ETICA & POLITICA / ETHICS & POLITICS

XVIII, 2016, 3

www.units.it/etica

Edizioni Università di Trieste

ISSN 1825-5167

S e z i o n e m o n o g r a f i c a
COESISTENZE: ETICA, SOCIETÀ E FORME DI VITA

7	Piergiorgio Donatelli	*Coexistences: Ethics, Society, and Forms of Life. Guest Editor's Preface*
11	Rossella Bonito Oliva	*Senso comune e senso del comune nell'orizzonte/mondo*
35	Caterina Botti	*Vulnerabilità, relazioni e cura. Ripensare la bioetica*
49	Piergiorgio Donatelli	*Vulnerabilità e forme di vita*
69	Elena Gagliasso	*Lontani dal determinismo: reti di relazioni vincolate*
89	Sandra Laugier	*Care, Responsibility, and Coexistence*
89	Stefano Petrucciani	*Alienazione: un concetto da rivisitare?*
89	Elena Pulcini	*Ethics of Care and Emotions*

S e z i o n e m o n o g r a f i c a
DELEUZE OGGI. CONTROLLO E DIVENIRE NEL XXI SECOLO

7	Paolo Vignola	*Guest Editor's Preface*
11	Laura Bazzicalupo	*Attualità politica di Deleuze*
35	Gianvito Brindisi	*Il tenore etico o morale del giudizio. Note su diritto e filosofia nella riflessione di Deleuze sulla giurisprudenza*
49	Federico Chicchi	*Capitalismo come assiomatica sociale. Note a margine sul concetto di sfruttamento*
69	Francesco Galofaro	*Schizofrenia meccanica. Come de-*

		programmare le macchine sociali
89	Fabio Treppiedi	*L'avvenire della resistenza Note sull'impensato politico*
89	Sara Baranzoni	*Le figure del credere. Mondo e possibilità politiche con e oltre Deleuze*
89	Benoît Dillet	*Nous n'avons encore rien vu… Accélérationnisme et décélérationnisme à l'heure de l'austérité mondiale*
89	Paolo Vignola	*Nietzsche in the Amazon. For a Nomadology Beyond Algorithmic Governmentality*

S e z i o n e m o n o g r a f i c a

IL PESO DEL CORPO SULLA BILANCIA DELLA GIUSTIZIA

7	Brunella Casalini	*The Weight of the Body on the Scales of Justice. Guest editor's Preface*
11	Maria Giulia Bernardini	*Corpi muti. Per una critica alla prevalente irrappresentabilità del soggetto-donna disabile nel pensiero femminista*
35	Sophie Bourgault	*Attentive Listening and Care in a Neoliberal Era: Weilian Insights for Hurried Times*
49	Alberto Pinto	*Judith Butler e le potenzialità della Bodily Politics*
69	Alessandro Pratesi	*Cittadinanza e inclusione sociale tra emozioni e pratiche di cura. Il caso dei rifugiati e dei richiedenti asilo in Europa*

S i m p o s i o s u

ELVIO BACCARINI, *IN A BETTER WORLD? PUBLIC REASON AND BIOTECHNOLOGIES*

113	Andres Moles	*Normativity, equal access to biotechnologies, and anti-perfectionism*

119	Norbert Paulo	*Liberal Perspectives on Moral Enhancement*
135	Ivan Cerovac	*Liberal Equality, Fair Cooperation and Genetic Enhancement*
151	Nebojša Zelič	*Genetic Interventions and Justice*
151	Boran Berčić	*Genetic Engineering and the Inequalities*
151	Gianfranco Pellegrino	*Better Humans or a Better World? On Baccarini's View of Permissible Enhancements*
169	Luca Malatesti	*Disability and the Scope of Public Reason*
169	Elvio Baccarini	*Concessive Justice, Public Reason, Enhancement, Treatment. Replies to My Critics*

V a r i a

419	Pierfrancesco Biasetti & Barbara de Mori	*La dimensione teleologica dell'etica. Lo schema euristico di Philippa Foot*
443	Walter Block	*Response to Feser on Libertarianism*
443	Marco Menon	*Leo Strauss and the Argument of Natural Theology*
473	Silvia Zullo	*Le tecnologie riproduttive del futuro tra libertà e responsabilità*
601	Pierpaolo Marrone	*Una considerazione normativa dell'artificialità*

615 Information on the Journal/Informazioni sulla rivista

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XVIII, 2016, 3, pp. 7-12

COEXISTENCES: ETHICS, SOCIETY, AND FORMS OF LIFE. GUEST EDITOR'S PREFACE

PIERGIORGIO DONATELLI
Sapienza Università di Roma
Dipartimento di Filosofia
piergiorgio.donatelli@uniroma1.it

The approach to ethical and political reflection from the point of view of the forms of life and of the relations human beings establish with the other living beings, with the environment, and with the various biological, social and technological processes opens up a rather peculiar and fruitful philosophical dimension. The approach of forms of life, as we might call it, falls within a wider and diversified family of conceptions grounded on the appeal to practices, relations, and reflection, which can be conceived of as alternative to approaches which hinge on the moral and political subject variously understood, as for example in the case of the classical pair of conceptions of utilitarianism and Kantian-social contract theories. A similar contrast informed a recent portion of the philosophical literature of the analytic tradition, which in the 1980s saw the contraposition between theorists and anti-theorists in ethics[1]. The very concept of anti-theory comprised of rather diverse conceptions including: the revival of the perspective of the virtues, which rejects the possibility to have an exhaustive list of the criteria of moral excellence in advance, calling in its place for a (perceptive, rational, and other kinds of) capacity to make distinctions, which can be accounted for only by calling in cause the very circumstances in which they find application; the idea that moral reflection does not necessarily take the very shape of a theory presenting us with a hierarchy of principles from which deriving the particular prescription to be applied to the specific case at hand; the importance of concrete communities, where moral reflection takes the shape of accepted (or

[1] S.G. Clarke, E. Simpson (eds.), *Anti-Theory in Ethics and Moral Conservatism*, New York, State University of New York Press, 1989.

contested) shared practices. Authors coming from different orientations were grouped together in this light, such as John McDowell, Annette Baier, Bernard Williams, Alasdair MacIntyre e Richard Rorty, among others. Differently from this first wave of criticism of normative ethical and political theory, which mostly interested the English speaking philosophical community and what could be still called analytic philosophy, we are now in a different phase which has treasured other (more or less kindred) philosophical experiences. It should perhaps be noticed that the anti-theory critique has been subsequently developed by moral particularism[2], although particularism (especially inspired by some classical articles by McDowell from the 1970s and 80s) has been presented as part of the new course of analytic meta-ethics, which does not seem to be interested in working with a critical register capable of inviting the contribution of different philosophical lines. Other philosophical experiences are indeed more significant in this respect: in particular, feminist and women's ethics, as well as the ethics of care in its various declinations; Wittgensteinian moral philosophy as it has been developed by authors such as Cora Diamond and most importantly in the work of Stanley Cavell and in what he calls moral perfectionism. To these lines we should add the recent upswing of pragmatism and critical theory.

Now, we might ask why the easy negative labels: anti-theory in ethics, or alternative ethics. A reply can be offered by taking a look at the longer tradition of ethical and political philosophy well before the events of the twentieth century, that is back to early modernity. In particular, between the seventeenth and eighteenth century it is easy to register how the dominant line is the one of modern natural law and the social contract tradition, to which Hume and the Scottish Enlightenment represent the main, yet minor, alternative. The dominant line holds that the very task of moral and political reflection is that of elaborating theoretical devices which allow to establish the political order. Such theoretical devices appear still necessary today (e.g., the notions of contract, rights and political obligation). It is precisely this conception that will be reprised in twentieth-century normative theory. Yet this conception was abandoned by a new tradition in the nineteenth century, with Hegel representing the quintessential classical thinker who re-thought ethics, politics, and the law, carving out for them a space fashioned after the understanding of the human forms of reflective habitation in the world (as we might want to put it). We could also say, however, that Hegel lies right at the origins of a way of thinking that, together with his great critics – such as

[2] See for example the recent volume edited by S.G. Chappell, *Intuition, Theory, and Anti-Theory in Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

Kierkegaard and hence twentieth-century existentialism – and his internal critics or heirs, in their own way – such as Marx and twentieth-century critical theory –, represents an alternative approach to ethical and political thought; such an alternative seems to be interested in addressing different questions with a different language quite unlike the questions and language of the tradition which up until Kant, despite the great many distances, tells of a common landscape in philosophy[3].

We are now in the position to try to draw some conclusions about these complex events. The big division between the line stemming from Hegel to existentialism, and to Adorno and beyond, and the line which goes from the classical thinkers of the seventeenth and eighteenth century to Rawls and Hare, among others, somewhat looses its edge. The division is in fact smoothened because there are approaches impossible to reduce to each camp – such as the ethics springing from Wittgenstein, the ethics of virtue which goes back to Aristotle and Hume, the ethics of care, pragmatism, and some recent outcomes of critical theory – that do not need to define themselves in negative terms. Furthermore, these approaches make it possible to read from their own point of view the allegedly dominant theoretical perspective, variously characterized (by privileging the social contract, the elaboration of a normative theory, or transcendental institutional theories as Amartya Sen calls them). Two telling examples of this re-interpretative operation are Martha Nussbaum's capability approach, which witnessed many formulations, critical of the tradition of social contract but working in the wake of political liberalism and thus aiming at addressing the questions of modern social contract thinkers. The other example is Cavell's moral perfectionism, which is part of his wider conception of the philosophy of the ordinary, reprising with force the picture and conception of the social contract (Rousseau's in particular). These examples show how the approaches grounded on the appeal to practices, relations, and reflection have the independence and strength to employ and rethink other traditions within their own.

It needs to be mentioned that, together with the said great division, other big, more recent divisions crumbled as well, such as that between analytic and continental philosophy. This is not the place to even scratch the surface of this complex issue. For example, it is not at all clear what this distinction means in the first place, and what it means today might not be very useful to investigate the very origins of analytic philosophy, both with reference to the contrast

[3] R. Geuss, *Outside Ethics*, in Id., *Outside Ethics*, Princeton University Press, Princeton, 2005, pp. 40-66. I discuss these themes in my *Etica. I classici, le teorie e le linee evolutive*, Torino, Einaudi, 2015, in particular Ch. 12.

between those who were focused on the analysis of the proposition (Moore and Russell, say) and those who instead considered practices (the later Wittgenstein), and with reference to the contrast on the very role of science (Wittgenstein vs. Quine). My point here is however quite simple: besides the various uses of the notion of analytic philosophy, there are nowadays many important and fertile philosophical approaches taking away virtually any intellectual appeal from the operations of exclusions through which the two parties distance themselves from the styles, methods, and agendas they deem inadequate. In some cases, because of their versatile and productive character, these approaches complicate our attempts to locate them in one of the two opposing camps, while in others they show the fertility of their crossbreeding (even if there are cases in which it is indeed appropriate to indicate certain styles and questions as analytic, and yet these cases greatly differ from each other so to forbid any generalization: they in fact tell nothing about how to legislate on the way to do analytic philosophy or on how to do philosophy in general).

Approaches grounded on forms of life and coexistences come to the scene in this moment in philosophical culture. They circumscribe some of the approaches referring to practices, relations, and reflection, and do it in rather peculiar ways. They are bottom-up approaches, starting from the reflection on practices and forms of life in the wake of Aristotle, Hume, Dewey and Wittgenstein[4]. We can indeed individuate some characteristic features of this family of approaches. The notion of form of life recurs in them with different meanings. (1) In the first place, it indicates the relationship of interdependence making possible the preservation of individual lives. The idea of interdependence can be explored in various ways. The ethics of care makes it the very centerpiece of its approach: according to it, the support needed by people is the support of those relations in which they are involved; but the maintenance and support of the (natural, ecological, social, economical) world is the maintenance and support of a net of relations as well. This activity of maintenance and support requires specific qualities such as the attention and the capacity to seize what is not visible, what we don't want to see – qualities to be understood as themselves practices or virtues. Furthermore, forms of life feature in the Wittgensteinian line as well, as bustling knots of relations which on the one hand constitute the very background of conduct and thought, and on the other represent the relations earned personally, which call for a movement, a change, a mobilization of those aspects of the self fixated in

[4] For this conception, see P. Donatelli (ed.), *Forme di vita e modi di vivere / Forms of Life and Ways of Being*, "Iride", 29 (2016), n. 77, and in particular the *Premessa*, pp. 79-81.

mechanisms and automatisms. Both perspectives call in question the model of the political subject addressing her needs in order to preserving and developing herself (as it is for example with social contract theories). They in fact thematize the priority of the relations which make possible the very idea of a subject with her own needs and interests, and transform the concept of scarce resources necessary to fulfill the needs of the subject, which themselves become subjects in various relations (environments, non-human animals, and those human beings themselves who we don't see but from whom we depend in various ways).

(2) Secondly, the notion of forms of life indicates the relations of coexistence between living beings and biological and social processes. Some central lines of cultural anthropology profitably thematized the very idea of coexistence: it challenged those conceptions ruled by the notions of identity and otherness. Philippe Descola has shown for example that almost all traditional societies did not possess a system of distribution and an economy of the relations between humans and the world (plants, animals, natural environments) which make justice to the separation between human beings and the outer world[5]. What we have instead is a regime of coexistence of various kinds of subjects. A different way of developing the idea of coexistence has been advanced in the field of the life sciences: in this case the challenge is the separation of the biological from the cultural. In this case as well, both lines of research offer interesting lessons about how to rethink the given political scheme of the human being with her needs and requirements, which prompts the constitution of the political order understood as a particular system of interdependence between humans (as in the model of social contract), however concealing in this way a rich and variegated set of different interdependences among humans themselves understood as ecosystems and between humans and other individualities living in a relation of coexistence.

The authors of the present monographic section tackle these themes from a variety of directions. Rossella Bonito Oliva deals with the question of the world-pictures working as the background of human lives, individuating the extinguishing of this very horizon in common sense. Caterina Botti reprises the ethics of care, in which morality is seen as a relational texture of attention to others in their particularity, and rethinks bioethics accordingly. Piergiorgio Donatelli explores the notion of vulnerability and relates it to the approach of forms of life, pointing to the Wittgensteinian line as a fertile perspective to develop these concepts and their connections. Elena Gagliasso problematizes

[5] P. Descola, *Beyond Nature and Culture*, transl. Janet Lloyd, Chicago, University of Chicago Press, 2014.

the concept of an organism's environment, reinterpreting it as a bundle of relations in which various explicative dimensions (biological, historical, and cultural) are at stake. Sandra Laugier reprises the ethics of care in order to subvert the autonomy of the subject and to defend a political conception which moves from the responsibility informing the relations of care and the responsible relations of coexistence. Stefano Petrucciani investigates the concept of alienation: in the recent discussion in critical theory, alienation indicates various ways for the individual to be disconnected from reality, overlooking however the structural dimension belonging to the classical Marxist conception. Elena Pulcini develops the theme of those emotions characteristic of the relations of care, bringing into focus the emotions involved in the care for the distant ones which is distinctive of a globalized world.

SENSO COMUNE E SENSO DEL COMUNE NELL'ORIZZONTE/MONDO

ROSSELLA BONITO OLIVA
Dipartimento di Scienze Umane e Sociali
Università di Napoli L'Orientale
r.bonitooliva@gmail.com

ABSTRACT
The notion of "common sense" evokes the images and expressions in which human experience is articulated, a threshold between the realm of the describable and the indescribable beyond which it is not possible to go, and that gives sense to human life. A regulatory framework in which the human being, through language, measures her familiarity and her sense of belonging to the world. To experience the world means to activate the image/world as an interpretative framework that transcends the space and time of the world itself: a condition that is not explicable, yet generates meaning and common ground. An indefinable framework that challenges all views of the world and that goes beyond the limit of a particular space, or a time period. Common sense is the perception of the common ground, as a spiritual activity of human life.

KEYWORDS
Common sense, human life, framework, image, world.

1. Nelle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein afferma: "In primo luogo il nostro linguaggio descrive un'immagine. Che cosa si debba fare di questa immagine, in qual modo la si debba impiegare, rimane oscuro. Ma è chiaro che, se vogliamo comprendere il senso di quello che diciamo, dobbiamo esplorare l'immagine. Ma l'immagine sembra risparmiarci questa fatica, allude già a un impiego determinato. Così si fa beffa di noi"[1]. In realtà l'immagine è pensiero e viene descritta dal linguaggio, costituendone la soglia ultima che impedisce di

1 L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), a cura di M. Trinchero, Torino, Einaudi, 2009, p. 244.

andare oltre nella comprensione. Aristotele la definiva "una medietà unica, benché nella sua essenza molteplice"[2].

In questo senso l'immagine utilizza e viene utilizzata, conferisce e viene investita di significato nell'esperienza dando forma alla circolarità tra interno ed esterno, sensazione e parola, significato e discorso. In questa "medietà unica" convergono e si dipanano i modi diversificati dell'esperienza che non si darebbero senza l'uso di immagini in cui si delinea il contesto di senso. Le immagini registrano lo scarto tra la mera impressione e la sua ricezione, ne sono il punto di contatto e la condizione del passaggio alla comunicazione: non si danno isolatamente, né tanto meno si sommano, ma costituiscono quasi la biosfera del vivente dotato di linguaggio. Non si dà linguaggio senza l'uso di immagini e l'uso di immagini implica la traduzione dell'immediato nel mediato, la soluzione della frontalità tra soggetto e oggetto, la sua negazione come spostamento e alleggerimento della resistenza della realtà nelle espressioni linguistiche. Nella medietà delle immagini l'uomo si trova sempre spostato dall'ambiente (*Um-welt)* al mondo (*Welt*), dal vicino al lontano in una sorta di eccentricità che gli impedisce di guardare dietro, oltre le immagini in cui il mondo emerge da uno sfondo: l'essere dell'uomo nel mondo si caratterizza nelle sinossi spazio-tempo che presuppongono e rinviano a questo sfondo da cui prende corpo una valutazione che orienta ogni conoscenza ed esperienza.

Ancora Wittgenstein nella *Conferenza sull'etica* distingue i giudizi relativi come pura asserzione di fatti dal giudizio etico facendo appello all'esperienza per eccellenza in cui "la meraviglia per l'esistenza del mondo" e il "sentirsi assolutamente al sicuro" si combinano in qualcosa di mistico. Il linguaggio in questo caso produce espressioni prive di senso, senza un nesso logico accertabile, restituendo semplicemente una tendenza ineludibile dell'animo umano[3]. Queste espressioni prive di senso non producono errori o distorsioni, non pretendono di dire qualcosa sul reale, ma segnalano una mossa del pensiero generata da un di-più dell'esperienza non rappresentabile: essere nel mezzo, nelle immagini, induce a cercare qualcosa di stabile guardandosi alle spalle o allungando lo sguardo in avanti. Evitando un rinvio infinito che conferma l'impossibilità per il pensiero di uscire da questa "medietà", si può provare a sperimentare una sorta di sospensione di ogni impiego determinato delle immagini in direzione di un orizzonte/mondo, che, dilatando la prospettiva e portando oltre l'esperienza ordinaria, attinge questa indicibile, eppure inelud-

2 Aristotele, *De Anima*, 431a 20.

3 L. Wittgenstein, *Conferenza sull'etica* (1965), in Id., *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, a cura di M. Ranchetti, Milano, Adelphi Edizioni, 2012, pp. 5-18. Sull'argomento si veda P. Donatelli, *Wittgenstein e l'etica*, Roma-Bari, Laterza, 1998.

ibile, tendenza dell'animo umano persistente per quanto improduttiva. Tutto questo si dà anche se "la [sua] essenza peculiare è la mancanza di senso". Lo straordinario è che un mondo vi sia e che vi sia linguaggio nonostante la mancanza di ogni possibile proposizione in grado di spiegare o costruire un senso. La meraviglia per il fatto stesso che il mondo sia senza che se ne possa dare spiegazione e che vi sia testimonianza nel linguaggio indica un al di là esperibile, in qualche modo residuale, nel sentimento del limite che evoca il bisogno di sentirsi in esso al sicuro, a casa propria[4]. E che l'uomo in qualche modo si muova strategicamente tra l'esperienza del mondo e la constatazione che il mondo sia indipendentemente e nonostante lui accompagna la sua avventura nel mondo. Là dove non è dato conoscerlo, il darsi del mondo nel linguaggio porta ad emergenza il peso specifico che l'immagine/mondo ha nell'esperienza del mondo dell'uomo e nella familiarità che l'uomo ha con il mondo.

Secondo Wittgenstein, dunque, la riflessione sull'etica non va oltre la ricerca umana di un assoluto, confermando e non risolvendo il limite invalicabile, e per questo inaggirabile, che la ispira e la trattiene nell'interrogazione. La meraviglia stessa dinanzi al miracolo a cui conduce la domanda etica, avverte che "se un uomo potesse scrivere un libro di etica, questo libro distruggerebbe, con un'esplosione, tutti gli altri libri del mondo"[5]. Immagine e idea del mondo, allora, intessono la trama e rinviano insieme oltre ogni discorso, legando, senza che se ne possa dare espressione, il sentimento di sé all'essere-in-comune nel e attraverso il linguaggio sullo sfondo di un mondo: l'orizzonte che sostiene la ricerca del senso ultimo della vita[6]. Mondo non ha dunque corrispondenza con un oggetto o con un insieme di oggetti, non indica quanto è ancora solo da scoprire, è piuttosto un'idea regolativa che trova una rappresentazione sia pure approssimativa in mappe, carte, sfere che per il limite dell'esperienza e del linguaggio stesso contengono sempre troppo o troppo poco rispetto all'esplorabile e al conoscibile[7]. Una curva visiva e un punto d'insistenza a cui ciascuna rappresentazione allude, ma non rende oggettivamente percepibile nonostante persista nel linguaggio. Non esiste immagine del mondo senza l'uomo, né tanto meno l'uomo fuori dal mondo nonostante gli sforzi della conoscenza e del pensiero di giungere ad un assoluto: mondo è un orizzonte, un tutto in-

4 Cfr. P. Virno, *Mondanità. L'idea di mondo tra esperienza sensibile e sfera pubblica*, Roma, Manifestolibri, 1994.

5 L. Wittgenstein, *Conferenza sull'etica*, cit., p. 11.

6 *Ibidem*, p. 18.

7 Cfr. L. Borges, *Del rigore nella scienza* in *L'Artefice*, Milano, Rizzoli, 1963. Sulla narrazione del mondo si veda anche P. Sloterdijk, *Il mondo dentro il capitale* (2005), a cura di G. Bonaiuti, Roma, Meltemi, 2006, in particolare pp. 56ss.

apparente – secondo l'espressione di Hölderlin – che accoglie e confina fin quando e nella forma in cui orienta, sottende i discorsi, gli scambi linguistici, in quanto portatore del bisogno umano di sentirsi familiare a questo tutto, combinando la meraviglia per il fatto che ci sia mondo con la domanda sul senso della vita[8].

La riflessione di Wittgenstein permette di esplorare l'immagine/idea-mondo a partire dalle ricadute di senso che essa ha sull'essere nel mondo, sull'essere con altri nel mondo, per verificare alla fine le aperture prodotte dall'immagine/idea – presupposta e non spiegabile – per il vivente dotato di linguaggio. Nella parola/mondo si mette in gioco la comune e irrappresentabile esperienza di quanto Wittgenstein chiama miracoloso[9], da cui si genera un legame che attinge il suo senso nel limite del soggettivo per quel sentimento di meraviglia dinanzi a qualcosa di inspiegabile e indeducibile che lo inquieta: che vi sia un mondo come materia che ci precede e che sia detto nel linguaggio, genera la domanda per eccellenza sul senso ultimo della vita. Che il mondo si dia nel linguaggio mette in luce il debito di assoluto di quanto si dice portando alla luce il significante indicibile: che vi sia familiarità con quel mondo dato.

Quando il termine mondo, invece, è inflazionato, ridotto a cosa tra cose, assunto nella figura di globo, spazio percorribile e rappresentabile, scomponibile e utilizzabile, si pre-sume di mettere a tacere nel rigore della teoria la meraviglia, il miracolo che alimenta la riflessione etica. Nell'illusione di un oltrepassamento del limite prospettico, il mondo perde invece progressivamente il valore di orizzonte per acquisire quello di scena disponibile e a portata di mano lasciando sullo sfondo, quasi disattivando, il bisogno di sicurezza che il sentimento di un'ulteriorità suscita nel momento stesso in cui il mondo si dà per l'uomo. Wittgenstein invita ad operare un atto di rinuncia verso un'immediata adesione all'immagine a portata di mano, ma non familiare, per attingerne lo sfondo nel bisogno di sentirsi a casa propria che interpreta l'intervallo tra il bisogno e la risposta assumendo la medietà unica delle immagini e delle parole come limite impraticabile senza o fuori dal linguaggio e dalle immagini.

8 In una delle cosiddette "poesie della torre", *La contentezza*, che Hölderlin scrive in condizioni di sofferenza psichica ospitato in casa Zimmer parla di una compiutezza che si coglie solo nel placarsi delle ansie, nella "vita come si dà al sentire" (Hölderlin, *La contentezza* (1921), in Id., *Poesie della torre*, a cura di M. Schneider, Milano, Feltrinelli, 1993, pp. 83-85).

9 Cfr. L. Wittgenstein, *Conferenza sull'etica*, cit.

Hadot riconosce proprio alla filosofia il compito di orientare nel mondo allargando lo sguardo dell'esperienza ordinaria e della scienza[10]. Ne *Il velo di Iside* sostiene poi che la tradizione occidentale ha progressivamente lasciato sullo sfondo l'inestricabile nesso tra uomo/uomini e mondo presumendo una superiorità dell'uomo, costruendo un'esteriorità dell'uomo al mondo in quanto natura, astraendo dalla sua condizione materiale di vivente tra viventi[11]. Sollevare il velo di Iside è stata la posta in gioco nella sfida estrema dell'uomo che ha comportato la rimozione del bisogno di sentirsi a casa propria nel mondo in nome di un potere sul mondo. Nell'assolutizzazione antropocentrica della ragione strumentale si è sdoganata la meraviglia per il miracolo del darsi del mondo che si dischiude dinanzi al confine tra senso e non-senso segnato dalla concreta posizione dell'uomo nel mondo. Uscire dal mondo, divenire stranieri nel mondo non ha prodotto una maggiore familiarità, piuttosto un'estraneazione dell'uomo a se stesso. Diversamente da una presa di distanza, senza la quale non sarebbe un soggettivo e il suo limite rispetto alla trascendenza del mondo, l'esilio ha solo rimosso senza trovare rimedi al sentimento di fragilità che fa da sfondo alla vita comune. Oltrepassare il limite ha determinato una sorta d'insularizzazione dell'umano, lasciando intatta la condizione di vivente tra viventi. Pre-sumendo di sollevare il velo di Iside l'antropocentrismo ha solo reso insensata la domanda sul senso ultimo della vita, interpretando l'interrogativo come difetto di conoscenza, la "medietà unica" come emancipazione dal legame con la terra[12].

2. Una questione ineludibile quella del mondo come, ancor prima di Wittgenstein, Kant sottolinea in riferimento alla funzione della ragione come bussola, che senza produrre conoscenza, spingendo anzi oltre i limiti della conoscenza, orienta nel mondo e nel pensiero nell'esercizio della libertà. Esiste per Kant "il *diritto* del *bisogno* della ragione, come un motivo soggettivo di presupporre e di ipotizzare qualcosa che essa non può pretendere di sapere in virtù di motivi oggettivi", spingendosi a pensare a qualcosa di sovrasensibile "come idoneo all'uso empirico della nostra ragione"[13]. Pensare senza poter rappresentare il sovrasensibile rinunciando ad un'insidiosa quanto im-

10 Cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica* (2002), ed. ampliata a cura di A. I. Davidson, Torino, Einaudi, 2005, pp. 179ss.

11 Cfr. P. Hadot, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura* (2004), Torino, Einaudi, 2006, in particolare pp. 5-12 e 245ss.

12 Cfr. H. Blumenberg, *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura* (1981), a cura di R. Bodei, Bologna, Il Mulino, 1984, in particolare pp. 157ss.

13 I. Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero* (1786), in Id., *Questioni di confine*, a cura di F. Desideri, Genova, Marietti, 1990, p. 7.

produttiva curiosità significa per l'uomo rispettare il limite riconoscendo tuttavia in pieno il diritto del bisogno della ragione nel "suo" esercizio di libertà. Un altrimenti dal meramente naturale che non intacca la prescrizione della legge morale, ma ne esplicita la condizione di tollerabilità per la fragilità umana: che l'esistenza del mondo sia ascrivibile a un'intelligenza che ne garantisca il senso, nonostante rimanga inaccessibile alla mente umana. Un'esperienza priva di approdi e sempre incompiuta, che segna il confine del soggettivo, improduttiva eppure ineludibile che porta allo scoperto l'interrogativo urgente sul senso ultimo della vita umana.

Nel rispetto del "diritto del bisogno della ragione" la filosofia critica individua la possibilità di un universale soggettivo nel giudizio estetico. Questo, "come effetto del libero gioco delle nostre facoltà", obbedisce ad un principio soggettivo, non esterno, al sentimento piuttosto che all'intelligenza, pur determinando universalmente "ciò che piace e non piace" nel suo essere comunicabile "a "tutti gli altri"[14]. Da questo punto di vista l'universale procede dal senso comune in quanto gusto, condizione di un giudizio in cui convergono sentimento, intelletto e ragione. Qualcosa che non astrae dalla concreta percezione del mondo, non si allontana dal particolare sentimento del piacere o del dispiacere ma si radica nel vissuto dell'essere-nel-mondo con altri. Un sentire che non divide, ma chiama in causa un orizzonte più ampio di quanto è a portata di mano e per questo mantiene sullo sfondo la compresenza di altri: una "medietà" in cui sempre si dà ogni sentimento di piacere o dispiacere, di assimilazione o di rifiuto[15].

La questione messa al centro da Kant non investe soltanto la possibilità di legittimare il giudizio estetico altrimenti dai giudizi determinanti, ma anche il fatto che vi sia un universale in grado di tenere insieme e in armonia sentimento, intelletto e ragione, o meglio la possibilità di un universale nell'equilibrio della facoltà dell'uomo segnato dall'ambiguo essere insieme natura intellegibile e sensibile. Questa ambiguità acquietata nella contemplazione del bello mette in gioco la tensione soggettiva ad un fine che ancora una volta non ha altra radice che il bisogno metafisico della ragione. Nel giudizio teleologico emerge l'eccedenza della ragione non solo rispetto al lavoro dell'intelletto, ma anche rispetto alla contemplazione del bello in cui il libero gioco delle facoltà ha ridato forza alla proiezione del soggettivo sull'oggettivo,

14 Cfr. I. Kant, *Critica della capacità di giudizio* (1790), 2 voll., a cura di L. Amoroso, Milano, BUR, 2007, pp. 183-191.

15 Sul passaggio dal movimento di individuazione autoreferenziale all'assunzione dell'universo simbolico insiste Sigmund Freud nel saggio su *La negazione* (cfr. Freud, *La negazione* (1925), in Id., *La negazione e altri scritti teorici*, Torino, Bollati Boringhieri, 1981, pp. 64-69).

al bisogno di sentirsi a casa propria in quel mondo disponibile all'azione umana. L'equilibrio tra intelletto, sentimento e ragione dipendente dal sentimento del piacere e del dispiacere non divide o allontana, ma come nella reciproca compensazione tra capacità di astrazione o messa a distanza e fedeltà alla condizione materiale di vivente, permette di guardare nel proprio limite la necessaria presenza dell'altro e nella singola prospettiva lo spettro di altre prospettive. Tutto questo permette e insieme richiede la comunicazione, il sentirsi all'interno di un universo simbolico. Una dimensione certo soggettiva e non oggettiva, circoscritta al vivente che vive interrogandosi e si interroga interpretando il mondo[16]. Non si dà equilibrio senza comunicazione, non si dà comunicazione senza armonia tra le varie facoltà umane nel dialogo con altri: un eccesso di sentimento intralcerebbe la disposizione analitica dell'intelletto allo stesso modo che un eccesso di intelletto limiterebbe la possibilità di dar figura a quanto non semplicemente piace, ma piace universalmente. In fin dei conti il limite soggettivo stesso dà ragione di un senso comune che ha bisogno di essere rivitalizzato e messo alla prova, in quanto criticamente distante dall'abitudine o dall'opinione corrente. Un'opera in fieri che traccia il profilo di un'educazione del genere umano senza garantirne se non idealmente una convergenza. Una forma di dialogo possibile solo sulla base di un desiderio di confrontarsi, di comparare la diversità dei linguaggi nella medesima tensione all'espressione e nel riconoscimento del senso di ogni espressione. Il configurarsi di una *Bildung* che assicura una proiezione in avanti e un raggio più ampio riscattando l'enigma insolubile della storicità dell'esistenza umana. Il senso comune, infatti, non fornisce risposte, ma modera i due poli attraverso i quali si gioca l'essere al mondo dell'uomo tra immanenza e trascendenza, tra finitezza e pensiero. Non è un presupposto, ma la cornice al cui interno poter conoscere e dover essere, punto di convergenza di curiosità e bisogno di orientamento in cui gli individui si rispecchiano e si riconoscono reciprocamente. Esso, infatti, non si regge sull'abitudine, non pretende l'oggettività nel senso dell'adeguamento o della certezza, ma guida l'uomo a familiarizzare con se stesso e con il mondo secondo la misura dell'esperienza di un essere in comune.

In questa riflessione kantiana Hannah Arendt individua la cornice per ripensare la relazione tra vita e mente sacrificata nel monologo delle norme e nella perdita del vincolo ineludibile tra condizione umana e azione[17]. Con un lavoro di decostruzione non privo di tentazioni nostalgiche Hannah Arendt

16 Cfr. C. Taylor, *Etica e umanità*, a cura di P. Costa, Milano, Vita e pensiero, 2004.

17 Cfr. H. Arendt, *La vita della mente* (1978), a cura di Al Dal Lago, Bologna, Il Mulino, 1987, in particolare pp. 83-312.

mette a fuoco il determinarsi delle vicende di questo vivente eccentrico ineludibilmente vincolato alla dimensione interpersonale e in questo e per questo dotato di linguaggio. Nella direzione interpretativa di Hannah Arendt il senso comune interroga e apre la relazione tra gli individui, nella misura in cui chiama in causa ciascuno nella pienezza del sentire, del conoscere e pensare in uno spazio interpersonale. La vita della mente ha il suo principale alimento nell'intersoggettività come dimensione dinamica e plastica. Se non si offrono occasioni di espressione e di comunicazione delle differenze in uno spazio agonale, viene meno l'interesse e il piacere per l'essere-in-comune, o meglio l'inter-esse stesso dell'uomo alla vita. L'essere sempre insieme di mondo e linguaggio traccia i confini per la dimora di questo vivente che sperimenta la trascendenza del mondo nella scansione tra interno ed esterno e il bisogno di sentirsi al sicuro per nuove esplorazioni, tollerabile solo grazie al bilanciamento tra la verticalità della proiezione in avanti (verso esterno e verso l'oltre) e l'orizzontalità del con-essere come co-abitare[18]. Nel vivente originariamente eccentrico rispetto ad ogni ambiente, solo la condizione di "senza patria" costituisce la minaccia per la forma umana della vita[19].

3. In questo orizzonte allora il soggettivo non si oppone all'oggettivo, ma richiama la sfumatura e la valenza metaforica delle sue costruzioni, attraverso cui la filosofia può trovare la parola liberatrice per altre forme o l'approccio a differenti forme di vita solo nella misura in cui si chiede di cosa si parla quando si parla di mondo, in che modo l'immagine esclude o inquieta mancando di un senso o di una costellazione di senso nel caso in cui non crei scambio linguistico, non orienti nel mondo. Né Kant, né Wittgenstein o Hadot invocano qualcosa di più profondo, ma rinviano a qualcosa di più ampio, ad uno spazio etico che include idealmente il mondo e il linguaggio che accoglie ed espone l'uomo[20]. L'uso stesso delle immagini nel linguaggio sposta, dal proprio alla relazione, dall'esperienza ordinaria, senza destituirla di senso, alla riflessione

18 Cfr. L. Binswanger, *Funzione di vita e storia della vita interiore* (1928), in Id., *Per un'antropologia fenomenologica*, a cura di F. Giancanelli, Milano, Feltrinelli, 1970, pp. 42-66.

19 Sulla condizione dei "senza patria" privati di umanità in quanto privati della condizione del con-essere dell'umano, cfr. H. Arendt, *La lingua materna* (1976), in Id., *La lingua materna. La condizione umana e il pensiero plurale*, a cura di A. Dal Lago, Milano, Mimesis, 2005, pp. 23-56.

20 Cfr. H. Blumenberg, *Pensosità (Nachdenklichkeit). Discorso di ringraziamento per il premio di prosa Sigmund Freud* (1980), Reggio Emilia, Elitropia Edizioni, 1981, p. 17: "La filosofia rappresenta solo un risultato più generale in ogni cultura: quello della insopprimibilità dei suoi bisogni e problemi elementari attraverso il suo ipotetico superamento. Cultura è anche rispetto dei problemi cui non possiamo dare risposta e che ci fanno riflettere e ci lasciano pensosi".

etica, interrogando in vista della familiarizzazione questa "medietà" di immagini e concetti attraverso cui il mondo si dà: un esercizio spirituale come ricerca di un senso assoluto nel limite del soggettivo. Un ossimoro da cui prende corpo la forma umana della vita quasi inconsapevolmente e in modo irriflesso per declinarsi poi nella conoscenza, nella prassi senza annullare questa condizione di dipendenza, di intreccio.

Non si tratta di oltrepassare o destituire di senso il linguaggio ordinario in nome di qualcosa di più vero, ma di recuperarne l'aderenza alla concretezza dei vissuti, decostruendo la pretesa dell'astrazione e della generalizzazione, senza rinunciare all'intelligenza, con attenzione alla risonanza di quella che si potrebbe chiamare una "psicopatologia della vita quotidiana" come spia di uno sfondo opaco che segna il confine tra significante e significato[21]. Sarebbe illusorio pensare di sciogliere il senso facendo appello al potere normativo dei concetti rispetto all'esperienza ordinaria. Non esiste un privato più autentico o un sentimento più genuino, ma solo l'ineludibile "medietà" che dando forma rinvia sempre ad un prima e ad un dopo, ad un'origine e a una fine rimarcando la finitezza umana, ma in primo luogo l'impossibilità di tirarsi fuori da questo intervallo[22].

L'esercizio filosofico non allontana, cerca soltanto una prospettiva più ampia senza perdere di vista la "sua" questione, proprio per questo ha bisogno di immaginazione per scompaginare il dato, per sollevarsi senza estraniarsi, trovando la parola liberatrice di un altrimenti, di un senso non oggettivabile, eppure presente se solo ci si distacca da quanto rimane a portata di mano, reiterabile e riproducibile.

L'ordinario stesso è espressione di quell'immagine, l'immagine nella sua consistenza è il risultato di una condivisione, in quanto il linguaggio nell'infinita gamma delle sue *performance* è tenuto in vita o mortificato dai soggetti parlanti e dai modi concreti della relazione. In questo senso il comune e il sentimento che se ne ha non richiede rinuncia all'intelligenza, ma un esercizio critico dell'intelligenza su quanto si assume come comune, sui modi del

21 In senso lato corrisponde a quanto Freud ritrova in molti casi di dimenticanza, di lapsus come sintomi di un fondo psichico che trova espressione nonostante il filtro della coscienza. (Cfr. S. Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana. Dimenticanze, lapsus, sbadataggini, superstizioni ed errori* (1901), Milano, BUR, 1995, p. 324). Scrive Freud a conclusione: "Il carattere comune sia ai casi più lievi, sia a quelli più gravi, di cui partecipano anche gli atti mancati e casuali, consiste però nella possibilità di ricondurre i fenomeni a un materiale psichico represso in misura non completa, che, respinto dalla coscienza, non è stato tuttavia privato di qualsiasi capacità di esprimersi".

22 Cfr. R. Bonito Oliva, *La melanconia del distacco*, in R. Diana (a cura di), *Le "borie" vichiane come paradigma euristico. Hybris dei popoli e dei saperi fra moderno e contemporaneo*, "ISPF Lab", 2015, pp. 243-262.

comune e sul che cosa si mette in comune abitando, dialogando o escludendo in un territorio che è sempre oltre, al di là di quanto si conosce, si possiede o si controlla. L'arte riesce a dar corpo a questa immaginazione e la filosofia a combinarla con l'interrogazione fin quando usa la distanza evitando l'estraneità, avventurandosi nel fondo indicibile avanzando e spingendo verso altro, verso l'Altro[23]. L'esercizio di familiarizzazione non può solo far appello all'ordinario, allo stesso modo che la filosofia e l'arte, in debito con l'ordinario e dentro l'ordinario, ne individuano l'orizzonte più ampio, o meglio solo al suo interno possono rintracciare i punti di sutura e di frammentazione. In fin dei conti filosofia e arte non trovano una via d'uscita dalla "medietà", ma recuperano lo sfondo, mettono in gioco nell'immagine/idea di mondo, la condizione della forma umana della vita.

Allargare lo sguardo per riposizionarsi sulla terra, sottrarre qualcosa alla compattezza della realtà come fa l'arte, per piegare lo spettacolo del mondo messo in scena per assopire le menti, significa riattivare la funzione interpretativa della forma umana della vita. Non si tratta di portare il reale sulla scena, di scoprire un'impossibile autenticità, ma di attivare un esercizio di sospensione sulla varietà di sollecitazioni omologanti e disciplinanti in direzione di un'appropriazione e di una presa in carico dell'esperienza. In questa operazione solo l'immaginazione apre un altrimenti da quel che è dato, libera l'azione creativa, la sperimentazione del senso del comune nel dialogo tra differenze all'interno del poter essere umani in-comune. L'espropriazione dell'immaginazione sacrifica il livello ordinario di rapporto con il mondo, quella elementare azione di messa a punto del mondo prima di ogni passaggio al sapere, quell'immagine del tutto che sostiene i primi passi nel mondo. L'immaginazione lavora tra pieno e vuoto, compensa lo scarto tra comune e proprio lasciando emergere il senso della connessione che mantiene in vita un sentimento in-comune lasciando spazio alla differenza. L'arte registra questo vincolo tra vita e realtà anche nel momento in cui mette in scena un "mondo senza uomo", segnala il progressivo spegnersi dell'azione creativa per il venir meno dell'idea/immagine di un mondo comune. In questo orizzonte disumanizzazione e derealizzazione, "uomo senza mondo" e "mondo senza uomo" sono le due facce di una stessa medaglia che riattiva l'interrogativo etico.

In questo senso quando "mondo" si presenta come spazio disponibile perdendo il profilo ideale dell'orizzonte per farsi spazio di attraversamento e

23 Su questo legame tra immaginazione e vita morale, cfr. C. Diamond, *L'immaginazione e la vita morale*, a cura di P. Donatelli, Roma, Carocci, 2006, in part. pp. 175-196. Si veda anche l'*Introduzione* premessa al testo da P. Donatelli in cui la presentazione specifica del volume si arricchisce di una originale riflessione sui temi dell'etica nel dibattito contemporaneo.

appropriazione ne va dell'essere in comune dell'uomo con il mondo, dell'uomo con l'altro uomo, in definitiva dell'uomo con se stesso, nel determinarsi di un'astrazione da e di un'alienazione della condizione umana. Tanto perfezionare la "visione" quanto adeguarsi a quanto "si dice" sul mondo riduce il mondo a rappresentazione, radicalizzando l'estraneità, il disconoscimento della resistenza della realtà a ogni possibile assimilazione al pensiero. Restare nel limite dell'umano comporta invece l'arretramento a quel soggettivo messo in gioco in ogni immagine sospesa tra l'opacità della metafora e la pratica della comunicazione. Pensare per immagini non scioglie o risolve la scomoda "medietà" tra uomo e mondo, non crea lo strumento per un passaggio diretto, nella misura in cui uomo da una parte e mondo dall'altro raccolgono, agevolando passaggi, azioni e resistenze, aperture e inflessioni: forme di vita plurali e consonanti o dissonanti che non si darebbero senza la proiezione verso un altrove dal semplicemente contiguo (*Um-Welt*) e un altrimenti da quanto è a portata di mano. L'intreccio tra forme di vita e linguaggio, tra sfondo ed espressione recupera l'asimmetria tra vita e forma attraverso l'itinerario tortuoso della memoria ad un tempo arbitraria e intermittente, luogo di sedimentazione di pieghe che in-finitamente si svolgono e si avvolgono nell'occorrenza dell'incontro, della meraviglia o della delusione e dello scacco. Una profondità che non si fa sostanza, fondamento o essenza in via di disvelamento, sarebbe forse più giusto chiamarla complessità indisponibile a spiegazioni e generalizzazioni in quanto segnata e attraversata da frammenti, residui, rimossi in continuo riposizionamento: sfondo essa stessa o immagine rovesciata di se-dicenti soggetti della comune scena del mondo.

Per questa difficoltà non serve la mitica figura del ritorno, di una riflessione che alla fine fa appello ancora una volta al soggetto o al soggettivo come isola e riserva[24]. Un ferma-immagine che non aiuta a sciogliere l'allotropo[25] che sempre l'uomo è, in quanto declinazione ogni volta differente della relazione tra passione e ragione, tra Io e Altro, tra conoscenza e pensiero. La polarizzazione tra questi poli mette in gioco ancora e sempre una via d'uscita a senso unico lasciando da parte la dipendenza reciproca di soggettivo e oggettivo, di individuale e comune, di interno ed esterno, alla fine di privato e pubblico. Tutto questo ha solo contribuito a costruire gerarchie e strumenti allo scopo di sem-

24 Su questo tema del mare aperto e dell'approdo, della posizione di spettatore cfr. H. Blumenberg, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza* (1979), Bologna, Il Mulino, 1985.

25 Termine utilizzato da Michel Foucault nell'*Introduzione* alla traduzione dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* di Kant (M. Foucault, *Introduzione* a I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, introduzione e note di M. Foucault, Torino, Einaudi, 2010).

plificare la complessità dell'esistenza nell'orizzonte mondo e nel contesto intersoggettivo, espressa nella "medietà" delle immagini e del linguaggio.

Da questo punto di vista niente del limite dell'umano è stato modificato nei tentativi di sistematizzazione o di funzionalizzazione in vista della risposta alla domanda sul senso ultimo della vita. Parole come origine, salvezza, ritorno, esonero da un lato, e codici, mappe, bussole dall'altro, ricondotte allo sfondo significante da cui emergono, rinviano al bisogno di rassicurazione, alla ricerca di un approdo definitivo di viventi desideranti e intelligenti, di corpi bisognosi di altri corpi e riflessi di altri desideri. La linea dell'orizzonte, mobile ed elastica, abbraccia senza chiudere queste tensioni reciproche restituendo loro la cornice di una condizione comune che lascia immaginare un altrove e un altrimenti: richiede e consente un esercizio di attraversamento e d'immaginazione, una sperimentazione e una capacità di vedere in altro modo, che chiamano in causa come parti di un unico tutto il soggettivo e il comune, il sentire e il sentire insieme, nella consapevolezza di essere sempre in cammino, di poter avanzare solo per tentativi e comparando prospettive diverse, nella misura in cui alle spalle e davanti si ripresenta un inspiegabile[26].

4. Misurare e prendere possesso del mondo attraverso immagini e parole, allora, trasforma l'angoscia dinanzi allo smisurato che coglie l'uomo. Il lavoro sul mondo di soggetti investiti da un'ansia di prestazione avvia quell'infinito cammino che indica una direzione, senza placare la domanda più urgente e remota sul senso della vita. Nel testo *Il riso della donna tracia* Blumenberg rilegge questa condizione attraverso un vecchio mito. La narrazione che mette a confronto la ricerca della verità del filosofo proiettato verso le stelle e il buon senso della sua servetta concentrata sul terreno su cui poggia i piedi. Guardare le stelle come il filosofo deriso dalla servetta di Tracia non fa cadere il velo del mistero, fissare gli occhi al cielo non smuove il fondo e non guarisce l'ansia, tanto che il filosofo stesso rischia di cadere proprio nel fondo del pozzo[27]. Tanto il filosofo che guarda le stelle che la servetta di Tracia che lo deride (assolutamente estranea in quanto donna, barbara, proveniente da una regione primitiva) sono figure di un racconto mitico che narra del bisogno di trovare il senso ultimo della vita: guardare le stelle o guardare dove si poggiano i piedi per non cadere nel pozzo sono due modi di mettersi al sicuro dal rischio

26 Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (1922), in Id., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di A. G. Conte, Torino, Einaudi Torino, § 6.522.

27 Cfr. H. Blumenberg, *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria* (1987), Bologna, Il Mulino,1988.

dell'imprevisto[28]. Il buon senso della servetta la aiuta a mantenersi in vita, la ricerca spinge il filosofo oltre la mera vita, verso l'orizzonte più ampio, anche se meno nitido, del senso ultimo. Il mito riportato in molti luoghi della filosofia logocentrica ritualizza questa scansione tra vita ordinaria e filosofia.

Se lo sguardo del filosofo prova a trovare nelle stelle risposte all'inquietudine della contingenza, spostandosi in alto, trascendendo l'ovvietà del mondo, il buon senso della servetta preferisce tenersi con i piedi per terra, per non rischiare di avventurarsi nell'ignoto. Vivere è altrettanto essenziale ad entrambi, il senso ultimo della vita è oggetto di un bisogno in qualche modo in-sensato che prende corpo solo nella misura in cui si configurano spazi per l'esercizio della libertà. Gettati e naufraghi nonostante gli sforzi di dominio, di fuga, maschi e femmine, filosofi e servette sono consegnati al loro corpo, al loro sentire. Tanto nella naturalizzazione quanto nella radicalizzazione del valore salvifico delle configurazioni culturali rispetto al limite della natura, coercizione delle norme e persuasione dei discorsi convergono nella messa tra parentesi dell'interrogativo sul senso ultimo della vita.

Quando la riflessione etica si concentra sulla costruzione di codici, norme, perde la sua specifica sfumatura di interrogazione, esercizio di libertà per appiattirsi su un piano giuridico, politico che dissuade dalla problematizzazione e produce un'acritica assuefazione. Persino l'abuso del termine etica in forme di aggettivazione come bioetica, etica del mercato, non segnala una maggiore coscienza critica, piuttosto tende a prevenire e dirigere le ricadute sulla vita umana di scelte prima inimmaginabili e oggi rese possibili dalla tecnologia sulla nascita e la morte, sulle scelte sessuali e sulle relazioni interpersonali.

Non è semplice districarsi e non è facile nascondere un disagio per questa sorta di pragmatica penetrata nel comune modo di pensare e di sentire in cui ne va della pluralità e originalità dell'umano. È necessario forse scegliere una via problematica, una sperimentazione o un esercizio critico su questi modi del "comune" per guadagnare l'orizzonte tra le stelle del filosofo e il riso della servetta. Non si tratta di cercare qualcosa di più o meno vero, ma di recuperare prospettive che si aprono sul mondo muovendo dai sintomi di un'estraneazione presenti tanto nel conformismo quanto nella ribellione. L'interrogazione etica può ripristinare una cura di sé non terapeutica, piuttosto formativa di una relazione che risponde alla vicinanza, alla dipendenza reciproca tra sé e l'altro attraverso la riscoperta del linguaggio ordinario per rintracciare i sintomi di un'opacità persistente nonostante la pervasività di una

28 Dopo qualche anno Hans Blumenberg inserisce questa tensione alla sicurezza e alla stabilità in una riflessione antropologica (cfr. H. Blumenberg, *L'ansia si specchia sul fondo* (1989), Bologna, Il Mulino, 2005).

violenza simbolica[29]. Secondo l'indicazione di Blumenberg potrebbe essere utile mettere a fuoco l'intervallo tra il chiaro/scuro del mito e l'ostentata trasparenza delle norme e dei concetti per recuperare lo spettro di tensioni nei vissuti della contingenza e dell'incertezza che parla con la voce del soggettivo. Ripartire dal soggettivo per assumerne il limite riattiva il balbettio infantile che nell'espressione di sé dà voce al bisogno dell'ascolto dell'altro. Non si tratta ancora una volta di cercare il fondo, ma di provare a guardare con altri occhi e di sperimentare altri discorsi, di sentire l'essere inerme e bisognoso mantenendo l'attenzione sul concreto e fragile essere corporeo. Un esercizio per riattivare i sensi nella disposizione all'ascolto, compensando con l'immaginazione le distanze e le differenze. In questo senso si tratterà di attingere la pervasività delle stratificazioni culturali decostruendo le facili certezze andando in direzione dell'Altro che è in noi, fantasma o compagno/a, prossimo e insieme sfuggente[30]. In questo senso la filosofia come dice Laugier potrebbe provare a "rimembrare", a portare alla luce ciò che è stato lasciato da parte, travisato di senso nella dimensione antropologica (corpo, fragilità, amore) e in quella narrativa (scrittura, dialogo, reinvenzione del comune)[31].

5. Da una prospettiva "estetica" si rende praticabile una diversa riflessione etica, che, rinunziando ad ogni intento fondativo o normativo, recuperi le costellazioni al cui interno si affaccia la domanda sul senso ultimo della vita. In ogni forma artistica l'insieme procede dalla sottrazione più che dalla piena corrispondenza allo spettacolo del mondo: dalla prospettiva originale si apre un varco in cui immagini e narrazioni restituiscono l'inter-esse dell'esistenza al mondo, rinunciando alla pretesa di oggettività. Volti e personaggi rimangono

29 Di beni simbolici e di una violenza simbolica costruita in maniera paradigmatica nel dominio maschile, ma leggibile in ogni forma di emarginazione sociale parla Pierre Bourdieu (cfr. Id., *Il dominio maschile* (1998), Feltrinelli Milano 2015 (4a ed.)) che sottolinea come incorporazioni di forme di esclusioni determinino forme di soggettivazioni solidali con il sistema di dominio. Tralasciando lo specifico argomento della subordinazione del femminile, concentrandosi in modo più ampio sulle forme di assoggettamento generate dalla spersonalizzazione si veda J. Butler, *Critica della violenza etica* (2005), a cura di F. Rahola, Milano, Feltrinelli, 2006.

30 In un testo in cui prende distanza da Heidegger, Emmanuel Levinas scrive: "La relazione con l'avvenire, la presenza dell'avvenire nel presente sembra ancora realizzarsi nel faccia a faccia con altri [*autrui*]. La situazione del faccia a faccia sarebbe la realizzazione stessa del tempo; lo sconfinamento del presente nell'avvenire non fa parte del modo d'essere di un soggetto solo, ma è la relazione intersoggettiva. La condizione del tempo sta nel rapporto tra esseri umani o nella storia" (cfr. E Levinas, *Il tempo e l'altro* (1948), a cura di F. P. Ciglia, Genova, Il Melangolo, 1997, p. 44).

31 Cfr. S. Laugier, *Etica e politica dell'ordinario*, Milano, LED, 2015, p. 7-16, in cui la proposta teorica tematizzata nell'Introduzione come "etica e politica dell'ordinario" si articola nei saggi nel confronto critico con i temi etici del femminismo e dell'etica della vita ordinaria.

inscindibili dalle storie da cui prendono corpo e tuttavia conservano l'impronta comune della vita umana. Diversamente dalla spettacolarizzazione invasiva della dimensione pubblica, della mitologia del potere e della decisione, danno figura a vissuti particolari da cui avanza l'interrogativo su quanto vicende e figure portano allo scoperto al di là del limite del particolare: la declinazione della vita in "una vita"[32]. Un sentire comune che, pur sottraendo all'autore la "sua" opera, le conferisce il valore universale di una meditazione che rimane radicata nel sentire simpateticamente oltre i contesti temporali e spaziali. Un senso comune più vicino alla vita ordinaria che alle rarefazioni della scienza e dell'ordine sistematico.

Lo stesso sentimento di piacere come quello di dispiacere potrebbero anche trovare una forma di appagamento nella stabilizzazione dell'abitudine e dell'adattamento, inibendo la forza espansiva e innovativa della forma umana. Un adattamento e un ridimensionamento a tutto quanto è a portata di mano e negoziabile che taglia fuori la dimensione del futuro e dell'ulteriorità riducendo l'essere-con-altri ad un abitudine spersonalizzante. In questo modo la *Bildung* stessa darebbe figura all'unica tendenza omeostatica di questo organismo eccentrico, spegnendone la risorsa della pluralità e dell'originalità. Presumendo la risoluzione del duplice bisogno umano di verità e di assoluto, si fraintende il significato della finitezza dell'uomo mettendo a punto una strategia di chiusura piuttosto che un'esplorazione delle risorse dell'umano.

Su questa strada il soggetto stesso ricercato e inseguito come la forma umana più alta ha ridotto l'individuo, i corpi, l'immaginazione a scheletri senza vita. L'abitudine più della familiarizzazione con il soggettivo ha determinato la quiescenza del pensiero nel silenzio di tutto quello che di resistente, problematico, complesso si è celato, senza diventare invisibile, solo addomesticato nel disciplinamento del sentimento di piacere e dispiacere. Non più il giudizio che nell'equilibrio di facoltà tien conto della pluralità e della fragilità umana, ma la legge che omologa e comanda con metodo in vista di un'uguaglianza in cui al riconoscimento si è sostituito il rispecchiamento, il modello al confronto con l'altro, la cultura e la domesticazione al dialogo e all'espressione. Si è proceduto a disciplinare, come dice Freud, per un uomo migliore o per un mondo migliore, là dove il peggio era sempre quello lasciato alle spalle, assunto come rischio e pericolo per un uomo chiamato a una nuova nascita, che doveva esorcizzare il suo essere bisognoso e fragile.

32 Cfr. E. Minkowski, *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia* (1933), Torino, Einaudi, 2004, p. 137.

6. L'assolutizzazione dell'esperienza elementare della resistenza del mondo al "senza misura" del desiderio nella narrazione di un'evoluzione come salutare disciplinamento dell'uomo costituisce lo sfondo dei processi di soggettivazione. Un processo di interiorizzazione e di espressione dell'essere in-comune nella cifra della libertà. Sullo sfondo dell'ineludibile interrogativo sul senso ultimo della vita Hegel va al cuore dell'intreccio tra etica e politica come dimensioni del sentirsi familiare dell'uomo al mondo. In questo terreno il fondo indicibile che sostiene il mito nelle sue infinite letture disegna il profilo della realtà umana. Una delle pagine più celebri della nostra tradizione è la lotta servo/padrone in cui lo scontro tra due desideri assolutizzanti si risolve nella conservazione della vita nella messa a distanza della morte, nella divisione dei compiti tra il corpo del servo piegato nel lavoro in attesa della futura emancipazione e la mente del padrone destinato a soccombere in una sovranità del godimento dispendioso. Si è tradotto il mito in origine e l'origine nel germe del migliore dei mondi possibili. Un passaggio al simbolico che ha comportato una messa a distanza della morte e una sublimazione dei corpi che la coscienza, inizialmente infelice, incorpora nelle forme della cultura. Una cultura che contro la natura offre strategie contro l'infelicità della coscienza, consola dell'impossibilità di una piena coincidenza tra il mondo presente e quello coltivato nella saggezza melanconica della meditazione stoica. Una cultura delle forme, spiritosa e insieme tragica esposta nelle sue configurazioni al dissolversi storico per l'impossibilità di sciogliere i limiti della prospettiva storica e destinata a durare solo come banco di prova del cammino verso il sapere. Il residuo del soggettivo tuttavia permane e permane fino alla resa ultima al rassicurante cammino del sapere[33]. Prevale in Hegel la convinzione che la cultura non sia solo una forma di espressione, ma una tecnica in grado di indirizzare ad un fine servendosi di un'immaginazione che crea omologando, dando carne e sangue a un Io/Noi senza residui, ma forse senza bisogno di storia. Le singole figure, nonostante l'intenzione sistematica, restituiscono la densità del rapporto tra individuo e sociale, di appropriazione, estraneazione ed espressione degli universi culturali, ma Hegel focalizza i momenti di crisi, di tragicità dello scollamento tra individuo e sociale, di disfunzionalità dell'universo culturale rispetto al sentirsi familiare del soggetto. Le esemplificazioni prese a prestito dalla letteratura rappresentano la difficoltà per il sapere ad entrare nell'intreccio magmatico tra universi simbolici e singoli. Il filosofo pazientemente aspetta la crisi e lo scacco di eroi estraniati, coglie il mondo nuovo che si prepara attraverso loro e dopo di loro. Là dove si relativizzano i momenti, si

33 Cfr. R. Bonito Oliva, *La criticità della convivenza*, in *Sui presupposti di un nuovo umanesimo. Tra ragione scienza e religione*, a cura di G. Baptist, Milano, Mimesis, 2015, pp. 19-31.

relativizza anche la forza della figura, l'interpretazione della vita cede il passo al sapere della vita[34].

In questa direzione il senso del comune diventa adeguamento ad un principio in qualche modo esterno, impersonale, indipendente dalla funzione di bilanciamento dell'instabilità, dal sentire il comune come condizione condivisa che intesse la relazione al mondo e il comune sentire come traccia di una condivisa condizione dell'animale che vive interpretando se stesso. In realtà l'itinerario fenomenologico costituisce una prova per il soggettivo e del soggettivo a partire dall'istanza della vita e nell'orizzonte del corso del mondo. Se la filosofia legge la trama, il soggetto ne fa parte in quanto vivente e protagonista, ma mai al di là del tempo.

Su questo limine tanto il determinismo di una genesi, quanto la necessità posta da un tipo qualsiasi di legge o regola possono solo irrigidire la tessitura umbratile del soggettivo: ogni soluzione orienta, aiuta a comprendere ma non assicura della consistenza e della resistenza oggettive affidate all'esperienza, alla relazione, alla comunicazione. La forbice tra sentimento del piacere e del dispiacere e il bisogno di fondamento che spinge su vie rischiose rimane aperta. In questo orizzonte il comune non è punto d'arrivo, né prova risolutiva dell'inquietudine soggettiva, ma luogo della vita stessa del soggetto che vi scopre i limiti immanenti al suo desiderio e la strutturazione relazionale della sua esistenza. È questa la via di un'ermeneutica che non si traduce in un'interpretazione monologica né rispetto al proprio, né rispetto al prossimo, recuperando il terreno del simbolico come strategia condivisa contro la morte[35], sottomessa al confronto con la pluralità in quanto esposta alla derealizzazione tanto nella tentazione assolutizzante della ragione, quanto nell'isolarsi nella paura della morte.

Il senso comune come abitudine, forma rigida e oscura smorza il senso del comune come responsabilità verso la forma umana della vita, verso il mondo in forme cristallizzate nella pretesa uguaglianza di un'umanità razionale. Da un certo punto di vista tutto quello che entra nella vita ordinaria si è in qualche modo assolutizzato lasciandosi alle spalle il fondo, schermandolo quasi in stereotipi che hanno in qualche modo risolto orizzontalmente le questioni aperte dalla fragilità, dalla scansione tra pubblico e privato, dal pensiero come immaginazione. Recuperare questo sfondo, recuperare individui da procedure

34 Per una lettura "estetica" della Fenomenologia hegeliana si veda G. Garelli, *Lo spirito in figure. Il tema dell'estetico nella "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, Bologna, Il Mulino, 2010.

35 Su questo si veda E. De Martino *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Torino, Einaudi, 2002

spersonalizzanti richiede uno sforzo di immaginazione più che un semplice recupero, uno scavo più che una semplice messa in scena, un mescolarsi della filosofia con le questioni della vita umana.

Per questo lo stesso ordinario non è una zona franca, ma una zona da esplorare e da portare allo scoperto per farne emergere i fraintendimenti, le ambiguità e la violenza da cui viene investito. Acquisire familiarità con le forme di vita significa mettere alla prova le abitudini di pensiero in direzione di una strategia contro il disagio, la violenza a partire dal basso, preservando il fattore soggettivo da ogni forma di omologazione o di risoluzione precostituita che acquietando uccide la creatività. In questo senso l'etica può mantenersi come dialogo contro il monologo della morale e la tecnica disciplinante del diritto, per dar voce a tutto quanto è divenuto alla fine imprevedibile e dunque inquietante solo perché incomprensibile, in-decidibile in quanto già sempre deciso dai meccanismi performativi che addensano ombre minacciose sul soggettivo.

Allargare lo sguardo per riposizionarsi sulla terra, sottrarre qualcosa alla compattezza della realtà come fa l'arte, per piegare lo spettacolo del mondo messo in scena per assopire, significa riattivare la funzione interpretativa della forma umana della vita. Non si tratta di portare il reale sulla scena, di scoprire un'impossibile autenticità, ma di attivare un esercizio di messa a distanza per liberare l'immaginazione che non può essere solitaria, aprendo piuttosto all'azione creativa che si alimenta del senso del comune che non è fuori, ma dentro l'essere comunque umani. Si tratta di sperimentare assumendo lo scacco a cui la nostra cultura ci espone nella derealizzazione per trovare la potenza del silenzio, della parola muta, per rendere visibile quanto nello spettacolo abbagliante ha sottratto di umanità all'uomo. Da questo punto di vista mettere a fuoco l'intervallo e il rinvio tra lo sfondo mitico e la narrazione di vite plurali e intrecciate dischiude le costellazioni di figure messe in campo dallo spazio simbolico della cultura all'interrogativo etico sul senso ultimo della vita. Porta ad emergenza le stratificazioni sintomatiche della vita ordinaria recuperandone le strategie di adattamento e di resistenza nel movimento della vita psichica e della vita comune.

7. Ancora una volta la letteratura e un autore come Coetzee in cui il racconto prevale sulla riflessione intorno all'emarginazione aiuta a cogliere le risorse impensabili della relazione tra individui al di là delle strutture culturali in cui la vita ordinaria e le sue espressioni subiscono un progressivo snaturamento. È il caso di Michael K la cui vita disgraziata ed ad un tempo segnata da un difetto fisico resiste ad ogni tentativo di controllo mascherato da cura e sostegno. Michael resiste anche se non viene preso sul serio, anche se il suo

sogno di una vita "da trascorrere scavando tane, [di]una creatura che passa le sue ore di veglia curva sulla terra e quando viene la sua ora si scava la sua fossa e ci scivola silenziosamente dentro [....] mentre inosservate come sempre, da qualche parte lontano, le ruote della Storia continuano a cigolare"[36]. Chi alla fine lo prende in carico non riesce a fermare la sua fuga dal mondo che gli richiede accettazione delle regole per la salute stessa del suo corpo, alla fine non può che constatare la propria impotenza. Un'occasione persa, ma non per la cura piuttosto per chi "ha perso una chance" senza rendersene conto. Non per Michael ma per chi si attarda "a decidere in quale direzione si trovi la salvezza" senza cogliere come "un significato possa insediarsi in un sistema senza diventarne parte"[37].

Questa pagina di letteratura indica il possibile fraintendimento nei rapporti umani che non è possibile sciogliere sulla base di coordinate antropologiche o di concetti di normalità, come la buona intenzione del medico del campo non impedisce il desiderio di fuga di Michael. Un allegoria la definisce Coetzee che avvicina senza offrire risposte allo scacco della comunicazione, all'incontro mancato tra la visione del mondo "arcaicamente contadina" di Michael e l'apparato concettuale del medico che vede la salvezza solo come scelta vincente nella scacchiera del sistema del mondo. Apparentemente un incontro mancato o fallito, la presa d'atto dell'impossibile costruzione di un senso comune, in realtà la fatica stessa della comunicazione nel campo recintato dal potere che interviene separando in nome di un bene assoluto[38]. La riflessione del medico, però, sia pure tardiva e nell'assenza dell'interlocutore, scopre una chiave di volta per un senso del comune legato all'elementare condizione umana espressa nella fuga di Michael, come nei suoi dubbi e incertezze. Una traccia non ascrivibile alla subordinazione, all'educazione o alla civilizzazione, una traccia che deve rimanere tale per il fatto stesso che creare una successione o una trama continua sarebbe ancora una volta una forma di prevenzione di quanto ha la sua unica materia nell'essere semplicemente umano. Le vicende di Michael come quelle del medico sono segnate dal passato da cui provengono e rivelano il loro peso nei fraintendimenti che schermano il fattore più profondo, essenziale e universale del condividere l'umanità. In questo cuneo sottilissimo e quasi invisibile si crea lo spazio di un altrove dal campo, di un altrimenti della terapia normalizzante che si lascia intuire solo in quanto e fin quando il riconoscersi come uomini ispira l'interrogazione etica sul senso

36 J.M. Coetzee, *La vita e il tempo di Michael K* (1983), Torino, Einaudi, 2001, p. 180-181.

37 *Ibidem*, p. 186.

38 *Ibidem*. Cfr. su questo punto G. Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri 2013, in particolare pp. 13-41.

ultimo della vita. Questo altrove dà respiro alla vita aprendola all'altrimenti di ogni sua forma, in quanto come nel caso di Michael e del medico, là dove lo spazio del campo può crearla come oggetto di osservazione, costringerla a condividere l'idea del "bene" universale della vita, solo il sentirsi o meno familiare, a casa propria nella vita e nel suo "bene" conferisce senso a "una" vita in quanto valore eccedente, come un "possibile più possibile", evento, risorsa della vita umana.

VULNERABILITÀ, RELAZIONI E CURA. RIPENSARE LA BIOETICA

CATERINA BOTTI
Dip. di Filosofia
Sapienza Università di Roma
caterina.botti@uniroma1.it

ABSTRACT
In the present paper the possibility of reconfiguring bioethics on the basis of care ethics approaches is explored, aiming at showing how this leads to a richer understanding of bioethics as a form of theoretical reflection and as a practice. In so doing the richness of care ethics is explored as well, and different interpretations of this approach are articulated and argued for in their different value.

KEYWORDS
Ethics, bioethics, vulnerability, relationships, care.

1. INTRODUZIONE

L'intento di questo testo è quello di mostrare come si può riconfigurare la comprensione della bioetica a partire da una riflessione sull'etica sostanzialmente diversa da quella che ne ha caratterizzato lo sviluppo, e cioè a partire da quella che fa perno sulla nozione di cura.

Nell'illustrare la possibile interazione tra la bioetica e l'etica della cura non intendo però solo proporre una riconfigurazione della riflessione in bioetica ma anche mostrare la ricchezza di stili riflessivi che, come l'etica della cura, ma non solo, aprono a nuovi modi di pensare alla soggettività, all'umanità e alla moralità.

In quel che segue ripercorrerò dunque quelli che possono essere considerati i tratti fondamentali del paradigma morale della cura e cercherò di distinguere tra almeno due possibili linee interpretative di questo stesso paradigma. Passerò poi alla bioetica, per caratterizzare sia la sua configurazione più tradizionale e diffusa, sia gli spostamenti che si possono operare a partire dalla

prospettiva della cura e dalle sue diverse articolazioni, cercando di mostrare la ricchezza cui questa riconfigurazione da luogo e l'ampiezza delle sue implicazioni. Infine mi soffermerò su alcune questioni interessanti che si aprono, soprattutto il relazione all'aspetto di implementazione pratica che caratterizza in modo particolare la bioetica.

2. L'ETICA DELLA CURA

Com'è noto a partire dalle riflessioni proposte da Carol Gilligan nel suo famoso studio *In a Different Voice,*[1] l'etica della cura ha avuto un notevole sviluppo, proponendosi come un interessante superamento della visione dell'etica come basata su regole universali e imparziali, in nome del riconoscimento del valore di atteggiamenti e pratiche di cura e attenzione verso gli altri nella loro particolarità e concretezza. La diversa visione della morale, i tratti concreti dell'esperienza umana e morale che lo studio di Gilligan ha portato a visibilità, hanno avuto infatti un impatto importante sulla riflessione filosofica sulla morale, generando un'ampia serie di elaborazioni.[2]

Per dare conto in modo succinto di questo paradigma e caratterizzarne i tratti salienti si può ricorrere a una serie di coppie di opposti: distacco vs. connessione; astrattezza vs. concretezza; individualità vs. relazionalità; sovranità vs. vulnerabilità.

Riguardo alla prima coppia di opposti, si può dire che l'etica della cura mette in discussione uno dei tratti tipici che caratterizzano la riflessione sulla

[1] C. Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità* (1982), Milano, Feltrinelli, 1987.

[2] Penso ad esempio alle riflessioni proposte da N. Noddings, A. Baier, J. Tronto, V. Held, S. Benhabib, tra le altre, da L. Blum e M. Slote tra gli altri, oltre a quelle più recenti proposte da S. Laugier. Si vedano: N. Noddings *Caring. A Feminist Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1984; A. Baier, *Moral Prejudices*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1995; J. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Reggio Emilia, Diabasis, 2006; V. Held, *Etica femminista*, Milano, Feltrinelli, 1997; Id., *The Ethics of Care. Personal, Political and Global*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2006; S. Benhabib, *The Generalized and the Concrete Other. The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory*, in Id. *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge-Molden, Polity Press, 1992, pp. 148-177; L. Blum, *Moral Perception and Particularity*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1994; M. Slote, *The Ethics of Care and Empathy*, London-New York, Routledge, 2007; S. Laugier, *L'etica di Amy. La cura come cambio di paradigma in etica*, in "Iride", 24 (2011), n. 63, pp. 331-344; Ead., *Etica e politica dell'ordinario*, Milano, LED, 2015.

morale nella modernità, ovvero il distacco.[3] Adriana Cavarero direbbe che pone in questione la "postura" tipica della riflessione filosofica sulla morale, se non della riflessione filosofica tout court.[4] Si contesta cioè l'idea che tanto più è morale il nostro punto di vista quanto più esso è distante dai nostri interessi particolari, dalla concretezza della situazione in cui ci troviamo, dalle nostre passioni, dalle nostre inclinazioni o dalle particolarità dei singoli o delle relazioni coinvolte. Si contesta l'idea che le nostre riflessioni o le nostre azioni siano tanto più riconoscibili come morali quanto più esse prendano la forma della ricerca o dell'adeguamento a valori o principi ultimi, a forme di ragionamento astratto, impersonale e universale (o siano giustificabili in questi termini).[5] Principi ultimi e forme di ragionamento che possiamo presumere valide per l'umanità nella sua generalità o per gli individui nella loro serialità e uguaglianza (umanità e individualità morale che, per altro, sono definite – in modo circolare – sulla stessa base, ovverosia assumendo la capacità di ragionare in astratto e di universalizzare come ciò che caratterizza il soggetto morale, rendendo invisibili quanti non dimostrano queste capacità).

L'etica della cura, a partire dalle felici formulazioni di Gilligan, muove invece dall'idea che tanto più siamo morali quanto più siamo connessi agli altri, quanto più cioè cogliamo e manteniamo (con attenzione, sollecitudine e sensibilità) la connessione con gli altri nella loro particolarità: solo così ne possiamo cogliere i bisogni e possiamo dare a questi bisogni, ma anche ai singoli stessi, visibilità e risposte. Del resto mantenere la connessione con gli altri è anche un modo per mantenere la connessione con noi stessi, giacché non solo i nostri bisogni, ma anche la stessa idea di chi siamo, emergono nelle relazioni, e con la nostra esperienza, che si regge e si staglia su un tessuto connettivo condiviso.

Dice Gilligan: "La verità del rapporto, tuttavia riemerge nella riscoperta della connessione, nell'intuizione che noi e l'altro siamo interdipendenti, e che la vita, per quanto sia un valore in sé, può alimentarsi solo nel rapporto, in virtù della cura che ci mettiamo".[6]

[3] Così afferma appunto Laugier che, proprio a rimarcare la differenza tra gli approcci morali più tradizionali e l'etica della cura, cita l'introduzione all'etica di Canto-Sperber e Ogien (*Que sais-je? La philosophie morale*, Paris, PUF, 2006) in cui appunto il distacco è considerato condizione necessaria della riflessione morale. Cfr. S. Laugier, *L'etica di Amy. La cura come cambio di paradigma in etica*, cit., p. 333.

[4] A. Cavarero, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Milano, Raffaello Cortina, 2013.

[5] Si noti che questa è per l'appunto la caratterizzazione della maturità morale proposta da Lawrence Kohlberg nel lavoro sullo sviluppo morale degli adolescenti dalla cui critica prende le mosse il lavoro di Gilligan.

[6] Gilligan, *Con voce di donna*, cit., p. 131.

Quanto appena detto dovrebbe essere sufficiente a suggerire che l'etica della cura non solo opponga la connessione al distacco, ma anche una visione relazionale della soggettività a quella individualistica; così come che essa faccia perno sull'attenzione alla concretezza, particolarità e diversità dei soggetti, delle relazioni e delle situazioni, piuttosto che sulla ricerca di generalità e astrattezza.

A questo proposito si può ricordare che Gilligan dà forma alla sua riflessione sulla cura a partire dalla caratterizzazione dello sviluppo morale delle bambine come contrapposto a quello dei bambini e che quello che Gilligan riscontra in questo confronto è che le bambine prima, e le adolescenti poi, sembrano caratterizzate da una maggiore consapevolezza del ruolo che le relazioni hanno nella vita umana e dalla fiducia nella capacità umana di ripararle di modo che gli individui concreti che ne fanno parte possano fiorire (anche se su questa connessione tra cura e genere Gilligan tornerà poi in modo critico, così come la letteratura seguente). La loro maggiore sensibilità a questo tipo di dinamiche porterebbe dunque bambine e giovani donne a riconoscere valore morale alla sollecitudine verso gli altri, nella loro concretezza e particolarità, all'attenzione agli altri con cui si è in relazione, come forma di responsabilità, ma anche a riconoscere la dimensione relazionale della pratica, e non solo della genesi, di questa sollecitudine e responsabilità.

E' questa la visione della maturità morale che Gilligan contrappone a quella basata su distacco impersonalità, imparzialità e universalità, su norme (astratte e guadagnate con la ragione) che colmano lo iato tra noi e gli altri intesi come individui irrelati ma seriali. Le ragazze non colgono lo iato, cogliendo piuttosto la dimensione di responsabilità che le relazioni medesime pongono, come anche la necessità di rispondere a questa responsabilità dall'interno dello stesso tessuto relazionale, lavorando nelle/sulle relazioni medesime, nella loro concretezza e particolarità, per migliorarle e renderle atte a far sopravvivere e fiorire i loro membri (sulla tensione tra questi piani diversi che qui rendo con "sopravvivenza" e "fioritura" tornerò in quel che segue).[7]

[7] Questa diversa visione della maturità morale, che emerge ad esempio dalla discussione di Gilligan delle risposte di due bambini, Amy e Jake, confrontati con il dilemma del signor Heinz (che deve decidere se rubare a un farmacista un farmaco che non può pagare per salvare la vita della moglie), non consiste infatti nella capacità di astrarre dalla circostanza concreta, dal proprio ruolo in essa, e nel ridurre la questione al bilanciamento di interessi confliggenti sulla base si procedure impersonali, astratte e formali e per ciò stesso universalmente valide (come fa Jake), quanto piuttosto nello sviluppo della sensibilità e sollecitudine, nell'interesse o attenzione verso i bisogni degli altri concreti, nella consapevolezza che ad essi si possa rispondere solo mettendosi in gioco in prima persona, in quella stessa dimensione di concretezza e relazionalità. Amy – afferma Gilligan – vede il problema posto nel dilemma di Heinz, non

Venendo infine alla coppia sovranità/vulnerabilità si può dire che in questo tipo di riflessione l'umanità è vista come fragile, bisognosa e interdipendente e dunque vulnerabile. Gli esseri umani, non solo nell'infanzia, nella vecchiaia o in momenti di particolare fragilità (come nella malattia) ma sempre, dipendono da altri particolari e da un generale tessuto connettivo relazionale. In quanto interconnessi, interdipendenti e quindi dipendenti, essi sono vulnerabili, ma d'altra parte grazie a questa stessa interdipendenza essi sono capaci di, e motivati a, fare fonte alla vulnerabilità propria e altrui: sono quindi capaci di morale.

Se, infatti, siamo legati in relazioni particolari e in tessuti relazionali ampi, la nostra stessa sopravvivenza e fioritura è legata a quella degli altri, la nostra sofferenza, le nostre emozioni, le nostre parole e quelle degli altri sono legate: ne va di noi negli altri e degli altri in noi. Questa visione apre dunque alla moralità nella forma della cura per gli altri, della sollecitudine, dell'attenzione e responsabilità – o meglio – della cura dei rapporti e delle connessioni perché noi stessi e gli altri si possa fiorire. Ancora Gilligan, descrivendo la riflessione della bambina Amy, dice: "Il mondo di Amy è un mondo di rapporti e di verità psicologiche, dove la consapevolezza del legame esistente tra le persone fa nascere il riconoscimento della reciproca responsabilità, la percezione della necessità di rispondere ai bisogni dell'altro".[8]

L'apertura alle relazioni, la nostra stessa costituzione relazionale, ci rende dunque vulnerabili e bisognosi di cura e attenzione, in quelle stesse relazioni. Ma è da questo stesso bisogno, dall'apertura alle relazioni, che può venire la risposta responsabile: è dal nostro stesso essere aperti e connessi agli altri – porosi – che viene la stessa possibilità di rispondere a quella responsabilità, prestando attenzione, cura, sollecitudine alle dinamiche relazionali, all'altro nella sua concretezza, a partire da noi nella nostra. La vita è fatta di rapporti e della cura che vi mettiamo, e perché essa sia preservata, ovvero perché noi e gli

come "un problema di matematica con esseri umani al posto di numeri", "bensì come narrazione di rapporti che si protrarranno nel tempo" (Gilligan, *Con voce di donna*, cit., p. 36). Ella ha fiducia che sollecitato nel modo giusto il farmacista non potrà esimersi dal fare il bene della moglie di Heinz.

[8] Gilligan, *Con voce di donna*, cit., p. 38. Ma a questo proposito si possono citare anche Held che considera la fioritura umana e in particolare la fioritura dei bambini ("the flourishing of the children"), come uno dei valori che guida l'etica della cura (cfr. V. Held, *Etica femminista*, cit.) e Tronto che definisce la cura come: "una specie di attività che include tutto ciò che facciamo per mantenere, continuare, e riparare il nostro 'mondo' in modo da poterci vivere nel modo migliore possibile. Quel mondo che include i nostri corpi, noi stessi e il nostro ambiente, tutto ciò che cerchiamo di intrecciare in una rete complessa a sostegno della vita" (cfr. J. Tronto, *Confini morali*, cit., p. 118).

altri si abbia (direbbe J. Butler) una "buona vita"[9] ce ne dobbiamo prendere cura, prestando attenzione a ciò che è importante in quelle relazioni, nella loro concretezza quotidiana, tenendo presente le dinamiche concrete, la loro "verità".[10]

Si tratta dunque di una concezione che vede gli esseri umani come interconnessi, relazionali, fragili e vulnerabili, soggetti che si costituiscono e si mantengono a più livelli – dalla sopravvivenza fisica, al riconoscimento dello stesso senso di sé e della propria indipendenza, alla stessa fioritura e al soddisfacimento di bisogni di natura diversa (e vedremo poi che sulla attenzione a questi diversi livelli si giocano anche diverse interpretazioni del paradigma) – attraverso le relazioni; porosi agli altri e perciò stessi bisognosi e capaci di morale. Una concezione che vede la moralità come una pratica, o un tessuto, di attenzione agli altri nella loro particolarità, di sollecitudine e cura nei loro confronti, sempre in termini di dinamiche relazionali.[11]

E' evidente che riformulando così la descrizione di ciò che l'etica è, l'etica della cura muta o amplia il nostro riferimento a ciò che consideriamo esperienza morale, al tipo di esperienze che caratterizziamo come moralmente salienti, come anche al linguaggio che le descrive; muta o amplia dunque il tipo di pratiche, posture, azioni, disposizioni, esperienze, come anche al tipo di riflessioni, argomentazioni, ragioni o sentimenti, che consideriamo importanti per la soluzione di ciò che percepiamo come oggetto di scrupolo o attenzione morale o per la sua individuazione. In una parola, cambia la rappresentazione della forma o delle forme di vita morale.

Si ridisegna dunque il campo della morale, che viene a coincidere con il tessuto stesso della nostra vita, nella sua concretezza e particolarità, con azioni e interazioni minime, oltre che con grandi dilemmi, con problemi mai considerati prima come moralmente salienti come, ad esempio, la sessualità, l'esperienza della gravidanza o le relazioni personali, o ancora il modo in cui scherziamo usando termini che possono ferire altri, le parole che usiamo anche con i nostri amici, le forme di vita che agiamo o che ci rappresentiamo come possibili, tutto ciò che appunto spesso è considerato solo il nostro privato o quello che altri ha definito la "vita ordinaria".[12]

[9] J. Butler, *A chi spetta una buona vita?*, Roma, Nottetempo, 2013.

[10] Cfr. Gilligan *Con voce di donna*, cit., pp. 90, 131.

[11] Per una presentazione più articolata di questo paradigma rimando a C. Botti, *Feminine Virtues or Feminist Virtues. The Debate on Care Ethics Revisited*, in "Etica & Politica/Ethics & Politics", 17 (2015), n. 2, pp. 107-151.

[12] Esemplare in questo senso è la riflessione proposta da Tronto in *Confini morali*, cit., la quale sostiene che prendere sul serio l'etica della cura significa ridisegnare il nostro terreno

3. DUE INTERPRETAZIONI DELL'ETICA DELLA CURA

Data questa descrizione generale del paradigma della cura, va detto che molti sono i modi di articolarlo: modi che variano a seconda di come vengono interpretate la vulnerabilità, le relazioni e la stessa cura e che aprono a scenari riflessivi anche molto diversi tra loro.

Non è certo questa la sede per una disamina approfondita dei diversi modi di articolare il paradigma della cura, visto che l'intento di questo testo è arrivare a parlare di bioetica, ma si può provare a tracciare almeno una distinzione importante.

Si può distinguere infatti tra una elaborazione dell'etica della cura (ad esempio quella iniziale di Gilligan, quelle di Noddings e Held e, a loro modo, quelle di Tronto e Slote) che muove da una considerazione della vulnerabilità umana vista come limitata al piano materiale e psicologico, e una interpretazione che invece considera la vulnerabilità su uno sfondo più ampio, che investe anche le dimensioni sociali e simboliche.[13]

Nel primo caso la cura per gli altri o per sé, prende la forma dell'attenzione ai bisogni particolari degli altri, nella concretezza delle situazioni e delle relazioni, assumendo che questi bisogni siano dati e facilmente riconoscibili (o esprimibili), assumendo in buona sostanza che si tratti di bisogni umani primari fisici e psicologici. Non è un caso che in questa teorizzazione della cura si prendano spesso a modello le cure materne e ci si richiami all'esperienza universale dell'essere stati fatto oggetto di cure da piccoli. L'etica della cura si configura in questo caso come quella riflessione morale che mette al centro una pratica o capacità di prendersi cura degli altri, nella loro fisicità o nelle loro esigenze psicologiche basilari, richiamandosi a sensibilità, empatia o capacità di ascolto e impegno e azione.[14]

morale, espanderlo, ridisegnandone i confini, anche quello tra pubblico e privato. Sulla vita ordinaria si veda, invece, la riflessione di S. Laugier, di cui oltre ai testi già citati si veda: S. Laugier, *Le sujet du care: vulnérabilité et expression ordinaire*, in P. Moliner, S. Laugier, P. Paerman, *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilitè, reposanbilitè*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2009.

[13] Rimando nuovamente a C. Botti, *Feminine Virtues or Feminist Virtues*, cit.; Ead., *Prospettive femministe. Morale, bioetica e vita quotidiana*, Milano, Mimesis, 2014, soprattutto capp. 2 e 3, per una analisi più articolata di questa distinzione.

[14] Così ad esempio Held e Tronto nei volumi citati, ma anche Noddings e Slote. In queste elaborazioni tanto è data per scontata l'esperienza di cura che si dovrebbe mettere al centro della riflessione o della pratica morale, che la questione su cui più ci si sofferma è se questo tipo di responsività e sollecitudine verso i bisogni concreti di altri riguardino necessariamente solo un numero limitato di persone, gli "altri particolari", e si dia all'interno di relazioni particolari o personali (familiari, di amicizia, insegnante/allievi, medico/paziente), completando così un

Nella seconda articolazione, che è quella che io trovo più interessante, la vulnerabilità e la cura assumono invece un senso più ricco. La vulnerabilità non viene caratterizzata solo nei termini di una serie di bisogni dati, fisici o psicologici, rimandando a una dimensione relazionale o di interdipendenza dell'umanità sul solo piano biologico o psicologico, ma piuttosto si caratterizza a partire dall'idea che lo stesso riconoscere i nostri bisogni, la nostra esperienza, il nostro avere una voce, e dunque anche il nostro senso di noi, dipendono da qualcosa di esterno a noi: dal tessuto connettivo delle relazioni interpersonali in cui ci troviamo, ma anche dagli sfondi sociali e simbolici su cui queste relazioni si stagliano, ovverosia da cui queste relazioni, come anche quella di noi con noi stessi, sono attraversate. Si considera dunque la vulnerabilità in un senso molto più ampio che tiene conto del fatto che la nostra stessa esperienza, singolare e relazionale, si fa entro assi di potere e discorsivi, sfondi materiali e simbolici, che possono essere felici (e quindi farci fiorire) oppure infelici (oppressivi e violenti).

La cura, l'attenzione e la sollecitudine in questo caso non riguardano più la semplice presa in carico dei bisogni degli altri, ma riguardano la possibilità stessa di esprimersi degli altri (e di noi stessi), il loro (e nostro) avere una voce,[15] e implicano quindi anche la consapevolezza e la trasformazione di questi sfondi, affinché essi risultino più accoglienti per tutti, nella diversità di ciascuno, e soprattutto per chi non è ancora visto o rappresentato, per chi "resiste all'assimilazione", direbbe Butler.[16] Trasformazione che può avvenire anche attraverso l'attenzione al nostro stesso contributo a questi sfondi, ad esempio ai nostri gesti e le nostre parole, poiché questi sfondi sono tessuti di gesti, parole e pratiche di vita ripetuti e si possono trasformare anche trasformando se stessi.

quadro in cui i principi della giustizia dirimono invece le controversie che si danno in forme relazionali più generali o tra sconosciuti, o se invece l'etica della cura possa considerarsi come un modello generale per rapportarsi agli altri ben oltre il cerchio ristretto dei "near and dear". Su questo punto si oppongono ad esempio le riflessioni di Noddings e Slote e quelle di Held e Tronto.

[15] Per questa interpretazione si veda il recente volume di Gilligan, *La virtù della resistenza*, Bergamo, Moretti & Vitali, 2014, e le riflessioni già citate di S. Laugier, soprattutto nel suo riferimento a temi derivati dal lavoro di S. Cavell.

[16] J. Butler, *La disfatta del genere*, Roma, Meltemi, 2006, p. 28, dove afferma: "questa è la congiuntura da cui emerge la critica, laddove la critica venga intesa come un'interrogazione dei termini entro i quali la vita è costretta, al fine di aprire la strada a modi diversi di vivere; in altre parole, non per celebrare la differenza come tale, ma per stabilire condizioni che proteggano e sostengano, in maniere più inclusiva, la vita che resiste ai modelli di assimilazione".

La cura, in questo senso più radicale, richiede dunque una trasformazione di sé e della società, dei nostri panorami mentali, individuali e collettivi, come anche il contributo a forme di riorganizzazione materiale, politica e sociale, affinché tutti possano far ascoltare la propria voce ed esprimere le proprie esigenze, ma anche connettersi e relazionarsi a, o sentirsi connessi e in relazione con, gli altri (ovviamente sia detto per inciso, non si sta qui assumendo che si debba per forza vivere una vita di relazione – anche la solitudine è una postura relazionale – quanto piuttosto che si debba essere consapevoli delle relazioni che sostengono la nostra vita e permettono la nostra espressione, come anche il nostro ruolo nell'esprimersi e nel fiorire degli altri).

La differenza tra queste due articolazioni e la complessità delle loro relative implicazioni è molto grande, e la ricchezza della seconda dovrebbe emergere anche dalle poche parole spese. Essa emergerà, del resto, anche dalle riflessioni sulla bioetica cui ora mi volgo. E' evidente infatti che, sia nella prima e più semplice interpretazione che nella seconda, l'etica della cura propone una ricostruzione della pratica e della riflessione morale che, se portata all'interno della riflessione bioetica, può riconfigurarla in modo interessante e, d'altra parte, rendere conto della ricchezza specifica che emerge dalla stessa riflessione e pratica della bioetica. E' del resto chiaro che, poiché la bioetica è uno spazio riflessivo che molto ha a che fare con la fragilità e vulnerabilità umana, giacché si interroga sulle questioni morali che sorgono dalla pratica della medicina, il confronto con questo approccio, nelle sue diverse interpretazioni, può risultare molto interessante e innovativo.

In quel che segue dunque, dopo averla introdotta, cercherò di mostrare come la bioetica possa essere appunto riconfigurata muovendo da questo tipo di riflessione sulla morale o, meglio, cercherò di mostrare come quest'ultima si intersechi fruttuosamente con una riconfigurazione della riflessione sulla morale che la stessa bioetica pretende e contribuisce a delineare (quello che qui si sta proponendo non è dunque una mera applicazione dell'etica della cura alle questioni della bioetica, ma un doppio movimento, in cui la riflessione sulla cura e quella interna alla bioetica si incontrano in modo fertile).

4. LA BIOETICA MAINSTREAM

Il campo riflessivo della bioetica è facilmente caratterizzabile proprio a partire dai modelli di riflessione etica rispetto ai quali l'etica della cura si configura come alternativa. La bioetica nasce infatti circa 40 anni fa, nell'alveo

della tradizione analitica sull'etica, e si propone come una forma di "applicazione" di teorie morali caratterizzate dall'appello a regole universali e imparziali, ovverosia come una forma di "etica applicata", secondo la tripartizione tipica della tradizione morale analitica che distingue appunto tra metaetica, etica normativa e etica applicata.[17]

Più in particolare la bioetica si distingue da altri campi di applicazione delle teorie etiche per il tipo di questioni su cui si viene ad esercitare la riflessione morale: le possibilità di azione umana aperte dalle importanti innovazioni tecniche e conoscitive avvenute in tempi recenti nel campo delle scienze della vita e della salute.

Così ad esempio W. Reich definisce la bioetica nella *Encyclopedia of Bioethics* come: "lo studio della condotta umana nell'ambito delle scienze della vita e della cura della salute, in quanto questa condotta viene esaminata alla luce di valori e principi morali".[18] E così ancora la definiscono P. Singer e H. Kuhse nel più recente *Companion to Bioethics*: "Con bioetica ci si riferisce all'interesse crescente per le questioni etiche che sorgono in relazione alla medicina e alle scienze della vita".[19]

Come tale, la riflessione bioetica si caratterizzerebbe dunque come la mera applicazione di teorie normative date ad un campo specifico.

Sia pure intesa come una forma di applicazione di teorie morali già note a un campo di problemi specifici, nel caratterizzare la bioetica si possono, però, fare presenti alcuni elementi specifici di cui valutare interesse e novità.

In prima istanza, si deve considerare che la nascita della bioetica andrebbe collocata, secondo molti, all'interno di quella svolta contestataria che, a partire dagli anni '70 del '900, soprattutto negli Usa e in Gran Bretagna, portò alla critica di una riflessione filosofica sulla morale che si chiudeva solo sui temi della metaetica e a un rinnovato impegno verso concezioni normative e applicate.[20] Ciò che veniva contestato era l'astrattezza di una riflessione sull'etica che rimaneva troppo lontana dalle questioni che attanagliavano la vita delle persone in carne ed ossa (in quello stesso torno di anni, oltre alle

[17] Il neologismo "*bioethics*" è ascrivibile a V. R. Potter, anche se lui la intendeva in un'accezione diversa. Cfr. V. R. Potter, *Bioethics. A Bridge to the Future*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1971. Per la bioetica come etica applicata si veda ad esempio J. P De Marco, R. M. Fox (a cura di), *New Directions in Ethics: The Challenge of Applied Ethics*, New York, Routledge, 1986 e in particolare il saggio di S. Toulmin, *How Medicine Saved the Life of Ethics*, ivi compreso.

[18] W. Reich, a cura di, *Encyclopedia of Bioethics*, 4 voll., New York, The Free Press, 1978, p. xix.

[19] H. Kuhse, P. Singer (a cura di), *Companion to Bioethics*, Oxford, Blackwell, 1998, p. 3.

[20] Cfr. Fox e De Marco, cit., p. 11 e P. Singer, *Etica Pratica*, Napoli, Liguori, 1989, cap. 1.

questioni provenienti dalla medicina, si presentano il tema della guerra scaturito da quella del Vietnam, le questioni della giustizia sociale e della distribuzione delle risorse, i temi dell'etica ambientale o le questioni di etica professionale). In quanto tale la bioetica andrebbe dunque considerata, come anche altre etiche applicate o pratiche, come una forma di ritorno o di riavvicinamento alla concretezza dell'esistenza umana (a fronte di studi sulla natura del linguaggio, sul significato e la logica della morale ecc. che caratterizzavano la riflessione metaetica). Ma se questo è un elemento che caratterizza lo spazio riflessivo della bioetica, va anche detto, però, che il modo in cui questo ritorno all'esistenza e alla concretezza si è configurato ha proposto, di fatto, ben pochi elementi di novità rispetto alla configurazione della riflessione morale normativa già data. La bioetica così definita rimanda infatti a concezioni della riflessione morale normativa relativamente tradizionali, quelle che la vedono caratterizzata nei termini della riflessione su principi ultimi astratti e universali (diversamente giustificati, formali o sostanziali) che si sovraimpongono sull'esistenza e sulla condotta umana, valutandola e normandola in astratto o dall'alto (ad esempio utilitarismo, contrattualismo, teorie dei diritti, teorie neo kantiane).[21] La novità e l'interesse specifico della riflessione bioetica non verrebbero dunque, in questa luce, da un rinnovamento della teorizzazione morale, quanto più semplicemente dal novero di questioni su cui questa teorizzazione si applica, questioni che richiedono anche lo sviluppo di conoscenze interdisciplinari e la comprensione di questioni tecniche, come nel caso dell'embriologia e della procreazione assistita, della genetica, della medicina d'urgenza e così via.

Un altro elemento importante da considerare consiste nel fatto che su questo tipo specifico di questioni, inerenti il nascere, morire e curarsi degli esseri umani, si è rinnovato lo scontro tra posizioni laiche e posizioni religiose che invece su altre questioni applicate (per esempio la guerra o la povertà) poteva non darsi. Proprio a questo proposito, la riflessione sui temi della bioetica – secondo molti autori – viene a caratterizzarsi come una forma di test per le teorie morali, che mostrano il loro valore o la loro validità proprio nel momento in cui vengono applicate a temi tanto nuovi e divisivi. Le prescrizioni derivate da vari sistemi normativi vengono dunque messe alla prova rispetto alla loro capacità di cogliere e distinguere le diverse questioni,

[21] Per un'introduzione un utile riferimento è R. Mordacci. *Un'introduzione alle teorie morali. Confronto con la bioetica*, Milano, Feltrinelli, 2003. Ho ricostruito una mia analisi di questa concezione della bioetica in C. Botti, *Bioetica ed etica delle donne*, Milano, Zadig, 2000, cap. 2. A questo proposito, infine, Lecaldano parla di un non necessario "deduttivismo o modello ingegneristico", in *Bioetica. Le scelte morali*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 15.

alla loro coerenza e tenuta, o alla natura intuitiva o controintuitiva delle risposte che forniscono.[22] La riflessione bioetica si offrirebbe dunque anche come una forma di argomentazione a favore o contro determinati sistemi normativi.

Nonostante la considerazione di questi importanti elementi, mi pare di poter dire che così inteso lo sviluppo della riflessione bioetica non conduca a una sostanziale riconfigurazione della riflessione morale, e che neanche l'elemento del richiamo alla concretezza dell'esperienza umana si configuri come un elemento di grande novità. Quest'ultimo difatti non è stato uno dei nuclei su cui la riflessione si è articolata, in quella che possiamo definire la "bioetica *mainstream*", che in fondo si limita – proprio come nelle definizioni offerte da Reich e Singer citate – a indagare come determinati sistemi normativi, determinate regole, principi o forme di argomentazione, si applicano a problemi specifici.

Così, per esempio, abbiamo da una parte una bioetica ispirata al principio di sacralità della vita, di matrice religiosa o vitalista, che porta ad alcuni tipi di valutazioni circa la possibilità di interrompere il corso di una vita umana (aborto e eutanasia) o di modificare alcuni tratti considerati salienti della natura umana (dalla genetica alla riproduzione, alla sessualità). Dall'altra, una bioetica liberale che fa invece perno, nel valutare questa stessa serie di questioni, sul rispetto dell'autonomia degli individui e sulla preoccupazione per la loro felicità o benessere in termini di qualità della vita.

Se le valutazioni che questi diversi approcci offrono, in relazione alle questioni rilevanti in bioetica, sono di per sé nuove, e se le forme di argomentazione e di critica che si producono sono certamente interessanti, vi sono però – si può dire – pochi elementi innovativi dal punto di vista della configurazione della riflessione morale. Gli opposti principi di sacralità della vita o di autonomia e qualità della vita si possono ricondurre infatti a riflessioni e teorizzazioni già presenti nella storia della filosofia morale: è per così dire il loro uso in determinati contesti che è nuovo, ma quest'uso non sembra tornare su di essi a rinnovarli, al limite può servire ad argomentarne la validità. Invece è proprio sulla necessità di un rinnovamento che può essere interessante ragionare, e in questa ottica la bioetica, se guardata in modo diverso, può risultare un terreno fertile per aprire ad ampie riconfigurazioni della riflessione morale.

[22] Così ad esempio R. M Hare, *Perché occuparsi di etica applicata?*, in M. Mori, a cura di, *Questioni di bioetica*, Roma, Editori Riuniti, 1988, pp. 19-36; P. Singer, *Etica pratica*, cit., cap. 1; Id., *Ripensare la vita. La vecchia morale non serve più*, Milano, Il Saggiatore, 1996; e M. Mori, *Manuale di Bioetica*, Firenze, le Lettere, 2012.

Non mi soffermerò oltre sulla caratterizzazioni della bioetica *mainstream* e delle diverse radici da cui trae linfa, perché sono temi noti. A questo proposito è sufficiente fare riferimento, oltre ai volumi già citati in nota, al volume di Beauchamp e Childress, *Principi di etica medica*, che si propone proprio come una sorta di compendio e tentativo di compromesso tra diversi approcci normativi.[23] Ciò che vorrei invece sottolineare, per concludere, è che mi sembra si possa dire che, salvo alcune eccezioni (come appunto il tentativo di mediazione di Beauchamp e Childress e la casistica di Jonsen e Toulmin o forse la riflessione di matrice tedesca di Jonas e Habermas),[24] la bioetica per come la conosciamo si è sviluppata sulla base di una concezione dell'etica caratterizzata da un vocabolario specifico (fondamentalmente ridotto alla predicazione di diritti e doveri), da forme di ragionamento astratto, dal distacco e dalla possibilità di ridurre l'esperienza morale umana, riguardo a certe questioni, a forme di dilemmi in cui attori astratti e impersonali, tipizzati secondo alcune caratteristiche salienti (siano esse la capacità di provare piacere o dolore, la razionalità o l'essere genericamente umano), hanno una serie di diritti o doveri. Così "pazienti" e "medici" hanno diritti o doveri, "donne" ed "embrioni" altrettanto e, a seconda delle diverse impostazioni normative di sfondo, vengono proposte soluzioni diverse ai diversi dilemmi.

Come già dicevo, è questo impianto che si può provare a mettere in discussione.

Si noti per altro che, molto spesso, nella riflessione bioetica, oltre alla predicazione di diritti o doveri (astratti e universali) sul piano morale, ci si è confrontati anche con il piano della tutela giuridica e istituzionale di quegli stessi diritti o doveri, o di determinati valori, come quelli di libertà o dignità umana: si sono prodotte infatti molte riflessioni intorno alla forma e al contenuto che le leggi positive, statali e internazionali, devono avere in generale e su queste materie in particolare.

E' evidente, dunque, per concludere, che ci troviamo di fronte a una concezione dell'etica che non solo l'etica della cura ma anche molte altre impostazioni "eterodosse" di recente hanno contestato. Quindi può essere interessante interrogarsi intorno come si possa riconfigurare la bioetica a partire da approcci diversi.

[23] T. L Beauchamp, J. F. Childress, *Principi di etica biomedica*, Firenze, Le Lettere, 1999.

[24] A. Jonsen, S. Toulmin, *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, Berkeley, University of California Press, 1988; H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, Einaudi, 1990; Id., *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Torino, Einaudi 1995; e J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Torni, Einaudi, 2002.

E' forse il caso di ribadire ancora che il tentativo che qui si vuole percorrere non è quello di dar conto dell'applicazione di un ennesimo e diverso approccio teorico ai temi della bioetica, quanto piuttosto di mostrare come la riconfigurazione dell'etica che caratterizza l'etica della cura possa interagire in modo fertile con temi interessanti che sorgono dalla stessa riflessione e pratica bioetica, se guardata in modo diverso.

5. PROBLEMATIZZAZIONE DELLA BIOETICA "MAINSTREAM"

Al fine di mostrare la ricchezza dell'interazione tra la riflessione bioetica e l'etica della cura, e indagarne alcuni aspetti salienti, anche problematici, vorrei offrire ancora qualche considerazione sulla bioetica, tornando sulla dimensione della concretezza e praticità che la caratterizza.

Se da una parte è vero, come ho accennato, che la riflessione bioetica prende la forma di una riflessione puramente teorica, per cui questioni come la moralità dell'aborto, dell'eutanasia, delle forme di riproduzione assistita, della clonazione, del potenziamento genetico, della sperimentazione su soggetti umani o animali, della piena informazione dei pazienti e il loro consenso, e via di seguito, vengono trattate come dilemmi ipotetici da guardare e risolvere alla luce di approcci morali normativi comprensivi che diversamente valutano la possibilità di disporre della propria vita o diversamente normano le relazioni umane (sulla base di divieti assoluti o di spazi di autonomia e rispetto), è pur vero che per la sua stessa natura e genesi la bioetica fa i conti con la dimensione pratica in termini più specifici.

L'esigenza da cui è nata la riflessione bioetica non è infatti meramente teorica: molte sono le ricostruzioni della nascita della bioetica come terreno di riflessione, ma di fatto tutte sono d'accordo nel vederla legata ad un'esigenza pratica, ad interrogativi cogenti e realmente sentiti che attraversano le nostre società o settori specifici di esse (scienziati e medici per esempio), circa le possibilità aperte dagli sviluppi tecnici e conoscitivi delle scienze della vita e della medicina.[25]

Di fatto, in questo forse più che in altri tipi di riflessione etica ci trova confrontati con un immediato riscontro fattivo: la bioetica si è sviluppata come una riflessione che deve proporre soluzioni che vanno direttamene implementate nelle nostre società, spesso nella forma di leggi dello Stato che consentono, vietano o normano una serie di pratiche, ma anche – ad esempio

[25] Oltre ai testi citati nel paragrafo precedente si veda A. Jonsen, *The Birth of Bioethics*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

– nella forma del *counselling* e della revisione etica nella pratica clinica e di ricerca. Questo è evidente se si pensa alla notevole fioritura di comitati etici locali e nazionali, al numero di leggi in materia di bioetica che diversi paesi si sono dati, alla presenza di temi bioetici nel dibattito pubblico e politico. La stessa produzione teorica ne è stata influenzata, anzi spronata: così ad esempio la riflessione di Beauchamp e Childress è stata stimolata dai lavori della commissione istituita dal Congresso Usa per la stesura di linee guida etiche per la ricerca medica che coinvolge soggetti umani e altre questioni di etica biomedica; ugualmente il lavoro svolto da filosofi britannici in commissioni parlamentari ha ampiamente spronato la loro riflessone.[26] Ma importante, in questo senso, è stata anche la produzione normativa a livello internazionale.

Questo aspetto della riflessione e pratica della bioetica è interessante e peculiare e può essere ancora approfondito, per tornare poi a riflettere sulla teorizzazione morale, le sue forme e i suoi punti critici. E' infatti interessante osservare il fatto che, dovendo l'implementazione della riflessione sui temi della bioetica trovare spazio nelle nostre società liberal-democratiche, la riflessione morale sui casi della bioetica – anche quando sia portata avanti a partire da matrici teoriche diverse – non possa non essere influenzata dalle assunzioni di fondo dell'impianto liberale stesso, dai "confini morali" (direbbe Tronto) che lo caratterizzano. Ci si muove dunque, anche nel dibattito critico, all'interno di impostazioni morali universaliste e imparzialiste, che vedono la soggettività come sovrana e considerano precise procedure per consentirne o eventualmente limitarne la libertà, o comunque si assume il lessico tipico di quell'impostazione, quello per dirla in breve dei diritti.

E' interessante notare, per chiarire questo punto, che perfino la produzione morale di matrice religiosa, per esempio molta parte della riflessione prodotta in seno alla Chiesa Cattolica Romana, sembri quasi rinunciare al proprio impianto antropologico e valoriale di fondo, proponendo invece una sorta di traduzione dei propri valori nel lessico moderno dell'impostazione liberale, per cui – ad esempio – la religione stessa e la possibilità di testimoniare il proprio credo diventano un diritto dell'individuo sovrano e una serie di divieti vengono proposti come opzioni da proporre al gioco democratico con la

[26] Si veda Beauchamp e Childress, *Principi di etica biomedica*, cit., pp. 20-22; un esempio per il Regno Unito è la riflessione di Mary Warnock sulla riproduzione assistita, cfr. M. Warnock, *A Question of Life*, Oxford, Blackwell, 1985.

speranza che possano divenire il contenuto di leggi da approvare in una procedura democratica formalmente corretta.[27]

Interessante è anche considerare, d'altra parte, che è proprio in riferimento a considerazioni sull'implementazione pratica della riflessione bioetica, ovvero direi sulla pratica della bioetica, che si possono mostrare alcuni limiti di questa impostazione, quella liberale intendo, e dei suoi assunti di fondo.

Se è vero infatti che, dalla descrizione appena fornita, ciò che sembra dirimente anche nella riflessione bioetica è il rapporto tra l'individuo sovrano e la società, su cui il pensiero liberale si è di fatto concentrato e sviluppato maggiormente, è vero altresì che emergono da questa stessa istanza di praticità della bioetica alcuni elementi di problematizzazione di questo assunto. E' pur vero, infatti, che la riflessione bioetica trova il suo luogo di implementazione anche in piani diversi rispetto a quello delle leggi o delle istituzioni che guidano le nostre società. Di fatto essa riguarda, si applica, vive, nelle corsie degli ospedali, nelle istituzioni di ricerca, nella vita di ciascuno di noi, quando dobbiamo decidere – ancorché entro le norme date dalla collettività – come agire in determinate circostanze.

Le norme, i valori, le argomentazioni con cui ragioniamo, ad esempio, della correttezza della relazione medico/paziente, o della moralità dell'aborto, devono cioè riuscire ad essere perspicue, fertili e agibili su un piano pratico particolare, che non è quello della delimitazione di una sfera di azione libera per individui considerati in astratto (la libertà di tutti di decidere sulla fine della propria vita, di abortire o simili, anche codificate in leggi positive), ma piuttosto quello dell'esperienza personale e interpersonale di determinate situazioni. Si tratta cioè di dare conto di, o riflettere su, determinate e specifiche relazioni tra medici e pazienti, determinati e singoli casi di aborto, nella loro concretezza e particolarità. Ma è proprio su questo piano, concreto e personale, che di fatto si mostra la debolezza di impostazioni etiche astratte e universaliste, come sono quelle che stanno dietro all'impostazione liberale più tradizionale. Ragionamenti che vanno bene in linea di principio, appunto per delineare linee di condotta o sfere di libertà generali e astratte, si mostrano distanti e poco perspicui nel dare conto dell'esperienza morale che singoli individui compiono o semplificano in modo quasi mortificante la ricchezza dell'esperienza umana e il tessuto vivo delle relazioni che la compone. Tanto è così che alcuni tra gli autori più attenti, ad esempio gli stessi Beauchamp e

[27] Interessanti considerazioni su questi temi, ovverosia sullo sfondo necessario alla democrazia liberale, e sul tramonto di altri sfondi, sono offerte da Piergiorgio Donatelli in *La vita umana in prima persona*, Roma-Bari, Laterza, 2012.

Childress, hanno riconosciuto la natura di "regole generali" delle loro tesi normative, sostenendo che esse vadano poi applicate *cum grano salis* ai casi reali, salvo poi non dare indicazioni per questa stessa applicazione, applicazione che è invece, come sto cercando di sostenere, il punto della questione.

Spesso dunque l'argomentazione in bioetica, influenzata dalla forma di riflessione etica che sta dietro alle nostre istituzioni liberali, si concentra sulla tutela di spazi di libertà di scelta (o viceversa della negazione di spazi di libertà di scelta), senza considerare il piano soggettivo e relazionale in cui quelle scelte si attuano (o dell'eccezione rispetto al divieto, che pure spesso si dà). Risulta oscurata dunque una dimensione fondamentale dell'etica, quella della condotta personale e dei suoi motivi, nella concretezza della situazione e nella dimensione personale dell'esperienza: la riflessione etica rimane dunque astratta e distante dal piano dell'esperienza umana.[28]

Senza dilungarmi troppo su questo tema, è evidente che qui si inseriscono una serie di problematicità e che (se le norme astratte predicate dai filosofi che si occupano di bioetica non riescono a parlare ai singoli che vivono la realtà di una serie di casi) si apre lo spazio per una ricerca ulteriore, quella che appunto si può produrre se si muove da concezioni della morale completamente riconfigurate come sono quelle dell'etica della cura, cui ora mi volgo.

Prima di tornare su queste, per testimoniare del fatto che si tratti di un incontro con l'etica della cura, più che di una sua applicazione, passerò brevemente in rassegna alcuni problemi che sorgono nel momento in cui si guarda al piano esperienziale o vissuto dei dilemmi della bioetica.

E' facile mostrare, infatti, che il tipo di argomentazione che si produce nella riflessione bioetica *mainstream*, con i suoi livelli di generalità e astrattezza, comporta una serie di semplificazioni ed *impasses* nel momento in cui queste argomentazioni si devono incarnare nelle condotte di individui particolari. Se muoviamo da considerazioni generali ed astratte che riducono ogni dilemma morale alla definizione degli interessi o delle caratteristiche fondamentali dei protagonisti, trovando la soluzione in algoritmi astratti, ci troveremo in difficoltà quando da quell'astrattezza passiamo alla concretezza delle situazioni. Si può provare, ad esempio, a discutere della moralità dell'aborto riducendo la questione alla caratterizzazione dello statuto morale dell'embrione umano, per sé, o come se fosse in provetta, ma questo nulla dirà

[28] Qui potrebbe venire utile il raffronto con le considerazioni di Anscombe sulla vacuità del vocabolario morale della filosofia morale moderna, cfr. G. E. M. Anscombe, *La filosofia morale moderna*, in "Iride", 21 (2008), n. 32, pp. 47-67, per una reinterpretazione critica di queste si veda Donatelli, *La vita morale in prima persona*, cit.

della peculiare condizione in cui la gran parte degli embrioni si trova, ovvero all'interno del grembo materno, e della peculiarità della condizione umana del due-in-una che caratterizza la gravidanza. Né basterà attestarsi su permessi o divieti in linea di principio per dar conto dell'esperienza morale delle singole donne che devono decidere se abortire in un dato momento della loro vita. Ugualmente si possono proporre argomentazioni basate ad esempio sulla valutazione, in linea di principio, della qualità della vita dei nascituri o dei malati per discettare della loro sorte, senza considerare che la qualità di una vita non è data una volta e per tutte, ma varia al variare del contesto relazionale e della particolarità degli individui, contesto e particolarità che devono essere valutati di volta in volta. Ancora, si può argomentare a favore del valore della decisione autonoma degli individui nel contesto delle cure mediche o delle scelte relative alla fine della loro vita, ma questo non risolve il problema di capire, di volta in volta, se ci si trova di fronte a una scelta autonoma o quale sarà la peculiare forma di comunicazione o di rispetto da mostrare, considerato che non siamo agenti razionali, incorporei e seriali, dotati di interessi oggettivamente misurabili o soggettivante sempre esprimibili, ma individui unici e irripetibili, in parte opachi a se stessi e agli altri. Si pensi, per fare degli esempi eclatanti, ai pazienti psichiatrici, ai disabili, ai minori maturi o alle persone affette da forme di demenza: sono costoro individui autonomi o no? E la risposta a questa domanda può essere data in generale, definendo dunque in astratto e una volta per tutte il corretto atteggiamento nei loro confronti nei termini del rispetto della loro autonomia o viceversa della presa in carico paternalista del loro benessere? O è più fertile un approccio etico che veda o parta dalla concretezza e particolarità di ciascun incontro? Ma considerazioni analoghe ovviamente si possono fare a anche riguardo a individui che possiamo considerare "normodotati": quanto peserà il contesto relazionale e lo sfondo sociale e simbolico, sulle capacità di decisione o espressione di ciascuno?

Questo, per dirla in breve, è il livello in cui ci si trova ad agire quando la bioetica dai libri passa nelle corsie di ospedale.[29] E' evidente che impostazioni che definiscono il "retto comportamento" (così Cavarero) sulla base di visioni astratte della soggettività e delle regole non riescono a rendere conto del tessuto ricco di connessioni e sfondi in cui agiamo, ed è altrettanto evidente, io

[29] Nella ricchezza della letteratura bioetica che propone questo tipo di considerazioni critiche, mi piace citare il recente lavoro di H. Lindemann, M. Verkek, M. Urban Walker (a cura di), *Naturalized Bioethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009. Ho esaminato questo genere di questioni in C. Botti, *Bioetica ed etica delle donne*, cit.

credo, che una visione dell'etica riconfigurata debba e possa provare a dar conto di queste questioni in modo diverso.

6. RICONFIGURARE LA BIOETICA

Quello che vorrei provare a sostenere, venendo a una conclusione di questo lungo ragionamento, è che il tipo di problematiche di cui ho dato velocemente conto (quelle che sorgono dal considerare la bioetica come la mera applicazione di grandi concetti morali a situazioni concrete che vengono necessariamente stilizzate), si possono superare, se si muove da una riconfigurazione del campo dell'esperienza morale com'è quella che ho descritto nei paragrafi dedicati all'etica della cura.

A fronte delle *impasses* determinate dal richiamarsi a nozioni e procedure astratte, ad esempio nella riflessione sull'aborto o sulla fine della vita e sulla relazione medico/paziente, una concezione dell'etica che metta a tema la corporeità e la relazionalità dei soggetti, la vulnerabilità e l'interdipendenza e l'attenzione al nostro ruolo a fronte della vulnerabilità e bisognosità altrui, permette di trovare vie di uscite diverse: invece di ridurre ogni situazione all'individuazione di diritti o doveri, magari articolati in contrapposizioni avversariali, si può richiamare il valore della responsabilità, dell'attenzione, della sollecitudine e della cura nella gestione dei rapporti, o l'importanza del far vivere le relazioni e del ridescrivere le situazioni, affinché le dimensioni della scelta e della fioritura di ciascuno siano agibili e i compromessi necessari siano trovati – come dicono le ragazze di Gilligan – senza che nessuno sia lasciato solo, ovverosia con attenzione alla sofferenza di tutti, anche se questo non vuole dire senza sofferenze.[30]

Da questo punto di vista, ad esempio, la questione della moralità dell'aborto può essere vista non come la contrapposizione tra il diritto alla libertà della donna e quello alla vita dell'embrione, su cui offrire argomenti contrapposti a partire da opposte visioni comprensive della morale, ma come una forma di "cura responsabile" di un rapporto, da parte della donna, nella sua condizione particolare, tessuta anche delle relazioni che ha con altri, ad esempio col partner, riconoscendo quindi a ciascuna donna che si trova in quella situazione non uno spazio vuoto di scelta, ma la competenza per una scelta sollecita e responsabile, che tenga presente le condizioni specifiche in cui ella può pensare di mettere al mondo un figlio o una figlia e di divenire madre. Così la questione delle scelte di fine vita o sulla cura della propria salute, o

[30] C. Gilligan, *Con voce di donna*, cit., capp. 3 e 4.

della relazione tra curante e curato, può essere affrontata non dall'interno di paradigmi che la riducano alla tutela dei diritti di libertà dei malati o all'affermazione della legittimità delle loro richieste che vincono come "assi di briscola" (per citare Dworkin, ma anche Engelhardt) sui presunti doveri dei medici o sul sentire di questi ultimi, ma piuttosto richiamando il medico alla cura, alla sollecitudine, verso la sofferenza con cui è confrontato, mettendo in gioco anche gli aspetti relazionali della scelta del paziente, che non si dà in un contesto astratto ma prende forma all'interno di quella stessa relazione.[31] Ma va anche aggiunto che ogni singolo atto, pur visto in questa luce, si può intendere e si può responsabilmente commisurare rispetto al valore simbolico che porta con sé in termini di rafforzamento di, o resistenza a, sfondi accoglienti, o meno, rispetto alla diversità degli stili di vita.

In termini più generali si può dire dunque che, anche in relazione ai temi della bioetica, la moralità si può configurare come una pratica che si dà in uno spazio relazionale, ma anche sociale e simbolico, di gestione moralmente matura di rapporti. Rapporti che riguardano un'umanità variegata e differenziata e comunque fragile, che non si può rinchiudere in categorie astratte ma che va guardata, ascoltata - nella sua particolarità - con attenzione e cura; umanità (nostra e altrui) con cui bisogna prima di tutto riuscire ad entrare in contatto.

In questo senso anche solo le formulazioni iniziali dell'etica della cura mostrano la loro ricchezza, e di fatto si è sviluppata, già da qualche tempo, una letteratura bioetica ispirata all'etica della cura.

A fronte al diffuso richiamo a regole, principi e a procedure di universalizzazione, che caratterizza gli approcci alla bioetica più comuni, sia deontologici sia consequenzialisti, si è infatti rivendicata la maggiore adeguatezza del richiamo a modelli di riflessione morale diversi, che si possono caratterizzare, in termini molto generali, come forme di etica della virtù, della responsabilità o della cura: forme di riflessione morale centrate non tanto sulle azioni e sul tipo di argomenti che ci possono portare a determinare quali corsi di azione siano i più adeguati, ma piuttosto sull'agente e sulla sua capacità di riconoscere e prendere in carico i bisogni degli altri nella loro particolarità, nei singoli contesti. Si è sviluppata cioè una riflessione che suggerisce un vocabolario diverso per dare conto dell'esperienza morale: una riflessione che ricorre a concetti come sollecitudine, cura, responsabilità,

[31] Ho proposto considerazioni simili in C. Botti, *Prospettive femministe*, cit., parte II. Per il riferimento a Dworkin, si veda R. Dworkin, *I diritti presi sul serio*, Bologna, Il Mulino, 1982; e Id., *Il dominio della vita*, Milano, Comunità, 1994. Per quello a Engelhardt, cfr. H. T. Engelhardt jr., *Manuale di bioetica*, Milano, Il Saggiatore, 1991.

sensibilità, ma anche amicizia, amore e virtù, o invece ascolto e narrazione, e che mette al centro non tanto gli individui e i loro diritti o interessi, ma le relazioni e i contesti, la particolarità e la concretezza delle situazioni, concentrandosi sulla vulnerabilità e i bisogni dei singoli. Larga diffusione ha dunque avuto il paradigma della cura, ma ampio spazio hanno avuto anche altre riflessioni legate per esempio alle nozioni di fiducia o amicizia, al dialogo o alla narrazione, a modelli relazionali, spesso sentimentalisti.[32]

Ragionare di bioetica dall'interno di questo tipo di quadri riflessivi – che si badi non significa produrre nuove soluzioni applicando in modo ingegneristico teorie morali diverse da quelle più diffuse, quanto invece offrire un vocabolario per rendere conto dell'esperienza o dei sentimenti morali che caratterizzano gli individui e le relazioni – è un modo di riconfigurare la riflessione bioetica certamente interessante e radicale. D'altra parte, questo tentativo ci costringe anche a riflessioni importanti sulla stessa esperienza morale, che tornano anche sul modo in cui la configuriamo o vi facciamo sopra riflessione filosofica.

Di fatto proprio da questo punto di vista emerge, a mio avviso, con una certa chiarezza – e questo è l'ultimo tema che vorrei proporre – che seppure lo spostamento di sguardo che si produce se introduciamo in bioetica (o in etica) uno stile riflessivo diverso, come è quello dell'etica della cura, è sicuramente importante, è altresì vero che esso può risultare non sufficientemente radicale, se non viene attentamente sviluppato e interpretato.

Le stesse nozioni di corpo, identità, relazione, contesto, cura, espressione di sé, esperienza, attenzione, responsabilità che abitano questo tipo di riflessione, se riportate alla pratica delle relazioni concrete e della vita ordinaria, mostrano ancora una debolezza quando siano assunte, come fa una certa etica della cura, come limitate al contesto relazionale interpersonale e non tengano conto di sfondi più ampi, sociali e simbolici, su cui le esperienze personali e

[32] Si vedano ad esempio: H. B. Holmes, L. Purdy (a cura di), *Feminist Perspectives in Medical Ethics*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1992, parte II; R. Tong, *Feminist Approaches to Bioethics*, Boulder Co., Westview Press, 1997, cap. 2; A. Donchin, L. Purdy (a cura di), *Embodying Bioethics*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1999; H. Kuhse, *Prendersi cura*, Milano, Comunità, 2000; Lindemann, Verkerk, Walker, cit.; R. Manning, A Care Approach, in H. Kuhse, P. Singer, *A Companion to Bioethics*, cit., pp. 99-114; R. Bonito Oliva, *La cura delle donne*, Roma, Meltemi, 2006; L. Battaglia, *Bioetica senza dogmi*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009. Per quanto riguarda il riferimento all'etica della virtù in bioetica si vedano: E. D. Pellegrino e D. C. Thomasma, *Per il bene del paziente*, Milano, Edizioni Paoline, 1992; E. D. Pellegrino, *The Virtues in Medical Practice*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1993; R. Hursthouse *Beginning Lives*, New York, Basil Blackwell, 1987; J. Oakley, *A Virtue Ethics Approach*, in H. Kuhse, P. Singer, *A Companion to Bioethics*, cit., pp. 86-98.

relazionali stesse, e la stessa cura, si stagliano. Sto accennando dunque a qualcosa di molto simile a quanto ho detto nelle pagine precedenti relativamente alle diverse interpretazione dell'etica della cura, e a modi diversi di considerare la vulnerabilità, la connessione e la cura.

Infatti la proposta finale che vorrei fare è quella di considerare la maggiore fertilità di una riconfigurazione della bioetica che parta dalle consapevolezze sviluppate in seno al modo più complesso di pensare alla cura, alla vulnerabilità e fioritura umana: quello che non le vede limitate solo alla dimensione biologico/corporea o psicologica ma considera sopravvivenza e fioritura umana come connesse anche a dimensioni sociali e simboliche ampie.

La mia proposta è dunque che valga la pena di percorrere una riflessione che consideri che prendersi cura degli altri non significhi solo – ad esempio – prendere in carico la richiesta di un paziente che vuole morire in un modo specifico, ma significhi anche, e piuttosto, fare in modo che quel paziente trovi la voce per formulare quella richiesta, per esprimersi ed essere ascoltato. In questo senso del prendersi cura, un'etica della cura ha delle implicazioni molto vaste: come abbiamo già accennato richiede infatti una presa in carico non solo di bisogni facilmente esprimibili e comprensibili o immaginabili, ma piuttosto l'attenzione a ciò che non si vede o non si ascolta facilmente, la consapevolezza degli sfondi materiali, sociali e simbolici in cui le identità, i bisogni, le pratiche e gli scambi, che sono al centro della riflessione bioetica, si iscrivono e risultano visibili o meno.

Anche nel contesto pratico della bioetica è facile constatare il ruolo di assi di potere sociali e simbolici che si iscrivono sui corpi e sui soggetti o attraversano le relazioni e le istituzioni, per esempio quelle medico-sanitarie. A fronte di questa consapevolezza, chiudere la riconfigurazione della bioetica solo chiamando in causa la sollecitudine dei medici e le loro virtù, o la responsabilità e scrupolosità dei singoli o delle singole donne, o la competenza relazionale e la sensibilità di tutti, può essere un cambiamento di sguardo interessante ma ancora relativamente superficiale o ingenuo, poiché non tiene conto di questo livello più profondo di connessione tra i bisogni e le scelte dei singoli, o la loro identità e soggettività, e i quadri di sfondo sociali e simbolici in cui l'esperienza di tutti e di ciascuno, e la pratica delle relazioni medesime, si iscrive e viene disegnata.

E' evidente, tanto per fare degli esempi, che la riflessione bioetica (anche così rivisitata) spesso si situa a valle della produzione di saperi e pratiche scientifiche, discettando sulle possibilità che si pongono a seguito di determinate innovazioni senza mai mettere in discussione il fatto che quelle

innovazioni (per es. la riproduzione assistita o il potenziamento genetico ecc.) siano state prodotte e non altre; è evidente altresì che essa non sembra considerare le differenze che mezzi materiali e culturali possono produrre nell'accesso alle pratiche mediche e nella capacità di deciderne, né la rilevanza della distribuzione di potere in termini geopolitici; né sembra vedere il ruolo che le nostre concezioni di normalità (per esempio l'assunzione della dicotomia sessuale uomo/donna come la norma della morfologia umana, rispetto alla quale individui intersessuali risultano "patologici") hanno nel definire le possibilità di scelta dei singoli.

Se noi assumiamo, come suggerito più sopra, che a fronte di questa complessità di livelli la cura possa prendere forme diverse e contemplare anche questo tipo di considerazioni, allora questo stesso tipo di attenzione o consapevolezza deve innervare anche una rinnovata riflessione sui casi bioetici.

Non è certo il caso di spendere qui molte altre parole per ricordare come assi di potere materiale, sociale e simbolico agiscano sulle possibilità di fioritura e libertà degli individui e delle relazioni; come la distribuzione della ricchezza pesi sulle possibilità di ciascuno e sul darsi o sull'agio delle relazioni; come gli scenari in cui ci si muove, e quindi le scelte che sono pensabili come agibili, siano determinati non solo dalla distribuzione materiale del potere ma anche dalla forma delle istituzioni in cui ci si muove, dal tipo di sapere che si produce, di scienza, dal tipo di governo che si esercita sui corpi, dalla visibilità e invisibilità di determinati stili di vita, di determinati individui e dei loro bisogni. Per un verso, si potrebbe dire, la riflessione bioetica si arricchisce o si dovrebbe arricchire dunque di un campo di analisi molto vasto, di interlocuzioni anche con riflessioni sociologiche e filosofiche ampie che appunto permettano di riconoscere queste molte dimensioni della vulnerabilità umana e della moralità.

Il punto dirimente però, per altro verso, e per venire a una conclusione, è capire come questo sforzo riflessivo ampio possa essere riportato alla dimensione della pratica che, come ho già ricordato, caratterizza in modo così rilevante la bioetica e alla dimensione più propriamente personale della morale. Potrebbe sembrare, infatti, che il livello delle scelte individuali su cui tendenzialmente e tradizionalmente si è concentrata la riflessione bioetica non possa che lasciare questo tipo di riflessioni e consapevolezze sullo sfondo, e ancora e di nuovo concentrarsi sulla libertà dei singoli da difendere attraverso l'implementazione di diritti individuali. Questo è di fatto quello che fa, nella buona sostanza, l'impostazione liberale più classica. A questa si possono opporre impostazioni diagnostiche o critiche che invece analizzano proprio

questi sfondi (penso all'eredità marxista, ad analisi sociologiche o analisi di matrice foucaultiana e ai temi della biopolitica), ma queste ultime, pur necessarie per una riflessione più ricca, sembrano avere a loro volta – almeno negli sviluppi più diffusi – il limite di sottodimensionare il ruolo della dimensione personale e individuale, della responsabilità morale singola che sembra essere al centro della bioetica (e dell'etica).

La scommessa rappresentata dalla riflessione sulla cura, nella sua interpretazione più ricca, è invece quella di riconoscere un ruolo anche all'azione o alla postura dei singoli individui, riconoscendo il valore che ogni singolo atto o parola ha, oltre che nel dare forma a relazioni più o meno attente ai singoli coinvolti, nel tessere e mantenere in vita articolazioni di potere e simboliche che possono essere felici o infelici, che possono consentire o meno l'espressione e la visibilità di bisogni e modi di vita diversi.

Prendersi cura degli altri (e di sé) in questa rinnovata accezione – a mio avviso utile per riconfigurare la bioetica – significa essere consapevoli e articolare la tensione tra l'istanza del prendersi cura degli altri e la difficoltà posta dai diversi assi di potere allo stesso accesso agli altri; una tensione che se, da una parte, rimanda al piano dei movimenti collettivi e politici atti a cambiare gli assetti di potere, si nutre, d'altra parte, di uno sforzo e un contributo personale, che prende forma nel modo in cui ci si dispone verso gli altri, nelle parole che si ripetono, nelle pratiche di vita e nei significati che si stabilizzano attraverso i propri gesti o le relazioni che si istituiscono, nella capacità di mettere in discussione se stessi e i propri pregiudizi per incontrare gli altri, per mettersi in connessione con gli altri e comprenderne i problemi o i desideri, nella possibilità che si dà a ciascuno di resistere a ciò che di volta in volta viene considerato ingiusto o disumano. Disposizioni che appunto dovremmo mettere in atto nella nostra vita quotidiana, anche – ma non solo – in relazione al modo di porsi e di dare significato alle opportunità offerte dalla biomedicina.

Per concludere io credo che una riconfigurazione della bioetica in questo senso, ancorché qui solo accennata, possa dar conto di alcuni aspetti rilevanti della dimensione pratica della bioetica, almeno per quanto riguarda la condotta concreta degli individui.

Ciò detto, rimane però da discutere ancora una questione, ovverosia come dar conto o che senso prende, in questo quadro, l'altro aspetto che caratterizza la dimensione pratica della bioetica per come l'ho descritta più sopra, ovvero quello che riguarda l'implementazione di una serie di soluzioni attraverso norme positive e leggi dello stato. Ovviamente questo è un tema vasto, che meriterebbe uno spazio più ampio di analisi, qui non mi posso limitare che a

poche battute conclusive e provvisorie. Io credo infatti che anche questo aspetto sia riportabile e reinterpretabile entro questo nuovo quadro: in prima istanza credo che il quadro descritto possa offrire ragioni per argomentare a favore di un limite del ricorso allo strumento legale, in tutta una serie di contesti,[33] e che, in secondo luogo, esso possa portare a una reinterpretazione della richiesta di implementazione di diritti individuali. I diritti individuali in questo quadro non dovrebbero più essere pensati, come nella tradizione liberale, come lo spazio vuoto di scelta di un individuo sovrano e proprietario, quanto piuttosto come lo spazio della sperimentazione di pratiche e stili di vita e di rapporti, consapevoli e responsabili. Infine, sempre in questo quadro, la rivendicazione di diritti può essere intesa come l'affermazione di punti di resistenza temporanei, come forma di espressione di sé da parte di chi (con le parole di Butler) non è assimilato, e come un modo per fare emergere conflitti e consapevolezze. Si tratta dunque di considerare la rivendicazione di diritti (sia pure tenendo sempre presente il limite di questa pratica e la percorribilità di altre forme di rivendicazione e pratica morale, sociale e politica), come la rivendicazione di spazi di pratica e consapevolezza morale piuttosto che come anonimi spazi per una libertà presunta. Mi pare dunque di poter concludere che si giunge anche per questa via ad un interessante ripensamento della riflessione e della pratica bioetica.

[33] Considerazioni di questo tipo sono state portare avanti per esempio rispetto al dibattito sulla legge 40 che norma l'accesso alle tecniche di riproduzione assistita, sia da parte femminista (penso ad esempio a M. L. Boccia, Grazia Zuffa, *L'eclissi della madre*, Milano, Pratiche, 1998) sia da giuristi come Stefano Rodotà e Gustavo Zagrebelski, ma esse sono ormai diffuse anche rispetto a una più ampia serie di casi.

VULNERABILITÀ E FORME DI VITA

PIERGIORGIO DONATELLI
Dipartimento di Filosofia
Sapienza Università di Roma
piergiorgio.donatelli@uniroma1.it

ABSTRACT
The article establishes a contrast between approaches in ethical and political theory from vulnerability and approaches which require an account of the perfect conditions of morality or of the flourishing of human life. The stage is set by offering various example of approaches from vulnerability, then the Wittgensteinian perspective – especially elaborated by Stanley Cavell – is presented as one fruitful approach within this family of views. Human life in its naturalness, easiness and happiness is seen as the overcoming and reparation of episodes of crisis and blocks: it is achieved as a condition inherently open to vulnerability. This is also connected to the notion of forms of life as the work involved in such a reparation requires a redefinition of who we are from the point of view of other beings, and of various sorts of others.

KEYWORDS
Vulnerability, forms of life, Wittgenstein, Cavell.

1. IL PROBLEMA DELLA VULNERABILITÀ. LA TESI DELLA DERIVAZIONE

Alcune concezioni accreditate nella tradizione filosofica hanno sostenuto che per elaborare una teoria morale e politica è necessario partire dalla conoscenza più generale della natura dell'essere umano, o degli esseri viventi, oppure dalle caratteristiche che conferiscono valore agli individui umani e più in generale agli organismi. In questa prospettiva, che possiamo chiamare dall'alto[1], è possibile mettere assieme approcci tra loro eterogenei, e includere, tra gli altri, nell'etica contemporanea, il neoaristotelismo metafisico (elaborato

[1] Introduco la distinzione tra approcci dall'alto e dal basso in P. Donatelli, *La vita umana in prima persona*, Roma-Bari, Laterza, 2012; *Manières d'être humain. Une autre philosophie morale*, Paris, Vrin, 2015.

in particolare nelle concezioni di Philippa Foot[2] e Michael Thompson[3]), il contrattualismo di John Rawls[4], l'utilitarismo di Peter Singer[5].

In questa impostazione dall'alto il tema della vulnerabilità assume un aspetto secondario e derivato. Nelle concezioni che ho indicato si parte dalla conoscenza stabilita in anticipo della natura di un essere o delle caratteristiche che conferiscono valore alla sua vita. Così facendo, il ragionamento assume ad esempio le seguenti forme: la virtù è l'esercizio eccellente dei tratti caratteristici che ci rendono umani secondo un modello di ragionamento, che lega il tratto caratteristico alla virtù, che è possibile applicare a ogni essere vivente (Foot, Thompson); la libertà (protetta dai diritti) di realizzare ciò che desideriamo e che rende significativa la vita deriva dalla conoscenza di quali sono i beni primari necessari ricavati dalla procedura contrattuale, che ha in vista la società politica con caratteristiche definite in anticipo (Rawls); il benessere delle società o delle persone e degli organismi coinvolti in una situazione è ricavato dalla massimizzazione dei beni individuali, vale a dire delle caratteristiche che conferiscono valore (piaceri, preferenze), dove l'esito della massimizzazione è oggetto di previsione, e quindi non è conosciuto in anticipo, mentre conosciamo in anticipo ciò che conferisce valore, vale a dire le caratteristiche rilevanti quali stati di benessere emotivo e condizioni fisiche che consentono di esprimere preferenze e di provare piacere e dolore (Singer).

In tutte queste prospettive – così diverse come sono tra di loro – il tema della vulnerabilità degli esseri umani, e più in generale degli organismi viventi, appare qualcosa che possiamo esplorare solo *dopo* che abbiamo compreso che cosa sia un individuo (un organismo animale umano, non-umano, ma anche un sistema di vita ecc.) che *non* va incontro a problemi di vulnerabilità, un individuo per il quale sappiamo cosa costituisca vivere in pienezza, e cosa sia la vita buona, descritta nelle varie forme: come fioritura dei suoi tratti caratteristici, come accesso ai beni primari in una società democratica, come massimizzazione dell'utile. La tesi della derivazione è particolarmente chiara negli approcci neoaristotelici, dove la vulnerabilità è considerata come una mancanza o un difetto, ed è derivata dalla conoscenza di ciò che rende piena e fiorente una vita. In modo diverso, negli approcci contrattualisti e utilitaristi la vulnerabilità è egualmente derivata dalla conoscenza di quale sia una condizione ottimale del benessere, o delle risorse che rendono buona una vita,

[2] P. Foot, *La natura del bene*, Bologna, Il Mulino, 2007.

[3] M. Thompson, *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2008.

[4] J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 2009.

[5] P. Singer, *Etica pratica*, Napoli, Liguori, 1989.

o ancora della condizione perfetta della personalità morale che entra nel contratto rawlsiano.

Un modo diverso di concepire la tesi della derivazione della vulnerabilità è di considerare che, per queste importanti linee filosofiche, la vulnerabilità è un *problema* a cui la teoria deve dare una risposta: non è una risorsa, e non fa parte perciò dei materiali che configurano la teoria morale e politica. Quanto scopriamo rispetto alla vulnerabilità degli esseri umani e più in generale degli organismi viventi e degli ambienti (naturali e sociali) è un problema a cui provare a dare una risposta, e non offre invece un contributo per sviluppare la teoria morale e politica. In ciò consiste quindi la tesi secondo cui la vulnerabilità è una nozione derivata.

2. LA VULNERABILITÀ COME APPROCCIO ETICO

È possibile contestare questa impostazione. Possiamo fare un altro elenco di concezioni altrettanto eterogenee, accomunate però dal fatto di concepire la vulnerabilità come una nozione che contribuisce a configurare la riflessione intorno a ciò che rende buona una vita e che non la considera, quindi, come un problema a cui la teoria morale, già elaborata su un piano indipendente, deve offrire una soluzione.

(1) In questa linea possiamo considerare in primo luogo l'etica della cura, in particolare come questa è stata proposta da Joan Tronto, in cui la vulnerabilità, il bisogno, la dipendenza, in momenti cruciali come la gravidanza, la fanciullezza, la malattia, la vecchiaia non indipendente, e più in generale nelle nostre vite quotidiane (ad esempio in relazione al lavoro domestico)[6] non indicano in primo luogo problemi da risolvere ma punti di osservazione e di elaborazione sostantiva in merito a che cosa sia la vita umana e cosa sia importante. Secondo l'etica della cura la vita umana è quella di individui che vivono in interazione gli uni con gli altri: dove l'indipendenza delle persone adulte che hanno in larga misura una vita propria – una vita nelle loro mani – si fonda su una rete di rapporti (una rete di dipendenze da altre e da altri) e dove, per significative fasi della vita, gli individui non sono quel tipo di persone che hanno la propria vita in larga parte nelle loro mani. Scrive Tronto:

> La cura è per la sua stessa natura una sfida all'idea che gli individui siano interamente autonomi e autosufficienti. Trovarsi nella situazione di avere

[6] Si v. E. Nakano Glenn, *Forced to Care. Coercion and Caregiving in America*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2010.

> bisogno di cura significa essere in una posizione di vulnerabilità. Ciò che è interessante è che non sempre pensiamo alla cura in questo modo. Un impiegato non si sente vulnerabile di fronte al personale delle pulizie che quotidianamente porta via l'immondizia e pulisce l'ambiente dell'ufficio; se questi servizi si arrestassero, però, la sua vulnerabilità diverrebbe palese. In altre forme di cura, i livelli e i tipi di vulnerabilità sono forse più evidenti. I bambini sono estremamente vulnerabili, così come gli anziani e gli infermi che contano sugli altri affinché li aiutino a soddisfare i loro bisogni fondamentali[7].

Riuscire a partire dalla vulnerabilità e dalla dipendenza consente di trasformare la percezione di ciò che ha valore. Nella prospettiva dell'etica della cura, il valore delle proprie attività libere e creative è visto come il risultato di processi vitali che trovano sostegno in una miriade di relazioni di cura: «La cura è un lavoro difficile, ma è quello che sostiene la vita»[8]. Potremmo dire che in questa prospettiva l'autonomia è vista e valorizzata nel lato che si tende a lasciare in ombra, quello che dipende da un contesto di relazioni. Dal punto di vista del centro, di chi sta bene, è ricco, si trova in condizioni personali e sociali di potere, le relazioni di dipendenza non sono viste per niente: anzi sono attivamente nascoste. Si percepisce invece la dipendenza che riguarda le situazioni di margine, che d'altro canto può essere facilmente allontanata da coloro che abitano il centro come una condizione che non li riguarda affatto[9]. Perciò, chi si percepisce come indipendente (ed è aiutato a farlo da condizioni fisiche e sociali, oltreché dal modo in cui ha educato, o meglio diseducato, la propria percezione) non vede affatto la propria condizione di dipendenza e le relazioni di cura che sostengono la sua vita, al punto che la sua stessa concezione del valore della vita è plasmata da questo nascondimento. Rovesciare questa prospettiva riporta al centro le relazioni di dipendenza e di coesistenza che caratterizzano le vite individuali e contribuisce a riconfigurare la teoria del valore.

Inoltre, rovesciare la prospettiva fa guadagnare una visione che non allontana le posizioni marginali come estranee, né cerca di immedesimarsi con esse assimilandole, vale a dire considerandole dal proprio punto di vista come semplicemente mancanti in ciò che ha valore. Al contrario, questo rovesciamento ridefinisce la posizione centrale a partire dal punto di vista

[7] J.C. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Reggio Emilia, Diabasis, 2006, p. 153.

[8] *Ibidem*, p. 131.

[9] La mossa con cui si allontanano le condizioni di dipendenza che ci dispiacciono e ci fanno vergognare (in particolare in relazione al corpo) è al centro dell'analisi che Nussbaum ha condotto sulle emozioni proiettive in vari libri, tra cui *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Roma, Carocci, 2005.

marginale, dal punto di vista di chi ha bisogno, di chi sta male, di chi è vulnerabile. La comprensione della vita che si conduce e delle sue dimensioni di felicità, di pienezza e di agio è guadagnata come un campo di possibilità che si disvela dal punto di vista di ciò che è sperimentato come una mancanza, un disagio, una sofferenza: come l'andare bene di ritmi vitali che possono tuttavia spezzarsi.

L'etica della cura di Joan Tronto suggerisce che è solo partendo dalle condizioni di vulnerabilità e di vittimizzazione che possiamo esplorare la natura umana, i suoi bisogni e le relazioni che consentono alle persone di stare meglio e di fiorire. Nella sua prospettiva l'etica deve resistere alla tentazione di nascondere ciò che è imperfetto e cagionevole, le esperienze di coloro che hanno sofferto o hanno perso nella gara della vita. Invece è solo partendo da tali esperienze che impariamo qualcosa sulla natura umana, che può insegnarci cosa significa stare meglio, andare incontro alla felicità.

(2) Questo modo di vedere segna anche una linea significativa nella riflessione di Martha Nussbaum. Il lavoro molto importante che Nussbaum ha svolto intorno al ruolo delle emozioni è certamente pertinente. Ha mostrato come nella vita personale e pubblica cerchiamo di nascondere a noi stessi gli aspetti fragili, caduchi e vergognosi della nostra natura e della nostra persona con conseguenze molto dannose per la vita democratica, in particolare proiettando sugli altri ciò che non riusciamo ad accettare in noi stessi, a partire dalla propria vulnerabilità corporea (ad esempio provando disgusto verso gruppi di persone specifiche che sembrano rappresentare in modo evidente le parti di noi stessi che rinneghiamo). La democrazia ha bisogno di altre emozioni che ci aiutino a vivere bene con le proprie manchevolezze e con quelle degli altri, consentendoci la libertà di trarre piacere dal tessere relazioni egualitarie, relazioni in cui godiamo della reciprocità democratica, «la libertà di essere felici di avere accanto qualcuno uguale a te, libertà di non doversi preoccupare di chi sta sopra o sotto»[10]. Emozioni che non sono il disgusto e l'umiliazione ma il rispetto, l'amore e la gamma dei piaceri e degli apprezzamenti nutriti dall'ironia per le debolezze, i desideri giocosi, le manchevolezze, le senescenze.

Tuttavia, nel suo filo teorico di più lungo corso, a partire dai primi libri come *Love's Knowledge*[11] e quindi ne *La fragilità del bene*[12], Nussbaum ha

[10] M. Nussbaum, *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia*, Bologna, Il Mulino, 2014, p. 50.

[11] M. Nussbaum, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, New York, Oxford University Press, 1990.

insistito anche su un punto più generale. Ha sostenuto che non c'è conoscenza di ciò che è una vita umana, e quindi dei problemi morali che la riguardano, che non passi attraverso la conoscenza emotiva della sofferenza che fa parte della vita. In questi luoghi Nussbaum avanza una tesi sentimentalista che concerne la priorità dei sentimenti nella conoscenza dei fatti che ci interessano moralmente, ma propone anche una seconda tesi che riguarda l'argomento della vulnerabilità. La conoscenza della vita umana parte dalla conoscenza di ciò che è vulnerabile nella vita, fino al tema della tragedia, vale a dire del male ineludibile che si accompagna a una condotta retta. Non a caso un capitolo della *Fragilità del bene* dedicato all'interpretazione di Aristotele si chiama «La vulnerabilità della vita buona: l'attività e le sciagure». Questa linea si affaccia anche in scritti più recenti, come *Nuove frontiere della giustizia* nel seguente passo:

> La scissione kantiana fra l'essere persona e l'essere animale è estremamente problematica; primo, essa nega un fatto che dovrebbe essere evidente a chiunque esamini chiaramente questa questione, cioè che la nostra dignità è solamente quella di un animale di un certo tipo: è la dignità tipica dell'animale, esattamente quella che non potrebbe avere un essere che non fosse mortale e vulnerabile, proprio come un diamante non potrebbe avere la bellezza di un ciliegio in fiore[13].

La vulnerabilità è elaborata qui come un aspetto costituivo dell'umanità, e questa tesi va assieme alla critica rivolta alla fantasia di poter assumere un punto di vista dall'alto e al di sopra dell'umanità stessa. Tuttavia va anche notato come questa posizione sia incastonata nella sua elaborazione della teoria delle capacità, il cui motore teorico è quello che parte dalla scoperta della realizzazione piena dei funzionamenti, parte dall'idea greca dell'attività e non dalla passività, dalla perdita, dalla marginalizzazione, come fattori cruciali per elaborare una conoscenza delle aree rilevanti della vita.

(3) L'etica che si ispira a Wittgenstein, in particolare in filoni peraltro autonomi rispetto all'autore che li ha ispirati come quelli di Stanley Cavell e di Cora Diamond, mette egualmente al centro la vulnerabilità. Cavell sostiene che la dimensione dello scetticismo – il dubitare degli altri come interlocutori nella gamma indefinita delle relazioni umane, del proprio corpo come espressivo, il dubitare dello stesso linguaggio come capace di significare ciò che vogliamo dire – rappresenta precisamente la situazione in cui soffriamo la

[12] M. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna, Il Mulino, 2004.

[13] M. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, Bologna, Il Mulino, 2007, p. 151.

privazione del senso rassicurante di noi stessi e degli altri, in cui possiamo ritrovare un mondo comune. Anche Diamond è un'autrice molto importante in questo senso, e tesse diversi fili che vanno in questa direzione. Un filo teorico pertinente è la sua critica al moralismo, con la difesa dell'idea che le fonti di ciò che è umanamente interessante non sono date in anticipo e provengono proprio da circostanze in cui la moralità sembra mettersi di traverso. In questa prospettiva possiamo leggere la sua discussione del caso del personaggio di Riderwood di Dickens (nel suo romanzo *Il nostro comune amico*) ne *Le fonti della vita morale*, e di Hobart Wilson in *Differenze e distanze morali*, casi in cui è la vulnerabilità della vita a muovere l'interesse umano profondo e a richiedere una riconfigurazione del pensiero morale[14]. La storia del paraplegico Hobart Wilson che si schianta contro un'altra automobile uccidendo se stesso e il guidatore dell'altra vettura offende i lettori del *Washington Post*. Molti sono indignati dal fatto che il giornalista racconti la sua vita, una vita disgraziata fatta di furti e altri piccoli reati ma fiera e orgogliosa, suscitando l'interesse e l'ammirazione del lettore, anziché quella della persona che ha finito con l'uccidere, una persona rispettabile, un padre di famiglia, un uomo colto con due lauree considerato da tutta la comunità. Scrive Diamond: «Le correnti della vita scorrono molto forti in lui; ed è la possibilità di destare ammirazione, o qualcosa del genere, che è connessa allo sdegno suscitato dall'articolo»[15]. Hobart Wilson è qualcuno che non ce l'ha fatta, come scrive una lettrice del *Post*. Ed è proprio questo fatto, assieme a un senso profondo delle maniere, e un atteggiamento fiero e insensibile verso la ricerca di compiacere le persone in alto a suscitare l'interesse e a spodestare il senso rassicurante che Hobart Wilson sia un reietto e che «noi» lettori che ce l'abbiamo fatta siamo dalla parte del giusto.

(4) Un'altra linea teorica è quella esplorata da Michel Foucault nel corso delle sue diverse analisi, con i significativi spostamenti di prospettiva che egli peraltro realizza lungo gli anni. La passività e la vulnerabilità non sono mai veramente al centro del suo interesse, ma ciò che emerge chiaramente nelle sue indagini è che se dobbiamo pensare alla pienezza e alla realizzazione dobbiamo guardare prima alle condizioni di assoggettamento, disciplina, marginalità. Le riflessioni sulla costruzione delle identità nella sua microfisica del potere, e quindi negli scritti sulla governamentalità e sulle tecniche dell'io, possono essere lette ed elaborate come un lavoro che mostra come possiamo

[14] Sono saggi contenuti nel suo volume *L'immaginazione e la vita morale*, a cura di P. Donatelli, Roma, Carocci, 2006.

[15] C. Diamond, *Differenze e distanze morali*, cit., p. 209.

scoprire e sviluppare possibilità della vita umana solo esplorando ciò che tendiamo a escludere (come anormale, assoggettato e così via.). Lo stesso spazio delle possibilità di condotta e di modi di essere emerge come una decostruzione dell'idea che l'umano sia dato dall'alto (nel lessico che ho usato). In Foucault il tema del soggetto affiora come una questione di resistenza, di controcondotta, di costruzione di una propria modalità d'essere che sfugge a una soggettività unitaria. Questi sono tutti casi in cui lo spazio dell'umano, e quindi lo spazio della libertà, sono resi possibili dal pensiero e dal lavoro su condizioni di margine, di rifiuto, di vittimizzazione. L'ultimo Foucault insiste sull'idea di un'autocreazione che ricorda per certi versi Nietzsche, e questa è certamente una linea di lettura possibile. Ma troviamo nel suo lavoro anche l'idea che è solo partendo dalle relazioni in cui alcuni sono assoggettati, normalizzati, sottomessi, è partendo da queste relazioni in cui modi di essere e di vivere sono esclusi o sottomessi che riusciamo a immaginare come riuscire a essere individui con una vita propria. Il concetto di vulnerabilità non appartiene al lessico di Foucault, e tuttavia mi sembra che nella sua prospettiva si tratti precisamente di considerare l'insieme di rapporti tra individui caratterizzati non dal lato della pienezza e della fioritura ma da quello dell'assoggettamento, delle ferite, della marginalizzazione. È solo in quanto visualizziamo il lato in cui subiamo, siamo passivi, normalizzati, condotti, che possiamo recuperare l'idea di dare forma alla propria vita – che Foucault rende in modi che si prestano peraltro alla descrizione opposta, costruttivistica: il fare della propria vita un'opera d'arte[16].

(5) L'etica ambientale condotta lungo alcuni stili è un campo di riflessione che sorge dall'idea di crisi e vulnerabilità, mettendo a tema i disastri ambientali e la messa a rischio delle condizioni vitali. Non ho qui in mente tanto la linea avanzata da Hans Jonas che parte dalla messa a rischio per elaborare l'idea di una responsabilità nei confronti dell'essere pensato come sfondo dato alle nostre spalle, la responsabilità verso l'essere che ci sovrasta, quanto le linee di pensiero ecologico che partono dall'idea di vulnerabilità. Tronto stessa applica l'idea di cura all'ambiente. Come scrive:

> Al livello più generale, suggeriamo che la cura venga considerata come un'attività generica che comprende tutto ciò che facciamo per mantenere, perpetuare e riparare il nostro «mondo», in modo da poterci vivere al meglio. Questo mondo comprende i nostri corpi, noi stessi e il nostro ambiente, tutti

[16] L'enfasi in questa direzione si trova ad es. in M. Foucault, *Sulla genealogia dell'etica*, in H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1989, pp. 257-281.

> elementi che cerchiamo di connettere in una rete complessa, a sostegno della vita[17].

Possiamo inoltre tenere presente quelle etiche ambientali che raffigurano la natura come un rapporto di responsabilità in cui la vulnerabilità è tanto la nostra quanto quella dei diversi organismi e ambienti con cui coesistiamo. Sono linee di pensiero in cui è decostruita l'alterità essere umano-ambiente e rielaborata nei termini delle relazioni tra esseri coesistenti, esseri che sono dipendenti e vulnerabili gli uni nei confronti degli altri[18]. Un'immagine importante ha dominato il pensiero che riguarda l'intervento umano nei confronti degli ambienti, secondo la quale si tratta di un atto rivolto a una sfera esterna e indipendente: un'idea difesa dalle concezioni prometeiche dell'umanità fabbricatrice di oggetti e di vita, e biasimata dalle concezioni che individuano nell'intervento tecnico la violenza dell'umano sull'essere delle cose. L'immagine è importante e ha certamente un ruolo nello spiegare le emozioni e i pensieri che riguardano la nostra collocazione terrestre. Ma è anche un'immagine che può farci sviare. Per comprendere molti aspetti che riguardano la nostra responsabilità nei confronti degli ambienti naturali dobbiamo superare la contrapposizione tra l'idealizzazione della natura come una sfera autonoma e il potere produttivo umano libero da legami e reti. L'idealizzazione della natura sottovaluta completamente il fatto che il miglioramento delle nostre condizioni e di quelle del pianeta sia dipeso e dipenda dall'intervento umano. Ma l'idealizzazione del puro potere produttivo degli esseri umani nasconde il fatto che un intervento finalizzato a un certo scopo è efficace in quanto si situa, modificandoli, in contesti di vita – in forme di vita – che hanno bisogno di cura per essere sostenuti. Se assumiamo la prospettiva delle forme di vita, l'intervento umano, modificando un paesaggio, costruendo una fabbrica, intervenendo sui geni di una pianta e così via, appare come una ridistribuzione dei rapporti biologici, sociali, economici tra organismi. L'intervento è la modificazione di una coesistenza vitale che ha bisogno di un sostegno per essere mantenuta. La responsabilità delle condotte umane si misura perciò con questa rete di rapporti e con i sostegni di cui ha bisogno[19].

[17] B. Fisher e J. Tronto, *Toward a Feminist Theory of Caring*, in E. Abel e M. Nelson (a cura di), *Circles of Care*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1991, p. 40.

[18] Si v. C. Larrère e R. Larrère, *Penser et agir avec la nature. Une enquête philosophique*, Paris, La Découvert, 2015; S. Laugier (a cura di), *Tous vulnérables? Le care, les animaux, l'environnement*, Paris, Payot, 2012.

[19] P. Donatelli, *Etica, natura e artificio*, in «Notizie di Politeia», 31 (2015), n. 120, pp. 43-49.

3. UNO SPAZIO FILOSOFICO PER L'APPROCCIO DELLA VULNERABILITÀ: L'ORDINARIO

L'uso del concetto di vulnerabilità in queste diverse elaborazioni mostra che lo spazio del pensiero morale non è guadagnato lavorando su ciò che costituisce la pienezza, la fioritura, la perfezione, ma su ciò che è vulnerabile, manchevole, imperfetto. Va sottolineato che non si tratta di un rovesciamento solo verbale: partire da ciò che è manchevole e imperfetto non presuppone che si sappia che cosa sia perfetto e autosufficiente. Si tratta di approcci effettivamente diversi. Un'argomentazione in questo senso la troviamo ad esempio nel libro di Amartya Sen, *L'idea di giustizia*[20], dove si mostra come si tratta in effetti di due approcci distinti: da una parte le concezioni che hanno bisogno di stabilire le caratteristiche che definiscono la teoria perfetta (ad esempio la teoria perfetta della giustizia di Rawls) e dall'altra le concezioni che fanno confronti tra condizioni imperfette senza avvalersi del metro fornito da una teoria che opera in condizioni ideali. «Si sta meglio così» è qualcosa che possiamo dire senza bisogno di una teoria perfetta del bene o del giusto. Inoltre, anche se avessimo una tale teoria essa non risolverebbe il giudizio sui singoli casi in cui qualcuno non sta bene o in cui una situazione è ingiusta; non ci aiuterebbe, ad esempio, a stilare una graduatoria in base alla quale allocare risorse scarse a chi sta peggio.

Qual è il linguaggio filosofico congeniale per elaborare questo approccio? Ognuna delle linee teoriche che ho indicato può offrire un terreno ospitale. Voglio suggerire brevemente come sviluppare una delle linee elencate sopra, quella che proviene da Wittgenstein, Cavell e Diamond, che mi sembra particolarmente fertile. Ci sono due aspetti della filosofia di Wittgenstein, Cavell e Diamond che risultano particolarmente congeniali in questa prospettiva.

(A) In primo luogo, la conoscenza di chi siamo, di chi sono gli altri e di come si presenta il mondo emerge (è raggiunta) in una condizione di crisi e di rottura: la possiamo descrivere come una conoscenza di vulnerabilità. Nella concezione di Wittgenstein maturo la ricerca filosofica è motivata da momenti di blocco, dal non ritrovarsi più con le parole con cui viviamo quando esprimiamo i nostri interessi, aspirazioni, problemi. Questi momenti di blocco hanno la forma descritta e rielaborata in modi acuti e originali in particolare da Cavell e da Diamond. Hanno la forma del linguaggio che si stacca dall'esperienza, per cui l'esperienza che facciamo rimane muta o è

[20] A. Sen, *L'idea di giustizia*, Milano, Mondadori, 2010.

un'aspirazione a cui manca la voce, è priva delle parole per dirsi; hanno la forma dello staccarsi del corpo, nostro e degli animali, dalla vita interiore, con lo stabilirsi di un divario insormontabile tra interno ed esterno (c'è veramente il dolore che sto esprimendo? – e quindi: il mio dolore è qualcosa che è comunicabile? Esiste solo per me? Esiste davvero?); hanno la forma del dissolversi dello stesso carattere normativo del linguaggio con lo staccarsi delle regole da ciò che esse regolano, che appare completamente arbitrario; e così via. Ma questi momenti – che Wittgenstein descrive con il linguaggio del tormento, dell'angoscia, dell'inquietudine, del desiderio di qualcosa di irraggiungibile, dell'impossibilità e del confinamento – caratterizzano le nostre vite[21]. La nostra vita concettuale è presentata da Wittgenstein come un ritorno all'ordinario, inteso come la riparazione di una rottura, di una separazione del nostro linguaggio dal peso della voce umana, come la ricostruzione del contesto di vita che dà peso e importanza a ciò che diciamo. La vita concettuale non è presentata come qualcosa che possiamo dispiegare indipendentemente da questa necessità. Dispiegare la vita concettuale è qualcosa che facciamo sotto l'urgenza e la pressione di un bisogno di espressione che rimane impigliato in qualcosa. Questo bisogno rimane impigliato in difficoltà che attengono a un'esperienza che non trova facilmente, con agio, le sue parole, per vari motivi.

Cavell li elenca sotto il titolo di scetticismo. La nostra collocazione corporea, relazionale, terrestre, il nostro essere situati e condizionati, la finitezza e la separatezza delle esistenze, sono condizioni esperite come mancanze intellettuali e in questo senso tradite[22]. La separatezza degli altri e il fatto che la loro sofferenza, le loro aspirazioni e le loro gioie sono in un certo senso davvero solo loro è espressa come un'impossibilità di conoscere la mente degli altri. L'esperienza della separatezza si impiglia nel disappunto scettico: la condizione dei rapporti umani è sviata come un fallimento intellettuale. Ma questo sviamento può essere superato riconquistando il rapporto con gli altri come un rapporto umano in cui rispondiamo alla separatezza con la simpatia, con le parole giuste, con l'attenzione e la premura dello sguardo, dei gesti e

[21] Su queste esperienze nel pensiero di Wittgenstein, si v. S. Cavell, *The Investigations' Everyday Aesthetics of Itself*, in T. G. McCarthy e S. C. Stidd (a cura di), *Wittgenstein in America*, Oxford, Clarendon Press, 2001, pp. 250-266; G. Baker, *A Vision of Philosophy*, in Id., *Wittgenstein's Method. Neglected Aspects*, a cura di K. Morris, Oxford, Blackwell, 2004, pp. 179-204; P. Donatelli, *Wittgenstein: Pictures, Concepts, and Moral Thought*, in R. Tripp e K. Schoellner (a cura di), *Picturing Life: Wittgenstein's Visual Ethics*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2016, pp. 93-114.

[22] Cfr. S. Cavell, *Knowing and Acknowledging*, in Id., *Must We Mean What We Say?*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, pp. 238-266.

dell'ascolto, con un insieme di modalità *finite* che possono fallire ma che sono anche in grado di avere successo, di metterci in relazione con gli altri. In questo modo la separatezza metafisica espressa nel gesto scettico che abbandona il terreno comune della vita è superata tornando al terreno comune, tessendo la rete dei legami e dei gesti. Un terreno comune esperito ora in modo nuovo, non più come intrinsecamente difettoso e bisognoso di essere trasceso, ma come un luogo in cui agire: «agire da dentro il mondo, da dentro i propri legami con gli altri, rinunciando a desiderare un luogo esterno da cui guardare e dirigere il proprio destino»[23].

La vita concettuale non è descritta qui come una pienezza, attraverso una teoria perfetta, mediante una lista esaustiva di criteri, ma come ciò che ritroviamo dopo una perdita, una crisi, una rottura. L'arco di possibilità umane, in determinate circostanze, legate ad attività particolari, è dispiegato attraverso un lavoro su quella che possiamo chiamare la vulnerabilità delle nostre vite ordinarie alla rottura, all'inciampo, all'inespressività. Il risultato di questo lavoro è il possibile riaprirsi di spazi di possibilità. In questa luce, quindi, la filosofia di autori come Wittgenstein, Cavell e Diamond, elabora una concezione in cui gli spazi di libertà e di felicità, e ad ogni modo gli spazi in cui ci muoviamo a nostro agio e possiamo essere inventivi e fare delle svolte, sono resi disponibili, elaborati e dispiegati a partire da momenti di rottura che indicano la vulnerabilità delle nostre vite. L'idea di riuscire a evitare la vulnerabilità è una fantasia di purezza cristallina. Come scrive Wittgenstein: «Siamo finiti su una lastra di ghiaccio dove manca l'attrito e perciò le condizioni sono in un certo senso ideali, ma appunto per questo non possiamo muoverci. Vogliamo camminare; dunque abbiamo bisogno dell'*attrito*. Torniamo sul terreno scabro»[24]. Di nuovo, non si tratta di rendere conto della vulnerabilità come di un'imperfezione rispetto a una perfezione che non possiamo raggiungere: nelle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein lavora proprio allo scopo di smontare l'idea che l'ordine logico delle nostre vite linguistiche abbia il carattere di un ideale perfetto ma irraggiungibile[25]. Al contrario, si tratta di riconoscere come sia proprio la possibilità della rottura delle relazioni, della comunicazione, dell'espressione, del senso di appartenenza, o del senso della propria indipendenza e singolarità, è il venire meno dell'agio con cui siamo noi stessi in queste diverse circostanze a fornire il materiale

[23] S. Cavell, *Alla ricerca della felicità. La commedia hollywoodiana del rimatrimonio*, Torino, Einaudi, 1999, p. 85.

[24] L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1983 (I, §107), p. 65.

[25] Questo punto è fatto valere da John McDowell in molti scritti. Si v. ad esempio *Mente e mondo*, Torino, Einaudi, 1999.

inventivo del pensiero e dell'esperienza. La crisi che sperimentiamo attraverso la percezione di una totale inadeguatezza delle risorse comuni è anche l'occasione per tornare alla vita ordinaria e riscoprire in ciò che ci condiziona e ci limita il luogo della libertà e della felicità, un luogo tanto più sorprendente e avventuroso quanto più lo avevamo soffocato con la nostra urgenza di trascenderlo, di collocarci altrove, in una fantasia di libertà che ci lasciava immobili[26].

È perché l'esperienza e l'espressione sono vulnerabili – un insieme disomogeneo di relazioni che è aperto alla rottura – che sono anche inventive e creative. È proprio perché l'esperienza e l'espressione sono vulnerabili e soggette alla rottura che sono anche aperte a svolte che non sono scritte sin da principio dentro di esse. Quindi mi sembra che troviamo in Wittgenstein, in Cavell e in Diamond l'idea che non dobbiamo partire dall'essenza, dal «superordine» (*Ricerche filosofiche*, §97), ma dai momenti di vulnerabilità, per scoprire lo spazio di movimento degli esseri umani.

4. FORME DI VITA

(B) Il secondo punto riguarda le forme di vita. In questa prospettiva, il lavoro riflessivo di riparazione è un modo in cui ci ricollochiamo dentro un ambiente concettuale diverso configurato da nuove connessioni: guadagniamo connessioni e con ciò recuperiamo espressività e spazi di movimento. La nostra umanità è quindi riguadagnata attraverso il lavoro sulle famiglie e sulle reti di connessioni che ci legano al mondo, agli altri, agli animali, alle cose, alle attività, a molti fatti della vita. È chiaro che si tratta di un modello antitetico a quello che parte invece da una nozione di forma di vita, di organismo, di vita umana, e così via, secondo una concezione metafisica che è data sin dal principio.

Questo tipo di lavoro riflessivo è chiarito ad esempio nei difficili saggi di Diamond, *Mangiare carne e mangiare persone* e *Differenze e distanze morali*[27]. Il modo in cui gli animali ci sono vicini o lontani, il modo in cui entriamo in relazione con essi, il riconoscimento di queste relazioni, l'elaborazione di tali connessioni concettuali, trasformano il senso di cosa significa essere umani.

[26] Cfr. P. Donatelli, *L'ordinario e la coesione delle forme di vita*, "Iride", 29, 2016, n. 77, pp. 97-108.

[27] C. Diamond, *Mangiare carne, mangiare persone*, in J.B. Callicott, C.M. Korsgaard, C. Diamond, *Contro i diritti animali? Ambientalisti ma non animalisti*, Milano, Medusa, 2012, pp. 95-117; id., *Differenze e distanze morali*, cit.

Significa ad esempio essere avventurosi, giocosi, vulnerabili nel corpo; significa avere un corpo in comune, un senso del corpo che non è quello che è dimenticato nel sentirci soggetti che parlano, agiscono e sono occupati in tutta una serie di attività, ma il corpo che può gioire e soffrire in comune con un animale non umano, con quelli con cui riusciamo a realizzare una tale comunanza. Il punto che voglio sottolineare è che arriviamo a condividere molte cose con gli animali (nei limiti in cui lo facciamo e con gli animali particolari con i quali ciò accade) trasformando noi stessi e al contempo trasformando la forma di vita in cui ci vediamo come individui coesistenti. La difficoltà dell'esperienza di Elizabeth Costello nel romanzo di Coetzee, commentato da Diamond nel suo saggio *La difficoltà della realtà e la difficoltà della filosofia*[28], elabora la difficoltà di rappresentare la possibilità di una diversa coesistenza, una diversa forma di vita. Elizabeth Costello è colpita dall'orrore che è insito nel modo in cui trattiamo gli animali, tra l'altro allevandoli, uccidendoli e mangiandoli. Ma la possibilità di esprimere questo orrore richiede una riconfigurazione di un'intera forma di vita in cui coesistono animali, esseri umani, cibo, bambini, orsacchiotti di peluche e così via[29].

La nozione di vita che è chiamata in causa in questo luogo fa appello a una risposta senza confini, non specializzata, potremmo dire umanistica, verso le cose che ci capitano. Le trasformazioni a cui ho fatto riferimento riguardano questo tipo di risposta umanistica, caratteristica della letteratura immaginativa, come ha osservato Bernard Williams[30]. Ma ciò non esclude in alcun modo la rilevanza delle scienze etologiche ed evoluzionistiche. Il punto è il rapporto che le loro descrizioni stabiliscono con l'esperienza e il linguaggio ordinario. Come ha sostenuto Diamond, le scienze non «dettano» l'immagine secondo cui esse dovrebbero escludere l'appropriatezza di una risposta umana piena e creativa nelle questioni morali[31]. Questa è invece un'immagine nel senso in cui Wittgenstein usa la nozione di immagine, come il colpo d'occhio grammaticale: è una visione di cosa fare nella vita della ricerca scientifica. Non è scritto nella ricerca scientifica che essa debba escludere una comprensione

[28] Contenuto in *L'immaginazione e la vita morale*, cit. Si v. J.M. Coetzee, *La vita degli animali*, Milano, Adelphi, 2000; Id., *Elizabeth Costello*, Torino, Einaudi, 2004.

[29] Per questa nozione di forma di vita, che chiama in causa la ridefinizione delle identità in una rete di coesistenze, si v. P. Donatelli, *Forms of Life, Forms of Reality*, in "Nordic Wittgenstein Review", 4 (2015), pp. 43-62.

[30] B. Williams, *La filosofia come disciplina umanistica*, Milano, Feltrinelli, 2013.

[31] C. Diamond, *Murdoch Off the Map: or Taking Empiricism Back from the Empiricists* (inedito).

ordinaria in cui si senta il peso dell'esperienza umana accumulata negli anni, nel rapporto con le persone, nel senso di profondità delle cose: un tipo di esperienza che ha senso distinguere da quella chiamata in causa in varie modalità di indagine scientifica.

In questo senso arriviamo a un'altra conclusione, o meglio a un altro punto di inizio della ricerca. Si tratta dell'idea che se pensiamo che le forme dell'espressione e dell'esperienza non sono date dall'alto nelle maniere che ho indicato all'inizio, ma sono elaborate dal basso dal punto di vista dell'esperienza della rottura, della mancanza, della perdita e della vulnerabilità, esse ci conducono a mettere in discussione l'idea stessa che vi sia qualcosa come le identità, l'umano contrapposto a varie alterità (la natura, gli animali, il mostruoso ecc.). Vediamo come possiamo arrivare a questa conclusione. Nell'elaborazione che ho suggerito in merito alla prospettiva di questi autori si tratta di guadagnare un punto di vista umano, una voce che sappia sopportare il peso delle parole, attraverso cui passi l'esperienza. In questo senso, come ho scritto, credo che il progetto sia umanistico, e possa essere messo in collegamento con l'ultimo Williams, con l'idea della filosofia come disciplina umanistica. D'altro canto questo punto di vista umano non è guadagnato come una totalità conchiusa (anche se questa è una possibilità, un uso secondario: vederci come quel tipo di esseri, qualcosa che potrebbe caratterizzare l'essere umano come animale cerimoniale). In questo senso differente, non si tratta di un progetto umanistico: l'umano è guadagnato come ciò che riusciamo a vedere dal punto di vista degli animali, oppure di umani che consideriamo ai margini dell'umanità, dal punto di vista della rete di relazioni con altri organismi (relazioni vitali e di significato) con le piante, con gli ambienti, con la tecnologia, reti e fasci di relazioni che indicano connessioni dal cui punto di vista guadagniamo un senso di noi stessi. La trasformazione verso la quale ci guida Elizabeth Costello ci fa vedere e sentire come animali feriti e vulnerabili come lo sono gli animali non umani. Ma possiamo anche provare a vederci dal punto di vista delle varie coesistenze che caratterizzano un ambiente naturale e sociale. In ogni caso si tratta di decostruire l'idea di un punto di vista umano dato e di ricostruire l'esperienza umana da un punto di osservazione marginale, un punto di osservazione che è sperimentato dapprima come una rottura, un'impossibilità, una mancanza (così si scopre Elizabeth Costello nei confronti dei sui parenti ed uditori) e che è guadagnato in seguito come il punto di partenza per ricostruire l'essere che

siamo come un altro tipo di essere che è anche un animale vulnerabile, che gioca come fanno gli animali e così via[32].

Quindi da una parte c'è l'idea di recuperare il peso dell'esperienza umana, ma dall'altra questo peso è guadagnato a partire da reti di relazioni che mettono in crisi le alterità: l'umano, l'ambiente e gli animali. Il punto filosofico è quindi il seguente: il lavoro di elaborazione proposto da questi autori invita a ricollocarci entro nuove connessioni concettuali e in questo modo smantella l'idea che ci siano sfondi dati e fermi: l'ambiente, la natura, l'umanità. Essi emergono invece come famiglie di connessioni concettuali, attive e normative, ma aperte e mobili.

[32] Su questo tipo di comunanza con gli animali si v. A. Baier, *A Naturalist View of Persons*, in Id., *Moral Prejudices. Essays on Ethics*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1995, pp. 313-326.

LONTANI DAL DETERMINISMO: RETI DI RELAZIONI VINCOLATE

ELENA GAGLIASSO
Sapienza Università di Roma
Dipartimento di Filosofia
elega@fastwebnet.it

ABSTRACT
Increasing new levels of knowledge on living beings and their constitution lead to a general reassessment of constraints notion. The binding action among different causal processes in and out organisms seems to have heuristic value as it lay down paths of future evolution, but not the determination of linear effects. Particularly, the study of long lasting relationships networks and mutual memberships between organisms and their different species of bacteria-host contribute to elucidate such binding-action over time, implying a sort of cultural and environmental assimilation inside the organism. This approach requires a philosophical reflection on crucial concepts such as «individual», «environment», «species», and consequently a critical investigation on ubique references about health and disease. Biological history of cohabitation and cooperation between hosts and symbionts among species suggest two major implications, we aim to explore: a) the individual co-selection performs himself as a sort of ecosystem and it theoretically cracks the principle of determinism, which usually distinguishes naturalism; b) the focus on evolutionary theory shifts from becoming process to structural constraints that marked evolutionary irreversible thresholds (as remote coexistences bacterial insertion even in the human genome).

KEYWORDS
Evolution, naturalism, symbioma, determinism/contingency, historical constraints.

1. STORIE DI COABITAZIONI

In Tanzania vive una delle ultime popolazioni di cacciatori e raccoglitori oggi esistenti, gli Hazda. Dal paleolitico s'è prodotto per loro quello che potremmo ritenere un «accoppiamento funzionale» o un «sistema combinato»[1]

[1] Sono denominazioni di coappartenenza, cioè di costruzione congiunta ambiente-organismo, ideate già dal paleontologo G. G. Simpson (*Tempo and Mode in Evolution*, New

con alcuni loro simbionti gastrointestinali, come il *treponema,* capaci di degradare fibre dure presenti nella loro dieta. Ciò significa che nel corso della nostra lunga e differenziata storia evolutiva, che lega indissolubilmente la dimensione biologica con quella culturale, certi batteri sono stati selezionati, in base a una precisa abitudine alimentare, da quello che possiamo chiamare «contesto ambientale interno» dell'organismo[2]. Il *treponema* però è assente come batterio commensale nelle realtà urbane occidentali, e anzi in queste può essere vettore di patologie, come peraltro avviene attraverso una sua specifica variante responsabile della sifilide. Tra gli Hadza, invece, questo batterio non è affatto patogeno e risultano perfino assenti malattie autoimmuni, in buona parte oggi correlate proprio a disequilibri dei simbionti intestinali. Batteri e enzimi variano tra i popoli e sono in gran parte selezionati dai vari usi e costumi con cui certe e non altre porzioni di ambiente esterno, più o meno modificato, entrano direttamente all'interno dei corpi, ossia dalle diverse e remote forme di cultura e di pratiche alimentari.

Tra gli *specials* di riviste come *Nature* (maggio del 2011) o *Philosophy and Biology* (febbraio 2013) è alla ribalta la crescita esponenziale di ricerche sui microrganismi che vivono in simbiosi con la specie umana. Questo perché dalla microbiologia classica, e dalla successiva parassitologia, si è sviluppata negli ultimi vent'anni una nuova area di ricerche localizzate sui simbionti: la 'simbiontologia'[3].

Ultimamente l'ampliamento di potenzialità tecnologiche permette di tracciare attraverso sequenziamenti dei molteplici ceppi simbionti un confronto comparato tra la loro presenza e la loro evoluzione in società industrializzate e in comunità di sussistenza simil-paleolitiche, come nel caso citato in apertura. Con ciò si delineano indirettamente anche mappe biogeografiche e antropologiche di tipologie 'sane' o 'patologiche' a seconda dei costumi alimentari e dei contesti locali, che afferiscono a un'impostazione diversa da quella legata alle differenze nei cluster genici.

York, Hafner Publishing Company, 1944), e riprese poi dai biologi e epistemologi H. Maturana e F. Varela (*Autopoiesi e cognizione* (1973), Venezia, Marsilio, 1985.

[2] S.L. Schnorr *et al.*, *Gut microbiome of the Hadza hunter-gatherers*, in «Nature Communications», 5 (2014), pp. 3654.

[3] Per una storia di questa giovane disciplina si veda M. Mcfall-Ngai *et al., Animals in a bacterial world, a new imperative for the life sciences*, in «PNAS», 110/9 (2013), pp. 3229–3236; P. Ramellini, *Vivere insieme: una sconfinata simbiosi,* in B. Continenza, E. Gagliasso, F. Sterpetti (a cura di), *Confini aperti*, Roma, Franco Angeli, 2013, pp.140-156; M. Arumugam *et al., Enterotypes of the human gut microbiome*, in «Nature», 473 (2011), pp. 174-180. Inoltre, a partire dal gennaio 2016 la rivista *Nature* dedica una intera sezione specifica alla microbiologia in <http://www.nature.com/nmicrobiol> (consultato il 22-07-2016).

Secondo quest'ottica biogeografica anche salute e patologie non sono riferibili a una norma generale, ma sono relative, *context dependent*, e richiedono quindi profili specifici che rispecchino l'evoluzione storica delle disparate culture, tanto che le combinazioni co-evolutive tra noi e i nostri simbionti interni, a seconda delle storie remote delle popolazioni, possono essere vantaggiose o nocive. Ma c'è molto di più. I simbionti batterici possono anche *influenzare* lo sviluppo embrionale, la fisiologia, il metabolismo del loro ospite, o addirittura modularne lo stato mentale[4].

Situandoci al crocevia tra la teoria dell'evoluzione, la clinica e l'antropologia, si aprono così ventagli di domande filosofiche, domande che relativizzano e dislocano il rapporto tra 'il normale e il patologico'[5], ma che in senso ben più vasto incidono a fondo su una rivisitazione di cosa significhi 'naturalizzazione' della dimensione umana, con i corollari categoriali ed etici che ne discendono.

Come correlare al metabolismo mediato dalla comunità batterica intestinale (il 'microbioma'[6]) un carattere 'normale' in senso unico e ubiquitario? Come rimodulare i criteri delle spiegazioni del sé immunologico in base a queste recenti scoperte? Infine, il concetto stesso di individuo, con la sua dimensione indicale, unitaria e autoreferenziale, ha ancora ragion d'essere? O non siamo piuttosto esseri di fatto con-dividui o chimerici?[7]

Gli stessi fondamenti epistemici dell'evoluzionismo del XX secolo sono investiti[8]. Infatti il campo di queste ricerche innova e rinnova la lettura

[4] G. Chaouat, *Fetal-maternal immunological relationship*, in «*eLS*», John Wiley & Sons Ltd, Chichester. http://www.els.net; M. Lyte, *Microbial Endocrinology in the Microbiome-Gut-Brain Axis: How Bacterial Production and Utilization of Neurochemicals Influence Behavior*, in «Plos», 14 (2013), in <http://journals.plos.org/plospathogens/article?id=10.1371/journal.ppat.1003726> (consultato il 22-07-2016).

[5] Sono osservazioni che si presentano come un'ulteriore – concreta ed imprevista – conferma delle tesi di George Canguilhem. Si veda G. Canguilhem *Il normale e il patologico* (1943), Torino, Einaudi, 1998.

[6] Il mappaggio dei simbionti umani ha impegnato uno dei più grandi progetti di sequenziamento del *National Institut of Health* (USA) ancora in corso <http://hmpdacc.org> (consultato in data 24.02.2016), da cui è stato tratto un primo studio completo dei batteri che abitano il corpo umano. Da qui il conio di «microbioma»: *The Human Microbiome Project Consortium, Structure, function and diversity of human microbiome*, in «Nature», 486 (2012), pp. 207-214.

[7] T. Pradeu, *The Limits of the Self*, Oxford, Oxford University Press, 2012; E. Gagliasso, *Individuals as Ecosystems: An Essential Tension*, in «Paradigmi. Rivista di critica filosofica» *33/2* (2015), pp. 85-102.

[8] S.F. Gilbert, J. Sapp, A.I. Tauber, *A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals*, in «*The Quarterly Review of Biology*» 87/4 (2012), pp. 325; E. Rosenberg E. and I.

dell'origine delle traiettorie evolutive e i modi di articolare causalità prossime e remote dell'evoluzione[9], e ciò a partire da simbiosi remote che divengono permanenti e vengono incapsulate negli organelli e nel sistema genico[10].

Come scrive una delle maggiori teoriche della simbiontologia, Maureen O'Malley:

> metabolic innovations associated with endosymbioses can drive evolution and thus provide an explanatory account of important episodes in the history of life. Metabolic explanations are both proximate and ultimate, in the same way genetic explanations are. Endosymbioses, therefore, point evolutionary biology toward an important dimension of evolutionary explanation[11].

Ma soffermiamoci sulle implicazioni con cui queste prospettive incidono sul tema chiave della naturalizzazione. In particolare ci si può domandare se quando si parla di naturalizzazione (della conoscenza, della società, dell'etica, dell'economia) sia ancora giustificato rintracciarvi quello zoccolo fondativo, minimo comun denominatore, a cui ridurre cultura e storia quali fenomeni sovrastrutturali.

2. NATURALISMI FONDAZIONALI

Le transazioni evolutive tra determinati simbionti e le forme di vita culturali (alimentari) nelle diverse popolazioni, sembrano indicare tre cambiamenti di prospettiva necessari per trasformare ciò che si intende ancora con 'naturalizzazione': le abitudini culturali, le forme di vita, i comportamenti stabilizzatisi nel tempo, sono componenti a tutti gli effetti del nostro sistema biologico eco-evolutivo.

Zilber-Rosenberg I. , *Symbiosis and Development: The Hologenome Concept*, in «*Birth Defects Res C Embryo Today*» 93/1 (2011), pp. 56-66.

[9] M.A. O'Malley, *Philosophy and the Microbe: A Balancing Act*, in «Biology and Philosophy», 28, 2 (2013), pp. 153-159.

[10] Dai pionieristici lavori sull'assorbimento negli organelli di batteri precedentemente liberi di Lynn Margulis Sagan: L. Sagan, *On the Origin of Mitosing Cells*, in «*Journal of Theoretical Biology*», 14, 3 (1967), pp. 225-274. All'attuale stato di studi sull''ologenoma': C.G. Kurland, *Something for Everyone. Horizontal Gene Transfer in Evolution*, in «EMBO Reports», vol 1/2 (2000), pp. 92-95; A. Crisp *et al.*, *Expression of Multiple Horizontally Acquired Genes is a Hallmark of Both Vertebrate and Invertebrate Genomes*, in «Genome biology», 1 (2015), pp.16-50.

[11] M. A. O'Malley, *Endosymbiosis and Its Implications for Evolutionary Theory*, in «PNAS», 112/33 (2015), p. 1027.

Tali componenti selezionano e si incarnano nello stato di salute o di malattia come un sistema combinato tra i corpi e il complesso dei loro ospiti batterici, il cosiddetto 'simbioma' di ciascuno[12]. Tanto che il sistema immunitario stesso in base a questo non può essere più definito come un 'sé immunologico'[13].

Infine, il determinismo genetico, che è a tutt'oggi l'accezione di naturalismo hard più usuale, nonostante la sua pervasività mediatica, la sua semplice eleganza esplicativa e l'ampiezza di numerosi riferimenti di cui è indice, risulta estremamente parziale come unico principio fondativo.

Eppure, detto ciò, ogni determinismo biologico va osservato con attenzione in quanto esprime basilari necessità teoriche – oltre che ideologico-politiche. Prima tra tutte la possibilità di spiegazioni che fungano da previsioni[14]. Infatti, ogni determinismo naturalistico, o naturalizzato, si radica nelle premesse di metodo del riduzionismo metodologico, e trae i suoi punti di forza dal promettere una spiegazione dei fenomeni coincidente con la loro previsione.

Mentre ogni naturalismo, con i suoi intenti fondazionali, per poter giustificare il riferimento al 'dato di natura' nell'ambito isolabile di 'natura umana', ha di converso come suo orizzonte di senso il *determinismo* predittivo, più o meno probabilistico.

Riferimento obbligato in questi casi è la filosofia propria del *Methodenstreit* che, dalla fine del XIX secolo agli anni '60 del XX, ha contrapposto, prima ancora che due metodologie di ricerca, due categorie del pensiero antipolari: l'idea di natura, come garante dell'immutabilità, uniformità e della determinazione degli a-priori, e quella di storia o cultura come processo sovrapposto, inventivo, simbolico e sociale, proprio solamente all'umanità e che contraddistingue la sua emergenza dal resto del mondo animale.

[12] J. Sapp, *Genesis. The Evolution of Biology,* Oxford, Oxford University Press, 2013.

[13] A.I. Tauber, *The Immune Self: Theory or Metaphor?,* Cambridge, Cambridge University Press, 1994; T. Pradeu, *The Limits of the Self*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

[14] Mentre Hempel nel 1942 (*The Function of General Laws in History,* in «The Journal of Philosophy», 39/ 2 (1942), pp. 35-48) parlava delle discipline storiche come di 'quasi-scienze', e Popper nel 1945 sosteneva che l'evoluzionismo darwiniano non fosse sottoponibile al falsificazionismo in quanto fondato su tracce del passato irripetibili (*Miseria dello storicismo* (1945), Feltrinelli, Milano, 2013), il sistematico e tra i maggiori teorici dell'evoluzionismo moderno, Ernst Mayr, insieme ai paleontologi G. L. Jepsen e G. G. Simpson sdoganava già nel 1949 in biologia il metodo storico (*Genetics, Paleontology, and Evolution*, New Jersey, Princeton University Press, 1949). Nel 2002, Steven J. Goud traghettava nel nuovo millennio il primato della storicità nell'evoluzione, con l'idea che il criterio della contingenza storica è l'aspetto più consono (e meno fondazionale che ci sia) nella biologia (*La struttura della teoria dell'evoluzione* (2002), Torino, Codice edizioni, 2003).

Secondo questa prospettiva filosofica, la naturalizzazione riducendo alle basi naturali fisiche, «innate», tutte le espressioni e funzioni umane (compresa la mente, la coscienza e il mondo sociale) si presenta come forma di monismo esplicativo, contrapposto a dualismi di varia sorta. Di converso la filosofia che sostiene il distacco dal naturale attraverso il mondo simbolico, l'astrazione e i loro corollari antropocentrici, spesso venati di trascendentalismo, benché sia oggi al corrente delle forme più sofisticate di naturalismo, contrappone (o sovrappone) alla dimensione del *bios*[15] la capacità umana di creare 'mondi' mentali e linguistici, artefatti e tecnologie. La trascendenza, o i suoi succedanei, che separano l'essere umano dal resto degli altri viventi, 'privi di mondo' mantiene distinta la condizione fisica (in comune con tutti gli altri animali) da qualsiasi possibile retroazione su di essa del sociale e del simbolico che, come tale, sigla lo stato di 'unicità umana'[16].

Eppure questa tensione laplaciana verso un'asintotica previsionalità di ogni tratto umano su base biologica, benché inevitabile, è segnata da un andamento retrogrado rispetto allo stato della ricerca biologica, e fa filtrare nel determinismo attuale filosofie pregresse, ovvero le battaglie culturali che a lungo hanno contrapposto metodo scientifico da un lato e metodo delle *humanities* dall'altro. Tutte posizioni queste estranee alle conseguenze dell'evoluzionismo che, come metodo esplicativo, si muove tra storia e legge, facendo dell'evoluzione biologica la condizione base per qualsiasi ragionamento sul naturale come insieme di sistemi in transizione – segnati dalla contingenza storica e da retroazioni delle varie forme di vita culturali a livelli precedentemente impensati[17].

3. DETERMINISMO, PLASTICITÀ, CONTINGENZA

Eppure oggi è proprio *all'interno* delle stesse discipline biologiche che si dispiega la battaglia teorica e delle politiche scientifiche pro o contro il determinismo, con un particolare focus sulla nostra specie. Proprio all'interno dell'evoluzionismo convivono due orientamenti: il modello di una rigorosa omologazione della biologia alle scienze esatte, forte dell'individuazione di

[15] R. Marchesini, *Post-Human, verso nuovi modelli di esistenza*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002; e G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.

[16] Per una posizione critica in merito si rimanda a E. Gagliasso, *Da Umwelt a Welt*, in «Nuova civiltà delle macchine», 29/4 (2011), pp. 63-81.

[17] K.L. Laland, J. Odling-Smee, S. Myles, *How Culture Shaped the Human Genome: Bringing Genetics and the Human Sciences Together*, in «Nature review Genetics», 11 (2010), pp.-137-148.

linguaggi assiomatici, tendenzialmente genecentrico, che rappresenta la nuova articolazione del riduzionismo scientista da un lato[18], e dall'altro il modello di plasmabilità del *bios* attraverso le azioni sull'ambiente e delle conseguenze biologiche di una cultura materiale, intesa come processo che nel corso dei tempi profondi retroagisce sulla materia organica[19].

L'evoluzionismo è paradigma di riferimento per entrambe, in un caso nella versione focalizzata sul selezionismo e sull'adattamento funzionale, nell'altro caso sul pluralismo eco-evolutivo e sulla contingenza storica.

La distinzione del *Methodenstreit* tra scienze storiche e scienze naturali, sembra così curiosamente riproporsi proprio all'interno delle scienze biologiche, con i suoi corredi non solo di metodo, ma di significati e valori attribuiti al primato della ricostruzione narrata da un lato e a quello della assiomatizzaione nomologica dall'altro.

Eppure, svincolandosi da questi binari contrappositivi, ritengo che per spiegare il funzionamento e il costituirsi degli organismi e dell'intera biosfera terrestre, dalle fasi prebiotiche al presente, servano entrambe queste due chiavi. Localmente, e a seconda del livello di domanda, servono spiegazioni nomologiche e sono utili componenti di riduzionismo esplicativo, ma come tasselli da inserire nella più vasta cornice delle spiegazioni dinamiche, storiche e narrative – e ben lontane da qualsiasi riduzionismo.

L'ambiente, nel suo decorso temporale e colto a seconda dei suoi livelli embricati (dall'ambiente cellulare a quello della biosfera) è il principale 'transattore'[20] degli organismi: questi ultimi possono essere colti, a seconda del vertice d'osservazione, essi stessi come ecosistemi o come enti, mentre i loro comportamenti risultano a tutti gli effetti dei 'motori dell'evoluzione'[21]. Cambiando dunque scala, ogni sistema biologico può essere considerato un ente, un dato, solo fermando un fotogramma dei percorsi storici che lo hanno formato, lo attraversano, lo alterano, lo degradano.

Sembra allora evidente che il concetto stesso di naturalismo con quest'ottica si può caricare di ulteriori accezioni significanti: mentre, per un verso, il

[18] Come ad esempio nella prospettiva adottata dai lavori di R. Dawkins, a partire dal più noto *Il gene egoista* (1976), Milano, Mondadori, 1992.

[19] I. Tattersaal, *The Fossil Trail: How We Know What We Think We Know About Human Evolution*, Oxford, Oxford University Press, 1995; T. Deacon, *La specie simbolica: Coevoluzione tra cervello e capacità linguistiche* (1997), Firenze, Giovanni Fioriti Editore, 2001.

[20] Più che 'interattore', secondo l'interpertazione trans-attiva di D. Bergandi, *Le unità di selezione tra olismo e riduzionismo*, in S. Forestiero e M. Stanzione (a cura di), *Selezione e Selezionismi*, Roma, Armando, 2008, pp. 181-236.

[21] J. Piaget, *Il comportamento motore dell'evoluzione* (1976), Milano, Mimesis, 2015; S. Campanella, *Quando il comportamento si fa evoluzione*, in J. Piaget, cit., pp. 11-26.

geneticismo (la forma più recente della vulgata del determinismo biologico) mantiene una presa culturale grazie alle continue promesse di ricerche ottimizzanti della natura umana, che promettono di identificare cause determinabili per effetti dati per certi (se siamo programmati dal sistema genetico quale nucleo invariante e responsabile dell'intera espressione individuale, non appena riusciremo a riprogrammare il genoma attraverso tecnologie oggi in continua espansione, potremo bonificare e riprogrammare interamente e senza più difetti la vita umana), per un altro verso, la spiegazione plurale storica ed eco-evolutiva va in direzione opposta al determinismo, mettendo in risalto l'andamento delle contingenze imprevedibili.

È dall'800 ad oggi che si fronteggiano queste due posizioni alternanti, surriscaldando battaglie per le idee, visioni del mondo, condizione umana e, non ultimo, orientamenti della ricerca. È una dinamica che segue l'oscillazione di un pendolo, spiegava Richard Lewontin in un'intervista al capodanno del 2000 sul destino e i compiti della biologia nel millennio che stava iniziando: nelle fasi storiche, politiche, ricche di possibilità e speranze di cambiamento (si riferiva per esempio agli anni '70 del XX secolo) il primato della storia e del culturale si emancipa dal riduzionismo del determinismo biologista; nelle fasi storiche invece di prolungate crisi e di insicurezza della società e della sua governamentalità, la ricerca di fondamenti immodificabili di ogni dimensione umana è maggiormente premiata in quanto appaga l'esigenza dominante di un paradigma di rassicurazione e di giustificazione dell'esistente. L'ampiezza dell'arco di queste oscillazioni non è soltanto collegata alla crescita di dati conoscitivi scientifici, quanto alla concezione di fondo, insita nell'idea stessa di natura umana come baluardo di conservazione (dal giusnaturalismo in poi, in tutte le sue reincarnazioni moderne), oppure, al contrario, in un'idea prometeica di società e cultura che sfidando o trascendendo i gravami naturali, punta sulla totale libertà e autonomia di soggetti attori del cambiamento (dall'Illuminismo alle principali ideologie rivoluzionarie del XIX e XX secolo).

Come diagnosi politico-sociologica di ciò che sottostà a certi indirizzi scientifici o del ruolo dei presupposti del contesto che influenzano la ricerca, questa diagnosi di Lewontin è di massima condivisibile. Ma occorre oggi affiancarle un lavoro di analisi e decostruzione del determinismo naturalistico, di cui il geneticismo è solo l'ultima moderna reincarnazione.

Dal punto di vista epistemologico, il mondo dei processi, correlato alla storicità degli eventi, ha integrato altri criteri esplicativi al mondo delle leggi. La spiegazione narrativa e abduttiva, ha affiancato le leggi di natura, intese

tradizionalmente come prescrittive di funzionamenti obbligati, con lo studio degli stati metastabili prodotti della storia evolutiva, i cosiddetti *vincoli proscrittivi*[22].

Con queste chiavi la filosofia della biologia non solo ridefinisce l'agenda del metodo scientifico attraverso l'epistemologia propria al mondo vivente, ma va interrogando la riflessione filosofica su questioni teoriche di base. Cosa si può intendere oggi con individuo? Quali i confini di un'identità? Come e a quanti livelli oggi possiamo parlare di ambiente come di qualcosa di esterno agli organismi oppure di interno agli spazi dei loro stessi corpi? E come cambia il concetto stesso di ambiente, inteso come *contesto di relazioni*, che collega alle basi geologiche e geografiche le forme di vita che alberga e che, vivendo, lo modificano?

Si tratta di un ambiente come *luogo* di vita e insieme *prodotto* dalla vita. Nuovi livelli di spiegazione esplorano l'evoluzione delle specie e lo sviluppo individuale, la pervasività del mondo batterico incapsulato all'interno dei genomi e attivo nel metabolismo organico dei corpi ospiti, la dipendenza dall'ambiente di vita in cui si entra con la nascita e insieme l'azione trasformativa su di esso, comune a tutte le forme viventi.

L'intero panorama esplicativo della biologia si va così modificando e emerge da tutto ciò una dinamica complementare tra mutazioni genetiche, interazioni epigenetiche, commensalismi, cooperazione. Ma c'è di più: l'intera prospettiva disciplinare bio-culturale è coinvolta in una transizione paradigmatica che richiede di coglierne le conseguenze teoriche sul piano epistemologico e filosofico. In particolare si tratta di considerare come l'intero sistema esplicativo agisca a più livelli intrecciati sul criterio del determinismo biologico a cui ogni fondazionalismo naturalista s'è appoggiato e ancora si appoggia.

4. INVARIANTI DETERMINISTI E VINCOLI TEMPORALI.

La scoperta degli invarianti rappresenta la strategia fondamentale adottata dalla scienza per analizzare i fenomeni. [...] Le proposizioni più fondamentali formulate dalla scienza sono postulati universali di conservazione[23].

Se questo il cardine della genetica molecolare posto da Jacques Monod, occorre distinguere però tra ciò che *è* invariante e ciò che *sembra* invariante.

[22] E. Gagliasso, *Dal determinismo al vincolo: transizioni epistemiche*, in «Sensibilia», 2 (2009), pp. 173-198.

[23] J. Monod, *Il caso e la necessità* (1970), Milano, Mondadori, 1970, p. 87.

Se il primato dell'invarianza inteso come espressione del *determinismo delle leggi causali* contrassegna una larga parte della filosofia implicita dei biologi, è perché quel modello nomologico, tratto dal primato della dinamica della fisica classica, dall'universo della precisione dei moti in astrofisica, unisce (o sembra promettere di unire) alla spiegazione le possibilità di previsione fenomenica. Sul breve periodo infatti (ma non sui tempi profondi) le strutture viventi e le loro fenomenologie resistono al cambiamento, si presentano come manifestazioni durevoli che si ripetono nel tempo, strutture metastabili, processi omeostatici, o, altrimenti detto, secondo una prospettiva evoluzionista, effetti di lunghe 'stasi', prodotte dalla selezione bilanciata[24].

Quelle che possiamo chiamare 'condizioni di stabilità vincolate', sono state radicate in tempi remoti dall'evoluzione. Se poniamo uno stato della materia lontano dall'equilibrio, la vicinanza di certi composti chimici dotati di adesività reciproca, e le interazioni che ne scaturiscono, l'instaurarsi di cicli di forme autorganizzative si può prevedere con un buon grado di approssimazione probabilistica[25]. Tali interazioni si manterranno e daranno origine ad aggregazioni via via più complesse su cui poi agirà la selezione. In astratto potremmo prevedere l'emergere di un dato sistema che comparirà grazie a un set dato di variabili confluenti per autorganizzazione o autopoiesi[26], che con i prodotti del loro stesso funzionamento modificano gradatamente il loro contesto di partenza (come la comparsa dell'ossigeno dovuta al metabolismo dei primi aggregati cellulari dimostra). Su tali microaggregazioni primarie agisce la selezione naturale e le entità che sopravviveranno sono le basi per costituire i piani degli esseri ancestrali di tutti i viventi successivi: piani vincolati nel tempo profondo. Il 99% di essi sarà successivamente decimato dalle mega-estinzioni: una sola specie di microorganismi sopravvissuta alla catastrofe ecologica dell'era precambriana, Pikaia, è all'origine dei piani strutturali di tutta la biodiversità oggi esistente[27].

Eppure ragionare su vincoli immodificabili sembra in controtendenza rispetto alla modalità di pensiero evoluzionista, nella sua accezione più diffusa attenta al processo e che ha sostituito l'invariante con il flusso del divenire.

[24] S.J. Gould e N. Eldredge, *Punctuated Equilibria: The Tempo and Mode of Evolution Reconsidered*, in «Paleobiology», 3/2. (1977), pp. 115-151.

[25] S. Kauffmann, *The Origins of Order. Self Organization and Selection in Evolution*, Oxford, Oxford University Press, 1993

[26] H. Maturana e F. Varela, *Autopoiesi e cognizione* (1980), Venezia, Marsilio, 1985.

[27] S. J. Gould, *La vita meravigliosa* (1989), Milano, Feltrinelli, 2008.

Proprio per questo serve sul piano filosofico ed epistemico introdurre la differenza tra spiegazioni deterministiche e spiegazioni vincolate[28].

A seconda dei loro livelli strutturali, i vincoli condividono degli aspetti con il determinismo, come nel caso dei vincoli fisico-chimici della materia, ma in biologia li integrano con il criterio meno determinista che si conosca: la contingenza storica delle trasformazioni ambientali, la selezione naturale, e l'erraticità delle derive geniche.

Si tratta dunque di collegare un ragionamento relativo alle strutture che sono irreversibilmente vincolate per molteplici ragioni (materiali, topologiche, selettive, cooperative) con un ragionamento sulle contingenze di tipo storico che le hanno successivamente selezionate o che in modo talora del tutto aleatorio hanno irreversibilmente cancellato con le estinzioni la maggior parte di strutture che erano state vincolate secondo piani strutturali oggi scomparsi. Questi sono i vincoli ecologico-evolutivi che comportano diversi livelli di casualità accidentale[29]. A questi si collegano altri ulteriori vincoli che sono ugualmente prodotti dall'evoluzione, ma insieme la canalizzano: quelli dello sviluppo organico, che si dà secondo ritmi e fasi disposizionali ben poco alterabili.

Sul piano epistemologico il verso complessivo della spiegazione in termini di vincolo invece che a leggi *prescrittive*, porta a quelle che sono state indicate come *proscrittive*[30]. Ovvero separando un prima e un dopo storici, esclude, a partire da un tempo dato, la possibilità di conformazioni e processi al di fuori dei *boundaries* che tale tempo scalare ha posto. Mentre, ricordiamolo, l'accezione di invariante deterministico è tale invece proprio a prescindere dalla storia dei processi che nel tempo trasformano gli enti.

Lo spartiacque epistemico che separa la spiegazione basata sull'invarianza deterministica, da quella che tratta le invarianze vincolate è dunque in relazione alla tipologia di temporalità che si prende in considerazione. Tempo vettoriale e misurativo, e in astratto reversibile nel caso del determinismo, omologo nella spiegazione alla previsione, oppure al contrario, tempo che modifica (trasforma, distrugge, crea) gli enti, nella spiegazione processuale.

Ogni vincolo è dunque un *prodotto del* tempo e insieme un *nodo nel* tempo: fissa uno stato del sistema in un prima e non predetermina un dopo, ma piuttosto ne argina, ne de-limita, la presunta totipotenza.

[28] S. J. Gould e R. Lewontin, *The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme*, in «Proc. Roy. Soc.», 205 (1979), pp. 581-596.

[29] H. G. Eble, *On the Dual of Chance in Evolutionary Biology and Paleobiology*, in «Paleobiology», 25 (1999), pp. 75-87.

[30] M. Cini, *Un paradiso perduto* (1994), Milano, Feltrinelli, 2004.

Con il concetto di vincolo che fissa (o meglio: che ha fissato) strutture e funzioni emerge dunque la delimitazione della pervasività di una selezione funzionale puramente adattativa. Ciò è qualcosa di più che una semplice critica al funzionalismo: emerge infatti una doppia metodologia con cui mettere al lavoro l'intero apparato esplicativo dell'evoluzione, in quanto il vincolo (a partire da quelli posti dalle primissime forme del mondo prebiotico) come principio euristico agisce nell'evoluzionismo da interfaccia tra un tipo di spiegazione deterministico nomologica e un tipo di spiegazione narrativa.

5. LEGARE, CO-STRINGERE E IL PARTICIPIO PASSATO

La differenza tra vincoli (*constraints*) e invarianza, tra vincolo e determinazione, risalterebbe ancora più se si sostituisse al nome il verbo. Infatti per certi versi il vincolo si dà sempre e solo come accadere di un processo in cui parti diverse di un sistema si integrano tra loro. Il risultato, dopo, come in un nodo che si è ben stretto, è un'entità (struttura o funzione autocatalitica o rete modulare e gerarchica di geni) che, quasi cristallizzandosi, «congelandosi», persisterà, come nel caso dei cosiddetti *frozen genes*[31]. Prima quindi c'è il processo del vincolare, poi il risultato di ciò che è stato vincolato: il vincolo.

Mentre ogni nome è statica datità oggettuale, un verbo indica la dinamica attraverso i tempi in cui si declina. Quando molecole, cellule, porzioni di gene, microorganismi, virus, apparati corporei in sviluppo, sinapsi, sistemi, ecosistemi si collegano – a livello micro o macro che sia – essi operano sempre trasformando se stessi e creando grazie alla interazione reciproca di co-costruzione[32], altre nuove realtà. Sono realtà che manifestano funzionamenti prima inesistenti, e instaurano loops 'cooperativi' che segnano nel tempo vere e proprie soglie di non ritorno.

[31] Esemplarmente si ragiona in termini di entità geniche, 'congelate', i *frozen genes*: «Nel genoma degli organismi superiori esiste una 'stratificazione' che permette di distinguere geni responsabili di funzioni di base, evoluti nel primo periodo della storia evolutiva, e geni stratificati mano a mano superiori. I primi non riescono quasi più a modificarsi adattivamente, perchè ormai la selezione "sta pensando ad altro". Al tempo stesso, però, questi geni congelati nella loro struttura e funzione impongono dei vincoli alle possibilità evolutive anche ai livelli superiori». F. Amaldi, *Evoluzione della selezione* in S. Forestiero e M. Stanzione (a cura di), *Selezione e selezionismi*, Roma, Armando, 2008, p. 60.

[32] E. Jablonka e M. Lamb, *Evolutione in quattro dimensioni* (2005) Pisa, ETS, 2007; e J. Dupré e M. O'Malley, *Varieties of Living Things. Life at the Intersection of Lineage and Metabolism*, in «Philosophy and Theory in Biology», 1(2009), pp. 1-25. Si veda anche sulla co-costruzione, l'attualità oggi della sistemica sovietica, ricostruita da S. Tagliagambe e G. Rispoli, *La divergenza nella Rivoluzione*, Milano, Editrice La scuola, 2016, in particolare capitoli 3-8.

Questo panorama, mobile e stabilizzato insieme, richiede spiegazioni in cui il determinismo, con le sue leggi causa-effetto, risulta solo una breve parte dell'analisi. Di conseguenza s'incrina l'idea di un naturalismo come luogo del determinismo delle leggi, regno degli invarianti naturali, e, come tale, contrapposto al divenire contingente della storia.

Ma c'è ancora di più. Proprio all'interno della teoria evolutiva stessa, e intrecciata con ogni forma di selezione, è sempre al lavoro la relazionalità che nel suo dipanarsi dà forma a processi e enti. Parlare di organizzazione relazionale significa infatti parlare di cooperazione, di correlazioni tra parti o enti diversificati, di coabitazioni, di reciprocità cooperative, e ciò ridefinisce i criteri stessi con cui studiare oggi l'evoluzione: come co-evoluzione tra realtà co-esistenti e co-implicate.

La radice co- (da 'cum': 'insieme') sta così alla base di ogni idea stessa di esistenza, di ogni forma di vita, e questa può darsi solamente non come esistenza appunto, ma come *co-esistenza*. Un coesistere interno a qualsiasi processo che si dipana nel tempo (sia evolutivo che di sviluppo) sta alla base di quei nodi che si vincolano nel tempo collegando insieme, e in base a ciò costruendo, dalle cellule alle mutue dipendenze di organismi, dalle reti di correlazioni trofiche e genealogiche di ecosistemi, alle forme parentali a quelle sociali[33].

Sono passaggi che legano, collegano, agiscono canalizzando le possibilità future di ogni evoluzione, poiché stabilizzano delimitazioni nella produzione di forme, di processi ulteriori, di dinamiche a più livelli reticolari. Vincolandosi, i processi a ciascun livello creano quindi canalizzazioni forti (*boundaries*) al dispiegarsi potenziale dell'azione evolutiva. Si pongono delimitazioni, sì, ma non si proiettano precise determinazioni future, semplicemente si escludono strade già bloccate nel tempo remoto. Una dinamica che sul piano epistemico esclude determinismi di tipo predittivo certi.

Questo concetto, il 'vincolo', che deriva da un verbo, sia nelle lingue latine che anglosassoni (in inglese: *constraint*) palesa fin dall'etimo la sua dimensione attiva e partecipativa, ma insieme anche passiva. Quella di un doppio movimento: collegare, stringere un legame e poi bloccarlo. In inglese *constraint* ha la radice latina «stringo», che indica premere stringere e che unita al prefisso «con» diventa stringere insieme (la costrizione come incanalamento interno imposto dalle componenti strutturali). Anche il termine

[33] M. Buiatti, *Selezione della variabilità connessa nei sistemi viventi*, in B. Continenza, E. Gagliasso e F. Sterpetti (a cura di), *Confini aperti*, Milano, Franco Angeli, 2013, pp. 34-48.

italiano vincolo/vincolare ha lo stesso significato pur con altra radice verbale: da «vincire», ovvero legare. In entrambe le matrici linguistiche c'è lo stesso doppio significato, negativo e positivo insieme: limitare la libertà incondizionata e garantire l'unione.

Se il vincolo si costituisce quindi come forma di relazione che blocca una soglia di non ritorno difficilmente modificabile senza conseguenze negative, si può ritenere che a partire da un certa soglia nel tempo esso possa essere interpretato, come una sorta di «simil-invariante». Per un lasso di tempo che potrà essere anche molto lungo, funzionerà in effetti come invariante, ma esso *non è* un invariante in senso classico. Lo simula su frazioni temporali molto ampie per noi, grazie a coesistenze vincolate nel corso del tempo che, collaudate dalla selezione, sedimentano e si ripresentano poi per lunghi tempi successivi.

6. BIOGRAFIE CONDIVISE

Torniamo all'inizio e vediamolo in concreto il vincolarsi di certi processi nelle coesistenze dei viventi. La coabitazione, la cooperazione, la correlazione funzionale all'interno di qualsiasi organismo maggiore, coglie ormai un intero microuniverso di ospiti simbionti batterici: un livello di reti di relazioni che solo vent'anni fa era ben poco noto[34].

Fin dai primordi dell'evoluzione, come s'è già detto, i batteri ancestrali penetrarono e si stabilizzarono come inserzioni permanenti nei primi genomi degli eucarioti e oggi i retrovirus, entità di specie così lontane, sono presenti nel Dna degli eucarioti, e dunque anche in quello umano. In molti organismi complessi batteri e virus sono indispensabili alla gestazione e allo sviluppo. Tra i mammiferi, e dunque anche nel caso umano, l'ambiente assolutamente non asettico dell'utero alberga batteri che tessono legami tra il futuro del sistema immunitario del nascituro e quello della madre. Così quando l'immunologia stessa diventa una *biografia condivisa*, anche l'ultimo paletto dell'identità individuale, il *self* immunologico entra in discussione. Il sistema immunitario, non specchio di invarianti geniche, ma *reseaux* di storie che si sono incrociate, risulta essere un *prodotto di coappartenenze reciproche*. Sono storie che si dipanano per più generazioni e sono combinazioni incrociate tra specie così diverse come noi stessi e i nostri simbionti batterici.

Come s'è visto nell'esempio iniziale degli Hazda, a seconda delle storie ambientali e culturali, certe abitudini di vita e alimentari contribuiscono a

[34] Come mostra il saggio, illuminante nel 1997 e ormai datato, di S. J. Gould, *La moda batterica* (1997), in *Gli alberi non crescono fino in cielo*, Milano, Mondadori, 1999.

costruire, quel sistema coeso tra un corpo-habitat e il suo mondo batterico ospite, il suo 'microbioma', che nel corso dell'evoluzione forgia localmente differenti normalità e patologie organiche.

Vogliamo ancora chiamarlo «naturalismo»? Sì, dal momento che i termini teorici – e in particolare modo i concetti influenti – nella scienza hanno sempre una loro inerzialità[35]. Ma questo è un naturalismo ben diverso dalla sua accezione fondazionale classica. É intriso intimamente di storia, di contingenze culturali e dei vincoli depositati nel passato dei sistemi viventi. Le forme di vita, le culture, la concretezza delle relazioni trans-generazionali e trans-specie agiscono sul bios e lo plasmano. Sono anche questi i «motori dell'evoluzione».

Le situazioni (che sono state) vincolate sono dunque intrinsecamente storiche, incorporano realtà remote e bloccate, stratificazioni *nested* di enti disomogenei, e portano a gerarchie di processi che evolvono con modalità diverse tra mondo dei procarioti e degli eucarioti, espandendo ulteriormente ciò che sappiamo dei tempi e dei modi dell'evoluzione.

Dalla *correlazione* delle parti già messa a tema da Darwin, da quella delle funzioni e strutture sistemiche, dalla *cooperazione* tra molecole e cellule, fino all'interazione di interi insiemi biotici in ecologia, dalle *coabitazioni* delle varie simbiosi, emergono combinazioni in cui più enti agiscono costruendo reciprocamente se stessi e le condizioni di vita per altri, la loro futura nicchia ecologica, secondo un processo studiato come «*niche construction*»[36].

La co-evoluzione estende la selezione naturale a diverse unità: oltre all'organismo i pacchetti di geni, gli epigenomi, gli accoppiamenti strutturali e i sistemi combinati, intere reti trofiche, estesi microbiomi colti insieme con i loro organismi ospiti: tutte unità di selezione e insieme di costruzione di ambienti e che integrano nei linguaggi della biologia contemporanea il prefisso 'co-'. In base all'intero arco di queste conoscenze biologiche, è oggi evidente che parlare della dimensione umana in termini ultimativi di «dato di natura», di naturalismi fondazionali e deterministici, indica una regressione

[35] G. Frezza e E. Gagliasso, *Fare metafore, fare scienza*, in «Aisthesis», 7 (2014), n.2, pp. 25-42.

[36] Si vedano J. Odling Smee, K.L. Laland e M. Feldman, *Niche construction*, Princeton, New Jersey, 2003; S. Forestiero, *Ambiente, adattamento e costruzione della nicchia*, in S. Casellato, P. Burighel, A. Minelli (a cura di), *Life and Time. The Evolution of Life and Its Time*, Bologna, Cleup, 2008, pp. 253-284.

dal presente, spesso attraversata da intenti ideologici o inconsapevolmente venata dal loro filtro.

Mentre la crescita delle conoscenze coevolutive sui processi epigenetici, neurofisiologici e neuroembrionali stringe ancor più il circolo virtuoso tra lo strutturarsi dello psichismo umano e la sua fisicità nelle relazioni interspecifiche e infra-specifiche, il naturalismo in senso lato di cui oggi ha senso parlare diventa questo il prodotto dell'evoluzione, con i suoi vincoli storici che presiedono, delimitano e canalizzano il rapporto con il mondo. Questo è un naturalismo che va oltre qualsiasi determinismo e in cui è proprio il depositarsi di un processo storico a diventare vincolo costitutivo. Un vincolo, come s'è visto, realizzato attraverso reti di coappartenenze e azioni reciproche tra geni, batteri, organismi e i loro vari ambientamenti nelle diverse forme di vita.

Ciascuno di noi può essere inteso allora come una sorta di eco-sistema *sui generis*, colto in una frazione temporale del suo divenire che, nel farsi, stringe e fissa vincoli per il futuro e permette altri e diversi gradi di libertà.

Anche se l'inerzia del pensiero e il bisogno di fondamenti fissi agiscono puntellando ancora passate dicotomie come natura/storia, e dunque sostengono il naturalismo riduzionista, è evidente che la spiegazione biologica è sempre più la ricostruzione di un film della vita che non si riavvolge mai, né per ciascuno, né per l'intera biosfera e in base a ciò naturalismo e storicità non sono più separabili.

Da questa prospettiva, lo studio di quei vincoli che hanno fatto coevolvere i nostri corpi con i mondi batterici risultano indirettamente congruenti con visioni filosofiche, politiche e economiche su ben più larga scala.

Voglio così, più che concludere, lasciare aperta la riflessione a conseguenze indirette del discorso. Denominando «solitarista» la visione dell'identità umana in cui si è consistenze isolate, «membri solo di un gruppo ben preciso di civiltà, religione, ma anche identità sessule, ecc..», l'economista Amartya Sen, uno dei pensatori più lucidi e critici del presente, ritiene che come approccio il solitarismo sia infruttuoso e porti fuori strada. La nostra stessa realtà organica, collegata esternamente e internamente a altre forme di vita con noi conviventi, si rivela ormai sempre più lontana dall'essere un'identità unitaria. E ciò anche dal punto di vista bio-costitutivo.

Costrutto di incroci, tra esseri umani diversi, e non solo tra umani, l'identità individuale va radicalmente ripensata perché «l'approccio solitarista può essere un buon metodo per interpretare in modo sbagliato praticamente qualsiasi abitante del pianeta»[37].

[37] A. Sen, *Identità e violenza* (2007), Roma-Bari, Laterza, 2008, p. VIII.

CARE, RESPONSIBILITY, AND COEXISTENCE

SANDRA LAUGIER
Sandra Laugier
UFR de Philosophie
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
sandra.laugier@univ-paris1.fr

ABSTRACT
In this article I contribute to the recent retooling of the philosophical understanding of ethics prompted by the ethics of care. In particular, I shall draw from the way in which the rich tradition of ordinary language philosophy (Wittgenstein, Austin, and Cavell) understood and put to work the key notions of vulnerability and expressivity, and show its convergence with the ethics of care on the centrality of responsibility and coexistence for the fashioning of a moral life which is at the same time truly autonomous and richly aware of our connectedness with, and dependence on, others. The immediate outcomes of an ethics so reformed are a renewed trust in the capacity to connect with others through our common ordinary need for attention, and the affirmation of the moral primacy of expressivity and affection over intellectuality and rationalizations.

KEYWORDS
Ordinary language philosophy, ethics of care, expressivity, vulnerability, coexistence, autonomy.

> As for adopting the ways which the State has provided for remedying the evil, I know not of such ways. They take too much time, and a man's life will be gone. I have other affairs to attend to. I came into this world, not chiefly to make this a good place to live in, but to live in it, be it good or bad.
>
> Thoreau, *Civil Disobedience*

I want to present the ethics of care as not only attention for others, and to the ordinary work that makes our lives possible, but as a turn in our conceptions of responsibility and of our coexistence with others. I will first present the kind of turn I have tried to operate by defending Ordinary Language Philosophy (OLP) and an ordinary conception of ethics and

vulnerability. Then I will discuss the ethics of care as a change in conceptions of responsibility and of our relation with others.

My work on Wittgenstein, Austin, and Cavell has meant to open new perspectives in France on the neglected question of the *ordinary*: early on I wanted to show the relevance of ordinary language philosophy for ethical and political issues (e.g. developing an ordinary conception of politics in thinking on civil disobedience and democracy)[1]. My aim is to open a systematic exploration of the (theoretical and practical) question of the *ordinary* on the basis of ordinary language philosophy, the «rough ground» of the uses and practices of language – by further investigating the denial or undervaluation of the ordinary in contemporary thought, and by examining concretely the forms in which this undervaluation appears in various bodies of work, philosophical mostly. In order to do this, I am using OLP as a basis for a re-definition of ethics as attention to ordinary life and care for moral expressivity.

1. ORDINARY OTHERS

The meaning of ordinary language philosophy does indeed lie in this recognition that language is used, spoken by a human voice. This sense of language is what the later Wittgenstein means by «form of life»: the question is no longer whether language is an image of reality, but to «come back to earth» and to see the practices in which language is *caught* and which collect around our words. So this makes OLP an alternative political and ethical approach, centered on the vulnerability of language.

When we examine what we should say when, what words we should use in what situations, we are looking again not *merely* at words (or »meanings») but also at the realities we use the words to talk about: we are using a sharpened awareness of words to sharpen our perception of, though not as the final arbiter of, the phenomena[2].

This awareness is responsibility for what we say – this tangible relation we have to our words is something that connects OLP to the general question of sensibility to words. This is how OLP led me to two main directions of thought involving gender and feminism, attention to women's voices: women's ordinary

[1] A. Ogien and S. Laugier, *Pourquoi désobéir en démocratie?,* Paris, La Découverte, 2010; Id., *Le principe démocratie. Enquête sur les nouvelles formes du politique*, Paris, La Découverte, 2014.

[2] J.L. Austin, *How to do Things with Words*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1962 , p 182.

expressiveness, and the ethics of care which was at the outset a claim for the validity of women's voice, for a different voice[3].

It is one of Austin's intuitions: we must not concern ourselves only with the analysis of what we say, but with the *we* and with the *should* and the *say*. Cavell's *Must We Mean What We Say?*[4] was the first work to ask the question of the relevance of our statements as relevance in relation to ourselves. This new (heterodox) notion of relevance is responsibility for language. The content (objective, semantic, or empirical) of propositions is no longer the question, but rather the fortunes and misfortunes of ordinary expression. What matters here then, is the search for (or loss of) the right tone or right word, conceptually, morally, socially, and sensibly. It is a matter of finding the fine sensibility to things and the adjustment of words within ordinary uses and connections. The question is: how can I know if I adequately «project» the words I have learned into new contexts?[5] There is an «unhappy» dimension, of failure in language traced by OLP, which is obsessed with cases where our words fail, are inadequate, inexpressive, inarticulate.

For Cavell, it is the question of the social contract that underwrites that of agreements in language, as is shown by the spirited analysis of Rousseau that he offers at the opening of *The Claim of Reason*. If I am representative, then I have to have a voice in the common conversation. My society, if it is an expression of me, must also allow me to find my own voice. But as Cavell went on to show, it is not at all obvious. If the others deaden my voice, speaking for me, I might still always seem to have consented. One does not have a voice, *one's own voice*, by nature: I must find my voice if I am to speak for others and they are to speak for me. For if my words are not accepted by these others, I lose my voice.

I do not know in advance how deep my agreement with myself is, how far responsibility for language may run. But if I am to have my own voice in it, I must be speaking for others, and allow others to speak for me. The alternative to speaking for myself representatively is not: speaking for myself privately. The alternative is having nothing to say, being voiceless, not even mute.[6]

To not be public is not to be private, it is to be *inexpressive*. Not even mute, voiceless.

[3] C. Gilligan, *In a Different Voice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982.

[4] S. Cavell, *Must We Mean What We Say? A Book of Essays* (1969), Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

[5] S. Cavell, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, New York, Oxford University Press, 1979.

[6] S. Cavell, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, New York, Oxford University Press, 1979, p. 28.

Introducing the ethics of care in France has been an interesting experience. I meant it as developing a heterodox ethics, inspired by approaches in moral sociology, and moral perfectionism but above all, as a matter of continuing OLP by other means – by re-centering moral philosophy on ordinary language and expressiveness. From this comes the idea of an ethics formulated *in a different voice* and expressed in a female voice. In this ordinary conception of ethics, morality is not founded on universal principles but rather starts from experiences of everyday life and the moral problems of real people in their ordinary lives. The notion of care is best expressed not in the form of a theory, but an activity: for example, care as action (taking care, caring for) and as attention, concern (care about). Care is at once a practical response to specific needs—which are always those of individual, singular others an activity necessary to maintaining persons and connections, work carried out both in the private sphere and in the public sphere, and sensitivity to the «details» that count. Care being a concrete matter, embedded in the ordinary details of human life, ensuring the maintenance (in several senses, including the sense of conversation and conservation) and continuity of the human world. This is the definition of ethics (a paradigm shift) that is deeply connected to attention to, and repossession of, ordinary language, and that transforms the notion of ethics, enhancing the question of human vulnerability and our responsiveness and responsibility.

The (polemical) importance of the ethics of care is that just as OLP does it subverts well-established intellectual and social hierarchies and attracts attention to a number of phenomena that are overlooked because they are connected to the female. It is a matter of showing that the (moral) sentiments of women are not an inferior level of morality, but a moral resource that has been ignored, and which would make it possible to profoundly renew moral and social thought. This is on the condition of seeing care not only as a sensibility but also as an ordinary practice, an ethics defined not by abstract principles but by the concrete work done for the most part by women, and neglected because of it. In fact, taking into consideration the social, moral, and political importance of care makes it necessary to refer to «women», one of the categories to which the work of care has principally been assigned, which has led to it being criticized as «differentialist». We can hope to defend universalism with the critique by care ethics of the incapacity of the language of justice to take into account the ordinary experiences and points of view of women as morally relevant and different. The hypothesis of a «different voice» is indeed that of a moral orientation that identifies and treats moral problems differently than the language of justice and liberal moral philosophy do.

The ethics of care has for me contributed to this transformation of ethics and voice. By proposing to valorize moral values like caring, attention to others, solicitude, the ethics of care has changed deeply the way we look at ethics, or how ethics should look like. It has introduced ethical stakes into politics, weakening, through its critique of theories of justice, the seemingly obvious link between an ethics of justice and political liberalism. Care is a fundamental aspect of human life and consists, as Joan Tronto proposes, of «everything we do to continue, repair, and maintain ourselves so that we can live in the world as well as possible»[7]. It shows the world itself to be vulnerable.

Care corresponds to a quite ordinary reality: the fact that people look after one another, take care of one another, and thus are attentive to the functioning of the world, which depends on this kind of care. Ethics of care affirms the importance of care and attention given to others, in particular to those whose lives and wellbeing depend on particularized, continual, and daily attention: ordinary vulnerable others. Ethics of care draw our attention to the ordinary, to what we are unable to see, but is right before our eyes. An ethics that gives voice and attention to humans that are undervalued precisely because they accomplish unnoticed, invisible tasks, and take care of the basic needs of others.

These ethics are based on an analysis of the historical conditions that have favored a division of moral labor such that activities of care have been socially and morally devalorized. The assignment of women to the domestic sphere has reinforced the exclusion of these activities and preoccupations from the moral domain and the public sphere, reducing them to the rank of private sentiments devoid of moral and political import. The perspectives of care carry with them a fundamental claim concerning the importance of care for human life, for the relations that organize it, and the social and moral position of caregivers. To recognize this means recognizing that dependence and vulnerability are traits of a condition common to all, not of a special category – the «vulnerable». This sort of «ordinary» realism is absent from the majority of social and moral theories, which have a tendency to reduce the activities and preoccupations of care to a concern for victims and for the weak on the part of selfless mothers. Hence the importance of acknowledging the first import of the ethics of care: *the human is vulnerable*.

In the most general sense, care is a species of activity that includes everything that we do to maintain, continue, and repair our world so that we can live in it as well as possible. That world includes our bodies, our selves, our

[7] J. Tronto and B. Fischer, *Toward a Feminist Theory of Caring*, in E. Abel and M. Nelson (eds.), *Circles of Care*, Albany, N.Y., SUNY Press, 1990, p. 41.

environment, all of which we seek to interweave in a complex, life sustaining web[8].

Care proposes bringing ethics back to the level of the «rough ground of the ordinary», the level of everyday life. It is a practical response to specific needs, which are always those of singular others (whether close to us or not), of «the everyday life of the other»; it is work carried out just as much in the private sphere as in public; a commitment not to treat anyone as negligible, a sensibility to the details that matter. It is by giving back a (different) voice to the individual sensibility, to the intimate, that one ensures the conversation/ conservation (entretien/entertaining/maintenance) of a human world.

This is obvious in the contexts of catastrophe Veena Das' *Life and Words* accounts for, when violence destroys the everyday and the very sense of *life*[9].

Measuring the importance of care for human life means recognizing that dependence and vulnerability are not accidents that happen only to «others.» Going against the grain of the ideal of autonomy animating most moral and political theories, care reminds us that we need others in order to satisfy our primordial needs. Basing responsibility both on our connections and needs, instead of autonomy; on responsiveness and capacity to react to others, this is the redefinition of responsibility that is the basis of the ethics of care.

2. RESPONSIVENESS AND VOICE

Carol Gilligan's book, *In a Different Voice* was translated into French as early as 1986, just to be immediately forgotten.[10] It may be the case that the term «*différence*» as it appears in the original French title (*Une si grande différence*) acted as a repulsive force in a country where any difference is to be rejected on the grounds of its alleged incompatibility with the ideal of equality to which feminist theory itself is subjected. The ethics of care as shown by polemics, hits at a sensitive point in the nexus of social and gender relations, especially in France where the main hindrance to legitimating feminism is a universalist background. Polemics about the care issue relate to a general trait of the intellectual and even academic life in France and the refusal to a revised and inclusive conception of justice.

[8] Ibidem, p. 40.

[9] V. Das, *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary*, Berkeley, University of California Press, 2007 , p. 89.

[10] C. Gilligan, *In a Different Voice*, cit., French trans. A. Kwiatek, *Une si grande différence*, Paris, Flammarion, 1986; C. Gilligan, *Une voix différente*, Paris, Champs, Flammarion, 2008.

This is a crucial, and revolutionary, point in Gilligan's work, as initiated in *In a Different Voice.* The idea that there exist female morals is so provocative, and at the same time so obvious, that its feminist origin is usually silenced. Through this idea, what is asserted is that there exists another form of morals, a different voice, present in every one. The ethics of care, it should be reminded, are based on an analysis of those historical conditions that favored a division of moral labor in which care activities were socially *and* morally depreciated. That women, as is historically established, were assigned to the domestic sphere did reinforce the rejection of those activities and concerns out of the public sphere, which was highly valuated by socially superior men and women. The whole domain of domestic activities has thus been surreptitiously undervalued as lacking a proper political and moral scope. The ethics of care therefore appears as contesting the legitimacy of moral, social and political philosophies, in their main practice. The ethics of care, by explicitly asserting that other morals can be envisaged, opened a new field of investigation and speculation where the two moral voices are *equally* put at par: a morals centered on equity, impartiality and autonomy, as has been valued by a whole tradition of thought which is eventually characterized as masculine, on one hand; a morals articulated by a «different voice,» mostly experienced by women, based on the preservation and care of human relations, on the other hand. This latter requires that specific situations be accounted for; a mode of thought more contextual and narrative than formal and abstract.» By insisting on this difference, Gilligan rather aimed at making evident our common prejudices concerning moral issues and how a different voice is silenced inside us. Gilligan's works induced a shift in moral philosophy by contesting the monopoly of abstract justice, as a concept Rawls had installed in the field of morals. Gilligan has clearly shown the generality of her approach: justice and care are two different tonalities, or rival voices, existing inside each of us, the care voice being less inhibited in girls than in boys.

Care and caring are not women's issues; they are human concerns. And until we make explicit the gendered nature of the justice/care debate–we will continue to be mystified by its seeming intransigency. And we will not move forward in dealing with the real questions, namely, how issues of fairness and of rights intersect with issues of care and responsibility.[11]

One of the main results gained through the ethics of care is that morals have become plural. This is a crucial, and most revolutionary, point in Gilligan's work, as initiated in *In a Different Voice* and carried on in *The*

[11] C. Gilligan, *Looking Back to Look Forward: Revisiting In a Different Voice*, Classics@, Issue 9, 2011, <http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_Classicsat> (accessed 7-22-2016).

Deepening Darkness[12]. The idea that there exist feminine morals is so provocative, and at the same time so obvious, that its feminist origin is usually silenced. Through this idea, what is asserted is that there exists another form of morals, a different voice, present in every one; this voice is neglected precisely because in the first place and from an empiricist point of view, it is the voice of women referring to activities that appear as feminine because they are usually restricted to women. The ethics of care, it should be reminded, are based on an analysis of those historical conditions that favored a division of moral labor in which care activities were socially *and* morally depreciated. That women, as is historically established, were assigned to the domestic sphere did reinforce the rejection of those activities and concerns out of the public sphere, which was highly valuated by socially superior men and women. The whole domain of domestic activities has thus been surreptitiously undervalued as lacking a proper political and moral scope. The ethics of care therefore appears as contesting the legitimacy of moral, social and political philosophies, in their main practice.

The ethics of care, by explicitly asserting that other morals can be envisaged, opened a new field of investigation and speculation where the two moral voices are *equally* put at par: a morals centered on equity, impartiality and autonomy, as has been valued by a whole tradition of thought which is eventually characterized as male, on one hand; a morals articulated by a «different voice,» mostly experienced by women, based on the preservation and care of human relations, on the other hand. This latter requires that specific situations be accounted for; it requires, in Gilligan's words, «a mode of thought more contextual and narrative than formal and abstract.» By insisting on this difference, Carol Gilligan did not intend to introduce an essential difference; she rather aimed at making evident our common prejudices concerning moral issues and how a different voice is silenced inside all of us. Gilligan's works induced a shift in moral philosophy by contesting the monopoly of justice, as a concept John Rawls had installed in the field of morals.

The different-voice's revolution occurs when Gilligan introduces in her account Amy's voice. Amy, as it is becoming well known, is a girl aged 11. She is confronted, along with a boy, Jake, about the same age, to the so-called Heinz's dilemma: either steal some medicine badly needed by Heinz's dying wife or let her die. According to Jake, Heinz should steal the drug: saving his

[12] C. Gilligan, and D. Richards, *The Deepening Darkness: Patriarchy, Resistance, and Democracy's Future*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

wife's life must be given first priority; therefore he is *entitled* to robbery. Amy's answer to the dilemma is different, suggesting that there might be other ways out of it, without any robbery; Heinz might borrow money, for instance; not only that, what is the use to Heinz's wife, she argues, if he goes to jail? Heinz must no commit robbery and his wife must not die. Amy suggests that Heinz and his wife talk to each other in order to find a solution. Jake and Amy are representative of the view according to ethics of justice and the perspective of the ethics of care, respectively. Amy's moral judgment relies on attention being given to all specificities of the problem. Her worldview is made of interwoven human relations the thread of which builds a coherent whole, and not of isolated independent individuals whose relations are governed by systems of rules. From the dominant ethical point of view, the moral value of Amy's thought is *less* than Jake's – even null. The ethics of care is revolutionary in the sense that it forces us to include in what we judge as moral, in the morals itself, in the heart of it, such a voice as Amy's. The ethics of care claims that the two voices, Amy's and Jake's, should stand on the same equal footing. Amy's voice, because it sounds (briefly or permanently) in each of us – man and woman –, represents such a provocative claim.

The concept of «care», as one of critical politics, questions the true meaning to be given to morals and politics when grasped by a specific position. Carole Pateman addressed this difficult issue, some years after Gilligan and along a different direction, in a book whose title speaks by itself: *The sexual contract*[13]. Pateman radicalizes and politicizes the idea that is at the basis of the ethics of care – namely that predominant ethics, with their articulation to politics, and more specifically to past and present theories of «contract,» are produced by and express the very idea of «patriarchy,» which uses them as tools in submitting women to its power. Similarly, ethics *and* politics, as they appear in philosophical speculations, are mere translations of social practice in its devaluation of labor and attitudes related to the idea of care – thus restricting the corresponding jobs to women, poor people and migrants in priority. Viewing care as socially, morally and politically important thus implies a reference to «women» as a category to which the labor associated with care has been specifically restricted and assigned. Since speaking of «women» means introducing a suspected category (as is any theory assuming that such a category does exist), Gilligan's approach was easily considered as «essentialist.» The mere immediacy of such a characterization does in itself point to the existence of prejudices impeaching any critical thought on the predominant character of the common view on morals.

[13] C. Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press, 1988.

The ethics of care, far from being essentialist, brings us back to such a claim for more realism, in the sense given to this word in Cora Diamond's *The Realistic Spirit*[14], meaning the necessity to see what lies just under one's eyes: the reality of inequalities. Reflections on care brings morals back to its proper domain, that is to say our practice - in the way Wittgenstein wants to bring words from their metaphysical use to their daily use, where they do *mean* something to us. If something like morals exist, then they can be seen not in a set of preexisting numerable rules nor in a moral reality but in the mere immanence of situations, affects and practices. No «care» without the expression of everyone's voice: here lies the *importance* of a different voice. What Gilligan did establish is that the language of justice cannot account for the pertinence of women's experiences and points of view –these experiences and the moral perspectives they produce being disqualified as deficient or marginal. If the possibility that women might be morally deficient is excluded, then the hypotheses that there exists a «different voice» must be taken seriously, along with that of a moral orientation identifying and treating moral problems in another way, different from that implied by the language of justice. Analyses in terms of care are devoted to such an objective of articulation and clarification.

3. SUBVERTING AUTONOMY

Critics of the ethics of care rely on a misinterpretation of the idea of care, thought as allegedly referring to that other idea that women's natural position is one of sacrifice and abnegation. The ethics of care precisely excludes this sort of essentialist view. It is ironic that the ethics of care can be accused of not asserting what it has been really asserting from the beginning, namely equality. Real and true equality, not that theoretical equality that goes with citizenship, for instance. The ethics of care is subverting the predominant way of addressing two important complementary issues: civic equality (women are equal to men by definition of their common status of «citizen» therefore claiming specific rights for women is pointless, since women already have those rights) ; and the so-called «merit» (every citizen of the Republic should be treated according to his or her merits –meaning that women should not be favored as such, no quotas, no positive discrimination since it would go against equal rights for all). As many feminists have asserted, but none so empirically established as Gilligan's, criteria defining what is right or wrong, what should

[14] C. Diamond, *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, Boston, MIT Press, 1991.

be valued or disdained (criteria for morals and quality), appear under the guise of universalism while they in fact are those of a patriarchal society; they are masculine criteria in the sense that the values they promote are those forged by masculine domination in order to ensure this domination. Gilligan's strength is in her moral epistemology, in exhibiting how much gender oriented our judgments are, when it comes to morals, value and intellectual matters. The ethics of care thus brings feminism back to its origin: equality. One of the problems we have to face in France – the issue is that of inequality among women—is how universalism serves as an argument and a pretext, in order to make feminism compatible with social contempt (I could do it, alone on myself, why should others not be able to do the same?). This argument underlies all sorts of stands (against quotas, against positive discrimination, etc.) often taken by women themselves. As a matter of fact, the question raised by the ethics of care is that unpleasant one of inequalities among women; how to acknowledge it? how to analyze it? Once more, the ethics of care serves as revealing an occulted question. The autonomy gained by some women –those who speak in the name of women—through work and through the increase in possibilities to have children taken care of, was obtained in a masculine way, if I may say so. I mean that this autonomy was gained not by a transfer of domestic charges in the direction of men, nor by an equal share of those, but by putting other women to work, at the service of women. I am not going to indulge in easy ironical words about these women who have become employers, all the more so since they still have the moral and administrative burden, of employing someone at home. I'd rather insist on the fact that once more we have to look at what is just under our eyes: tasks related to care, traditionally handled by women, still exist, even if in our privileged western countries these tasks are handled by others, in as much as we can afford it. The fact that these tasks are undertaken by immigrants just adds to the moral devaluation of the idea of «care.»

The reason why questions related to the ethics of care become part of the «public debate» today has to do with the crisis undergone by traditional ways of «taking care» due to a massive irruption of women in the labor market. In any case, whether provided inside the domestic sphere or by public institutions or by the market, care is nowadays effected by women whose social status is insecure. The crisis in care affects at the same time the traditional care givers, those whose working conditions are more and more arduous due to cuts in social politics and the geographical redistribution of care facilities, in favor of rich countries and to the expense of poor ones.

This is to remind us of the importance of taking into account care and service (delegated work) simultaneously. The social (and global) division of labor related to care being as it is, we can fear activities related to care might be divided in two parts: «emotional care»– affectionate care, an activity for white bourgeois women; and «care as a service,» to be bought and delegated, dirty work to be left to subalterns. Here are the limits of any discourse valuing care: the empowerment of caregivers. The voice that ethics of care has made audible is the voice of all subalterns, all socially disadvantaged categories, ethnicized and racialized, to which the labor of care has been attributed in history.

Care is what makes a common life possible. Standard ethics, and political analysis, when they deal with social contract do not enquiry on how such a society is made sustainable, carefully expulsing out of ethics the world of fundamental care, and more generally speaking, all those actions that make ordinary social relations possible and alive. Ignoring the care issue in theoretical ethics and politics amounts to ignoring the origin of what makes a society exist and perpetuate.

By calling for a society in which caregivers would have their voice, their relevance, and in which the tasks of care would not be structurally invisible or inconspicuous, they bring to light the difficulty of thinking these social realities.

> Recognizing the importance of care would allow us to revalue the contributions made to human societies by the outcasts, by women, by the humble people who work everyday. Once we commit ourselves to remap the world so that their contributions count, then we are able to change the world.[15]

Truly carrying out the ethics of care would imply both including practices linked to care in the agenda of democratic reflection and empowering those concerned—care givers and receivers. The recognition of the theoretical pertinence of ethics of care necessarily passes through a practical revalorization of activities linked to care and a joint modification of intellectual and political agendas, defining citizenship through bounds of care and coexistence in one world.

> The world of care, needless to say, has generally been ignored by social and political theorists. The world of care, needless to say, is often inhabited more thoroughly by women, people of lower class and caste status, working people,

[15] J. Tronto, *Care as the Work of Citizens*, in M. Friedman (ed.), *Women and Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 130.

> and other disregarded ethnic, religious, linguistic groups. They are the people most often excluded by politics.[16]

So care is a democratic subversion of intellectual and ethical hierarchies. The perspective of care then leads us to explore the ways in which we – in practice *and* in theory – treat the demarcation between the spheres of personal relations (familial relations, but also love, friendship) and the so-called impersonal spheres of public relations, with a hierarchy involved.

> The traditional association of caring with women rested on a social order that excluded women from many parts of the public sphere. Women (and slaves, servants, and often working-class people) as well as care activities were relegated outside of public life.[17]

Dominant liberal ethics is, in its political articulation, the product and expression of a social practice that devalorizes both the attitude and work of care. The heterodox ethics of care gives ordinary questions—*who is taking care of whom, and how?* – the force and relevance necessary for critically examining our political and moral judgments, understand the narrowness of a vision of justice defined by rights.

The critical import of such questions makes care an issue of citizenship and democracy.

> Care is a fundamental aspect of human life. In its broadest meanings, care is complex and multidimensional: it refers both to the dispositional qualities we need to care for ourselves and others, such as being attentive to human needs and *taking responsibility* to meet such needs, as well as to the concrete work of caring.[18]

Care is «a perspective from which to think about human life»; Tronto reminds us. It is also a political guideline. Not only, as Tronto as shown in *Moral Boundaries*, to set a new agenda for public policies and moral priorities. But also, now, to define the priority of the local, as a new definition of citizenship and humanity.

> Despite the burgeoning literature on care, and especially on its usefulness as a framework to guide moral, political, and policy decisions, though, critics of the care perspective persist in insisting that there are some questions that require a

[16] Ibidem.
[17] Ibidem.
[18] Ibidem.

> more universal perspective from which to think about broader political and moral questions.[19]

For Tronto, we should think of care as a ground for conferring citizenship: this is what she means by «care is the work of citizens». In a world in which we took the centrality of care more seriously, we would define citizens as people engaged in relationships of care with one another. If we adopt such a seemingly modest definition of citizenship, it would require a radical rethinking of political values. The issue of care today is made more urgent with both the crisis of care, and the situation of deep vulnerability of populations «cumulating» as it were various risks (social, environmental, geographical) and proportionally neglected, as in catastrophe situations. Both facts are connected to the radical injustice of global poverty: by focusing on and valuing care in the North, we insulate people in the North from the harm that their actions inflict upon others. Ordinary citizens in the Anglo-American world, says Tronto, lack determinate knowledge about their complicity in global poverty. «They do not see global poverty and inequality as morally important issues for us».

So there is a connection between care and global justice, a connection that seems to empty the classical care/justice debate, for only the care perspective enables us to really take care of the problem of global injustice. The main inequalities, today, are in the area of care. By articulating Care, Coexistence, Citizenship, we see that what is at issue is not the warranting of universal human rights, or (in the capabilities approach) the possibility to live a full life, or at least to lead a safe human life. What is at issue is political citizenship in a world where it is denied to a majority of humans. Citizenship signifies political coexistence. But today citizenship becomes an exclusionary practice even and utmost, in democracies.

> Citizenship is determined by the people who live in a nation state who set the rules for membership. Like a private club that understands the value of its exclusionary rules for inclusion, citizenship can function as a kind of barrier that reflects and protects the political power of those who are already insiders.[20]

Questions about citizenship are close to care issues because they are local questions. They concern the decisions about membership that are made by the closed circle of those who are already members. «Discussions about citizenship must always then be local and political, and cannot only be made in universal and moral terms».

[19] Ibidem.
[20] Ibidem.

4. CONNECTIONS

As Amartya Sen says in defense of his capabilities approach for thinking Human Security:

> We are asking the world community to look particularly at the *interconnections* that have to be taken into account in developing a fuller and more integrated approach to the insecurities that plague the lives of so much of humanity. We believe that the effectiveness of our battle against human insecurity requires collaboration at different levels. First of all, focusing on the concern with vulnerability and insecurity can itself be valuable in bringing an important perspective to the *attention* of the world.[21]

The point of the ethics of care as a theory of responsibility is to define citizenship by vulnerability, by needs instead of contribution, by coexistence in a vulnerable world.

The Human Security approach can contribute to the heterodox view of ethics we are calling for, by appealing to the bottom-up approach, which emphasizes the role of social and individual grounds rather than the outlining of institutions; and by appealing to the bottom-up perspective to the dimension of human needs, vulnerabilities, necessities, etc. The concept of human security is essential to a development of bottom-up normative perspectives, bottom being human vulnerability and the need for others, not autonomy.

Adopting a bottom-up model based on vulnerability can shed light on the importance of political relations and living together that are not perceivable within a top-down approach, or with classical and conformist bottom-top approaches of liberal democracies. Political relations must be left open to the questioning of a wide range of human relations, such as: care, trust, familiarity, responsiveness and community that are generated in globalized societies, where people that are and remain strangers are living together, and where one can encounter people in further circles, larger connections. These relations of trust and reliance among strangers – low or weak connections – are vital to the creation of a texture of security, through relational responsibility. The point of the ethics of care as a theory of responsibility is to define citizenship by vulnerability, by needs instead of contribution. We need therefore to *attend and tend* to those horizontal networks of relations and communities that, while not being strictly speaking political in the classical sense, have an expressive political relevance through the acknowledgement of vulnerability or

[21] A. Sen, *Human Security Now*, in <http://www.un.org/humansecurity/sites/www.un.org.humansecurity/files/chs_final_report_-_english.pdf> (accessed 7-22-2016).

precariousness of life and the acknowledgement of the weak links that constitute the texture of ordinary life.

The notion of vulnerability indicates today not (in a quite hollow sense) a common feature to all humans, but contexts of ordinary and extraordinary life, in which human beings find their needs, interests, and fragilities, totally exposed. Global change aggravates the exposition of the human populations to situations of disaster in industrial societies in a context of vulnerability to various and cumulated risks. The question of human security and responsibility is enhanced by the addition of vulnerabilities created by the cumulative carelessness toward some «invisible» (to us) humans. Here again, the ethics of care, conceived (cosmo)politically, can lead towards a renewed attention to the precariousness of human situations and to our connections to our fellow inhabitants of the world.

Again, the center of gravity of ethics is shifted from the «just» to the «important,» and again by destroying what seemed to be important. It could help us to go beyond the purely affective or medical notion of care and, in the line of thought represented by Das, but also Diamond, Nussbaum, and Sen, to engage in reconceiving ethics, not on the basis of grand principles, but rather on the basis of the fundamental needs of humans and women. The stakes of an ethics of care ends up epistemological by becoming political: ethics of care seek to highlight the connection between our lack of attention to neglected realities and the lack of theorization of these social realities rendered «invisible,» and in this way to understand why ethical, and often philosophical and political, thought is blind to certain ordinary realities, those connected with the domain of the private, the domestic, and the female.

Thus, we find the continuation of the project of OLP, and the definition of the ordinary, supplied by Wittgenstein: «What we are supplying are really remarks on the natural history of human beings [...] observations which no one has doubted, but which have escaped remark only because they are always before our eyes.»[22]

> Where does our investigation get its importance from, since it seems to destroy everything interesting, all that is great and important? What we are destroying is nothing but houses of cards [*Luftgebäude*].[23]

The ethics of care does not aim at installing compassion, solicitude and benevolence as subsidiary values that would lessen the hardness of an impartial conception of justice based on the primacy of rights attributed to

[22] L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell, 1958², § 415.
[23] Ibidem, § 118.

autonomous, isolated, rational individuals. The ethics of care makes it obvious that we depend on others in a world that values autonomy highly, in theory and practice. It even demonstrates that the most autonomous people are actually the most dependent (by all the help and support they get). It does not aim at enlisting feelings. The notion of care does not refer only to a type of attention to others and a set of practical activities; it also implies a sense of one's dependence and responsibility. The ethics of care does not aim at enlisting compassion and solicitude in the category of subaltern virtues dedicated to soothing an unsympathetic conception of social relations. The ethics of care aims at the acknowledgment of a whole portion of common life systematically ignored in political discourse.

Ethics, then, is not about how to live better or more virtuous or rational lives, but how, simply, for anyone to live an ordinary life in the world where he lives with others, human and non-human.

> *The world is our home.* Human life, we must assume in the first place, is somewhat more important than anything else in human life, except, possibly, what happens to it. It deserves attention, and a seriousness of attention, commensurate with its importance. And since every possibility human life holds, or may be deprived of, of value, of wholeness, of richness, of joy, of dignity, depends all but entirely upon circumstances, the circumstances are proportionately worthy of the serious attention of anyone who dares to think of himself as a civilized human being. A civilization which for any reason puts a human life at a disadvantage; or a civilization which can exist only by putting human life at a disadvantage; is worthy neither of the name nor of continuance. And a human being whose life is nurtured in an advantage which has accrued from the disadvantage of other human beings, and who prefers that this should remain as it is, is a human being by definition only, having much more in common with the bedbug, the tapeworm, the cancer, and the scavengers of the deep sea.[24]

When Cora Diamond affirms, in her introduction to *The Realistic Spirit*[25], that moral philosophy has largely become «stupid and insensitive,» she means insensitive to these simple facts, the very humanity of moral questioning, this ordinary moral life bound up with vulnerable others.

[24] J. Agee, Cotton Tenants. *Three Families*, New York, Melville House Publishing, 2013, p. 34.

[25] C. Diamond, *Introduction II. Wittgenstein and Metaphysics*, in Ead., The Realistic Spirit, pp. 23-24.

ALIENAZIONE: UN CONCETTO DA RIVISITARE?

STEFANO PETRUCCIANI
Dip. di Filosofia
Sapienza Università di Roma
petrucciani@tin.it

ABSTRACT
After enjoying good fortune in the Sixties and having been forgotten for a long time, today the concept of alienation is being revived by scholars as Hartmut Rosa and Rahel Jaeggi, who come from the tradition of the Frankfurt critical theory. This essay briefly reconstructs the way these two authors rethink the concept of alienation in order to make it still usable today. It shows how Rosa and Jaeggi overcome the shortcomings of Rousseau's and Marx's ideas of alienation, and how they make use of this concept in order to criticize contemporary society. Their reactualized ideas of alienation, however, mostly focus on pointing out forms of generalized, individual psychological suffering in today's society, while leaving aside the need to reshape the Marxian concept of capitalistic alienation.

KEYWORDS
Alienation, marxism, Harmut Rosa, Rahel Jaeggi, acceleration.

Dopo aver goduto di molta fortuna negli anni Sessanta, e dopo essere caduto in un oblio più o meno meritato, il concetto di alienazione conosce oggi una nuova vitalità soprattutto fra studiosi che provengono dalla tradizione della teoria critica francofortese, come Harmut Rosa e Rahel Jaeggi, o che ad essa in qualche modo si ricollegano[1]. Ma prima di dedicare qualche considerazione ad alcune di queste riscoperte, conviene gettare un rapido sguardo sulla molteplicità di significati che il concetto di alienazione ospita dentro di sé.

Il termine alienazione (*alienatio*) nasce sul terreno giuridico dove, già a partire dal diritto romano, sta a indicare la cessione di un bene o di un diritto.

[1] Nell'ambito francese, per esempio, si devono segnalare almeno i lavori di Franck Fischbach, tra i quali *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009.

A partire da questo significato giuridico, si sviluppa poi il senso politico del termine, che troviamo per esempio in Rousseau: il popolo non può cedere a un sovrano, ovvero alienare, la sua sovranità; ma, se si vuole dar vita alla costituzione di una ben organizzata comunità politica, è necessario che ogni individuo accetti la clausola della alienazione totale di tutti i suoi diritti a favore del corpo comune. In Rousseau la tematica implica anche altri importanti risvolti, che ricorderemo tra breve; ma è con Hegel che la questione dell'alienazione o estraniazione diventa un nodo teoretico centrale: nel processo dinamico e circolare che caratterizza il sistema del filosofo di Stoccarda, il movimento dell'Idea si presenta come un ritornare in sé ma passando attraverso la scissione e l'uscita fuori di sé. E la *Entfremdung* caratterizza appunto quel momento del processo dinamico nel quale lo Spirito esce fuori di sé dando luogo ad una alterità nella quale non si riconosce, non si ritrova, e che gli appare pertanto aliena; finché non si sarà compiuto tutto il faticoso percorso della riappropriazione, e la Sostanza sarà riconosciuta come Soggetto.

Per quanto riguarda il suo uso nel linguaggio filosofico, possiamo dire quindi che l'alienazione declinata in tedesco come *Entfremdung* (in Hegel, Feuerbach, Marx) sta a indicare in prima approssimazione un processo per il quale il Sé diventa un altro da Sé e quindi non si autoriconosce più come tale, si smarrisce, oppure non si ritrova nella sua attività, o nel prodotto di essa che gli diventa estraneo e nemico. A questa idea della perdita o dello smarrimento di sé si connette anche il significato psicopatologico e psichiatrico di alienazione: il folle, l'alienato, è colui che per l'appunto è fuori di sé; colui le cui manifestazioni non sono più estrinsecazioni della sua identità soggettiva ma appaiono invece come il prodotto di un altro.

Per quanto riguarda la sua utilizzazione in una prospettiva di critica sociale, il concetto di alienazione svolge un ruolo assolutamente decisivo sia nel pensiero di Rousseau che in quello di Marx. In entrambi il tema dell'alienazione è essenziale, anche se le declinazioni che i due pensatori ne offrono sono molto diverse: da un lato abbiamo un Sé che si perde perché si cerca negli altri, dall'altro un Sé che non si riconosce nella sua attività e nei suoi prodotti, fino al punto estremo di essere dominato da essi come da una potenza estranea e minacciosa. Soffermiamoci molto rapidamente su queste due prospettive. Per Rousseau, come abbiamo detto, la parola alienazione ha ancora il significato di "cessione"; ma vi è anche un altro concetto di alienazione che il pensatore ginevrino sviluppa, anche se per delinearlo non si serve della parola "*aliénation*": ed è appunto il fatto che l'uomo civilizzato vive sempre fuori di sé, in funzione della opinione degli altri, desidera ciò che il

giudizio altrui gli fa apparire come desiderabile, perde il rapporto con la sua vera e semplice natura, e precipita quindi nell'inautenticità. Un più ampio svolgimento del tema della inautenticità verrà successivamente proposto dal primo Heidegger, dove appunto l'esistenza inautentica è quella che si conforma ai dettami del *si fa* e del *si dice*, dove dunque l'individuo non è più se stesso, ma è ciò che il *Si* anonimo e impersonale ha fatto di lui.

In Marx, invece, alienazione ha sensi molteplici e differenziati: nei *Manoscritti* parigini del 1844, il concetto di alienazione, o più precisamente di lavoro alienato, ha un significato molto chiaro: il lavoratore è alienato perché, per un verso, nella sua attività egli oggettiva se stesso, cioè crea un mondo oggettivo; mentre, per altro verso, non si riconosce né nella sua attività né nel suo prodotto: essi gli diventano estranei, appartengono a un altro da cui egli è dominato: la sua oggettivazione diventa espropriazione e asservimento. Nell'*Ideologia tedesca*, nei *Grundrisse* e nel *Capitale*, questo tema assume una forma un po' diversa ma anch'essa ben definita: l'estraniazione designa la situazione per la quale, nella società mercantile capitalistica, il processo che risulta dalla attività di scambio e di produzione degli individui si trasforma in una potenza estranea che li sovrasta, dalla quale essi dipendono e che non possono controllare. E' questo il concetto di *Entfremdung* che sarà ripreso e sviluppato nel marxismo novecentesco, e in particolare prima da Lukács e poi da Adorno.

Per dirla schematicamente, quindi, dell'alienazione si possono dare una lettura più esistenziale e una più sociale (sebbene non manchino punti di contatto tra le due, come ha mostrato per esempio Lucien Goldmann in *Lukács e Heidegger*[2]). Le diagnosi hanno diversi aspetti in comune ma la vera divaricazione sta nel fatto che, se si sceglie decisamente la linea esistenziale, l'alienazione può essere superata attraverso un percorso individuale di recupero della propria autenticità (come ad esempio l'essere-per-la-morte di Heidegger o la scelta sartriana) mentre se si sceglie la linea sociale essa può essere superata solo attraverso un percorso conflittuale di emancipazione collettiva.

Su entrambe le linee di ragionamento, però, il concetto di alienazione sembra portare con sé diversi problemi, che attengono fondamentalmente al fatto che è difficile giustificare il perché una certa situazione venga stigmatizzata come situazione alienata. Per dirlo in modo assolutamente sintetico: l'alienazione roussoiana presuppone un problematico concetto dell'uomo naturale e incorrotto. Il culto esistenzialistico della autenticità o della scelta non sa spiegarci perché questa sarebbe preferibile rispetto al

[2] Cfr. L. Goldmann, *Lukács e Heidegger. Frammenti postumi,* Verona, Bertani, 1976.

lasciarsi guidare dalla routine (cosa che facciamo comunque in un'infinità di ambiti della vita) oppure rispetto allo scegliere di non scegliere. E incorre anche nel problema ulteriore, tante volte sottolineato, per cui ciò che conta è che si operi la scelta, mentre i contenuti di essa, le direzioni da imboccare, diventano sostanzialmente irrilevanti.

Ma le cose sembrano non andare meglio con Marx: la critica giovanile del lavoro alienato, cioè in sostanza del lavoro mercificato, presuppone una visione del lavoro come autorealizzazione della essenza umana (la felicità di avere prodotto qualcosa che sarà utile agli altri – per dirla semplicemente) che Marx delinea per esempio nei suoi appunti sull'economia politica di James Mill[3], ma che oggi pochi sarebbero disposti a sottoscrivere.

La critica marxiana della *Entfremdung* come il dominio che le relazioni sociali resesi autonome esercitano sugli individui che pure, per altro verso, ne sono i creatori (insomma la critica dell'alienazione secondo il modello dell'apprendista stregone incapace di controllare le sue creature) è assai indebolita da ciò che la teoria sociale ha compreso a partire da Durkheim, e cioè che la tendenza a rendersi autonomi inerisce ai fatti sociali in quanto tali, e va ben oltre l'alienazione capitalistica. Questo nodo critico è ben visto anche da Rahel Jaeggi, la quale opportunamente rileva che "non ogni autonomizzazione e non ogni dinamica degli eventi della vita che non riusciamo a controllare è di *per sé* alienante"[4]. Riprendendo una critica che era stata mossa a Marx da Helmuth Plessner, e recuperando un aspetto della riflessione di Hannah Arendt, Jaeggi fa notare che "l'impossibilità di controllare le conseguenze delle azioni è caratteristica dell'agire stesso: le azioni hanno conseguenze, che a loro volta comportano delle conseguenze. Con gli effetti incalcolabili che il proprio agire ha sugli altri e le ripercussioni che le reazioni di questi hanno su di noi, si dà una complessità che rende difficile perseguire intenzioni completamente calcolabili ed esclusivamente proprie"[5].

Ma se i concetti roussoiani e marxiani di alienazione risultano dunque tanto problematici, perché tentare ancora di riproporre oggi la tematica alla quale essi rinviano? Si potrebbe rispondere che, con il concetto di alienazione, ci troviamo di fronte a un nodo problematico intrigante e tale da stimolare la riflessione. Per un verso infatti il riferimento all'alienazione sembra capace di

[3] K. Marx, *Estratti dal libro di James Mill "Eléments d'économie politique"*, in Marx-Engels, *Opere*, vol. III, Roma, Editori Riuniti, 1967, pp. 229-248.

[4] Cfr. R. Jaeggi, *Alienazione*, a cura di G. Fazio, Roma, Editori Internazionali Riuniti, 2015, p. 130.

[5] *Ibidem*, p. 127.

tradurre in concetti una esperienza che tutti almeno qualche volta incontriamo, cioè quella di non riconoscerci nelle cose che facciamo, nel modo in cui viviamo. Per altro verso, però, questo tipo di esperienza non si lascia facilmente afferrare da una teorizzazione, in quanto pare presupporre l'idea di un vero Sé, di una verità di noi stessi, che appunto nelle dinamiche di alienazione va perduta. In questa idea sembra però annidarsi un pericoloso o problematico essenzialismo. Vediamo dunque in che modo, nei lavori di Rahel Jaeggi e di Harmut Rosa, si dia luogo a un tentativo di ripensare l'alienazione che, almeno nelle intenzioni, dovrebbe evitare i problemi e le difficoltà che hanno insidiato le classiche teorizzazioni dell'alienazione su base roussoiana o marxiana.

Sebbene notevolmente distanti nella realizzazione, gli approcci teorici di Jaeggi e di Rosa condividono alcuni presupposti comuni, che in buona parte derivano proprio dalla volontà di non invischiarsi in problemi che appaiono difficilmente risolubili.

Comune ai due autori è innanzitutto la scelta di una prospettiva nettamente antiessenzialista e antipaternalista: vengono abbandonate le assunzioni normative forti che sono alla base dei concetti roussoiani e marxiani e si sposa un deciso scetticismo nei confronti di ogni idea sostantiva di vita buona. Tutt'al più si può ragionare, come già aveva fatto Axel Honneth nel suo *Lotta per il riconoscimento*[6], su concetti *formali* di vita buona (come ad esempio: vita buona è quella nella quale mi posso sentire realizzato, quale che sia il modo in cui questo accade).

Il secondo aspetto che caratterizza nel loro insieme gli approcci teorici di Jaeggi e di Rosa è la volontà di accostarsi al problema dell'alienazione partendo dall'esperienza di un soggetto individuale, non da questioni macrosociali. Alienata è innanzitutto la condizione di un individuo che si trova a vivere una vita, o a svolgere delle attività, che egli non riconosce come proprie. Come sostiene Harmut Rosa[7], alienato è l'individuo che, senza esservi costretto, si dedica a pratiche che non vorrebbe *realmente* svolgere. Alienato è colui che, per dirla con le parole di Rahel Jaeggi, "vive la propria vita come una vita estranea" [8], che non riesce ad appropriarsi della vita che egli stesso conduce. Alienato è colui che, pur senza essere propriamente asservito a una legge eteronoma, non obbedisce neanche, nel modo di organizzare la sua vita,

[6] Cfr. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, Milano, Il Saggiatore, 2002.

[7] Cfr. H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Torino, Einaudi, 2015.

[8] R. Jaeggi, *Alienazione*, cit., p. 101.

a una legge propria [9]. Ma a questo punto il problema che si pone è il seguente: che senso ha questa singolare situazione per cui, anche senza essere propriamente costretti, non ci ritroviamo in ciò che facciamo? Come rendere conto in modo non paradossale di questa separazione da sé dell'individuo alienato, che è se stesso e al tempo stesso non lo è? E inoltre: che cos'è l'alienazione, se non la si vuole tematizzare come la discrepanza tra un Sé autentico e uno esteriore? Nel rispondere a queste domande, Jaeggi e Rosa sviluppano le loro diverse prospettive, che ora proveremo a illustrare brevemente cominciando dalla prima.

Alla domanda "cos'è l'alienazione?" Jaeggi offre diverse risposte, che si approfondiscono gradualmente nel corso del volume che ha dedicato a questo tema. In primo luogo afferma che "l'alienazione può essere compresa come una particolare forma di perdita della libertà, ovvero come impedimento di ciò che si può chiamare (riprendendo il termine coniato da Isaiah Berlin) 'libertà positiva' "[10]. Ma definire l'alienazione come "privazione della libertà positiva" non aiuta molto a chiarificare la questione: il concetto berliniano di libertà positiva non è affatto univoco né privo di problemi; e della libertà positiva possono darsi molte teorie, che richiederebbero una adeguata ricognizione. Più avanti però il discorso di Jaeggi si precisa, facendo perno sul concetto-cardine di appropriazione: l'alienazione è un difettivo o mancante processo di appropriazione di noi stessi, del mondo e delle relazioni che abbiamo con esso.

Ma cosa significa "appropriazione"? E non è piuttosto curioso parlare di appropriazione di se stessi? Non è forse un modo di pensare che può avere senso all'interno di una teoria dell'inconscio (dove ci si potrebbe appropriare di qualcosa che dapprima ci rimaneva nascosto ed estraneo) ma non in altri contesti? Per sciogliere questi dubbi vediamo dunque il modo in cui Jaeggi chiarisce il significato di appropriazione: "Il concetto di 'appropriazione' fa riferimento a una concezione ampia dei rapporti pratici con se stessi e con il mondo. Con esso ci si riferisce a una capacità di rapportarsi a se stessi intesa in senso ampio, alla capacità di avere accesso o 'poter disporre' di se stessi e del mondo, ossia di fare propria la vita che si conduce, di potersi identificare con ciò che si vuole e ciò che si fa o in altri termini: di potersi realizzare in ciò"[11]. Ma queste considerazioni non chiariscono del tutto la questione, perché fin qui l'appropriazione sembrerebbe caratterizzarsi essenzialmente come il concetto opposto rispetto a quello di alienazione; i due concetti rinviano l'uno all'altro per negazione, ma con ciò non vengono del tutto chiariti. E' necessario perciò

[9] *Ibid*, p. 338.
[10] *Ibidem*, p. 69.
[11] *Ibidem*, p. 93.

compiere qualche passo ulteriore: l'appropriazione di sé, spiega Jaeggi, deve essere intesa come un rapporto di trasformazione permanente, dove ciò di cui ci appropriamo si forma proprio attraverso la sua appropriazione, senza che per questo si debba cadere nel mito di una *creatio ex nihilo*[12].

Appropriarsi di sé, in sostanza, significa trovare, articolare e trasformare noi stessi: perché il Sé, nella concezione di Jaeggi, è al tempo stesso un dato e un prodotto[13]. Non contiene nessun nucleo duro e immodificabile (come Jaeggi sostiene polemizzando con Harry Frankfurt[14]); va pensato senza indulgere alla dicotomia tra un vero Sé e un Sé estrinseco che non corrisponderebbe al primo (essendo questa discrasia causa di disagio e sofferenza). Ma è piuttosto una realtà in trasformazione continua, secondo processi che implicano diverse modalità di appropriazione: di sé, delle proprie azioni, del mondo con cui ci si confronta.

Perciò l'alienazione non è la perdita o la scissione rispetto a un Sé profondo, che non esiste, ma è la rottura dei nessi di continuità/trasformazione; è l'incapacità di tenere unite le parti anche conflittuali del Sé, il Sé passato col Sé presente, gli impulsi che tirano da una parte e quelli che vanno dalla parte opposta. Qui siamo arrivati davvero, finalmente, al punto nodale. Non alienazione è la capacità di ricreare sempre di nuovo la propria identità in modo attivo e costruttivo, ma partendo sempre da un dato e mai dal nulla, perché l'identità non va né trovata, né inventata, ma articolata e trasformata. Nella consapevolezza – sempre ribadita – che appropriarsi di sé implica appropriarsi del mondo, nel senso che, per dirla con Jaeggi, "il modello di realizzazione di sé da me delineato afferma [...] che si ha accesso a se stessi solo attraverso il mondo, e che ci si sviluppa attraverso le cose con le quali ci rapportiamo e così ci 'formiamo' "[15].

La persona non alienata, dunque, è una persona non scissa, che sa sopportare le sue contraddizioni e che vive in perenne trasformazione. Un modello interessante, non c'è dubbio. Che suscita però una domanda: dopo aver dato luogo a tutte queste complesse rielaborazioni (centrate in modo significativo su analisi psicologiche), quale nesso rimane con l'originario concetto di alienazione? O meglio: non ci troviamo forse di fronte a un concetto di alienazione che si allontana progressivamente dalla critica sociale per tornare verso le sue dimensioni psicologiche o psicopatologiche? Siamo

[12] *Ibidem*, p. 96.
[13] *Ibidem*, p. 281.
[14] *Ibidem*, pp. 286 sgg.
[15] Ibidem, p. 357.

ancora di fronte a un concetto critico-sociale o non piuttosto a una elaborazione di teoria della personalità?

In realtà, però, almeno nelle intenzioni, per Jaeggi il filo che connette la riflessione psicologica con quella critico-sociale rimane piuttosto saldo. Da questa teoria dell'alienazione si può derivare, infatti, anche un criterio per prendere posizione rispetto alle diverse forme di vita sociale: istituzioni sociali accettabili sono solo quelle che consentono agli individui di rapportarsi ad esse in modo appropriativo, cioè attivamente interagente e trasformativo. Ed è questa la linea di ragionamento che Jaeggi sviluppa nel lavoro successivo ad *Alienazione*, che reca il titolo *Kritik von Lebensformen*. In sostanza, come bene sintetizza Giorgio Fazio, nella ulteriore prospettiva che Jaeggi viene delineando "le forme di vita devono essere valutate sulla base della loro capacità di apprendimento nelle costellazioni storiche contraddittorie con cui esse devono volta per volta confrontarsi"[16]. Forme di vita non alienate sono quelle capaci di ospitare processi di trasformazione che si sviluppano dinamicamente a partire dalle contraddizioni che le attraversano.

Anche Harmut Rosa parte da una definizione di alienazione non lontana da quella di Jaeggi: gli individui fanno volontariamente cose che non vogliono "realmente" fare. Ma è molto diversa la fenomenologia che Rosa delinea: l'alienazione può darsi in rapporto alle nostre azioni, alle cose, allo spazio, al tempo. Soffermiamoci sui primi due aspetti, più semplici e meno speculativi. Gli individui postmoderni sono continuamente impegnati in una molteplicità di compiti che essi non padroneggiano realmente: usano strumenti di cui non conoscono se non in minima parte le regole d'uso e le potenzialità; firmano o appongono crocette su moduli e contratti senza avere il tempo di leggerli e la possibilità di capirli; sono continuamente travolti da un sovraccarico di informazioni tra le quali non sanno come selezionare e cosa approfondire. Coloro che occupano ruoli lavorativi (qui viene davvero a proposito il caso dei professori universitari) sono sempre più oberati da mille compiti collaterali che sottraggono sempre più energie a quella che dovrebbe essere la loro attività principale. Ognuno si porta dietro una lista delle cose da fare che si allunga sempre di più fino a trasformarsi un incubo potenziale.

Anche per Rosa, dunque, l'alienazione è una difficoltà di appropriarsi del mondo circostante, degli strumenti che usiamo, delle nostre azioni. E ciò genera senso di disagio, inadeguatezza, perenne mancanza di tempo. Anche

[16] G. Fazio, *Per una teoria critica delle forme di vita. Il nuovo programma filosofico di Rahel Jaeggi*, in "Il rasoio di Occam", 29 ottobre 2014, http://ilrasoiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/2014/10/29/per-una-teoria-critica-delle-forme-di-vita-il-nuovo-programma-filosofico-di-rahel-jaeggi> (consultato il 22-07-2016).

qui, dunque, abbiamo a che fare con una ridefinizione di alienazione: che ha il vantaggio, rispetto a quella di Jaeggi, di essere *molto aderente alle effettive esperienze della vita tardomoderna*, e di evitare le complicazioni di una teoria psicologica della personalità. Rosa, inoltre, individua una causa unitaria di tutti questi processi di alienazione in quella che egli chiama l'*accelerazione sociale* (che è accelerazione tecnica, accelerazione del mutamento sociale e soprattutto dei ritmi di vita). Essa ha certamente uno dei suoi vettori principali nell'economia capitalistica concorrenziale (costretta sempre ad accelerare perché, come diceva Marx, "ogni economia è economia di tempo"), nella competizione interindividuale che ci spinge a fare sempre più cose in meno tempo, e anche in dinamiche psichiche più profonde (che a mio avviso, modificando un po' l'impostazione di Rosa, potrebbero essere intese come il bisogno di una sorta di riempimento bulimico del tempo come antidoto all'angoscia e al terrore del vuoto).

Questa proposta interpretativa è certamente suggestiva. Ma, anche se la si ritenesse troppo unilaterale (in quanto fa dell'accelerazione la chiave di lettura unitaria di una miriade di processi sociali) certi aspetti del discorso rimarrebbero senz'altro validi: la crescita incessante della macchina tecnica, economica e burocratico-amministrativa, che è il regalo che ci fa fatto la modernità capitalistica, sfida le finite capacità umane di appropriazione e gestione di essa. L'essere umano rischia di rivelarsi non solo antiquato (come già notava Günther Anders[17]) ma certamente inadeguato. E gli individui si ritrovano soggetti – qui la diagnosi critica diventa molto netta – a una vera e propria potenza totalitaria, all'automovimento di un ingranaggio al quale essi non possono che adattarsi (a meno di scelte radicali di esodo, difficili, costose e spesso anche non soddisfacenti).

Secondo Harmut Rosa siamo dunque al paradosso per cui le promesse moderne di autonomia e di autorialità sulla propria vita vengono liquidate proprio in quanto la macchina tecnologica-economico-burocratica – dovendo crescere a dismisura perché la crescita è condizione di conservazione dell'economia capitalistica di mercato – diventa una sorta di forza totalizzante alla quale non ci si può sottrarre; anche se ciò comporta disagio e alienazione per gli individui e ovviamente perdita dell'autonomia che la modernità sembrava promettere.

Ma c'è una "soluzione" oppure, come direbbe Heidegger, siamo giunti in un *cul de sac* dal quale solo un dio ci potrebbe salvare? La risposta di Rosa, che viene elaborata soprattutto nel suo testo del 2016, *Resonanz*[18], è che

[17] Cfr. Günther Anders, *L'uomo è antiquato*, 2 voll., Torino, Bollati Boringhieri, 2007.

[18] Cfr. H. Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin, Suhrkamp, 2016.

l'opposto dell'alienazione sono le esperienze nelle quali i soggetti riescono a entrare in "risonanza" con se stessi, con il loro mondo sociale e lavorativo, con la natura. Ma senza entrare nel merito di questa proposta positiva, che non è possibile discutere qui, proviamo a tracciare un bilancio del tutto provvisorio di questi interessanti tentativi di ridefinire l'alienazione andando oltre il quadro concettuale dei marxismi critici che su questo concetto hanno lavorato nel Novecento. Il problema che mi sembra si debba porre potrebbe essere esposto nei termini seguenti. Nell'orizzonte dei marxismi critici, la questione dell'alienazione presentava fondamentalmente tre aspetti, inseriti dentro un impianto teorico robusto anche se non privo di problemi: 1. l'alienazione del lavoro (pensata a partire dalle indicazioni del Marx dei *Manoscritti*); 2. l'alienazione come dipendenza di tutti dal meccanismo automatico e cieco dell'economia capitalistica di mercato (pensata con i concetti elaborati da Marx nei *Grundrisse* e nel *Capitale*); 3. l'alienazione dovuta alla manipolazione consumistica e allo sviluppo di "falsi" bisogni (non propriamente marxiana, ma pensabile con i concetti della Scuola di Francoforte e teorizzata in particolare da Marcuse). Ora, la situazione presente mi sembra caratterizzata dal fatto che nessuno di questi concetti di alienazione può essere oggi puramente e semplicemente riproposto, perché ognuno di essi contiene aspetti problematici o aporetici. Questi problemi motivano i tentativi di ripensare l'alienazione attraverso chiavi di lettura diverse; tentativi che sono quindi certamente necessari e apprezzabili.

Forse però anche in essi si devono riscontrare dei limiti. La mia impressione, infatti, (anche se si tratta di una considerazione del tutto provvisoria, che andrebbe verificata e sviluppata) è che in questi tentativi il significato dell'alienazione (che come abbiamo visto nelle impostazioni marxiste era ben netto e strutturato) venga per così dire diluito e stemperato, fino a tradursi in una sorta di disagio psicologico o, se lo si vuole guardare da un altro punto di vista, disagio della civiltà. Naturalmente il fatto che il concetto di alienazione prenda questa piega non è né strano né immotivato. C'è da chiedersi però se, dopo queste trasformazioni, il concetto conservi ancora un suo punto di forza e una sua specificità.

In alternativa, potrebbe essere forse interessante anche sperimentare una via diversa, quella di una rielaborazione critica del concetto marxista di alienazione che mantenga un preciso riferimento ad esso, ma al tempo stesso lo trasformi. Insomma, potrebbe forse essere utile tenere il concetto di alienazione più ancorato al terreno "strutturale", anche se non nei termini in cui lo aveva pensato Marx. L'alienazione, si potrebbe dire ragionando in

questa prospettiva, non è il prodotto delle relazioni di scambio mercantile o dei rapporti di produzione capitalistici in quanto tali (ovvero in quanto sono un aspetto di un insieme sociale che in ogni caso è più vasto e più ricco). La condizione di alienazione si dà quando queste relazioni e questi rapporti si irrigidiscono come se fossero un destino immodificabile, governato da regole indiscutibili (e per certi versi questa è proprio la situazione che sembra caratterizzare il nostro presente). Si determina una condizione di alienazione quando le forme vigenti dell'economia vengono "naturalizzate", si impongono come se fossero prive di alternative. Quando si occulta il fatto che queste forme sono storiche e che perciò sono possibili diverse modalità di organizzare, attraverso l'iniziativa dei cittadini, l'intervento dello Stato, l'azione politica, il modo in cui funzionano i mercati e i capitalismi. L'opposto dell'alienazione è la consapevolezza (da tradursi in norme, istituzioni e pratiche sociali) che queste potenze non devono essere mitizzate, che non sono affatto sottratte alle capacità umane di formarle e di riformarle, per renderle più funzionali ai bisogni e alle aspirazioni degli individui.

ETHICS OF CARE AND EMOTIONS

ELENA PULCINI
Dipartimento di Science politiche e sociali
Università di Firenze
elena.pulcini@unifi.it

ABSTRACT
What unites the ethics of care theorists (since Gilligan's *In a Different Voice*) is their enhancement of the affective dimension. However, their reference to the emotions remains generic. I propose to investigate this aspect further by asking: what emotions motivate care? I will affirm, first, the need to distinguish between the different emotions (such as love, compassion, or generosity) that motivate care in its various forms (private, social, global), in order to distinguish between the emancipatory and negative aspects of care; second, I will try to identify what the effectively ethical dimension of care is, by assuming the care towards the distant other (both in space and time), inspired by gratuitousness, as an exemplary case.

KEYWORDS
Care, emotions, empathy, distant other, gratuitousness.

1. INTRODUCTION

Since its birth, with the text by Carol Gilligan *In a Different Voice*,[1] the ethics of care has given an important role to the topic of the emotions, starting from the critique of the liberal paradigm of justice. Female care theorists denounce the abstract and rationalistic nature of the ethics of justice, based on the individualistic presuppositions of rights and autonomy, and propose integrating it with the ethics of care, namely, with a perspective that aims to underscore the importance of relationships and interdependence, and consequently the essential role of sentiments and emotions.

While agreeing with this ethical approach, I would like to underline two problematic aspects. The first one lies in the fact that it identifies tout court the ethics of justice with the traditional liberal paradigm (particularly Rawls and neocontractualism), and this precludes the possibility of thinking a

[1] C. Gilligan, *In a Different Voice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982.

different paradigm that can take into account potentially emotional foundations to justice, as Martha Nussbaum and Amartya Sen have effectively shown.[2] Just think of the role of indignation in the struggle against injustice, or compassion for those who are victims of humiliation as the emotional basis of the demand for justice. In short, I would like to emphasize that the moral role of emotions is not exclusive to the ethics of care, and that it may even be a prerequisite for thinking a different idea of justice which can correct the rationalistic vision of the hegemonic paradigm.

However, this is not what I intend to focus on here. Instead, I want to underline the second problematic aspect, which concerns not so much the distinction between the emotions of justice and the emotions of care as the distinction between the emotions that inspire care.

The problem consists in the fact that, while care theorists do underline the importance of the affective element for an ethics of care, they give a generic meaning to the affective and emotional dimension. We will see shortly why I believe this distinction is important. But first I would like, albeit briefly, to make some preliminary considerations on the link between emotions and ethics.

There seems to be no doubt, as has been the case for some decades now, as to the cognitive function of emotions and the need to overcome the traditional reason/emotions dualism. Emotions are not blind and irrational forces; they are not, in the words of Jon Elster[3], «sand in the machinery» of rationality, but the motivational forces that presuppose the beliefs and judgements guiding our actions and our choices, both at individual and social level. The definition of Martha Nussbaum of emotions as «upheavals of thought»[4], with their own peculiar intelligence, appears particularly convincing in this regard. Indeed, Nussbaum proposes a cognitive-evaluative conception of the emotions. However, while it may be true that emotions always imply assessment, it is more difficult, as Nussbaum herself says, to understand whether and to what extent they allow a good evaluation; that is, what their role or contribution can be in an ethical perspective.

In other words, can we say that emotions drive us to act ethically? And, if so, what kind of emotions?

[2] M. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2006; A. Sen, *The Idea of Justice*, London, Allen Lane, 2009.

[3] J. Elster, *Alchemies of the Mind. Rationality and Emotions*, Cambridge (MA), Cambridge University Press, 1999.

[4] M. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Modern and liberal philosophical thought, starting from Hobbes, gave us the idea that individuals are motivated primarily by self-interest and selfish emotions; and that the ethical response can only be entrusted to rational strategies and norms. However, recently we have seen the revaluation of a different school of thought, namely moral sentimentalism, which develops the ideas of David Hume, Adam Smith and Max Scheler, and affirms the existence of other and different motives for action; motives such as benevolence, generosity and compassion, which have their origin in that peculiar emotional quality that is sympathy, namely, the ability to feel the emotions of another person. According to this perspective which tends towards a critique of moral rationalism[5], it is starting with our moral sentiments as a constitutive part of human nature that we are able to make judgements about what is good and right, and act accordingly.

This belief is confirmed today, as we know, in the scientific research of psychologists and biologists, and especially in the discoveries of neuroscience (such as the well-known mirror neurons), which reveal the universal fact that we have the ability to «feel the other». In other words, we are able to feel the other through what is called empathy, a term that for many authors coincides with that of Humean and Smithian sympathy, and that means the ability to participate sympathetically in the emotions of the other[6].

If it is true then, as we learn from this new perspective of research, that there is an indisputable link between emotions and morality, there is also no doubt that this opens up a number of questions: what are the moral sentiments? How can we distinguish them from the emotions in a broader sense? What makes them properly moral?

I cannot, of course, go deeply into this matter here, but I want to emphasize three aspects which, as we shall see, are relevant to the link between emotions and forms of care.

First, moral feelings are, in my opinion, not only «positive» feelings, according to the tradition of moral sentimentalism, but also those passions that are traditionally considered «negative», like, for istance, indignation, which I have already mentioned with regard to justice; or shame, when it implies self-correcting to avoid the judgement of the other; or even fear, when it becomes fear for, fear for the fate of the other.

[5] M. Slote, *Moral Sentimentalism*, Oxford, Oxford University Press, 2010; E. Lecaldano, *Prima lezione di filosofia morale*, Rome-Bari, Laterza, 2010; S. Nichols, *Sentimental Rules. On the Natural Foundations of Moral Judgment*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

[6] F. de Vignemont and P. Jacob, *What Is It like to Feel Another's Pain?,* in «Philosophy of Science», 79 (2012), no. 2.

Second, moral sentiments are not only those inspired by our immediate ability to empathize, but those we submit thoughtfully to our own approval, or better, as suggested by Adam Smith, to the approval of an impartial spectator who represents the hypothetical «moral authority»[7]. In other words, the moral sentiments are the result of our ability to correct the partiality of our immediate sentiments, since we are able to access, through the faculty of imagination, different experiences and contexts, for example –as we will see- feeling empathy for the suffering of unknown and distant persons.

Thirdly, the moral sentiments, as indeed all emotions, are not atomistic and independent structures, but they always work within relationships between people[8]. And this means that, except in extreme cases, people are not either capable or incapable of empathy, because instead this depends on the nature of the relationship with each other.

2. THE EMOTIONS OF CARE

On the basis of these premises we can ask, what are the sentiments that motivate care? As I have already said, the enhancement of the affective dimension as a foundation of ethics is what unites the majority of care theorists. But the reference to the emotional dimension mainly remains generic.

My suggestion is that we need to make deeper distinctions, for at least three fundamental reasons: first of all, to distinguish between the various forms of care (private, social, global) and thus to propose not a single but a more complex concept of care; in second place, to distinguish between the emancipatory and negative aspects of care; in third place, to identify what the effectively ethical dimension of care is.

In other words, addressing the issue of care in terms of emotions allows us to better focus on the image of a good care.

We can say without doubt that care presupposes the capacity for empathy. As Edith Stein said in her seminal text[9], the empathetic act corresponds to an «awareness» of the other's feelings, while remaining conscious of the difference between oneself and the other. Empathy is what allows us to enter a relationship with the other following the very discovery of her existence. Empathy in other words implies «discovering the other», acknowledging her existence, that she is part of the world which we live in; it implies recognising

[7] E. Lecaldano, *Prima lezione di filosofia morale*, cit.

[8] P. Dumouchel, *Y-a-t il des sentiments moraux?,* in «Dialogue», 43 (2004), n. 3.

[9] E. Stein, *On the Problem of Empathy* (1917), The Hague, M. Nijhoff, 1964.

the other as being different from ourselves, but as having sentiments, thoughts, desires, like us.

Therefore, there is no doubt that empathy is the precondition for care, as proposed in particular by Michael Slote, through his concept of an empathetic care[10]. Nevertheless, we can equally assert that empathy is also at the origin of our demand for justice[11]. This means that empathy is definitely the necessary condition in order to think of subjects who recognize themselves as constitutively in relation with the other. However, it is not sufficient to explain the different emotional configurations that characterize the relationship with the other.[12] In other words, empathy can give rise to a variety of emotions, and each time this depends on who the other is and on the type of relationship binding us with her.

In my opinion, we can identify at least three models of caring relationships in which the figure of the other differs each time, three typologies that are not meant to exhaust the multiplicity of forms of care,[13] but which allow us to focus on the diversity of motivations, (a) a private form, care out of love, that is, care towards someone to whom we are linked by a private personal relationship (husband/wife/son/daughter, friend, brother/sister); (b) a social form, welfare care, that is, care for the disabled, ill, elderly; and that which concerns what we call «care work»; (c) a global form, care towards the unknown other, whether «distant» in space (people who live in poor and disadvantaged countries), or in time (future generations).

Which emotions underlie each of these relationships? Love, compassion, generosity? And what gives a truly ethical value to these emotions?

It would take too long here to analyse the first two forms of care, based respectively on love and compassion, for which I prefer to refer to a wider version of my recently published paper[14]. Instead, I would just like to point out that the moral value of each of these two forms of care, both founded on the face-to-face relationship is, so to say, quite limited, in the first case by the fact that love, the emotional bond with the other, exists prior to the care relationship; in the second, by the fact that the compassion of the caregiver for

[10] M. Slote, *The Ethics of Care and Empathy*, London-New York, Routledge, 2007.

[11] M. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, cit.

[12] Nussbaum (*Frontiers of Justice*, cit., p. 302) is right when she claims that empathy is morally neutral since it is simply «imaginative reconstruction of another person's experience', distinguisheing it from compassion, which I will come to later.

[13] On the multiplicity of caring relationships (in the family and friendships, with neighbours and strangers, etc.), see M. Barnes, *Care in Everyday Life. An Ethic of Care in Practice*, Bristol, Policy Press, 2012.

[14] E. Pulcini, *What Emotions motivate care*, in «Emotion Review», first published (2016), January 21.

the care receiver - which is essential for good care - however coexists with an economic and remunerative aspect.

3. CARE TOWARDS THE DISTANT OTHER

I now come to the third form of care that I would particularly like to pay attention to, because it requires an extension of the figure of the other.

Today, the other is not just the family member, loved one, or the needy person to aid in a face-to-face relationship, it is also the unknown and distant other. What do I mean by the unknown and distant other?[15] We can say that it is a distinctly contemporary figure, emerging in correspondence with globalized society and its unprecedented transformations. Today we live in an interdependent world in which distant people become important to us, that is, people who are distant both in space and in time. In the first case, I am alluding above all to the poor and disadvantaged peoples of the planet, afflicted by wars, hunger or famines; but also to people affected by a catastrophe or a dramatic collective event (earthquake, tsunami, environmental disaster). In the second case, I am alluding to future generations, to those who will inherit the world as we hand it to them.

Before asking what the motivations are behind caring for the distant other, we must ask whether the ethics of care can be extended to the distant other. Despite the scepticism prevailing among care theorists, who conceive of care as a face-to-face relationship, we must take into consideration the change in the very concept of distance in the global age[16]. Globalization in fact reduces distance because it produces an unprecedented condition of interdependence in virtue of what has been called a «time-space compression»[17].

In other words, globalization implies that not only those who live in our area become potentially significant for us, but also those who live in countries thus far considered alien and remote, since it breaks down the boundaries between an inside and outside[18] and means that for the first time the stranger objectively becomes, to use again Nussbaum's words, part of our «circle of concern». This means that we can recognize not just the legitimacy, but also

[15] The *unknown* other is a concept that already appeared several decades ago in the reflection of the gift theorists (see J. Godbout and A. Caillé, *The World of the Gift*, Montreal, McGill/Queens University Press, 2001), but not specifically linked to the problem of *distance*.

[16] F. Robinson, *Globalizing Care, Ethics, Feminist Theory, and International Relations*, Boulder, Westview Press, 1999.

[17] D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, London, Basil Blackwell, 1989.

[18] E. Pulcini, *Care of the World. Fear, Responsiblity and Justice in the Global Age*, Netherlands, Springer, 2012.

the necessity to expand the ethics of care to those who live in disadvantaged conditions in far-off parts of the planet[19].

But the question is, what motivations can drive human beings to recognize this objective condition? And consequently to take action for people to whom they are not bound by either a personal or professional relationship, to be concerned about their needs, to take their suffering and destiny to heart? What motivations and passions come into play in the case of the distant other?

4. THE OTHER DISTANT IN SPACE

In the first case, that is, in the case of the other distant in space, it seems plausible to again assume the emergence of compassion. It is true that compassion involves the proximity of the other, the face-to-face relationship. However, we can assume it in a wider sense, as love for humankind[20], a sense of sharing suffering that is prompted by recognizing a common belonging to humankind.

While it may be, as I suggested at the beginning, that through imagination we can access different and far-off experiences, this also means that we can extend our feelings to people and situations that are not part of our immediate proximity. Globalization, in other words, objectively promotes our capability to expand the figure of the other, whom we make the object of our moral sentiments.

In this sense, we can agree with the proposal by sociologist Luc Boltanski[21] who has made a strong reappraisal of what he defines as a «politics of pity». He proposes a firm and urgent retrieval of the politics of pity in the face of the current explosion of the «question of humanitarianism» and the impelling problems that it poses. At the same time, he indicates the necessity to rethink it in new terms owing to the paradoxical reality that it is now called upon to resolve. Indeed, the paradox consists of the "distant suffering', namely of the fact that the global age introduces a distance between the spectator and the person suffering. As a consequence, he wonders, what form can engagement

[19] As Held (*The Ethics of Care, Personal, Political, and Global*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 66) says, «the care that is valued by the ethics of care – and to be justifiable must – include caring for distant others in an interdependent world, and caring that the rights of all are respected and their needs met. It must include caring that the environment in which embodied human beings reside is well cared for».

[20] E. Hillesum, *The Letters and Diaries of Etty Hillesum, 1941-1943*, Ottawa (ON), Novalis Saint Paul University, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2002.

[21] L. Boltanski, *Distant Suffering, Morality, Media and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

assume when the person who should act is distant from the person suffering, and when we only become aware of others' suffering insofar as it is transmitted by mass media information and images? It is here, in the 'paradoxical treatment of distance' that the role of the emotions is fundamental. Indeed, it is conceivable that the spectators can be coordinated through «speech», through communication to others in the public space about what one has seen (for example, in television images). But this speech is «affected», which implies the involvement of the spectator's emotions before the spectacle of suffering, thereby favouring the passage from individual speech to collective commitment[22].

While sharing the proposal of Boltanski, I would like to suggest, however, that this passage to commitment is probably more complex than he seems to think. I will come back shortly to this aspect, which moreover also relates to the second figure of the distant other, that is to say the other distant in time.

5. THE OTHER DISTANT IN TIME

The problem of the other distant in time has been dealt with by philosophical reflection since the second half of the twentieth century, in view of the new challenges posted by the age of technology and the risks that it produces in a global world. In particular I am thinking of the philosopher Hans Jonas[23] who for the first time grasped that an ecological crisis was coming to pass due to the hubris of the modern individual, to the unlimited action of homo faber and his Promethean omnipotence. Against the evils produced by the technological age and the danger of humankind's self-destruction, Jonas put forward an ethics of care and responsibility that restores sense and purpose to action and drives individuals to take charge of the future, and posterity. In the face of the spectre of a «loss of the world», Jonas says that the only answer is responsible action that enables us to regain the sense of a limit and give future generations a world in which life is worthy of being lived.

I think it is clear that in this case we cannot entrust compassion as the motivation for an ethics of care and responsibility towards the not-yet-born; because compassion nevertheless needs the other's presence, even if far away, it needs to see the other's fragility and suffering.

[22] Ibidem, p. xvi.

[23] H. Jonas, *The Imperative of Responsibility*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.

We could instead agree with some recent reflections, such as that of Jeremy Rifkin[24] and Peter Singer[25], when they point out the importance of empathy today, suggesting that the global age creates the objective conditions for the awakening of an empathic consciousness. The fact that we live in an interdependent world produces the awareness that we are part of one humankind, facing the same challenges and the same fate, and above all united by the same condition of vulnerability.

I have said, however, that empathy is only the presupposition for moral action, that it is not sufficient, by itself, to create a motivation, unless it is translated, from time to time, into a particular emotion. Therefore, we can take up Jonas' proposal when he sees fear as the emotional source of an ethics of responsibility; an empathetic fear, we could say, which essentially appears not only as a fear of, but rather as a «fear for», for the other and for future humankind, to whom we feel linked by an intergenerational chain.

This is, in other words, an exemplary case of a «negative» emotion, such as fear, which may result in a moral sentiment; provided that we are able, as I suggested at beginning, to activate the faculty of imagination, detach ourselves from the immediacy of the present, foresee future scenarios and imagine the possible catastrophe of humankind.

However, here arises a difficulty common to both figures of the distant other, which concerns the subsequent passage to commitment and care. While supposing that these passions (compassion, fear) will arise in the case of the unknown and distant other, nevertheless the risk is that it will stall at the purely emotional dimension, the spectator's commotion talked about by Boltanski in the face of media images of the distant suffering, or the virtuous fear hoped for by Jonas of individuals aware of the risks of humankind, may in other words only go so far. That is to say, we may only feel these emotions, they may not be transformed into the engagement and mobilization that give rise to care. Indeed, in this third case there is neither a loving affection that concretely links me to the other, nor a professional interest, nor, even less, the cogency of a duty.

So, what I would like to sustain is that, in order to pass to care, a giving attitude is required which, I shall point out right away, must not be understood as pure altruism, it is rather a disposition towards gratuitousness that not only implies recognizing our own vulnerability, but also that we are ontologically

[24] J. Rifkin, *The Empathic Civilisation. The Race to Global Consciousness in a World in Crisis*, Cambridge, Polity Press, 2009.

[25] P. Singer, *The Expanding Circle. Ethics, Evolution, and Moral Progress*, Princeton, Princeton University Press, 2011.

indebted towards each other. Attention, solidarity and solicitude towards the other derive from the fact that we are, and we recognize ourselves, as being involved in a cycle of reciprocity, or better in a circle of enlarged reciprocity, within which everyone gives to the other that which she in turn has received or which she may always potentially, plausibly receive.

And this is the logic of the gift – as proposed by the authors of MAUSS (Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales) – which works in the social field to assert and fuel the value of the bond and belonging[26]. In this case care presupposes an inclination towards gratuitousness, gratuitous action, starting from the emotionally based awareness of the value of the bond and sharing. Moreover, it is this aspect that sets it apart from the ethics of justice, while this presupposes a symmetrical reciprocity inspired, as the philosopher Paul Ricoeur[27] says, by a «logic of equivalence» (to re-establish a balance, right a wrong or violation of a right, assert a principle of fairness), the gift presupposes a «logic of superabundance» which takes no notice of symmetry in the relationship with the other.

And, what is even more important, the gift, such as care, is a practice, a concrete and effective act, involvement and commitment. It is the active response to individualism which re-establishes the universal values of belonging, reciprocity and sharing. It is the expectation and creation of a bond which implies getting involved in a network of relationships.

What I would like to suggest, to conclude, is that this third form of care is of a truly moral kind because it is neither preceded by a personal feeling towards the other, nor «contaminated» by a monetary aspect. It is inspired by emotions and feelings, but does not always require the sight of the other's suffering in order to be put into motion. It keeps the distinctive quality of engagement, praxis and experience, but it is also something more, as it becomes an everyday way of living, a permanent form of action, capable of affecting the various spheres of our lives. And above all, it comes from the awareness that we can only ensure a future for the next generations if we act here and now, in the immediacy of the present[28].

[26] M. Mauss, *The Gift* (1923), London, Routledge, 2002; J. Godbout and A. Caillé, *The World of the Gift*, cit.

[27] P. Ricoeur, *Love and Justice*, in P. Ricoeur and R. Kearney (eds.), *The Hermeneutics of Action*, London, Sage, 1996.

[28] The subject analysed in this paper is part of a book I am writing on care and justice, to be entitled, *Care and Justice. The emotions as a social resource.* This paper corresponds, with some variations, to my presentation at the Centre for Global Cooperation, University of Duisburg-Essen, in April 2014

FURTHER READING

L. Boella, *Sentire l'altro*, Milano, Cortina, 2006.

C. Card, Caring and Evil. Caring, *A Feminine Approach to Ethics and Moral Education by Nel Noddings*, Hypatia, 5 (1990), n. 1.

B. Casalini, *Il care tra lavoro affettivo e lavoro di riproduzione sociale*, in «La società degli individui», 46 (2013).

H. Frankfurt, *The Reasons of Love*, Princeton, Princeton University Press, 2004.

B. Ehrenreich and A. Russell Hochschild (eds.), *Global Woman, Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy*, Metropolitan Books, New York, 2004.

A. Giddens, *The Transformation of Intimacy*, Stanford, Stanford University Press, 1992.

M. Hardt and A. Negri, *Empire*, Harvard, Harvard University Press, 2001.

M. Hardt and A. Negri, *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, New York, Penguin Press, 2004.

E. Kittay, *Love's Labor. Essays in Women, Equality and Dependency*, New York , Routledge, 1999.

S. Laugier and P. Paperman (eds.), *Le Souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris, EHESS, 2006.

N. Noddings, *Caring, A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley, University of California Press, 1984.

P. Paperman, *Care et sentiments*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

E. Pulcini, *The Individual without Passions. Modern Individual and the Loss of the Social Bond*, Lanham, Lexington, 2012b.

E. Pulcini, *Care of the World. Fear, Responsibility and Justice in the Global Age*, Springer 2012

W. M. Reddy, *Historical research on Self and Emotions*, in «Emotion Review», 1 (2009), no. 4.

J. J. Rousseau, *Emile or on Education* (1762), New York, Basic Books, 1979.

A. Russel Hochschild, *The Nanny Chain*, in «American Prospects», (2002), November.

P. Stenner, *Emotions and Rights or, on the Importance of Having the Right Emotions*, History and Philosophy of Psychology, 7 (2005), no. 1.

J. Tronto, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, London, Routledge, 1993.

V. A. Zelizer, *Caring Everywhere*, in R. Parreñas and E. Boris (eds.), Intimate Labors, Cultures, Technologies, and the Politics of Care, Stanford, Stanford University Press, 2010.

M. K. Zimmerman, J. Litt, and C. E. Bose (eds.), *Global Dimensions of Gender and Carework,* Stanford, Stanford University Press, 2006.

Monographica II
DELEUZE OGGI. CONTROLLO E DIVENIRE NEL XXI SECOLO

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XVIII, 2016, 3, pp. 135-141

GUEST EDITOR'S PREFACE

PAOLO VIGNOLA
Yachay Tech University
Social Sciences Department
albengadipaolo@gmail.com

"The digital language of control is made up of codes indicating whether access to some information should be allowed or denied. We're no longer dealing with a duality of mass and individual. Individuals become 'dividuals,' and masses become samples, data, markets, or banks."[1] Such a sentence, excerpted from Deleuze's *Postscript on Control Society*, even after more than twenty-five years could be thought as the symbol of the present situation, characterised by the fulfilment of the so called *platform capitalism*, i.e., the most advanced step of the neoliberal turn that began during the Seventies with Thatcher and Reagan's conservative revolution. Platform capitalism, which ties together several economical forms – Sharing Economy, Gig Economy, Big Data Economy, Collaborative Economy, Crowdfunding Economy – is based indeed not only on the almost absolute deregulation of Market's flows, but also on the systematic extraction of value from digital traces (data) and on a new form of hybridation between human and machines. To understand the nature and the effects of such capitalistic step, means to understand the deepest implications of what Deleuze expressed with the term "control" and with "capitalistic assiomatic". Consequently, then, this kind of analysis could lead us to grasp the actuality of Deleuze's political thought, which is the primary goal of the present issue of *Ethics&Politics*.

"Perhaps, one day, this century will be known as Deleuzian"[2]. Today we are witnessing this secularization ironically anticipated by Foucault. Yet, such a secularization is anything but a good news for Deleuze. Rather, it is much more similar to a perversion of Deleuzian ideals and concepts, to the extent

[1] Gilles Deleuze, "Postscript on the Societies of Control," October 59, Winter 1992, (Cambridge: MIT Press, 1992), 5.

[2] Michael Foucault, "Theatrum Philosophicum", Critique, 282(1970), 885.

that these very concepts have been re-captured by neoliberalism: the valorisation of differences, singularities, immanence of the network, human-machine hybridation, smooth space, deterritorialization, nomadism, and so on. Nevertheless, such a semantic capture didn't act in preventing any further developments of Deleuze and Guattari's philosophical perspective, as it can be demonstrated through several examples: Toni Negri and Michael Hardt "Empire" and "Multitude", Maurizio Lazzarato and Eric Alliez "debt" and "war machines", Rosi Braidotti's formulations of *post-humanism*, based on "becoming-animal" and "becoming-woman", Matteo Pasquinelli's concept of "net-value", etc. These examples, among others, describe indeed a fruitful updating and political use of Deleuze and Guattari's thought.

Deleuze and Guattari, which were already foreseeing the symptoms of this occupation of the semantic space by neoliberalism, designated in *What is Philosophy?* the heart of the problem as residing in the word 'concept': "Finally, the most shameful moment came when computer science, marketing, design, and advertising, all the disciplines of communication, seized hold of the world concept itself and said: 'This is our concern, we are the creative ones, we are the ideas men! We are the friends of the concept, we put it in our computers'."[3]

For Deleuze and Guattari instead, what distinguishes philosophy, science and the arts from marketing and from the "thought-for-the-market"[4], is the essential union of critique and creation that animates them, and of which they make their own specific goal, in order to act against the present, against the "meanness and vulgarity of existence that haunts democracies"[5], as Nietzsche did, and towards a time – and institutions – to come. In front of societies of control, Deleuze imagined a kind of inactuality or intempestivity, that is an attempt to exit from the "century" precisely when it *tragically* became deleuzian.

According to Deleuze, between critique and creation there is clinic, as indicates the French philosopher's last book, *Essays on Critical and Clinical*, whose theoretical effort is addressed towards the invention of the New, that is, the creation of new institutions through the development of a collective dimension of desire, life and knowledge. Such an invention, which could be thought as the invention of the commons, is essentially linked to a symptomatological attention to the diseases of the present, which has been indicated by Deleuze through a metonymy based on Paul Klee's sentence "the people lacks". All this said, we can affirm that the actuality of a thinker has to be measured in relation to his ability of digging a gap between the present of

[3] Gilles Deleuze and Felix Guattari, *What is Philosophy?*, trans. Graham Burchell and Hugh Tomlinson (New York: Verso, 1994), 110.

[4] Ibid., 107.

[5] Ibidem.

identity and the variation involved in Foucault's concept of "actual", and to his intention towards a conceptual creation, which should be able to transform, or to "counter-effect", the symptoms of collective disease in view of a new collective health, that is, of a new people to which the concepts should be addressed.

"It's not a question of worrying or of hoping for the best, but of finding new weapons."[6] Perhaps this is the most powerful form of such a call for a people to come, as written in the *Postcript*. New critical and conceptual weapons, new alliances and hybridations with non-human agents, new cartographies of our society and of its transformations. Such a tension towards the 'necessary new' was already present in *Anti-Oedipus*, a famous passage of which, taken from the chapter entitled 'Civilized Capitalistic Machine', has recently been proposed as the symbol of leftist accelerationism. In this passage Deleuze and Guattari were concerned with the possibility of a new revolutionary strategy, in front of the newly emerging global order of capitalism. Their suggestion was to push further the deterritorialization of capitalistic flows, in a kind of mimetic behaviour with Nietzsche's intention to accelerate the process of nihilism. Instead of withdrawing from the movement of the market towards decoding, Deleuze and Guattari's political recipe was "to go further, to 'accelerate the process', as Nietzsche put it: in this matter, the truth is that we haven't seen anything yet."[7] This sentence seems today to express a kind of immanentist politics, close to Negri and Hardt's political project, and to Srnicek and Williams' *Manifesto for an accelerationist politics*, which calls for a new leftist hegemony based on technological expertise and on the power to take advantage of technological innovation. It is hard to imagine whether Deleuze and Guattari could be accelerationists today, at least if we follow Antoinette Rouvroy e Thomas Berns' analysis of what they call "algorithmic governmentality" as a new form of social, political and financial control based on "data behaviourism". Indeed, following Rouvroy and Berns we can see how the Market, through digital technologies, has captured the very micropolitics of social relations and the very molecular fluxes on which the schizoanalytic strategy of *Anti-Oedipus* and *A Thousand Plateux* was based on. In this vein, the task of a Deleuzian perspective, today, should be perhaps to understand how inventing a line of flight worthy of what happens today, that is, a creative flight able to transform our symptoms in new weapons for a new critique of capitalism.

The papers collected in this issue of *Ethics&Politics* match with these questions and problems by inquiring the actuality of Deleuze's political thought.

[6] Deleuze, "Postscript on the Societies of Control", 6.

[7] Deleuze and Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane (New York: Penguin, 1977), 239.

Considering the amazing interdisciplinary dissemination of Deleuze's concepts, the critical path here proposed has among its goals a sort of feedback movement, by which Deleuzian actuality, that is its critical approach to our times, will be recombined through a patchwork of points of view coming from different disciplines and fields of knowledge: political philosophy, theoretical philosophy, ethics, sociology, aesthetics, but also semiotics and philosophy of Law. The function of the patchwork, along with the suggestions developed in *A Thousand Plateaus* and then in *Essays Critical and Clinical*, is to show a kind of principle of complicity between the authors, which expresses itself at the borders of each discipline. As the same time and with the same action, such a complicity deterritorializes both the disciplinary fields and the very thought of Deleuze.

In this sense, Laura Bazzicalupo's paper represents an exhaustive and powerful recognition of Deleuze's most important political elements and it shows the intrinsically political dimension of Deleuzian theoretical thought. In particular, the author emphazises the choice of a bio-political plane of immanence as the strongest point of Deleuze's political-theoretical work. She also shows as Deleuze is forced to think unceasingly such a plane because the Market, with its crossing of choices, desires, communication proposals, and proliferation of differences, seems to capture nothing less than the very Deleuzian theoretical revolution. Thus, the issue becomes to renew Deleuze's critique and creation beyond Oedipus and the debt, towards the invention of new institutions, inspired by the pragmatic plane of Humean tradition. The reader could consider Bazzicalupo's paper as a sort of theoretical base from which the other papers take their own line of flight always keeping a certain degree of complicity.

Gianvito Brindisi's contribution is focused on Deleuze's actuality in relation to philosophy of Law as a thin line crossing almost its entire work. The critical contribution of this paper, competently conducted between theoretical philosophy and philosophy of Law, is mainly based on the fact that Brindisi stresses the tension between Deleuze's critique of the doctrine of judgment, due to the power to segment and weaken the existence, and Deleuzian love for creative jurisprudence. Such a tension is conceived by the author as a polarity between a low (moral) grade and a high (ethical) grade of the experience. By retracing Deleuze's courses of the Eighties, Brindisi deeply explores the ethical tenor of the jurisprudence, considering it as a selective practice that is exercised on social situations. Nevertheless, Brindisi continues to highlight Deleuzian suspect for any kind of judicial dimension even if "creative" and by this to discover more than a reason to describe Deleuze as an important thinker to be considered in order to reassess the critical attitude of the philosophy of law.

Federico Chicchi's essay attempts to reconsider and update the concept of exploitation in order to understand the most recent transformation of capitalism. Deleuze and Guattari's analysis of capitalism and its axiomatic are thus strategic precisely to the extent that "capitalistic axiomatic" is the operative law of capitalism based on its continue deterritorialization. The central and original concept developed by Chicchi, the *Imprinting* of subjectivity, belongs in its turn to a deep Deleuzian methodology, the one that deconstruct dialectics and promote a multiplicity of planes in order to understand capitalism. In particular, the author, which also uses Lacan in an interesting composition with Deleuze and Guattari, highlights the necessity of reading the exploitation in the contemporary capitalism according to a double logic: on the one hand a dialectic logic based on the *subsumption* of labour to capital, on the other hand an axiomatic logic based on the *impression* of the subjectivity to capital. Such an impression is what technology, new modes of production and new kinds of exploitation seems to concretize in this Deleuzian Century, and for this reason any critique needs the creation of a new concept, *imprinting*, able to diagnose such situation.

Francesco Galofaro's paper focuses on the notions of desiring machine and abstract machine proposed by Deleuze and Guattari in their *Anti-Oedipus*. Since the authors already prevented the reader to consider such notions as metaphors, in the first part Galofaro competently reflects on the technical features of "abstract machine" by comparing it to the probabilistic turn in linguistics, information retrieval, and machine learning, finally showing that desiring machines overwhelm the computational powers of a Turing machine: "These features, and the corresponding framework on the relation between the subject and its environment seem to anticipate the future of philosophy". Another issue of the paper, essentially related to the first one, concerns the controversial notion of schizophrenia as it is described in *Anti-Oedipus*, and in particular in its association with the political revolutionary process within society. Such a critique is lead by using ethnosemiotical tools with extreme pertinence and towards a strategic reconsideration of the distinction between the normal and the pathological within the new regimes of production.

In his paper, Fabio Treppiedi emphasizes the idea of resistance as one of the most important Deleuzian philosophical topics, which has been developed along the whole philosophical production of the French thinker. In this vein, Treppiedi gives a precise insight on Deleuze's reading of Foucault's theory of power precisely in order to confront Deleuze and Foucault on what could resistance mean in philosophical and political terms. Indeed, the paper attempts to show at the same time the theoretical implication of resistance – the un-

thought and the problematic opposition between inside and outside – the relation between resistance and conceptual creation and the actuality of resisting in our "society of control". One of the most powerful results of such confrontation is a kind of suggestion for Deleuzian and Foucauldian philosophers of the XXI Century: to invent new conditions of possibility for the events, that is new affects, new languages, new kind of individuations inside the society of control in order to break their invisible walls and (try to) go outside.

In a kind of indirect dialogue with Treppiedi, Sara Baranzoni focuses on Deleuze's ethical and political thought starting from the famous sentences about "believing in the world" and "the exhaustion of the possible", projecting them into the issues of our time. In particular, Baranzoni analyses the transformations of power caused by technological innovation and the consequent automatization of human relations with the world, as it has been described both by Antoinette Rouvroy and Bernard Stiegler, in particular for what concerns computational capitalism. The paper provides then a deep and original relation between Deleuze and Guattari's analysis of capitalism through decodification of flows and the continuous updating of neoliberal strategies that today determines the need of new forms of counter-power, starting from political thought and, precisely, believing in a new *thinkable* world.

Benoît Dillet's paper largely discusses Benjamin Noys' thesis on accelerationism, in order to evaluate the origins of the term and of the debate, thus highlighting his strong critique, especially when the author of *Malign Velocities: Accelerationism and Capitalism* analyses accelerationism as a symptom and ideology of neoliberal capitalism, even in its leftist renewal. From his own point of view, although he acknowledges some political merits to leftist accelerationism (the project of a basic income, the struggle for a new kind of ideology, etc.) Dillet is concerned with the fact that such a perspective omits all kinds of social symptoms that could be exacerbated by a disruptive acceleration, as in particular several prototypes of neo-fascism that haunts Europe and the United States are. Here the reader could find a pertinent re-activation of Deleuzian symptomatological critique.

Finally, Paolo Vignola attempts to actualize Deleuze's thought by using Thomas Berns and Antoinette Rouvroy's concept of algorithmic governmentality. By following Stiegler's interpretation of such a concept, Vignola tries to read our present as a kind of computational nihilism. Taking one of the giants of the Web, Amazon.com, as a symptom of such a nihilism, whose process has been empowered by neo-liberalism, the paper attempts to elaborate a new kind of relationship between technology, environment and social ties, inspired by Amazonian perspectivism. Such a perspective is presented by the author as an

alternative to leftist accelerationism, already described and criticized by Dillet. Starting from this consideration, Deleuzian nomadology could be understood as a way of placing Nietzsche in the Amazon, with "all the names of history" he carries with him in Deleuze's *Nomadic Thought*.

ATTUALITA' POLITICA DI DELEUZE

LAURA BAZZICALUPO
Università degli Studi di Salerno
Dipartimento di Scienze Politiche, Sociali e della Comunicazione (DISPSC)
l.bazzicalupo@unisa.it

ABSTRACT
The choice of bio-political plane of immanence - the life and its productivity that is exposed to the capture but always escapes - is the strong point of Deleuze's revolution; it is also the point that Deleuze is forced to think again unceasingly, since it must mark the distance between the neoliberal and the libertarian differentialism he promotes. Deleuze's struggle (then current) is now outdated, against an evanescent fetish. The Oedipus, against which Deleuze moves his joyous war machine, is dissolved by the social explosion of differences, that the same Deleuzian thought invites to "letting be". Against the interpretation (Lazzarato) that leads capitalism to debt, the Value works differently by the Law and refers to the logic of not-All. The market scene, with its crossing of choices, desires, communication proposals, has common features with the Deleuzian ontology. The institutionalist choice of Deleuze engages the pragmatic plan of humean tradition, highlighting once again the relationship with the market.

KEYWORDS
Immanence, neoliberalism, biopolitics, Hume.

ATTUALITÀ E PENSIERO CONCRETO: BIOPOLITICA AFFERMATIVA

Interrogarsi sull'attualità "politica" di Deleuze comporta alcune precisazioni semantiche e una serie di domande preliminari.

Innanzitutto - dal punto di vista qui adottato - l'attuale non coincide con il puro presente: è piuttosto indicativo di un rapporto sagittale con il presente del quale sia evidenziata la contingenza instabile, che lo rende modificabile e che permette di agire. La relazione attiva, foucaultianamente indocile, del pensiero con il proprio tempo - "Cosa è in atto? cosa sta succedendo? È necessario che accada così?" - è il modus che caratterizza la modernità o più precisamente il

modo di vedere di chi abbia esperito e compreso la contingenza strutturale del suo essere.

Il nesso del pensiero moderno con l'attualità e la sua modificabilità non è dunque né secondario né casuale. Questa tensione del pensiero con l'attuale, con ciò che è in atto, conferisce concretezza al pensiero - rispetto alla teoria pura - lo carica di volontà di efficacia, liberandolo dall'accademismo, ma anche dalla fuga contemplativa e lo consegna alla circostanzialità del campo di battaglia in cui assumere posizione, il *Kampfplatz* kantiano. Il modus del moderno di relazionarsi con se stesso, con l'attualità e l'evento che spezza il continuum del presente, conferisce al pensiero concretezza e volontà di efficacia: dunque politicità. C'è una dimensione inevitabilmente *politica* del pensiero moderno poiché è tale se nasce dall'urto con il presente che ne marca l'energia pragmatica, la piega critica, ma ne segna anche il limite, la contestualità.

La dimensione politica di filosofi che rispondono alla instabilità ed apertura della loro attualità - e Deleuze è uno di essi - non sta tanto nelle loro tesi politiche più o meno esplicite, contingenti e situate, quanto nella tensione che sanno instaurare con l'attuale, l'atteggiamento estetico-pratico con cui lo sfidano o raccolgono la sua sfida, "indissociabile dall'accanimento con cui lo si immagina, con cui lo si immagina diversamente da com'è e lo si trasforma, non distruggendolo ma cogliendone la trasformazione in quello che è"[1]. È il posizionamento che assumono nel campo di battaglia e le modifiche che hanno apportato e apportano, attraverso il loro stesso pensiero concreto, alla configurazione delle forze.

Questa centralità dell'attuale in quanto presente instabile e aperto, è la centralità del *fuori:* per Deleuze, l'inizio del pensiero[2]. E' l'urto con il fuori che stimola l'invenzione dei concetti. Urto: non riflesso, né monotono accordo. Deleuze è certamente un filosofo 'moderno' e dunque largamente un filosofo politico, anche quando non sembra esserlo esplicitamente, perché al centro del suo pensiero c'è il suo tempo in rapida trasformazione, l'attualità, nella quale egli vede le crepe della disposizione scenica, della *rappresentazione*. Sarà tanto più vivo politicamente quanto più questo suo rapporto con ciò che avveniva e che si protrae, trasformandosi, anche oggi - apre possibili sviluppi al di là dell'uso che lui stesso ne fa.

[1] M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumieres*? *II*, 1984, in *Dits et écrits*, 2 1976-88, tr. it. in *Archivio 3, 1978-85*, Feltrinelli, Milano cit., pp. 224-225, trad. lievemente modificata.

[2] G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, tr. it. Einaudi, Torino 1991.

Qual è stata l'attualità di Deleuze? Fino a che punto è ancora la nostra? Ma soprattutto la sua relazione attiva con quell'attualità ha aperto la scena ad una diversa configurazione delle forze? Lo ha fatto nel senso cui Deleuze mirava o dobbiamo raccogliere il testimone e rettificare la corsa ad ostacoli?

A partire dagli anni sessanta - ci dice Foucault - emerge "la proliferante criticabilità delle cose, delle istituzioni, delle pratiche, dei discorsi, una specie di friabilità generale dei suoli, anche e forse soprattutto i più familiari"[3]: sono anni di svolta della politica e del pensiero critico moderni e coincidono con l'esplosione del tema delle differenze: "la differenza era nell'aria...la differenza e la ripetizione hanno preso il posto dell'identico e del negativo, dell'identità e delle contraddizioni" [4]. Criticabilità, destabilizzazione dal basso, generale e diffusa e urgenza di una differenziazione radicale che comporta una rotazione di prospettiva rispetto alla tradizione ugualitaria più o meno formale moderna. Era urgente immergersi nella densità materiale delle esperienze, che sola avrebbe riscattato le differenze. Questo è l'orizzonte biopolitico, materiale e concreto, che viene fatto valere, in coincidenza con un'accentuata centralità sociale del corpo; in questo orizzonte Deleuze si ritrova con Foucault, ma rispetto alla prospettiva di quest'ultimo che vede corpi assoggettati, capaci di resistenza ma sempre interni ai processi di soggettivazione che li hanno formati, lo sguardo di Deleuze sbaraglia le mediazioni degli strati rappresentativi, attraversa le stesse soggettivazioni, per accedere direttamente alla vita e alla sua potenza.

È un nodo importante che dovremo tenere presente: la scelta del piano di immanenza biopolitico - la vita e la sua produttività incessante che si espone alla cattura ma che coincide con l'incessante sfuggire a questa presa - la scelta dunque della vita come piano dove si svolge la lotta politica, è la leva, il punto di forza della rivoluzione deleuziana: ma è anche il punto, come vedremo, che Deleuze è costretto a elaborare incessantemente, dal momento che in esso deve marcare la distanza tra il differenzialismo neoliberale e quello libertario che vuole promuovere.

Sulla potenza produttiva delle singole vite, su una biopolitica affermativa matrice di regolazione in se stessa, fa leva infatti anche la rivoluzione neoliberale, traducendo questa produttività nell'assiomatica dell'assetto competitivo del mercato e proponendo le singolarità nella versione distorta di monadi proprietarie che si autogovernano senza mai sublimarsi in un

[3] M. Foucault, *Corso del 7 gennaio 1976*, in Id., *Microfisica del potere*, a cura di A.Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977 p. 165.

[4] G. Deleuze, *Différence et repetition,* tr. it. Il Mulino, Bologna 1971, p. 3.

trascendimento sociale: come nello lo slogan terribilmente efficace della Thatcher: non esiste società, esistono solo gli individui.

In questo immanentismo generalizzato, solo i corpi dicono la differenza di posizione, la subalternità gerarchica, l'atteggiamento indocile: solo se si risale ai corpi e addirittura se si disarticolano e disorganizzano i corpi, è possibile avere accesso alla vita non governata, al desiderio non paranoico.

La scelta del piano di immanenza dove collocare il pensiero è dunque il primo grande contributo ad una revisione della politica, ma espone Deleuze consapevolmente alla comune matrice deterritorializzante e desiderante del capitalismo energumeno.

Sarebbero state così efficaci quelle istanze di criticabilità, di destabilizzazione e di differenziazione ad oltranza, se non fossero state innestate, al di là delle intenzioni di chi le rivendicava, sulla rivoluzione economica e sociale neoliberale degli anni settanta e ottanta? Questa domanda si pone ancora nei termini di struttura e sovrastruttura, teoria e prassi? Certamente no, perché la convergenza di pratiche politico-critiche e differenziazione affermativa, effusiva ha cambiato proprio la relazione tra i due termini[5]. Nonostante permangano, e anzi siano rilanciate, negli anni settanta, le filosofie di impianto dualistico normativo, si afferma, con Deleuze, (ma non solo), una maniera di fare filosofia che la fa finita con i dualismi vita/concetto, corpo e idea, scienza ed arte: un pensiero che coinvolge direttamente la pratica; meglio, che coinvolge direttamente la vita, il corpo; un pensiero dove "il concetto sia dell'ordine del vivente, della creazione, del processo e dell'evento e come tale non possa essere separato dall'esistenza" [6].

E questo significa assumere radicalmente quella dimensione di modernità (e politicità) del pensiero cui abbiamo appena accennato: una conoscenza che sia sempre anche pragmatica, e un soggetto - il protagonista della scena politica liberale e democratica, ma anche della mediazione e della riflessività - dissolto nella energia desiderante, la produttività inconscia, la creatività 'in comune', spersonalizzata e impersonale, in un sociale instabile, magmatico. Un pensiero siffatto è già in se stesso un cambiamento concreto che non poggia su criteri di riferimento e di giudizio, o leggi universali. E, ciò nonostante o proprio per questo, è efficace tanto da indebolire l'ordine moderno, dis-articolare il sociale, trasformare i modi di vita, rompere il nesso

[5] L. Bazzicalupo, "Critica senza criterio, senza giudizio né legge: dal decostruzionismo a Deleuze e Foucault", in "Filosofia politica", 3, 2016.

[6] A. Badiou, *L'aventure de la philosophie francaise: Depuis les années 1960*, tr. it. Derive&Approdi, Roma 2013, p. 16.

normativo di pensiero e pratica. Un pensiero che rompe lo steccato tra intellettuali e quanti sono impegnati/interessati direttamente nel cambiamento, in quanto è pensiero/pratica diffuso, impersonale e può aggregarsi e manifestare in un punto qualunque delle rete rizomatica[7]. Deleuze concettualizza, con consapevolezza e potenza maggiore, quel diffuso manifestare, praticare il dissenso, erodere le verità dominanti assumendo posizioni spesso indeterminate, impredicibili: e i suoi concetti sono dell'ordine del vivente.

Biopolitica affermativa: il suo pensiero si sottrae completamente, radicalmente, alla presa del potere e alla sua logica rappresentativa, spostandosi dal suo terreno di lotta. Non si tratta di criticare secondo lo schema tradizionale della critica che sempre rinvia ad un terreno comune, lo moltiplica, lo nega, ma in esso consiste. Se non si vuole essere sempre catturati dal movimento dialettico, occorre dimenticarsi del discorso filosofico e anche politico che è stato fino ad allora "di sinistra": non è il proletariato, agente universale dell'emancipazione - che farà la sintesi, e tanto meno un intellettuale organico, soggetto supposto sapere ciò che gli altri saprebbero poco e male. Ci deve essere un salto, un cambio che non entra in trattative con il pensiero dominante, ma lo cancella di colpo, muta registro.

Pensare per Deleuze è affermare. Nonostante abbia una conoscenza davvero assai rara della storia della filosofia e ad essa si riferisca con estrema competenza, sa anche rompere con il *Mainstream* della filosofia occidentale, sulle tracce di un pensiero che prima di lui abbia compiuto questo salto. In ogni caso il tono è affermativo, positivo. E questa è una grande trasformazione nel discorso e nello stile sia filosofico che politico. Affermatività significa non solo teoria e prassi nello stesso gesto, ma anche tramonto della progettualità, del differimento infinito in vista di una *Grand Soir*: la rivoluzione è piuttosto un essere, un vivere immediatamente in modo diverso; le pratiche politiche piegano verso la democrazia diretta, la partecipazione autogestita e sperimentata in molteplici punti, in forma topica, locale, situazionale.

C'è un tratto palingenetico nel tono perentorio che hanno i due libri su capitalismo e schizofrenia, ma già anche nell'annuncio gioioso di *Differenza e ripetizione*. Ecco un altro tratto della nuova politicità dal quale difficilmente si torna indietro: il posizionamento si manifesta immediatamente, senza il lavoro di erosione del linguaggio e delle argomentazioni dell'antagonista, senza lo slittamento incessante, ironico e elegante del decostruzionismo derridiano che,

[7] *Entretien entre M. Foucault et G. Deleuze. Les intellectuels et le pouvoir*, tr. it. in *Microfisica del potere*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977 pp. 107- 111.

nonostante gli appelli ad una incondizionata etica anarchica, finisce col ripiegare su posizioni tattiche, tutte interne allo stesso discorso umanistico dei diritti. Le differenze *sono*, le potenze e le macchine desideranti *funzionano*.

L'effettività e la portata politica del pensiero deleuziano negli anni settanta - in quella attualità - è indiscutibile.

Eppure, dopo qualche decennio, l'esito di quella eccezionale increspatura - criticabilità di ciò che è più familiare e effervescenza di tutte le differenze - è un mondo che possiamo definire, con Badiou, *atonale*, privo di tono di contrasto, monotonamente accordato su pensieri e pratiche plurali ma paradossalmente uniformi, ferreamente governate dal principio economico modale della competizione, illimitato, inclusivo e disegualitario. L'essere delle singolarità differenti manifesta solo diseguaglianze crescenti e la fragilità delle singolarità disorganizzate, esposte ai ricatti e alle catture del mercato. Mentre il tono del contrasto, l'attrito con il presente, viene monopolizzato dalla paranoia fondamentalista e razzista, speculare rovescio di quella atonalità.

Parlare dell'attualità politica di "oggi", a proposito di un pensatore come Deleuze che in qualche modo *ha già vinto*, in un secolo che è deleuziano senza che questa sia una buona notizia, diventa molto più difficile, perché bisogna articolare la sua differenza in un mondo di differenze deliranti; sondare, negli effetti, la sua capacità di contrastare, smentire le forme nuove, allora appena iniziali, di controllo del vivente da parte di un capitalismo neoliberale che sfonda i limiti tradizionali senza peraltro abolirli e che, mai come oggi, governa con estrema durezza le vite; bisogna misurare soprattutto la persistenza dei suoi obiettivi polemici, laddove forse essi sono mutati; e infine sondare se da altri tratti del suo discorso possiamo trarre potenzialità politica.

Questo saggio cercherà dunque di far emergere il portato politico dell'attacco deleuziano alla logica della rappresentazione che si concentra sull'attacco al giudizio, per evidenziare come esso resti valido e attuale se - contrariamente alla lettura politica corrente - si derubrica la sua lettura in termini di debito, colpa e teologia politica camuffata e lo si interpreti in termini del valore/valutazione: sistema di controllo retto da una logica modale anti-identitaria e inclusiva, che paradossalmente emerge dal basso, dallo sgretolamento della tradizionale trascendenza del valore. Si evidenzia così una profonda e non sottovalutabile frattura tra processi di soggettivazione edipica (contro i quali Deleuze si batteva) e attuali processi post-edipici (logica del non-Tutto, neoliberalismo). Lo scenario, in senso lato economico, che così si apre, è a sua volta afferrabile tramite strumenti deleuziani, con particolare riferimento agli studi humeani e alle tesi relative alla produttività sociale di istituzioni e forme di vita.

IL CAPITALISMO E IL DEBITO: MA FORSE C'È DELL'ALTRO

C'è paradossale affinità tra il nostro presente neoliberale - quello che è diventato il senso comune - e l'orizzonte deleuziano: prova certo del suo rispondere attivamente e efficacemente alla configurazione contemporanea, ma segnale anche di un accordo tonale che rischia continuamente di perdere l'attrito necessario alla politica.

Deleuze è precocemente consapevole della ambiguità del capitalismo, del fascino attrattivo che nutre per il desiderio affermativo, dilagante e anarchico. Il libro più "politico" che egli scrive con Guattari nel 1972, *L'anti-Edipo*, fu a suo tempo, una sfida scandalosa al senso comune proprio perché assumeva in tutta la sua potenza libidica il capitalismo (come, a suo modo e in un altro registro, Foucault avrebbe fatto nel 1978 con il neoliberalismo recependo la potenza della sua carica liberogena)[8]. Già Marx, d'altronde aveva mosso la sua critica al capitalismo a partire dal riconoscimento della sua grandezza perversa e liberatoria insieme, destitutiva delle vecchie strutture, sovvertitrice dei codici, deterritorializzante per tutte le identità "fondate".

Questa matrice destrutturante lo accomuna alla lotta libertaria contro le strutture di dominio che permeano il linguaggio rappresentativo, quello stesso che ancora usiamo, che andavano demolite per dare voce all'istanza di emancipazione delle differenze, contraria a ogni delega rappresentativa: movimento di protesta affermativa, espressivista che non tollera i ruoli e le identificazioni che, per usare la classica formula di Althusser, interpellano poliziescamente le singolarità, incollandole alla partizione sociale. Incessante il lavoro di destituzione delle istituzioni politiche rappresentative (Stato, partiti, sindacati, ma anche chiesa, famiglia, scuola e i ruoli di genere e razza) che trova recezione e sollecitazione in un capitalismo in fase di rivoluzionamento e, allora, di crescita, a sua volta insofferente di leggi, diritti, controlli statali, obblighi fiscali di solidarietà che impediscono il dispiegamento anarchico delle sue potenzialità. La grande rivoluzione neoliberale degli anni settanta non può non accogliere ed esaltare la spinta critica alla polverizzazione dei vecchi corpi sociali in una anarchia di poteri monadici. Salvo poi governare le monadi

[8] G. Deleuze F. Guattari L'*Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, tr. it., Einaudi, Torino p. 207; M- Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2005.

disarticolate attraverso un principio economico-organizzativo, la competizione di tipo modale, *non identitario* che, dunque, si incastra agevolmente nei processi di de-essenzializzazione della decostruzione, nella lotta sessantottina contro tutte le autorità, e su tutte contro l'UrStaat, lo Stato e la sua 'rappresentazione' psicoanalitica, l'Edipo.

Ma, già nel 1972 Lyotard - commentando *L'anti-Edipo* e la "identità di natura" della produttività desiderante con la deterritorializzazione capitalista spinta fino al limite del delirio, fino alla schiza che ne è l'inveramento estremo - sottolineava che i limiti, le riterritorializzazioni imposte dal capitalismo al delirio che esso stesso scatena, non possano definirsi attraverso l'Edipo, neo-arcaismo, che presto sarebbe diventato del tutto desueto perfino nelle stanze degli analisti[9].

La battaglia di Deleuze è dunque contro un feticcio evanescente: già per Lacan non esiste il grande Altro, il Significante del Tutto/eccezione che produce la barra e attraverso l'interdetto e la mortificazione, marchia di mancanza il desiderio. Questa frontiera, contro cui Deleuze muove la sua gioiosa macchina da guerra, è dissolta dalla stessa esplosione sociale delle differenze non ordinative, non gerarchizzabili, che il pensiero deleuziano invita a "lasciar essere". "Forse è qui il segreto: far esistere, non giudicare"[10].

Quando Deleuze descrive *performativamente* singolarità e macchine desideranti legate dalle sole categorie elementari della disgiunzione e della congiunzione – non dalla sintesi, non dalla mediazione e *Aufhebung*, ma solo da movimenti di associazione, contiguità, o contagio, raccordo o interruzione – anticipa i nuovi processi di soggettivazione sociale. Quelli che la *Logique sociale* di Tarde, sociologo *qualitativo* amato da Deleuze, contrappone all'organicismo durkheimiano – che non saranno governati sotto il segno di Edipo quanto piuttosto sotto quella del godimento psicotico, letterale, non mediato - per nulla connotato moralisticamente - che è proprio di una logica del non-Tutto[11]. La logica del Tutto/Eccezione identitaria e escludente slitta verso quella del *pas-tout*, che Lacan traccia in *Encore*, come logica del

[9] J.F. Lyotard, *Capitalisme énergumène*, tr. it., in a cura di U. Fadini, G. Deleuze F. Guattari, *Macchine desideranti*, ombre corte, Verona 2012, pp. 123-157.

[10] G. Deleuze, *Pour en finir avec le jugement,* in Id., *Critique et clinique*, tr. it., Cortina Milano 1996, pp.165-176, cit. p. 176.

[11] G. Tarde, *La logique sociale*, Alcan, Paris, 1985 http://classiques.uqac.ca/classiques/tarde_gabriel,, cfr. L. Bazzicalupo, *G. Tarde e le soggettivazioni neoliberali*, in (a cura di S. Prinzi), *Gabriel Tarde. Sociologia psicologia filosofia*, Orthotes, Napoli 2016.

femminile, logica della irriducibilità all'Uno del significante: non esiste la donna, ma le donne, la ripetizione differente, la differenza nella ripetizione[12].

È importante sottolineare le possibili declinazioni di questa destrutturazione delle soggettività nel non-Tutto illimitato e ripetitivo, mai concluso, dove questo capitalismo energumeno trova forme di controllo e ri-territorializzazione nuove, che non passano se non rapsodicamente per il diritto tradizionale, la Legge e la repressione con il suo investimento libidico e tanto meno per l'Edipo – tutti limiti e barre alquanto appannati. Il nuovo controllo presuppone proprio la de-territoralizzazione del desiderio, il lasciarlo dilagare nell'equivalenza di tutte le differenze. Queste differenze liberate dal "giudizio di Dio", equivalenti rispetto alle quali Deleuze ci dice, è possibile orientarsi solo in base alla intensità di vita che producono nel "passaggio" da uno stato all'altro[13] - trovano poi nella valorizzazione del mercato la propria misura.

Questa è l'attualità politica con cui misuriamo oggi Deleuze. Dovremo dunque cercare queste dinamiche nel Deleuze, lettore precoce e illuminante di Hume. Ritengo questa parte empiricista pragmatica del pensiero deleuziano, che si completa con l'attenzione alle istituzioni come creazione delle forme di vita dal basso - una direzione molto interessante e feconda delle centrali tesi sulla produttività desiderante. Più di quanto non lo sia la oggi prevalente (nell'ambito di alcuni eredi 'politici' di Deleuze) lettura del capitalismo nel registro del debito e della colpa.

È d'obbligo dunque una tappa di chiarimento su questa lettura che innesta la critica alla matrice debitoria del capitalismo sulla grande critica deleuziana al giudizio e alla colpa.

Ricordiamo tutti le sferzanti pagine deleuziane dove viene smascherata la reale 'passione' che muove il meccanismo apparentemente neutrale della rappresentazione: la rappresentazione non è che un giudizio, e ogni giudizio marca una colpa, ha cioè l'obiettivo pedagogico-morale di colpevolizzare e perseguitare il diverso[14]. La passione di punire precede il giudizio, così come per Benjamin il contesto di colpa precede la legge e, per Nietzsche, il debito è la condizione del giudizio "l'uomo è giudicabile e giudica in quanto la sua

[12] J. Lacan, *Séminaire XX, Encore*, tr. it., Einaudi, Torino 1975.

[13] G. Deleuze *Pour en finir avec le jugement,* cit. p. 176; cfr. Id., *L'Anti-Œdipe,* cit. p. 146.

[14] cfr. M. Foucault, *Theatrum philosophicum,* introduzione a G. Deleuze, *Difference et repetition,* cit. p. XI; G. Deleuze, *Simulacre et philosophie antique*, in Id., *Logique du sens*, tr. it., Feltrinelli, Milano, pp. 223-246 .

esistenza è sottoposta a un debito infinito"[15]. In questa struttura mitico-religiosa del giudizio mai neutrale, Maurizio Lazzarato ritiene possibile incastrare anche la gestione neoliberale delle singolarità. Legge e valore sono infatti il cuore dei dispositivi giudicanti: se la legge e il suo contesto di sovranità e stato appaiono oggi appannati, il *valore*, perno delle pratiche di valutazione e competizione capitalista, rimane il centro di quei dispositivi di controllo e di cattura dei poteri sociali che la stessa razionalità neoliberale ha mobilitati[16]. La legge del valore, assioma del sistema capitalista, è l'unico invalicabile limite che si impone alla generale equivalenza delle merci[17]. Limite non economico ma residuo del sacro, delle marcature che lo caratterizzavano. Valutare per gerarchizzare, per sanzionare i perdenti, i debitori: nel neoliberalismo, le differenze una volta liberate dagli *strati* istituzionali che le mortificavano e le proteggevano, vengono disposte su una scala di merito in modo che il mercato "valorizzi" la differenzialità e emargini (senza preventive esclusioni identitarie) quelle non competitive. Differenze liberate, differenze catturate dal valore.

A partire da Lazzarato, deleuziano doc – e plausibilmente, se si pensa all'obbligo di austerity dell'ordoliberalismo di marca tedesca – gli interpreti 'politici' deleuziani hanno valorizzato la linea che risale a Nietzsche (supportata dal famoso e breve frammento di Benjamin del capitalismo come religione, del 1921[18]) del debito infinito, che manifesta una teologia sottesa al capitalismo. Sarebbe infatti il debito infinito a connotare ancora il governo capitalistico delle vite. Lazzarato riprende, in una situazione politicamente ed economicamente mutata, quella denuncia appassionata di Deleuze contro la repressione, la rappresentazione che è sempre colpevolizzante, e contro il debito del vivente[19]. Dico mutata perché, come già lo stesso Deleuze intuiva, la

[15] F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, II diss. "Colpa, cattiva coscienza e simili", in *Opere* vol VI, tomo II, Adelphi, Milano1968; su debito e capitalismo, cfr. G.Deleuze F. Guattari L'*Anti-Œdipe.* cit., p. 207.

[16] Cfr. la lettura di M. Lazzarato, *La fabrique de l'homme endétté. Essai sur la condition neolibérale*, tr. it. Derive/approdi, Roma 2012.

[17] Cfr. J.F. Lyotard, *Capitalisme énergumène* cit.

[18] W. Benjamin, frammento, in, *Gesammelte Schriften*, vol. VI, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1972-1989, pp. 100-103; tr in D. Gentili, M. Ponzi, E. Stimilli (a cura di), *Il culto del capitale. Walter Benjamin: Capitalismo e religione*, Quodlibet, Macerata 2014, pp. 9-12.

[19] Nel passaggio sul debito nell'Anti-Edipo, Deleuze contesta la strutturalità dell'Edipo, epitome della visione deficitaria dell'umano che lo condanna al desiderio interdetto, alla legge e colpa, e la storicizza, per demolirlo come espressione di una fase di controllo. Allo stesso modo

dissoluzione della logica della marcatura cui il debito è strettamente legato, sotto la spinta proprio del turbo-capitalismo finanziario, è un dato di fatto. Certo quella di Lazzarato è una tesi suggestiva e parzialmente calzante. L'etimologia aiuta... È a partire dalla crisi dei debiti sovrani che la questione del debito come forma di controllo si fa centrale.. Ed è su questo assioma che i paesi gravati dal debito più alto sono diventati anche sottilmente spregevoli, pigs, ... il tutto sembra una gigantesca macchina teologico-economica di controllo del vivente. Nella attuale crisi del potere soft di negoziazione è forte la tentazione di riallacciare il paradigma teologico-politico – blasonato dispositivo che dà conto dell'intrinseco legame tra religione e politica, nel segno della sovranità – con la teologia economica sotto il segno del debito. Il nesso della teologia con la sfera economica svela certo le pratiche di controllo capitalista dentro quelle ascetiche di prestazione e dentro quelle di consumo-godimento[20].

Ma è su questa scia che possiamo raccogliere il testimone della politicità di Deleuze?

La furiosa battaglia di Deleuze contro la struttura edipica di debito e colpa è anacronistica: per quanto coesista con frammenti di rappresentazioni giuridiche, politiche o economiche, la collateralità di capitalismo e schizofrenia anarchica e anti-rappresentazionale, è realtà. Con tutte le immaginabili ambivalenze[21].

In ogni caso, la riconduzione del debito alla marcatura, nello scenario della crudeltà, lo derubrica oggi a traccia persistente del non-contemporaneo (da iscrivere nello schema della infinita secolarizzazione, o piuttosto in quello de *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitig* tipicamente neoliberale?), staccandolo dal discorso dello scambio e dell'interesse, logica economica per eccellenza, che Deleuze interpreta invece *all'inglese*, in rapporto alla tradizione empirista che è invece in grado di coglierne l'aspetto radicalmente innovativo[22] .

Il regime del debito va restituito al suo codice iscrizionale, politico-territoriale, alla logica della rappresentazione dualista, quella che viene

dovrebbe accadere alla 'figura' del debito, a sua volta legata alla rappresentazione edipica e alla colpa: il debito appartiene al regime della rappresentazione e alla marcatura: al socius iscrittore (e non scambista): "Il regime del debito deriva direttamente dalle esigenze di questa iscrizione selvaggia" *L'AntiOEdipe*, cit, p.207): lavoro preistorico dell'umanità, aveva detto Nietzsche.

[20] E. Stimilli, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata 2011.

[21] Cfr. L. Bazzicalupo, *Capitalismo e macchina desiderante tra linee di fuga e dualismo,* in (a cura di Vandoni e Radaelli) *Legge desiderio capitalismo. L'Anti-Edipo tra Lacan e Deleuze,* Bruno Mondadori, Milano 2014 pp. 98-113.

[22] *L'anti-OEdipe*, cit. p. 213.

catturata e centralizzata dallo Stato: il gran circuito della paranoia, della sovranità, con la sua megamacchina fiscale, dove destino, debito e colpa si interiorizzano e la terra diventa *asilo di alienati*[23]. Debito e sovranità: questo è il moderno e la sua segreta anima preistorica e teologica.

Ma - ed è Deleuze stesso a mostrarlo - la cosa capitalista è mutevole e mutante e il racconto cambia. La natura del capitalismo è schizofrenica: utilizza certamente il debito, ma non si concentra su di esso e tanto meno sulla marcatura; si presenta invece come una gigantesca de-codificazione, una liberazione dei flussi, una deterritorializzazione che sposta sempre la presa dal codice. Il concetto chiave è quello dell'esodo decodificante, della contingenza; desiderio di de-codificazione, di dislocazione, di spostamento: desiderio schizofrenico[24]. Per afferrare la specificità del neoliberalismo (e dunque misurare le armi giuste offerte da Deleuze per fronteggiarne il biopotere) dobbiamo seguire questa linea di fuga del capitalismo.

Il valore funziona oggi in modo molto diverso dalla Legge e rinvia a quella logica del non-Tutto, dell'associazione senza sintesi che proprio l'ontologia deleuziana ha affermato.

La deterritorializzazione del desiderio lo lascia dilagare nell'equivalenza di tutte le differenze dove "passa" attraverso variazioni d'intensità che ne orientano il flusso. Queste differenze liberate dal giudizio, autoregolate - ciascun evento e singolarità è norma a se stessa - troveranno poi nella valorizzazione del mercato il proprio limite. Ma questo valore che non ha a che vedere con Dio o con la legge, e con la logica del Tutto/eccezione, il significante che nella rappresentazione include qualcuno escludendo, "punendo" i diversi. Il valore del mercato è uno standard, una norma, un indicatore che emerge dal basso dall'incrocio delle scelte e delle aspettative dei competitors della scena sociale: poteri tutti che concorrono alla sua definizione instabile, sempre precaria, mai identitaria, sempre flessibile e umorale. Una scena di assoluto pragmatismo. E ciò nonostante una scena di eteronomia e governo regolata da una norma/standard ex post, che appare generata dal gioco complesso delle aspettative e delle domande - acefalo e irresponsabile. La valorizzazione che sembra emergere (emergenza è termine che prende il posto della eccezione luciferina della teologia politica) dal basso e dalla orizzontalità immanente dei poteri sociali, viene fissata in una gerarchizzazione non identitaria, illimitatamente inclusiva ma assolutamente

[23] Ivi p. 216.
[24] Ivi, p. 253.

disegualitaria, marginalizzante dei deboli, dei debitori, di quanti nella competizione si trovano perdenti: mai esclusi definitivamente, ma scivolati in basso. Inverando la cruda espressione di Foucault circa un nuovo potere che "fa vivere e lascia morire".

MERCATO E ISTITUZIONI: LA TRADIZIONE EMPIRISTA E HUMEANA.

La scena del mercato, in questo incrociarsi orizzontale di scelte, desideri, aspettative, proposte di comunicazione, ha tratti comuni con l'ontologia deleuziana. Con la cruciale differenza che quest'ultima, poiché afferma le differenze tutte senza alcuna gerarchia e senza alcuna totalizzazione, polverizza la normatività. La vita crea forme ed è norma a se stessa: una questione di amore e odio, non di giudizio, come già aveva detto Spinoza. Ciascuna singolarità vivente coincide con il suo modus di vita: tanti standard quanti sono i viventi. L'an-archia sembra restare tale, la norma è pura autoregolazione: ma è possibile una irrelatività assoluta della regola? Ci chiediamo se una esatta comprensione della scena dei poteri e delle norme imponga allo stesso Deleuze di pensare i reticoli associativi e i parziali trascendimenti dell'immediatezza del desiderio, in direzione degli strati o delle istituzioni: per quanto sotto il segno della precarietà e della incessante dissoluzione.

Se così fosse, saremmo costretti, nel rapportarci alla politicità deleuziana, a misurare l'affinità di questi processi istituzionali - che certamente sollecitano la sperimentazione di nuove forme di autogoverno e gestione comune - con quelli del mercato, mettendo in conto gli effetti disegualitari e oppressivi che, come abbiamo visto, emergono da processi normativi basati su standard ex post.

Ciascun evento, frammento, singolarità di desiderio produttivo è norma a se stesso e essi non sono mai totalizzabili, né si possono chiudere in un progetto di cui qualcuno detenga la guida; ma questa scena di alta complessità deve pur sempre autoregolarsi attraverso trascendimenti, "forme" di vita sia pur mobili e parziali che aggregano le diverse singolarità. Perfino Artaud frena sul completo abbandonarsi alla disorganizzazione del CsO[25]: bisogna praticare "una prudenza estrema" nella disarticolazione, nel delirio: "bisogna conservare anche piccole riserve di significanza e di interpretazione, magari

[25] G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et Schizophrenie 2.*, tr. it., Castelvecchi, Roma 2003 p. 739.

per opporle al sistema, qualora le circostanze lo esigano, qualora le cose, le persone o le situazioni vi ci costringano e bisogna conservare piccole razioni di soggettività, in quantità sufficiente per rispondere alla realtà dominante. Mimate gli strati..."[26].

Cosa significa questo se non che l'appartenenza agli strati è parziale, minimale, sempre revocabile, ma indispensabile? accompagnata dalla consapevolezza cioè che, quando gli strati sfociano in paranoia, vanno disfatti? Produrre, inventare forme e essere pronti a disfarsene[27]. Le forme di vita che la produttività deterritorializzante del desiderio istituisce, assumono sempre una precaria forma di stabilizzazione: combattono tra paranoia e psicosi.

Una normatività ontologica, performativa e autoregolativa, immanente al sociale emerge spontaneamente dalle singolarità che si associano e si dissociano per contiguità, congiunzione, senza trascendimenti né sintesi. Naturale artificio è l'istituzione: sottratta alla matrice conservatrice (che faceva di essa la compensazione di una mancanza esponendola al debito e al giudizio), privata dell'infuturamento del progetto, l'istituzione è topica, situazionale, locale: non apparati di governo o legge, ma forza performativa che norma il sociale senza lo scotto del soggetto sovrano, in un processo produttivo-creativo, diffuso, di forze dal basso, plurali.

E' uno spaccato che non può non essere persuasivo per le esperienze di autogestione e autorappresentazione che oggi contestano la vecchia rappresentanza e che pluralizzano la lotta in una miriade di lotte situazionali e locali.

E' comunque opportuno sottolineare, per la piena comprensione della potenzialità (e dell'ambiguità) dell' ipotesi neo-istituzionalista di Deleuze, l'affinità che essa presenta con la logica pragmatica e post-sovrana del mercato. Se ciascuna singolarità è portatrice del proprio modus e tanti sono gli standard quanti sono i viventi, le istituzioni autoregolate e autogestite sono punti di precario trascendimento dove spontaneamente si aggregano, attorno ad un 'funzionamento', a una *éssence operatoire*[28] le singolarità. Se mantengono la produttività spontanea e non organizzata, queste istituzioni non identitarie,

[26] Ivi pp. 251-252.

[27] Ivi, p. 424-425; cfr. A. Badiou, *La vita come nome dell'essere* in Id., *Oltre l'Uno e il Molteplice. Pensare (con) Gilles Deleuze*, ombrecorte, Verona, 2007 pp. 62-64.

[28] G. Deleuze, *Le pli, Leibniz et le Baroque*, tr. it. Einaudi Torino 2004, p. 4.

funzionali introducono davvero a forme di vita "non fascista"[29], per usare l'espressione foucaultiana a proposito dell'*AntiEdipo*.

Come avevo accennato, dinamiche di autoregolazione diffusa, molteplice e moltiplicata - in un profilo che ne sottolinea la positività di autoregolazione spontanea - erano già presenti nel Deleuze degli studi su Hume, che del filosofo inglese colgono la spinta destrutturante rispetto alla tradizione verticalista della Legge e del soggetto[30]. Studi che trovano rispondenza nell'attenzione all'istituzioni come creazione di forme di vita dal basso manifestata nella breve ma significativa antologia *Istinti e istituzioni*[31]. Una prospettiva certamente meno dionisiaca ed euforica rispetto alle grandi pagine di *Mille piani* sul corpo senz'organi, ma politicamente fertile e capace di interagire con le altre opere.

L'istituzionalismo deleuziano non solo non si inquadra in una visione compensativa e deficitaria alla Gehlen, ma si sottrae anche all'olismo durkeimiano e tonnesiano che caratterizza il pensiero sociologico e giuridico. Lo abbiamo già ricordato: Deleuze sceglie Tarde, del quale esalta la attenzione alla produttività sociale e collettiva, il "grande cervello", anonimo che produce innovazione ed è il vero serbatoio produttivo della "ri-produzione" industriale[32]. Ma soprattutto la scelta istituzionalista di Deleuze si innesta sul piano empirico e pragmatico della tradizione humeana evidenziando ancora una volta il rapporto con l'istituzione principe dell'occidente: il mercato.

Sulla scia di Hume, sono infatti le dinamiche dell'invenzione e del credito (che non è affatto un semplice rovescio del debito) a guidarci alla riconfigurazione degli spazi di manovra che nella situazione mutata si possono aprire. Se consideriamo la genealogia dell'immanenza e l'irriducibile pluralismo profondamente discontinuo come i caratteri dirimenti dell'attualità - alla cui definizione teorica Deleuze ha dato un inestimabile contributo a

[29] M. Foucault, *Préface à la traduction américaine du livre de Gilles Deleuze et Felix Guattari*, *L'Anti-Oedipe: capitalisme et schizophrénie*, In Id, *Dits et Ecrits II*, Gallimard, Paris 2001 p. 135.

[30] G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, tr. it. Cronopio, Napoli 2000.

[31] G. Deleuze, *Instincts et institutions* (1955), tr. it. a cura di U. Fadini, K. Rossi, Mimesis Milano 2014.

[32] G. Tarde, *La logique sociale*, cit, p.168 e pp.124-125: cfr. ivi *La logique individuelle* (cap I) e *L'esprit social* (Cap II) , ma soprattutto il par. *Opposition entre la logique individuelle, qui exige l'élimination complète des contradictions intra-cérébrales, et la logique sociale qui se concilie fort bien avec des contradictions inter-cérébrales* in *Les Lois de l'invention* cap IV, pag 151 ss; cfr. Lazzarato, *La politica dell'evento*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2004 p. 23.

partire dai suoi primi lavori - sarà nella centralità di queste attività performative, *invenzione* di forme di vita, *credito* come aspettativa esposta all'errore, che mai totalizza il controllo della scena ma si muove in modo parziale e rivedibile, che dobbiamo cercare la leva di un cambiamento di prospettiva.

Deleuze "afferma" una forza immateriale, creativa di forme, di associazioni che può diventare perno di costrutti sociali nuovi: lo squilibrio implicito nel meccanismo capitalista si sposta in avanti, in una produttività parziale e concreta. Va rimarcata la profonda cesura tra liberalismo e neoliberalismo (da un lato oggettività della scarsità, dall'altra natura performativa ma instabile del credito e dell'invenzione), che è cesura solo parzialmente evidente negli anni settanta e ottanta, tra il capitalismo weberiano con il suo background protestante, colpevolizzante, nel quale bene si inserisce il frammento di Benjamin, e la specificità del capitalismo attuale. Nel quale, si intende, non viene meno anzi si accentua il controllo imperniato sulla prestazione. Il capitalismo è sempre una deterritorializzazione che continuamente codifica e territorializza le forze che libera.

Vorrei marcare con forza la diversa natura dei regimi di verità.

Foucault sottolinea che la fiducia, nelle emergenti pratiche e teorie liberali-capitaliste, non è in capo al sovrano e alla sua autorità semi-divina di rappresentanza-rappresentazione, ma insorge nell'immanenza delle relazioni di domanda e di offerta: *Entstehung* nietzschena, dunque, che segna non un origine metafisica ma una differenza, un punto di stabilizzazione precario e ciò nonostante ordinativo, emergente nell'immanenza del gioco dei limitati poteri [33]. E fornisce un suo criterio di verità, efficace nella misura in cui genera credenza/credito. Solo fino ad un certo punto il credito è il rovescio del debito: è anche altro che poco ha a che vedere col debito-colpa: piuttosto con l'errore e l'incertezza e con la loro radice empiristica, contingente, humeana.

C'è dunque uno scarto tra liberalismo e neoliberalismo - che proprio il primo libro di Deleuze Guattari sul Capitalismo e schizofrenia, scritto all'inizio della grande rivoluzione anti-rappresentativa degli anni settanta che è anche l'inizio della stagione neoliberale, rende ontologicamente operativo : il neoliberalismo si radica sul terreno franoso del post-fondazionale e dell'assoluta contingenza; salvo poi non tollerarla.

[33] M. Foucault, *Sécurité, territoire, population, Cours au College de France 1977-78*, tr. it. Feltrinelli, Milano 2005, p. 234.

Macchina della credenza senza certezza e invenzione: queste parole giocano un ruolo cruciale nel bel saggio deleuziano sull'empirismo di Hume (che, è superfluo ricordarlo, è proprio la matrice teorica degli economisti inglesi) tutto centrato su questa coppia post-teologica. La prospettiva radicalmente empirica di Hume è in nuce - a mio avviso anche più Spinoza - la vera attuale torsione verso l'immanenza, intesa come quel regime discorsivo della pluralità lasciata a se stessa, della contingenza senza sintesi, delle differenze cui si impongono precari trascendimenti e aggregazioni-associazioni sempre ex-post. In questa prospettiva il trascendimento, dunque il momento normativo che assembla il collettivo, non viene meno ma affonda nella contingenza o nella circostanza e ha una radice endogena e ex post[34]. Quell'empirismo ha una alta dimensione libidica, sentimentale e relazionale: procede per associazioni, parziali previsioni fondate sul rischio e scelte basate sulla imitazione-invidia, lo sguardo obliquo sulle scelte degli altri. Lo scenario non è totalizzato e non è totalizzabile, dominato da credenze, cioè da non-certezze cui risponde un meccanismo (una pratica dell'intelletto, dice Deleuze) che dà forma a trascendimenti parziali e mutevoli. Come conferma Foucault, a proposito della rivoluzione liberale del mercato, non c'è un Uno (il sovrano) che sa: non sa perché non può né deve sapere. Per inciso, osserviamo come emerga così il ruolo dell'economia come critica alla ragione sovrana e contemporaneamente il modus economico si candidi a sua volta a razionalità governamentale di pluralità non totalizzabili, in quanto compensa l'opacità della scena con l'insistenza sulla razionalità dell'*homo oeconomicus*, cioè sulla logica di ottimizzazione che deve guidare le scelte individuali, unica possibilità perché esse divengano prevedibili e governabili [35].

Ma torniamo all'approccio ad un mondo senza certezza, attraversato e organizzato da invenzioni e credenze.

[34] G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, cit, p. 131.

[35] "La razionalità economica risulta non solo circondata da, ma addirittura fondata sull'inconoscibilità della totalità del processo. ... Il mondo economico è per natura opaco, non totalizzabile. È originariamente e definitivamente costituito da punti di vista ... L'economia è una disciplina atea; l'economia è una disciplina senza Dio; l'economia è una disciplina senza totalità; l'economia è una disciplina che comincia a manifestare non soltanto l'inutilità, ma addirittura l'impossibilità di un punto di vista sovrano, di un punto di vista del sovrano sulla totalità dello stato che deve governare.... (c'è) incompatibilità essenziale tra la molteplicità non totalizzabile caratteristica dei soggetti d'interesse, dei soggetti economici e l'unità totalizzatile del sovrano giuridico" (Foucault *Sécurité, territoire, population,* cit. pp. 231-232, cfr. anche p. 220).

Credere è l'effetto incerto di associazioni e inferenze, ma, ciò nonostante, mantiene la caratteristica di oltrepassamento del dato: credere è sempre trascendere il dato, spingere verso un punto normativo più o meno precario, effetto preterintenzionale delle credenze e delle scelte. E oltrepassare il dato significa anche *inventare il novum* o *istituire regole*.

Questo contributo, certo non il più vistoso di Deleuze, alla politica oggi, risulta interessante e, a mio avviso, piega in un senso produttivo, meno euforico ma più concreto e realistico, la rivoluzione delle macchine desideranti che operano nel grande cervello collettivo (il general intellect?) che Tarde evocava come fonte del novum. L'invenzione del pattern, della regola è, come direbbe Bergson, *naturale in senso debole* poiché è un dato di fatto che il vivente umano prenda abitudini[36]. Superfluo sottolineare il rovesciamento radicale della prospettiva in relazione ad un normativo che non opera una normalizzazione a partire da una regola giusta, ma emerge, insorge, dalle prassi diffuse e relativamente stabilizzate. Possiamo riconoscere in queste regole istituite dal basso, forme di autogoverno oppure ancora e solo degli standard valutativi che gerarchizzano? In ogni caso consolidano le ripetizioni/imitazioni. Questa trascendenza contingente, che emerge ex post, viene chiamata da Hume convenzione. Il termine convenzione non deve ingannare: non si tratta di una convenzione contrattuale, di stile hobbesiano: piuttosto (e molto tempo dopo in tal senso lo userà anche Keynes), il termine è usato proprio per indicare la credenza, l'opinione non riflessa o parzialmente riflessiva, che sbilancia l'azione sulle azioni degli altri, su pratiche cognitive-emotive di imitazione, di contagio il cui effetto è di istituire un insieme simbolico, un pattern di condotta. Credenza-convenzione significa che ci troviamo in un sistema di mezzi: indiretto, obliquo, emergente e dunque circonstanziale[37]. Il problema politico in quest'ottica empirico-economica innovativa si pone come integrazione illimitata, come inclusività illimitata sempre fattuale e parziale che viene filtrata dalle credenze e dà luogo a forme di vita, istituzioni di natura non conservativa, di cui si sottolinea il carattere acefalo senza legislatore, senza sovrano non estraneo al modello-mercato in quanto incrocio di credenze incerte. Non estraneo dunque ai rischi di cattura che il mercato ha mostrato di saper mettere in atto.

[36] G. Deleuze, *Empirisme et subjéctivité*, cit., p. 117-118; cfr. Id. *Instincts et Institutiones*, cit.
[37] G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité* cit, p. 40.

INFINE

La prospettiva radicalmente empirica, immanente alla vita, di Deleuze è capace di illuminare la attuale torsione sociale verso l'immanenza, intesa come quel regime discorsivo della pluralità lasciata a se stessa, della contingenza senza sintesi, delle differenze cui si impongono precari trascendimenti e aggregazioni-associazioni sempre ex-post. E questa illuminazione è già pensiero di trasformazione, concreto cambiamento di prospettiva.

La questione politica – che, nel *mainstream* moderno da Hobbes in poi, si dà nei termini sacrificali e di riduzione all'Uno propri della rappresentazione politica – in quest'ottica si pone come associazione mobile e spontanea, "*essènce operatoire*" dunque, funzionale e inclusiva, priva di limite identitario ed escludente. Ciò cui dobbiamo guardare per cogliere la profondità del mutamento di paradigma, è il carattere acefalo di *istituzione* senza legislatore, senza sovrano, dell'istituzione-mercato, ma anche di qualunque istituzione il vivente umano saprà porre in questi termini di non controllo e di incertezza, in quanto incrocio di credenze incerte.

La ontologia deleuziana del desiderio e della sua natura nomadica produttiva offre alla politica un piano di immanenza sul quale è possibile agire le differenze, dove la norma insorge nell'immanenza delle relazioni: *Entstehung* nietzschena, dunque, che segna non un' origine metafisica ma una differenza, un punto di stabilizzazione precario e ciò nonostante ordinativo, emergente nell'immanenza del gioco dei poteri.

Certo, nella illimitata differenziazione deleuziana e post rappresentazionale, gli aggregati istituzionali non dovrebbero creare gerarchie: lo statuto della non-certezza, del credere limitato e creativo, della produttività di forme di vita, di regole dal basso, di istituzioni non gerarchiche, plurali e topiche, dà spazio a possibilità inedite non mortificanti, al gioco dei vettori di potere e di sapere che si muovono in un orizzonte di immanenza: variazione, disgiunzione, concorrenza, forse cooperazione, forse adattamento.

Si può trarre vantaggio da questo raddrizzamento della prospettiva, liberandolo almeno parzialmente dalle pratiche e dai dispositivi che continuamente lo compensano? Si può governarlo diversamente?

Torna in mente cosa era la politica per Machiavelli, la politica che agisce in un campo aleatorio di incertezze: vettori di potere-potenza prendono posizione reclamando credito, danno forma e istituzioni alla vita, osservando i segnali che vengono anche dalle immaginazioni cioè dalle credenze degli altri poteri in conflitto, nello sforzo di interpretarli, in parte assecondando mimeticamente, in parte suscitando aspettative e credenze nuove.

Tutto terribilmente fragile e politico come era fragile e politica la costruzione del Valentino, ma anche aperta come il mare e il vento.

IL TENORE ETICO O MORALE DEL GIUDIZIO.
NOTE SU DIRITTO E FILOSOFIA NELLA RIFLESSIONE DI DELEUZE SULLA GIURISPRUDENZA.

GIANVITO BRINDISI
Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli
Dipartimento di Giurisprudenza
gianvito.brindisi@unina2.it

ABSTRACT
Deleuze has always fought the doctrine of judgment, arguing that a life can affirm itself only by fighting against the judgment, namely the abominable power to segment and weaken the existence. At the same time, however, Deleuze has continually praised the jurisprudence, which is the activity of judgment for excellence. It is a polarity between a low (moral) grade and a high (ethical) grade of the experience. In this paper, retracing the courses of the Eighties, I explore the ethical tenor of the jurisprudence, considered as a practice of the absence or of the problematic nature of the concept and as a selective action on social situations. In second place, through the analysis of the relationship of the jurisprudence with the social normativity, I prove that the judicial creation is not necessarily progressive. Finally, I try to bring out the existence in Deleuze of a critique of jurisprudence attentive to the historicity of the ways of judgment and existence, which does not separate the inventive capability of interpretation from the fact that it is also a function of power. At the end of this path it will be clear that the text of Deleuze allows to reassess the critical attitude of the philosophy of law, which has as a subject the socio-historical tenor of the exercise of justice, the ways in which the criteria of imputation are defined, the relative unconscious formations and subjective positions.

KEYWORDS
Gilles Deleuze, jurisprudence, judgment, critical philosophy of law.

1. INTRODUZIONE

Il senso e il valore di una filosofia si riconoscono in virtù del modo in cui questa ha concepito il rapporto tra giudizio ed essere. Ciò vale anche per De-

leuze, filosofo che ha indirizzato al giudizio, «l'abominevole facoltà»[1], una critica radicale come quella di nessun altro nel XX secolo. Il tema del giudizio ha abitato da sempre la sua riflessione e costituisce una delle sue prestazioni fondamentali: basterà ricordare, al di là del ben noto *Per farla finita con il giudizio*, la critica dei valori reattivi in *Nietzsche e la filosofia*, la critica della logica aristotelica e delle sue riprese medievali in relazione a un concetto di essere equivoco, analogico e multivoco che si dice corrispondentemente alle categorie in *Differenza e ripetizione*, il ruolo della contrapposizione di Bob Dylan tra giudici e spazzini nelle *Conversazioni*, la critica della morale come superiore all'ontologia a partire da Spinoza etc. Eppure, lo stesso autore che ha condannato a ripetizione la dottrina del giudizio, morale e conoscitivo, e la sua forma assoggettante, ha svolto in varie occasioni, com'è risaputo, un elogio della giurisprudenza, attività sociale di giudizio per eccellenza: e non solo nelle famose interviste con Toni Negri, François Ewald e Raymond Bellour[2], o nell'*Abecedario*[3], ma anche in numerosi corsi[4]. Benché possa di certo apparire contraddittorio o quantomeno curioso, questo atteggiamento è però, in realtà, pienamente iscritto nella logica del pensiero di Deleuze, che infatti è stato sempre all'altezza della sua lotta contro il giudizio, riuscendo a delineare varie modalità di pensare la molteplicità, tra le quali appunto la giurisprudenza, sganciate dal riferimento a un'identità che la precederebbe.

Ad ogni modo, sono molte le analisi dedicate alla giurisprudenza in Deleuze[5], utili oltretutto a comprendere lo stato attuale dei sistemi giuridici, anche di

[1] G. Deleuze, *Nietzsche e San Paolo, lawrence e Giovanni di Patmos*, in Id., *Critica e clinica*, trad. it. di A. Panaro, Cortina, Milano 1996, p. 58. Ci sia consentito rinviare al riguardo a G. Brindisi, *Elementi per una genealogia della "dottrina del giudizio" a partire da Deleuze*, in "Magazzino di filosofia", 16 (2005), pp. 67-114.

[2] Cfr. G. Deleuze, *Sulla filosofia*, in Id., *Pourparler*, trad. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 203-204: «il codice civile sembra cedere da ogni parte, e il codice penale conosce una crisi pari a quella che attraversa il carcere. A creare il diritto non sono i codici o le dichiarazioni, è la giurisprudenza. La giurisprudenza è la filosofia del diritto, e procede per singolarità, prolungamenti di singolarità»; Id., *Controllo e divenire*, in Id., *Pourparler*, cit., p. 223: «Il mio interesse non è rivolto né alla legge né alle leggi [...], e nemmeno al diritto o ai diritti, ma alla giurisprudenza. È la giurisprudenza che crea veramente il diritto: occorrerebbe che non rimanesse affidata nelle mani dei giudici».

[3] Cfr. G. Deleuze, *Abecedario*, trad. it. di I. Bussoni, F. del Lucchese, G. Passerone, DeriveApprodi, Roma 2014, lettera G.

[4] Si vedano ad esempio i corsi tenuti da Deleuze all'Université Paris8 / Saint Denis del 16 dicembre 1980 (Spinoza), del 17 marzo 1981 (*La peinture et la question des concepts*), del 24 maggio 1983 (*Cinema: une classification des signes et du temps*), del 22 gennaio 1985 (*Cinema/pensée*), del 14 gennaio e dell'8 aprile 1986 (*Foucault – Le pouvoir*), consultabili all'indirizzo: http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=1.

[5] Tra i numerosi studi che hanno interrogato il rapporto di Deleuze con il diritto si vedano: A. Lefebvre, *The Image of Law. Deleuze, Bergson, Spinoza*, Stanford University Press, Stanford

quelli continentali, sempre più spinti verso l'area di *common law*, considerata la crisi della forma-Stato per come l'ha conosciuta l'Europa[6].

Resta il fatto, comunque, che su questo tema è possibile interrogarsi differentemente, ad esempio quando si pensi che la giurisprudenza non è un tutto autonomo, né ha una modalità di funzionamento univoca nella storia, né è del tutto slegabile da una funzione di potere. È fuor di dubbio che la giurisprudenza, non solo nella concezione di Deleuze, ha un'alta capacità di seguire le trasformazioni sociali e si presta dunque ad essere intesa come un 'organo' della vita sociale e non del potere. E tuttavia va rilevato che la critica della Legge e della sua autofondazione non elimina il rischio sofocratico, che la vita non è meno oggettivata dal potere statuale o dalla Legge che da altre istanze normative della società e che la giurisprudenza può essere altresì funzione del potere sociale o economico (ciò che vale, naturalmente e a maggior ragione, anche per la legge).

Senza entrare nel merito del rapporto complessivo tra filosofia e diritto in Deleuze, in queste pagine cercheremo di dare conto del passaggio deleuziano dalla critica del giudizio all'elogio della giurisprudenza evitando però di liberare, probabilmente contro Deleuze, la valutazione giurisprudenziale dalla forma del giudizio[7] e testando la possibilità di riconoscere a quest'ultimo un tenore etico. Analizzato il versante etico e creativo della giurisprudenza, andremo quindi a problematizzare la postura di Deleuze trasferendo il suo amore concettuale per la giurisprudenza all'interno di una riflessione sulle sue determinazioni storiche, per giungere infine a delineare un'ulteriore linea filosofico-giuridica di indagine.

2. ALTI E BASSI DELL'ESPERIENZA

Per tutto il corso della sua riflessione – lo si è anticipato – Deleuze ha combattuto ogni tipo di pensiero che esprimesse nel giudizio una superiorità del

2008; R. Braidotti, C. Colebrook, P. Hanafin, *Deleuze and the Law. Forensic Futures*, Palgrave MacMillan, 2009; L. de Sutter, *Deleuze e la pratica del diritto*, trad. it. di L. Ristighi, Ombre corte, Verona 2011; E. Mussawir, *Jurisdiction in Deleuze. The Expression and Representation of Law*, Routledge, London 2011; L. de Sutter, K. McGee (eds.), *Deleuze and the Law*, Edinburgh University Press, 2012; J. Murray, *Deleuze & Guattari: Emergent Law*, Routledge, London 2013; R. Braidotti, P. Pisters, *Revisiting normativity with Deleuze*, Bloomsbury, London 2013.

[6] Cfr. al riguardo le osservazioni svolte da A. Amendola, *Deleuze e il diritto: la critica della Legge, verso una clinica delle istituzioni*, in "Rivista critica del diritto privato", anno XXXI, n. 3, settembre 2013, e S. Chignola, *Postfazione*, in L. de Sutter, *op. cit.*, pp. 99-103.

[7] Cfr. al riguardo L. de Sutter, *op. cit.*, p. 92.

valore sull'essere, e lo ha fatto mostrando come l'esistenza di valori superiori impedisca nuove forme di vita (punto di vista morale) e come la ricerca dei principî logici nell'esercizio del giudizio si condanni a costituire un'immagine dogmatica del pensiero che fissa il reale all'idea e impedisce di affermare il divenire (punto di vista logico-gnoseologico). Da qui il tentativo di costruire una modalità alternativa di giudizio sin dalle pagine antiplatoniche, antiaristoteliche e nietzscheane di *Differenza e ripetizione*, contro la funzione di contenimento morale propria delle categorie logiche nei confronti del divenire. Da qui, anche, le sue letture selettive di Hume, Spinoza, Nietzsche, Kant etc., nonché il rilievo conferito nelle opere maggiori e in quelle scritte con Guattari all'attivo sul reattivo, alla differenza sull'identità, alla gioia sulla tristezza, allo schizo sul paranoico, alle linee di fuga sulle segmentazioni, al molecolare sul molare etc.

Ora, se Deleuze pone la questione dell'infondatezza dell'immagine dogmatica del pensiero, per far emergere la differenza e l'univocità dell'essere – differenza che non è un mostro che sfugge alla conciliabilità nel concetto, e univocità come divenire non categorizzato, in altri termini come essere non logicizzato, non fissato e territorializzato dalle categorie logico-morali –, al contempo propone un'immagine non dogmatica del diritto[8], di un diritto che non funziona cioè a partire da un fondamento formale o da una giustificazione ideale. Rispetto a un'istanza come quella della Legge, che cercando di trattare il nuovo come un *déjà vu* manifesta, oltre a un tenore morale, la pretesa di reggersi da sé, si tratta dunque di costruire una nuova immagine del diritto che non interiorizzi più la forma della Legge e non sia sganciata dalla vita sociale e dall'inventività istituzionale. È qui, nella battaglia contro la priorità o l'anteriorità logica o ontologica dell'identità sulla differenza, della forma rappresentativa e riproduttiva del giudizio su quella produttiva, che va ricercato l'interesse deleuziano per la giurisprudenza.

Essendo a nostro avviso difficile concepire una giurisprudenza priva di giudizio, è chiaro allora che il giudizio può rappresentare per Deleuze il grado più basso[9] (tenore morale) come pure quello più alto (tenore etico) dell'esperienza. Avremo quindi, ai due estremi, un giudizio trascendente come forza reattiva di incasellamento del nuovo nelle forme attuali dell'esperienza data, che imporrà la sua forma alla vita dall'alto di un valore trascendente e sarà incapace di favorire l'avvento di nuove forme di vita, e un giudizio in grado di cogliere le esperienze inedite nella società, che pertanto favorirà la vitalità sociale non organica e nuovi modi di esistenza, e nel quale la differenza non sarà rappresen-

[8] È l'ipotesi che sviluppa il lavoro di A. Lefebvre, per cui cfr. *supra* n. 5.

[9] X. Papaïs, *Puissances de l'artifice*, in "Philosophie", n. 47, 1995, p. 89.

tata e così ridotta a una forma di identità, ma prodotta. Il primo avrà a che fare con la generalità, l'organizzazione, la gerarchizzazione, la segmentazione territoriale, la volontà, lo schema logico deduttivo, l'a priori e infine con la guerra e il dominio (e difatti la forma giurisprudenziale del diritto è negata nel caso limite dell'accentramento del potere in uno stato di guerra), il secondo con la singolarità, l'assenza di gerarchie, la natura delle cose, la teleologia, la topica, l'a posteriori e con la composizione e i conflitti tra forze sociali (la forma giurisprudenziale del diritto presupponendo una frammentazione, un pluralismo di forze e una poliarchia).

La giurisprudenza, insomma, è giudizio in un territorio deterritorializzato che non distribuisce in modo sedentario gli enti, ciò che configura al contrario un'espressione della spartizione identitaria della terra, come territorializzazione e investimento di senso di un territorio[10]. E tuttavia questi due piani, agevolmente separabili da un punto di vista speculativo, lo sono assai meno sul versante pratico. Per Deleuze stesso ci sembra non si tratti, per usare i concetti di *Millepiani*, di isolare il rapporto tra il piano di immanenza e il piano di organizzazione, bensì di fare in modo che il loro rapporto di interdipendenza e trasformazione sia determinato dalla funzione molecolare e non da quella molare. Entrambe sono infatti funzioni originarie, ma suscettibili di comporsi in un tenore morale o etico, paranoico o schizofrenico. Occupiamoci allora, innanzitutto, del versante creativo, alto, dell'esperienza giurisprudenziale.

3. PER UNA GIURISPRUDENZA ETICA

È certamente plausibile affermare che la creazione, nei termini deleuziani, è estranea al giudizio e che la giurisprudenza di cui parla Deleuze, come sottolineano Laurent de Sutter e Kyle McGee[11], è una pratica più affine alla costruzione del caso propria dell'avvocato che all'attività del giudice. Ciò nonostante, è proprio Deleuze a postulare in più di una occasione la possibilità di un giudizio creativo, senza separare il gesto valutativo dal giudizio, come testimoniano molti suoi corsi che ci sembra quindi opportuno prendere in esame.

[10] Prima di *prendere/conquistare*, *spartire/condividere* e *coltivare/produrre*, alla maniera schmittiana (C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 297-298), il *nomos*, ricorda Deleuze rifacendosi all'analisi etimologica di Laroche – che rinvia al verbo greco *nemō*, "far pascolare" (E. Laroche, *Histoire de la racine nem-en grec ancien*, Klincksieck, Paris 1949) – è la norma di un territorio deterritorializzato, una distribuzione senza proprietà, confini o misure, non di una terra, ma di quanti vi si muovono.

[11] L. de Sutter, K. McGee, *Postscript: a Brief Reflection on the Universality of Jurisprudence*, in Eid., *op. cit.*, p. 206.

Nella lezione del 24 maggio 1983 Deleuze ragiona su una corrente filosofica che da Renouvier arriva a Pascal e a Sartre in quanto autori di una modalità di classificazione filosofica che non si fonda su un a priori logico ed è dunque in funzione antidialettica. Distingue allora, per comodità, il classificare (*classifier*) dall'ordinare (*classer*): classificare è «classer des choses à partir de ce qu'elles ont en commun», mentre ordinare è «mettre en ordre des choses, qui dans "leur apparaître" [...] n'ont rien de commun», e anche «si elles ont quelque chose de commun ce n'est pas en fonction de ce quelque chose de commun qu'elles seront classées». Se nel primo caso si procede dall'oggettività di un genere che, dividendosi, permette una classificazione delle cose in funzione della loro omogeneità, nel secondo vi è un punto di vista soggettivo a partire dal quale si produce un determinato ordine in cose eterogenee. Deleuze opera così una distinzione tra un dominio proprio del codice, che ha la pretesa di svolgere una classificazione esaustiva per generi e specie, e una giurisprudenza come studio dei casi, che è «le seul domaine vraiment intéressant et créateur du Droit». La giurisprudenza, nello specifico, è «l'étude des cas qui font problème», vale a dire la classificazione di casi che non rispondono alla classificazione del codice. Da qui due figure di legislatore: un legislatore 'aristotelico' – dice Deleuze – che assegna i grandi generi e un legislatore pascaliano, uomo della giurisprudenza, che «ne fait pas la Loi, il la fait bouger lui, et il établira des alternances entre cas»[12] determinando, dopo aver stabilito tale alternanza, il caso a cui si applica. Ricorre a questo punto all'esempio di un famoso caso giurisprudenziale francese che richiamerà ripetutamente nel corso degli anni: quello del divieto di fumo nei taxi, a monte del quale, in assenza di una norma giuridica, era una specifica serie sociale suscettibile di essere risolta attraverso l'assimilazione del taxi a uno spazio privato in locazione (relazione contrattuale) o a un servizio pubblico (relazione statutaria).

Nel tentativo di definire concettualmente e in modo più rigoroso questo movimento, Deleuze si rifà al Kant della terza critica sostenendo che la giurisprudenza è la pratica dell'assenza o della problematicità del concetto. Nella lezione del 22 gennaio 1985, dopo aver riconosciuto nel cinema seriale di Godard l'esempio di un certo uso riflettente delle categorie, in contrapposizione al cinema classico e al suo uso determinante delle stesse, Deleuze riprende la problematica kantiana del giudizio determinante e riflettente. Nel primo il generale è già dato nel concetto, così che attraverso il giudizio si sussuma il particolare nel generale. Il particolare è cioè determinato dal generale nell'atto del

[12] G. Deleuze, *Cinema: une classification des signes et du temps*, Corso all'Université Paris8 / Saint Denis, lezione del 24 maggio del 1983 (http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=244).

giudizio, il che significa che il genere o la categoria sono costitutivi dei casi che sussumono. Rientrerebbero in questa categoria, afferma Deleuze, i casi di diritto penale[13] o i giudizi terapeutici in medicina. Nel giudizio riflettente vi è invece un diverso ordine di problemi, poiché qui si dà il particolare ma non il concetto. Il genere o la categoria non sono quindi costituenti, ossia non sono ammessi «que de manière problématique». Al riguardo, Deleuze cita alcuni giudizi sintomatologici della medicina e i casi giurisprudenziali che con Hart potremmo definire casi difficili[14], nei quali solo il particolare è dato e da esso si risale verso un concetto che non è dato. Ebbene, per Deleuze è proprio questo il modello della giurisprudenza: «Je définirai la jurisprudence exactement de cette manière: le particulier est donné mais le concept est problématique. [...] Ce que je veux dire c'est que les vraies créations du jugement, c'est le jugement réfléchissant». Ritorna qui l'esempio del taxi, dove vi era il dato ma mancava appunto il concetto, e il dato avrebbe potuto tendere tanto verso il concetto di appartamento in locazione, con conseguente autorizzazione a fumare al suo interno, quanto verso il concetto di servizio pubblico con annesso divieto di fumo in ragione della subordinazione della dimensione contrattuale a quella regolamentare dell'istituzione.

Indipendentemente da quella che fu la soluzione reale, ossia il divieto di fumo, indotta dalla pressione del sindacato dei tassisti, in entrambe le opzioni la giurisprudenza si trovava a riflettere una serie di immagini, afferma Deleuze, «dans des catégories auxquelles elles [n'appartiennent] pas, mais qui chaque fois [constituent] leur limite propre ». Una serie è «une suite d'images qui vont se réfléchir dans un genre qui sera comme leur limite dans la mesure où elles n'appartiennent pas à ce genre mais tendent vers ce genre sous un vecteur assignable»[15]. Il punto era dunque questo, per Deleuze: costruire delle serie riferendole a concetti a cui non appartengono in linea di diritto e determinare una regola applicabile. L'identità tra taxi e servizio pubblico, la norma singolare,

[13] Deleuze sa bene naturalmente che anche nei casi di diritto penale in cui il concetto è dato la giurisprudenza non è meno creativa. Cfr. ad esempio la lezione già richiamata del 24 maggio 1983 (http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=244), in cui ragiona intorno all'offesa al pudore, o la lezione del 14 gennaio 1986 del Corso su Michel Foucault, in cui parla, interpretando Foucault, di un punto di vista macrofisico che pensa la legge indipendentemente dalla giurisprudenza e di un punto di vista microfisico che intende la legge come inseparabile dalla giurisprudenza, ovvero dalla determinazione dei casi di applicazione (http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=442).

[14] Cfr. H. Hart, *Il concetto di diritto*, a cura di M.A. Cattaneo, Einaudi, Torino 2002, pp. 146-150.

[15] Cfr., per tutte le citazioni G. Deleuze, *Cinema / Pensée*, Corso all'Université Paris 8 / Saint Denis, lezione del 22 gennaio del 1985, disponibile all'indirizzo: http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=296).

non è data ma prodotta. Troviamo qui quanto Deleuze sosterrà qualche anno dopo nel libro su Leibniz riguardo all'uso riflessivo dei principî[16], ma anche quanto aveva sostenuto già nel suo lavoro su Hume: al giudice o all'arbitro è richiesta la determinazione della regola, o meglio, «di *applicare* l'associazione delle idee, [...] di dire con chi, con che, la cosa è in relazione nella mente di un osservatore in generale»[17].

Se il diritto non è predato al caso e all'operazione di costruzione delle serie secondo un vettore determinato, si potrebbe sostenere che la giurisprudenza sfida continuamente il piano di organizzazione della Legge, in una tensione verso la vita e le forze immanenti da cui si trova a essere investita. La giurisprudenza, che non può e non deve fare la legge, imporre criteri trascendenti, norme, limiti e doveri alla vita a prescindere dai suoi casi, si presenta così come il luogo in cui si effettua la selezione delle serie sociali in rapporto a categorie non date se non come problematiche, in quanto esprime e afferma un concetto adeguato al caso senza partire da un dover essere preliminare. In altri termini, è il luogo pratico e teorico a un tempo in cui si gioca la continua negoziazione dei valori in relazione ai conflitti che ridefiniscono di volta in volta l'esistenza collettiva.

Si potrà a questo punto dire che la giurisprudenza, prendendo parte in modo efficace alla trasformazione delle relazioni e non essendo volta a riprodurre un'identità precedente al caso (ricognizione), non ha un tenore *morale* o *epistemico*, ma *etico*: partendo dal caso, inteso come una determinata ripartizione di forze, attualizza tale nuova ripartizione, ossia la potenza che si esprime nei processi reali, in un concetto all'altezza e non più ampio delle situazioni normative che deve regolare (invenzione).

Si noterà che tale descrizione produttiva è prossima alla definizione deleuziana dell'etica spinoziana: un'«art d'opérer une espèce de sélection au niveau de la situation même»[18]. E tuttavia non dice molto dei criteri del giudizio, né risolve il problema del soggettivismo, a meno che non si immagini, provocatoriamente, una giurisprudenza nella quale ci sarà modo di distinguere il buono

[16] G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il barocco*, a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004, p. 102.

[17] Id., *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo hume*, trad. it. di M. Cavazza, Cronopio, Napoli 2000, p. 68. L'esistenza dei processi e dell'infinità delle discussioni giuridiche, continuava Deleuze, deriva dall'essere della fantasia a fondamento dei contenuti delle regole giuridiche, che manifestano sempre dei difetti e suscitano delle opposizioni. La determinazione della regola dovrà dunque essere sempre corretta da una «seconda riflessione, di una casistica o di una teoria dell'accidentale» (ivi, p. 70).

[18] Id., *Spinoza*, Corso all'Université Paris8 / Saint Denis, lezione del 16 dicembre 1980 (http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=204).

e il cattivo attraverso «une espèce de prodigieux calcul des relations»[19], dove buoni saranno gli atti il cui motivo dominante è la composizione di rapporti, e cattivi quelli il cui motivo dominante è la scomposizione di rapporti.

Sebbene queste descrizioni dell'operazione giurisprudenziale sollevino in realtà più problemi di quanti ne risolvano, e non lascino molti margini per ragionare attorno a questioni come la storicità, la politicità e la discrezionalità del giudizio, né per una discussione sui metodi[20], si può ritenere che quello che Deleuze definisce il primato della giurisprudenza consiste nel primato della normatività vivente su quella formale, dei processi di valorizzazione dei valori sul campo costituito del giudizio, dello scarto rispetto al codificato o alla normalità sociale, del conflitto sull'adattamento. Non avendo la società fini in sé, la giurisprudenza, in termini canguilhemiani[21], ha il compito di garantire il dinamismo immanente alla vita stessa in quanto perpetua creazione di valori e posizione di nuove norme, in un'immanentizzazione radicale del valore giuridico, di modo che la forma più produttiva del giudizio sarà, al limite, una forma *sine lege*, individualistica e casistica di contro all'astrattezza della morale e della legge. Come il giudizio medico, anche quello giuridico sarebbe una tecnica, un'arte al servizio della vita e non un sapere (conoscenza dell'uomo normale o dei codici): una clinica della sofferenza e dei conflitti che ha una natura operativa, non determinata cioè da una struttura preliminare che ne garantirebbe il modo di agire. In quanto sapere, la giurisprudenza sfugge all'angoscia di giudicare e si irresponsabilizza; in quanto arte pratica ed etica, non giudica che tremando. Si sarebbe tentati pertanto di affermare che per Deleuze la giurisprudenza ha uno statuto prossimo a quello che Canguilhem riconosceva alla filosofia, ossia lo statuto di «una riflessione per la quale ogni materia estranea è buona, anzi potremmo dire: per la quale ogni buona materia deve essere estranea»[22]. Ne deriva, in termini strettamente filosofico-giuridici, che il diritto non è qualcosa di deducibile logicamente in modo aprioristico, ma al contrario è qualcosa che viene prodotto continuamente nella sfera della prassi. Non è un fatto del potere ma della vita sociale, la quale non è mero accadere materiale privo di valore e ha invece una sua normatività intrinseca. Sembra certo, per-

[19] G. Deleuze, *Spinoza*, Corso all'Université Paris8 / Saint Denis, lezione del 6 gennaio 1981 (http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=10). Cfr. anche la lezione del 13 gennaio, in cui affronta l'analisi spinoziana dei matricidi di Oreste e Nerone (http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=29.

[20] Cfr. AA.VV., *Metodologia della scienza giuridica*, a cura di A. Carrino, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1989.

[21] Cfr. G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, trad. it. di M. Porro, Einaudi, Torino 1998, pp. 195-250.

[22] Ivi, p. 9.

tanto, che rivendicando la prevalenza del momento vivente della decisione giudiziaria su quello logico, la posizione di Deleuze sia prossima alle correnti della libera ricerca del diritto, al giusliberismo, che ha combattuto il legalismo ottocentesco ed era animato da «una visione 'storicistica attiva' (o, se si preferisce, dinamica) dell'uomo e del mondo umano, come mondo in cui per la presenza di una sorta di eccedente radicale nulla può dirsi 'dato', concluso, 'totalmente essente', ma ogni cosa è destinata a essere rimessa in questione, ulteriormente attuata, ricapitolata finché c'è vita»[23].

Passiamo ora ad analizzare alcuni problemi relativi a questo registro clinico.

4. PROBLEMATICHE DELLA CREAZIONE

A una valutazione più attenta della filosofia di Deleuze, e forse contro lo stesso Deleuze, possiamo sostenere che non è del tutto vero che nulla nel giudizio garantisce «l'intensità della forza, la pertinenza del taglio»[24], poiché ciò dipende dal tipo di giudizio, nella misura in cui, come si è visto, almeno la sua forma riflettente ha un potenziale tenore etico che gli consentirebbe di creare un concetto adeguato a nuovi modi di esistenza. D'altro canto, ed estendendo lo sguardo al complesso della riflessione deleuziana, crediamo non sia possibile autonomizzare questo versante produttivo dall'altro versante, comunque originario, della cattura magica da parte di un apparato.

Come Deleuze e Guattari hanno mostrato ne *L'anti-Edipo*, il funzionamento del desiderio comporta sempre un tratto schizofrenico e un tratto paranoico di sedimentazione. I concatenamenti desideranti non sono infatti una potenza illimitata di congiunzione sciolti da qualsiasi forma di limitazione. Al contrario, essi generano costantemente sul loro proprio piano una trascendenza che mal sopporta la produzione, cerca di limitarla e tende ad appropriarsene. A questa trascendenza, costante della storia delle produzioni sociali desideranti, Deleuze e Guattari danno il nome di *Urstaat*, Stato originario ma non come inizio storico, bensì come forma mai completamente attuata nella realtà e che tuttavia la informa come una tendenza immanente: una sorta di idea regolatrice, «idealità cerebrale che si aggiunge come un di più all'evoluzione materiale delle società»[25] e che rappresenta il punto fermo che non sopporta e si attribuisce la produttività. E in questa storia universale che vede l'apparato di cattura tendere incessantemente a scongiurare la macchina da guerra, che a sua volta

[23] L. Lombardi Vallauri, *Saggio sul diritto giurisprudenziale*, Giuffrè, Milano 1975, p. 370.

[24] X. Papaïs, *op. cit.*, p. 89.

[25] G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 1975, p. 247.

gli sfugge altrettanto sistematicamente, i modi di composizione di tali forme o tendenze del desiderio sono infiniti. Il concatenamento nomadico e l'*Urstaat* sono forme mai irrelate e quindi, ci sembra, difficilmente autonomizzabili sul versante pratico. Ciò che cambia di continuo è il rapporto gerarchico tra i sempre compresenti polo schizo e polo paranoico, a seconda che i fenomeni molecolari si subordinino ai grandi insiemi attraverso l'aggiunta di nuovi assiomi o al contrario li subordinino[26], vale a dire, nei termini di *Millepiani*, a seconda che le minoranze non numerabili subordinino o meno a sé i grandi insiemi molari producendo o meno una trasformazione dell'insieme stesso ridotto a materiale per la loro elaborazione.

Non si farà difficoltà a riconoscere questo movimento come già all'opera in uno dei testi giovanili di Deleuze, *Istinti e istituzioni*. Le istituzioni, sostiene qui Deleuze, sono inventive ed esattamente come le regole del diritto hanno, con una formula foucaultiana, una polivalenza tattica in un campo sociale, potendo essere piegate a seconda del tipo di attività sociale che le produce o della forza che se ne appropria. Ma assunta l'inventività istituzionale, e con essa la socialità del soggetto e del desiderio (costruzione nel dato), Deleuze ricorda pure che l'istituzione rappresenta l'*a priori* dell'esperienza, che l'uomo è abitato dal rito e che i suoi gesti non sono radicati nelle sue intenzioni soggettive, con l'ovvia conseguenza che «il prete, l'uomo del rituale, è sempre l'inconscio del fruitore»[27] – e che l'inconscio, per dirla con Bourdieu, si costituisce anche nella dimensione rituale della lotta simbolica. L'inventività istituzionale, concorrendo alla socializzazione del desiderio e portando in sé una tendenza immanente alla formazione trascendente – potendo essa radicalizzarsi e perdere mobilità, e il soggetto tendere all'identità di percezione –, richiede che si agisca sulle situazioni sociali in modo selettivo, come voleva Deleuze con Rousseau allorché ricordava che gli uomini non sono cattivi per natura, essendo piuttosto le situazioni sociali a renderli tali.

Per tornare al discorso principale, l'impostazione relativa al giudizio rinvia in Deleuze esattamente a questa dualità permanente: a una giurisprudenza di tenore etico si oppone una giurisprudenza morale e formale. Non si tratta però di autonomizzare la funzione produttiva della giurisprudenza – in un orizzonte che ha il suo limite estremo in una giurisprudenza senza giudici, come sembra auspicare lo stesso Deleuze[28] –, bensì di evitare che nell'ambito della pro-

[26] Cfr. ivi, p. 390.

[27] G. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, a cura di U. Fadini e K. Rossi, Mimesis, Milano 2002, p. 31.

[28] Cfr. *supra*, nota 2. Al riguardo si potrebbero svolgere molte riflessioni. A un livello superficiale l'espressione 'giurisprudenza senza giudici' non dice nulla di nuovo, considerato che il diritto giurisprudenziale è un diritto di giuristi e non esclusivamente di giudici, benché ciò non

duzione giurisprudenziale si installi una superficie incantata (l'antiproduzione che non riesce a sopportare l'elemento generativo) che attribuisca a se stessa il processo produttivo. La logica giurisprudenziale non si oppone alla forma in quanto tale, ma a quelle che si potrebbero definire le astrazioni di un giudizio assiomatico devitalizzato, in altri termini alla trasformazione di categorie che hanno avuto un'effettività in categorie ontologiche suscettibili di funzionare autonomamente.

Si è visto che la giurisprudenza è etica in quanto in essa il concetto non è dato, ma va sempre inventato in modo che sia adeguato alle pratiche sociali. Se l'operazione giurisprudenziale per come la intende Deleuze trova in questi termini una chiara espressione, va però rilevato che ciò non garantisce nulla sul piano della progressività o della regressività delle norme e dei concetti: sebbene per Deleuze la creazione possa essere solo giurisprudenziale, si può dire infatti che non è vero l'inverso, o meglio, che la creazione non è necessariamente progressiva.

A un primo livello potremmo sostenere che la giurisprudenza sarà regressiva se si radicalizzerà formalisticamente, e al contrario progressiva se si costituirà materialmente, se cioè privilegerà i nuovi concatenamenti e le conseguenti posizioni di nuovi valori. Sarà attiva se di fronte al nuovo caso si aprirà inventivamente (ad esempio affermando fonti extra-legali), reattiva se conserverà paranoicamente quel che teme di perdere (mantenendo ad esempio la gerarchia delle fonti). Posto che la giurisprudenza è adeguata al reale, che prolunga i modi di esistenza di una società, i modi insomma in cui nella società si ripartiscono e si ridefiniscono il buono e il cattivo, va rilevato che i nessi di valore e le normatività sociali si trovano a essere costituiti in un campo di lotta per la classificazione delle cose del mondo che sovente riproduce le divisioni e i rapporti di forza che si danno al suo interno, come ha mostrato ancora Bourdieu. In altri termini, se la giurisprudenza è l'espressione della normatività vivente, va da sé che essa dipende dalla qualità delle forze (ad esempio a tendenza paranoica o schizofrenica) e che la creazione non è necessariamente progressiva.

ne escluda comunque la potenziale natura elitaria e aristocratica. Essa potrebbe tanto intendersi come abolizione del rapporto organico dei giuristi con il potere (diritto privato romano fino al III secolo), quanto suggerire una democratizzazione radicale del giudizio per la quale spetta agli individui effettuare la selezione delle serie (democrazia greca). Ma vi è anche la possibilità di cogliervi un richiamo a Guattari e alla sua utopia dello scioglimento del giudiziario nel sociale, dove sono gli individui che selezionano le serie a partire non da un rapporto organico con l'esistente, ma dai conflitti e dai divenire minoritari senza che questi possano mai diventare maggioritari (giurisprudenza senza organi); utopia da ritenersi pericolosa solo fino a quando il popolo sarà lavorato dalle rappresentazioni repressive del potere. Si veda a quest'ultimo riguardo F. Guattari, *Applicazione della legge*, trad. it. di G. Brindisi, in G. Brindisi, V. Cuomo, E. de Conciliis (a cura di), *Sottosuoli*, Annuario Kaiak 1, Mimesis, Milano 2016, p. 28.

La differenza tra una giurisprudenza attiva e reattiva, per così dire, non può banalmente consistere nel mero essere materiale o topica della prima e formale o assiomatica della seconda. Se la prevalenza della forma assiomatica inibisce la creazione (mentre la impedisce nell'ipotesi di un logicismo estremo), la materialità della decisione (indipendentemente dal metodo) non ne garantisce infatti il carattere attivo. È vero che il giudice non fa la legge, ma la materialità del giudizio non è da sé garanzia di progressività, poiché l'interpretazione o l'uso nuovo delle regole può lasciare inalterato lo stato del consenso sociale sulla normalità, servire il gioco degli interessi di una nuova maggioranza, validare un'affermazione della vita di tipo reattivo o concorrere all'annullamento di processi di antagonismo importanti.

Sebbene attiva in quanto immanente al dato, la creazione non è, insomma, sempre progressiva: basti pensare al diritto sociale, che per Ewald realizza il sogno della biopolitica, la profilassi, fondata sul presupposto che la vita di ciascuno è un rischio per gli altri[29]; al caso di una frazione dominata della classe dominante che modifichi la divisione del lavoro giuridico, come mostrano gli esempi dello sviluppo del diritto commerciale e delle *law firms* in rapporto alla costituzione del mercato globale[30]; o all'ordinamento europeo, che si è andato e si va costruendo per via giurisprudenziale e che, come ricorda Paolo Grossi, è intriso di fattualità economica[31]; o alla *lex mercatoria*, nella quale la giurisprudenza si costituisce come autorità giuridica che modella e potenzia la medesima fattualità[32]; o ancora, in ambito penale, alle nuove forme di oggettivazione del soggetto proprie dei saperi predittivi, che stanno diventando senso comune modificando radicalmente il nostro modo di ritenerci responsabili. E si pensi,

[29] F. Ewald, *L'Etat Providence*, Grasset, Paris 1986, p. 375. Di quest'opera è disponibile una traduzione italiana parziale a cura di L. Avitabile e C. B. Menghi, con il titolo di *Diritto e rischio. Il rapporto giuridico come rapporto associativo*, Giappichelli, Torino 2004.

[30] Cfr. Y. Dezalay, *I mercanti del diritto*, a cura di M. Raitieri, Giuffrè, Milano 1997.

[31] Cfr. P. Grossi, *Il diritto in Italia, oggi, tra modernità e posmodernità*, *Lectio brevis* presso l'Accademia Nazionale dei Lincei, 13 dicembre 2013, consultabile online: http://www.lincei.it/files/documenti/LectioBrevis_Grossi.pdf.

[32] Paolo Grossi, il cui lavoro ha da sempre teso a mostrare come la *legolatria* e la *statolatria* moderna abbiano fatto della giurisprudenza – vero organo della società come comunità di interpreti che mediano tra testo e divenire dei fatti – una comunità di *servi legis* o di esegeti, parla ad esempio della globalizzazione giuridica come di «quell'insieme di principii, di regole e di istituti (spesso nuovi di zecca), che il potere economico produce tenendo dietro ai bisogni del mercato. È un'opera creativa che i protagonisti di quel potere attuano (quasi sempre le grandi imprese multinazionali [...]), nella desolante contemplazione che i legislatori statuali e sovrastatuali sono troppo lenti, sordi, impotenti per ordinare tempestivamente gli sviluppi rapidissimi della fattualità economica» (P. Grossi, *op. cit.*, p. 13). Di Grossi si veda, tra le altre cose, Id., *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè, Milano 2007. Sulla governance giudiziaria si rinvia a M.R. Ferrarese, *La governance tra politica e diritto*, Il Mulino, Bologna 2010.

altresì, a come la valorizzazione di un diritto irriducibile alla legge e quella dei giudici 'custodi' dello spirito della nazione, del sentimento morale della comunità, dell'anima delle masse, del *telos* delle istituzioni sociali, del diritto naturale all'interno delle istituzioni storiche, abbia configurato anche una postura conservatrice. È infatti pacifico, al netto delle derive più reazionarie e degli usi esplicitamente politici della giustizia, che queste concettualizzazioni della giurisprudenza, fondate su elementi giusnaturalistici, istituzionalistici e organicistici, e che hanno rappresentato l'esercizio del giudizio come oggettivo e garante di un ordine materiale e trascendente a un tempo, sono state funzionali anche a limitare i parlamenti in cui si inserivano le masse popolari con i loro rappresentanti, nonché le legislazioni economiche progressiste[33]. Legislazioni, queste ultime, che Deleuze qualificherebbe certamente come ristrutturazioni dell'assiomatica capitalistica in tempo di crisi, ossia come trasformazioni di minoranze non numerabili in sottoinsiemi numerabili della maggioranza, pur sapendo bene, però, che la lotta al livello degli assiomi non è senza importanza[34], perché attraverso le sue proposizioni la minoranza esprime comunque la potenza di un insieme non numerabile contro la forza degli insiemi numerabili.

Infine, e molto banalmente, va ricordato che il diritto giurisprudenziale non opera in modo distributivo, ma commutativo, presupponendo la parità e l'autonomia dei soggetti, e che le rivendicazioni attraverso cui si raggiunge l'uguaglianza privatistica non sono state fatte valere storicamente dalla giurisprudenza, bensì dalla legge[35]. Naturalmente, la preoccupazione relativa a ordini di decisioni regressive in ragione dello stato reattivo del legame sociale non comporta di per sé un'opzione per la legge, che ripresenta gli stessi problemi su una scala maggiore. Né si intende affermare che la progressività di una decisione ha a che fare con la sola funzione distributiva, potendo

[33] Cfr. R. Baumert, *La Découverte du juge constitutionnel, entre science et politique*, LGDJ, Paris 2009, p. 191.

[34] G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia. Sez. IV. Apparato di cattura*, trad. it. di G. Passerone, Castelvecchi, Roma 1997, p. 75.

[35] Luigi Lombardi Vallauri definisce il rapporto idealtipico tra diritto legale e diritto giurisprudenziale in questi termini: il primo allarga a scatti sul piano distributivo il regime interindividuale, che il secondo tesse dietro sollecitazioni tecnico-equitative tra le figure dei soggetti attivi. Sebbene il diritto giurisprudenziale possa talvolta supplire alle carenze della legge distributiva, «le classi povere non possono aspettarsi molto da un regime di diritto giurisprudenziale, almeno fintanto che la giurisprudenza conservi la mentalità che l'ha caratterizzata in passato; possono invece augurarsi una situazione sociale in cui anch'esse, mutando condizione, divengano parti attive nei rapporti che il diritto giurisprudenziale raffinatamente regola; possono cioè augurarsi (in questo senso) il progressivo estendersi del diritto giurisprudenziale» (L. Lombardi Vallauri, *op. cit.*, p. 479).

anch'essa essere inconsciamente reazionaria ed essendo parte dell'assiomatica capitalistica. Vorremmo piuttosto rilevare che vi è bisogno di una maggiore raffinatezza di analisi – lo stesso legislatore, in quanto inventore di nuovo diritto, è suscettibile di avere una forma giurisprudenziale, effettuando sulla progettazione della legge uno sforzo di interpretazione anticipata comparabile a quello dell'interprete sulla legge promulgata[36] – e più in generale che una certa forma giuridica può adempiere a una funzione conservatrice o progressista a seconda della configurazione dei concatenamenti sociali dati in un certo momento. Non vi è una forma giuridica di per sé virtuosa e progressiva, e «non sono mai determinanti, rispetto alla forma del diritto, fattori singoli, ma solo le combinazioni storiche, concrete, di più fattori»[37].

5. «RESTAURARE LA FILOSOFIA DEL DIRITTO»...

Tentiamo ora, in questo paragrafo conclusivo, di svolgere un approfondimento problematizzante e al contempo un cambiamento di piano dell'analisi deleuziana.

È chiaro che quella di Deleuze è una concezione artificialistica della natura e del diritto, e non vi è dubbio che la riflessione giurisprudenziale offre secondo Deleuze un esempio alla pratica stessa della filosofia[38]. Guardando alla natura operazionale del diritto si ha ragione di sostenere, con de Sutter, che «il diritto non è mai colpevole di nulla, se non talvolta di un deficit d'invenzione», e che questa innocenza «ha qualche cosa di autistico»[39]. Ed è pertanto giustifi-

[36] L. Lombardi Vallauri, *op. cit.*, p. 546.

[37] Ivi, p. 480.

[38] Cfr. L. De Sutter, *op. cit.*, pp. 93-96.

[39] Ivi, pp. 92-93. Si sarà sorpresi di rintracciare delle straordinarie assonanze, nel ragionamento intorno a filosofia e diritto, tra questo autismo, tanto più impersonale quanto più inventivo, e una filosofia dell'esperienza giuridica come quella di Giuseppe Capograssi, che esprime un amore (cristiano) per il mondo molto diverso da quello (nietzscheano e spinoziano) di Deleuze: «C'è stato un tempo in cui la scienza del diritto è andata a scuola di pensiero dai vecchi filosofi del diritto naturale, che rappresentavano la sintesi l'unità la concretezza cioè il pensiero [...]. Oggi la sorte si è rovesciata, e occorre invece che i cosiddetti filosofi del diritto vadano a scuola di pensiero dalla scienza del diritto. Perché solo la scienza del diritto (in quanto si mantenga tale e non degeneri in una pseudo filosofia) sembra che abbia serbata la capacità speculativa di rispettare ed affermare il reale nella sua viva complessità, la forza di cogliere mantenere ed esprimere, senza tradirla, la molteplice originalità dell'esperienza del diritto» (G. Capograssi, *Intorno al processo (ricordando Giuseppe Chiovenda)*, in Id., *Opere*, IV, Giuffrè, Milano 1959, p. 132). E ancora: «non sono i filosofi che debbono studiare questa logica e trasmettere ai giuristi i risultati delle loro scoperte; ma sono proprio i giuristi che possono studiarla e scoprirla, perché appunto è la logica interna dell'esperienza giuridica che si tratta di cogliere, e proprio i giuristi sono dentro questa esperienza» (*Giudizio processo scienza verità*, in G. Capograssi,

cato il rinvio di de Sutter a Bruno Latour, che descrive le operazioni giuridiche come un lavoro di sartoria che modella il tessuto della nostra esistenza a partire da operazioni specifiche quali la qualificazione, l'imputazione etc., come a un prosecutore delle analisi deleuziane[40]. Ciò non elimina però la possibilità di porre al testo di Deleuze un altro genere di domande, che eviti ad esempio di sganciare la capacità inventiva della funzione interpretativa dal suo essere anche funzione di potere, e ammesso ovviamente che si sia disposti a trasporre l'amore concettuale di Deleuze per la giurisprudenza nella sfera della storia, interrogando ad esempio il tenore storico-sociale dell'organizzazione della giustizia e le relative tipologie giudiziarie, o le catene associative in cui opera il giudice, o, in termini foucaultiani, l'archivio in base al quale un giudice può «*applicare* l'associazione delle idee». Individuare, come fa Latour, uno specifico modo di enunciazione giuridico che funziona indipendentemente dai regimi di verità non giuridici porta infatti ad assumere una nozione molto ristretta non solo del regime di enunciazione giuridico, ma anche del regime di verità, una nozione che impedisce di riconoscere la forma di razionalità politica che è ad esempio all'opera nella concatenazione di enunciati e normatività eterogenei che concorrono a delineare il tessuto di un determinato regime di imputazione. Si rischia cioè di smarrire un funzionamento specifico dell'esperienza giuridica, a meno di ritenere che l'operazione giurisprudenziale sia sempre la medesima a prescindere dai casi in cui si è storicamente esercitata, al di là cioè delle congiunture e delle contingenze politiche, delle forme costituzionali, delle relazioni di potere o delle forme di dominio, dei regimi istituzionali, politici, economici e sociali, dei dispositivi in cui è presa, delle sue metodologie e forme argomentative, degli strumenti dogmatici, delle sue modalità organizzative in-

Opere, V, Giuffrè, Milano 1959, p. 62). In modo certamente molto diverso da Deleuze, ma non meno suggestivo, Capograssi individuava il tenore etico del giudizio e del processo non nell'affermazione della molteplicità e della normatività della vita, bensì, riconoscendo una fondamentale difettività dell'umano e il problema del male e del dolore nel mondo, nell'aiuto ai «pericolanti», vale a dire a coloro «il cui diritto pericola o perché gli è contrastato da qualche altro, o perché non sembra chiaro, o perché da solo non può arrivare a quell'effetto a cui tende» (*Intorno al processo...*, cit., p. 134). Se fine del processo è riportare il caso nuovo, la molteplicità disordinata del reale, all'ordine e ricomporre l'unità dell'esperienza giuridica, il criterio di decisione deriva anche qui dall'oggetto stesso del giudizio, dalla logica della vita, ragion per cui il giudizio è immanente all'azione.

[40] Cfr. B. Latour, *La fabrique du droit. Une ethnographie du Conseil d'Etat*, La Découverte, Paris 2002 (trad. it. di D. Lipari, Città Aperta, Troina 2007), p. 299: «Sans la musique du droit on aurait perdu la trace de ce que l'on a dit. Les énoncés flotteraient sans jamais pouvoir retrouver leurs énonciateurs. Rien ne lierait ensemble l'espace-temps en un continuum. On ne retrouverait pas la trace de nos actions. On n'imputerait pas de responsabilité».

terne e delle forze che fanno funzionare la regola, per non parlare appunto dei livelli di enunciazione del discorso e dei regimi di verità.

Deleuze stesso ha avuto modo di dire: «Ancora oggi il lavoro di François Ewald per restaurare una filosofia del diritto mi sembra essenziale»[41]. Ebbene, Ewald ha mostrato proprio come il diritto sociale costituisca una nuova officina di concetti, ribalti le concezioni liberali del diritto e della società e inauguri una diversa problematizzazione del giudizio e una diversa epistemologia. Il giudizio di diritto sociale comporta il passaggio da una referenza al bene e al male definiti in astratto e *a priori* a una referenza allo stato del consenso in una società, alla sua storia, dunque allo stato relativo dei rapporti sociali: socializzazione del giudizio che si indicizza in rapporto all'oggettività di una media statistica (passaggio dall'essere al dovere), per cui la giustizia è data da un giudizio di adeguazione della società con se stessa (principio della relatività generalizzata dei valori)[42].

Due mesi dopo la pubblicazione del libro di Ewald, Deleuze ne parla come di un lavoro svolto «nel metodo di Foucault», riconoscendo altresì che il «passaggio dal diritto civile al diritto sociale è senza dubbio uno dei momenti più importanti della storia del diritto»[43]. È interessante rilevare che agli inizi degli anni Settanta Foucault aveva avvertito un'esigenza simile a quella che Deleuze avrebbe poi dichiarato nei suoi interventi sulla giurisprudenza, vale a dire sul rapporto tra pratica giudiziaria e filosofia e sul modo in cui la prima è stata per lungo tempo misconosciuta dalla seconda[44]. Il rilievo attribuito da Foucault alla pratica giudiziaria al fine di retorizzare il discorso filosofico lo ha condotto a svolgere una storia esterna della verità e una storia esterna del diritto stesso, intendendo quest'ultimo a partire non dall'istanza di codice, ma dalla storicità ricchissima dei modi in cui si giudica e si attribuisce la responsabilità, insomma dei modi in cui si definiscono i criteri dell'imputazione. Ma Foucault ha evidenziato anche, e più incisivamente di Ewald e di Deleuze, come sia in questa arena microfisica che si giocano i rapporti di potere e di assoggettamento, e come sia perciò a quest'altezza che va svolta la critica[45], al fine di mostrare co-

[41] G. Deleuze, *Controllo e divenire*, cit., p. 223.

[42] F. Ewald, *op. cit.*, pp. 471-472 e p. 554.

[43] G. Deleuze, *Foucault – Le pouvoir*, Corso all'Université Paris8 / Saint Denis, lezione dell'8 aprile 1986, http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=478.

[44] Cfr. M. Foucault, *Tavola rotonda*, trad. it. di A. Cutro, in "L'espressione", 1 (2004), pp. 30-31.

[45] Foucault ha mostrato ad esempio come, dato un concetto di crimine *ex lege*, questo viene configurato altrimenti, sovradeterminato a partire da considerazioni di ordine materiale che producono una trasformazione dell'esperienza giuridica: nuove tecniche di oggettivazione, nuove materie soggettive, nuove tipologie di giudice etc. Cfr. ad esempio M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1993, pp. 19-27.

me la costruzione di soglie di imputazione abbia un che di contingente o di non-necessario che è suscettibile di essere modificato. Anche Guattari d'altro canto, in relazione alle forme di esperienza, ha parlato dei casi giudiziari come di lastre sulle quali è impressa la formazione della nostra sensibilità[46], rivelando con ciò di ritenere la critica delle forme di giudizio un momento fondamentale al fine di inaugurare pratiche di sperimentazione nelle nostre forme di esistenza politica e giuridica.

Un discorso simile vale per la normatività vivente. Pensando a un concetto che le sia adeguato, e che in qualche modo, in quanto iscritto nella relazione, si impone al giudice ed è al contempo creato dal giudice stesso, non si riesce più a distinguere quanto vi è di storicamente non necessario in quello che resta sempre un processo di qualificazione normativa e di oggettivazione di una serie sociale[47]. Ci si può allora interrogare sulle possibilità di analizzare le condizioni dei processi di oggettivazione, o di oggettivare quel momento della decisione e delle sue condizioni che in molti, e in differenti modi, hanno ritenuto non indagabile. Senza voler concedere nulla a una problematica idealistica per la quale il valore del fatto è solo relazione a valore operata dal soggetto valutante, è opportuno però riconoscere che la normatività vivente, la natura delle cose è anche il prodotto di processi di oggettivazione. Poiché, ammessa un'eccedenza della giurisprudenza sulla forma legale, e a meno, certo, di pensare l'invenzione concettuale come perennemente non storica o sottratta alla storia, ciò non toglie che questa eccedenza è stratificata in pratiche e discorsi e rapporti di potere; ma una giurisprudenza che nell'invenzione avalli sempre temporalità che sfuggono ai dispositivi è difficilmente concepibile tanto quanto la totale assenza di critica che sarebbe propria di una giurisprudenza che appiattisse il dovere su ciò che di norma si fa. Il ragionamento può pertanto essere esteso ai modi di qualificazione normativa della natura del fatto, a quel che determina il rinvio di una serie fattuale all'uno o all'altro concetto, all'archivio in senso ampio che consente di farlo, ai rapporti di potere e al regime di verità complesso in cui la giurisprudenza si iscrive e ancora alla forma di esperienza che concorre a produrre.

Più ampiamente, il problema è il modo in cui la giurisprudenza si pone rispetto non tanto al potere statale al quale fa da contrappunto, ma al potere strategicamente disseminato in una società, considerato che l'esaltazione di una giurisprudenza contrapposta all'apparato di stato e alla sua mitologia mi-

[46] F. Guattari, *Applicazione della legge*, cit., p. 24.

[47] Cfr. al riguardo quanto afferma P. Napoli in A. Amendola, P. Napoli, *French Theory e Italian Theory: l'impatto della filosofia contemporanea sul diritto*, in "Rivista critica del diritto privato", anno XXXII, n. 4, dicembre 2014, pp. 603-604.

sconosce e nega un altro mito, quello del giudice o del giurista difensore della società contro il Potere. Il problema, insomma, risiede nel tenore reattivo e regressivo che l'antiformalismo e l'oggettivazione antiformalistica della vita rischiano di assumere.

Ciò nonostante, anche in Deleuze è rintracciabile una critica delle forme di giudizio che non si limita a operare la partizione tra la Legge e la giurisprudenza – essendo la giurisprudenza sempre suscettibile di avere un versante molare sia in senso materiale che in senso formale –, ma delinea una storia universale e una geografia delle componenti del giudizio in senso lato e delle forme di soggettivazione corrispondenti, in altri termini una tipologia delle configurazioni tra molare e molecolare nella giurisprudenza all'interno dei suoi modi storico-sociali di organizzazione e delle relative formazioni inconsce e posizioni soggettive. Se, come Deleuze e Guattari sostengono ne *L'anti-Edipo*, le formazioni inconsce e le configurazioni soggettive sono sempre mediate da una forma determinata di produzione sociale, e se ogni insieme sociale produce delle forme di soggettività selezionando i suoi elementi in modo paranoico o schizofrenico, non si vede perché ciò non debba riguardare anche le soggettivazioni giudiziarie, e non solo i modi in cui si esercita la giustizia ma anche quelli in cui la si rivendica. Si potrebbero individuare così varie forme di concretizzazione della schizofrenia e della paranoia giudiziaria corrispondenti ad altrettante forme di organizzazione sociale: a una giustizia topica ed etica nel senso sopra delineato potrebbe opporsi ad esempio una giustizia paranoica e delirante per la quale tutto fa segno, o una giustizia che rigetta l'altro nell'assenza di storia.

D'altronde, proprio *Istinti e istituzioni* pone le basi per affermare che specifiche costruzioni istituzionali storiche delle procedure giudiziarie determinano altrettante specifiche forme di soggettivazione giudiziaria e di responsabilità o di lesione, di colpa o di innocenza, e correlati sentimenti di giustizia. E sempre a partire da *Istinti e istituzioni* si potrebbe pensare che le procedure giudiziarie non si prestano ad essere spiegate, ad esempio, da un bisogno di giustizia originario, che non riuscirebbe a dare ragione delle differenti modalità nelle quali le pratiche giudiziarie sono state predisposte lungo il corpo di una società, delle configurazioni materiali e simboliche dell'amministrazione della giustizia (pratiche discorsive e non discorsive, codici giuridici e morali, tecniche di punizione, forme di oggettivazione e di qualificazione, etc.) che determinano altrettante forme di esperienza e investimenti psichici. È proprio Deleuze a suggerire una prospettiva simile nel corso del 1986 su Foucault. La storia dell'uomo, sostiene, non è altro che il rapporto tra le forze componenti interne all'uomo e le forze del fuori. Ogni volta che le prime si uniscono alle seconde

si produce un nuovo tipo, un nuovo composto che nella sostanza è un modo di esistere e di giudicare. Leggendo Foucault, Deleuze riconosce – in verità non correttamente, ma ciò non rileva in questa sede – la successione di tre formazioni giuridiche differenti, di sovranità (prelievo e decisione sulla morte), disciplinari (imposizione di operazioni determinate a una molteplicità umana poco numerosa in uno spazio determinato) e di controllo (gestione della vita in molteplicità aperte e in uno spazio aperto), e tre soggetti di diritto differenti, come Dio, come uomo e come vivente. Va da sé che a ciascuna di queste forme corrisponde uno specifico regime della colpa, dell'innocenza, della responsabilità, del giudizio, etc., e Deleuze sapeva bene, d'altronde, che la terza età, da lui intesa nella forma del diritto sociale studiato da Ewald, non è migliore delle prime due[48] (e basti pensare al grado di paranoia contenuto nel concetto di crimine come offesa al sovrano, alle politiche penali della difesa sociale, alla riscrittura igienista della partizione tra ragione e follia nel trattamento del crimine).

L'accento sull'innocenza del diritto, per riprendere l'espressione già richiamata di de Sutter, non può dunque fare evento di per sé, essere cioè relazionato alla produzione di soggettività, né può indurci a interrogarci sul rapporto tra giustizia e potere, sulla giurisprudenza come forma e funzione di potere, sui modi in cui la giurisprudenza è stata problematizzata e sulle specifiche forme-giudice che si danno storicamente a seconda delle composizioni tra forze interne dell'uomo e forze del fuori. Non vogliamo con questo affermare un principio trasimacheo, ma ribadire la necessità di elaborare delle analisi orientate non alla disillusione e alla resa, bensì alla decifrazione delle forze in atto nel giudizio, nella prospettiva di modificare una qualche componente della sua configurazione storica e dunque dell'esperienza giuridica, al fine di concretizzare una tonalità etica del giudizio nel senso che si è illustrato[49]. Se la produzione sociale innesca senza tregua nuovi poli di cattura, macchine paranoiche che cercano incessantemente di scongiurare la produttività tendendo ad assumersi la produzione stessa e a territorializzarla, è allora quanto mai opportuno rivolgere l'attenzione a una diagnosi delle linee di fuga e dei blocchi reattivi per come le une e gli altri si danno nella produzione sociale, nell'ottica di favorire i movimenti capaci di operare una trasformazione. In questo senso si può tornare alla filosofia, che qualcosa da dire ai giuristi può ancora averlo.

[48] Cfr. G. Deleuze, *Foucault / Le pouvoir*, Corso all'Université Paris8 / Saint Denis, lezione dell'8 aprile 1986 (http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=478). Cfr. anche Id., *Poscritto sulle società di controllo*, in id., *Pourparler*, cit., pp. 234-241.

[49] Per dirla con S. Chignola, «la capacità di inventare nuovi e diversi rapporti di composizione tra le singolarità e il comune», di «stabilire rapporti innovativi sulla base dell'autonomia dei soggetti e del loro agire pratico» (*Postfazione*, in L. de Sutter, *op. cit.*, p. 102).

CAPITALISMO COME ASSIOMATICA SOCIALE.
NOTE A MARGINE SUL CONCETTO DI SFRUTTAMENTO

FEDERICO CHICCHI
Università degli Studi di Bologna
Dipartimento di Sociologia e Diritto dell'Economia
federico.chicchi@unibo.it

ABSTRACT
Exploitation is still an essential analytical category to understand capitalism and its most recent transformations. However, the same concept should be profoundly reconsidered and updated. In this article the author attempts, in this regard, to contaminate the Marxian theoretical perspective on the exploitation with Deleuze and Guattari's analysis, as they proposed in their works about capitalism and schizophrenia. In particular, what is being argued is the necessity of reading the exploitation in the contemporary capitalism according to a operative double logic: on the one hand a dialectic logic based on the *subsumption* of labour to capital (but less and less relevant), on the other a axiomatic logic based on the *impression* of the subjectivity to capital (instead increasingly relevant). The functional relationships between these two different logics of capitalism have to be continually mended and integrated together and, just for this reason, they are, eventually, here identified as the space of fragility of the contemporary capitalist system.

KEYWORDS
Exploitation, axiomatic, capitalism, phantasy, subsumption, *imprinting*.

> ... il marxismo insiste sempre, in un sistema sociale dato e particolarmente nel sistema capitalistico, sull'esistenza delle contraddizioni sociali e conta sullo sviluppo di queste contraddizioni per fondare la sua azione politica rivoluzionaria. Però, una formazione sociale, e soprattutto il capitalismo vive benissimo delle sue contraddizioni. Le sue contraddizioni sono per esso una specie di motore, sono per esso anche una specie di nutrimento ... G. Deleuze[1]

1. CAPITALISMO E ATTUALITÀ DELLO SFRUTTAMENTO

La genealogia teorica del concetto di sfruttamento, che lo trova immerso fino al collo nella filosofia dialettica e soprattutto marxiana, sembrerebbe oggi,

[1] Deleuze G., *intervento di Deleuze*, in: Verdiglione A., a cura di, *Psicoanalisi e politica*. Atti del convegno di studi tenuto a Milano l'8-9 maggio 1973, Feltrinelli, Milano, 1973, p. 170.

nel capitalismo post-immunologico e positivo[2], fargli perdere gran parte della sua spendibilità teorico-pratica. Inoltre il passaggio ai paradigmi di produzione postindustriali e postfordisti sembrerebbe ridurne, sul piano dei rapporti sociali di produzione, la *tradizionale* portata analitica. A nostro avviso invece, ancora oggi, bisogna sostenere l'*imprescindibilità* della categoria di sfruttamento nell'analisi dei modelli capitalistici di estrazione e proprietarizzazione del valore. Certo occorre, con cautela e spregiudicatezza al contempo, tentare di contaminarne lo statuto teorico e, in tal senso, renderlo capace di leggere negli interstizi dei processi di riproduzione sociale e nelle inedite *differenze* rintracciabili nei rapporti molecolari dei fenomeni sociali emergenti. Le ragioni per sostenere tale revisione sono molteplici ma *in primis* riguardano la necessità di non tradurre (o peggio, semplificare) la realtà in forme contraddittorie e oppositive, che renderebbero non visibili, e quindi anche non pienamente problematizzabili, gli effetti di stratificazione e di determinazione empirica dei processi in atto[3]. Tentando di tenere fede a questa premessa, nelle pagine che seguono proporremo, quindi, seguendo alcuni concetti avanzati da Deleuze e Guattari nei loro lavori su capitalismo e schizofrenia, una riflessione che mira a rinnovare l'analisi e la comprensione sociale dei processi di sfruttamento[4].

Il capitalismo non può infatti prescindere, lo ribadiamo ancora con convinzione, dallo sfruttamento; quest'ultimo, potremmo dire, ne è un assioma fondamentale e ne genera l'orizzonte di riproduzione sociale. Il problema però è che le diverse *logiche* che lo strutturano[5] non sono fisse ma in continua trasformazione (soprattutto nei loro rapporti interni). Lo sfruttamento così come si presenta nel capitalismo è, in altre parole, una dinamica complessa e variabile che non si lascia precisare e cristallizzare all'interno di una unica

[2] Han B., *Müdigkeitsgesellschaft* (2010), tr. It. *La società della stanchezza*, Nottetempo, Roma, 2012.

[3] Su questa questione si veda il volume, da poco riedito in italiano: Hardt M., *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy* (1993), tr. It. *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, DeriveApprodi, Roma, 2016.

[4] Contrariamente ad altri recenti analisti consideriamo irrinunciabile il contributo degli autori della cosiddetta *French Theory* alla comprensione del capitalismo contemporaneo. Farne a meno sarebbe come pensare di vedere e analizzare meglio il mondo grazie a dei paraocchi che orientano lo sguardo verso un illusorio punto di fuga privo di pericolose distrazioni.

[5] L'uso del plurale non è casuale; a riguardo ci permettiamo di segnalare che a partire da questa prospettiva interpretativa è recentemente uscito un volume: Chicchi F., Leonardi E., Lucarelli S., *Logiche dello sfruttamento. Oltre la dissoluzione del rapporto salariale,* ombre corte, Verona, 2016. A questo volume rimandiamo il lettore per avere maggiori ragguagli sulle nostre tesi a riguardo.

mediazione sociale estrattiva (di valore). Quando Marx descriveva il capitalismo come un *organismo in continua trasformazione* crediamo sottolineasse proprio questa sua fondamentale e peculiare (rispetto alle altre e precedenti formazioni sociali) caratteristica. Nella società industriale la logica *sussuntoria* (di sussunzione o di sottomissione del lavoro al capitale) di estrazione e appropriazione del valore è stata certamente la logica fondamentale sottostante al processo di sfruttamento. Secondo tale modalità lo sfruttamento si realizzava attraverso la produzione sociale di offerta di lavoro operaia e più specificamente attraverso la trasformazione della *forza-lavoro* disponibile in *capitale variabile*. L'istituto sociale che ne veicolava la tangibilità era la *mediazione salariale*. Quest'ultima, in sintesi, svolgeva il ruolo di *trasfigurare* e quindi legittimare a favore della classe egemone il rapporto (bene inteso, elastico e sempre da ricostruire da capo) tra la quantità di lavoro pagato e la quantità di lavoro non pagato all'interno del rapporto sociale di produzione. Perché *trasfigurare*? Perché lo sfruttamento capitalistico si distingue dai modi precedenti innanzitutto per la sua *opacità* sociale. Come ha sottolineato Carlo Napoleoni, lo sfruttamento capitalistico non è immediatamente percepibile, deve essere scoperto mediante un'analisi. In che senso? Nel senso che "mentre lo sfruttamento pre-capitalistico è diretto (...) nel caso del capitalismo lo sfruttamento è indiretto, è mediato dal valore"[6]. Non è questione da sottovalutare, questa; perché come tenteremo di sostenere nel proseguo di questo contributo, il carattere intrinseco di *irriconoscibilità* dello sfruttamento capitalistico genera e nutre (soprattutto nel presente) una disposizione soggettiva che è stata efficacemente definita di *servitù volontaria*[7]. È tale disposizione che permette di meglio vedere come accanto alla *traduzione manageriale* della attività lavorativa in valore di scambio si affianca (oggi più che mai, ma probabilmente fin dall'inizio) un'ulteriore logica di estrazione del valore che non ha come *oggetto* privilegiato della sua pratica il lavoratore salariato (la forza-lavoro/capitale variabile) ma la soggettività desiderante nella sue diverse espressioni sociali. Chiamiamo tale logica, di cui ci occuperemo nel proseguo, e che affianca e non sostituisce mai interamente quella sussuntoria, *imprinting*[8].

L'*imprinting* oltre a rendere possibile la trasfigurazione del rapporto di sfruttamento di cui sopra, riscrive, perfezionandolo, l'altro carattere peculiare

[6] Napoleoni C., *Lezioni sul capitolo sesto inedito di Marx*, Boringhieri, Torino, 1975, p. 141.

[7] Su questo concetto ci limitiamo qui a rimandare al lavoro di Lordon F., Capitalisme, désir et servitude (2010), tr. It. Capitalismo, desiderio e servitù. Antropologia delle passioni e forma dello sfruttamento, DeriveApprodi, Roma, 2015.

[8] Ancora una volta, in proposito, ci permettiamo di rinviare il lettore al sopracitato volume *Logiche dello sfruttamento* dove il concetto di *imprinting* viene analiticamente sviluppato.

dello sfruttamento capitalistico: il processo di progressiva *astrazione* della vita in categorie commensurabili (attraverso il denaro) che permette al sistema (così è stato fino ad ora) di procedere, oltrepassando gli ostacoli che gli si pongono innanzi. Scrive Marx nei *Lineamenti fondamentali* "Il capitale, rappresentando la forma generale della ricchezza – ossia il denaro -, è l'impulso illimitato e smisurato ad oltrepassare i suoi ostacoli. Ogni limite è e deve essere per esso un ostacolo. Altrimenti esso cesserebbe di essere capitale, ossia denaro che produce se stesso. Non appena non sentisse più un determinato limite come ostacolo, ma lo sentisse come limite tollerabile, esso stesso decadrebbe da valore di scambio a valore d'uso, da forma generale della ricchezza a contenuto sostanziale determinato dalla ricchezza stessa"[9]. Il capitale è dunque un movimento che suppone, per riprodursi, una razionalità di profitto crescente che non può fare a meno della trasformazione continua, in una misura contabile, della realtà che incontra sul suo cammino[10]. Questo movimento però non avviene nel vuoto, ad esso corrisponde ovviamente, e immediatamente, una *resistenza* che permette al movimento stesso, da un lato, di continuare a nutrire le sue insaziabili ambizioni egemoniche (nel senso appena descritto) e dall'altro di incontrare una storia sociale antagonista che non solo non può essere ricalcata sulla striatura della sua dinamica ma che tenta (seppur con risultati storici alterni) di interrompere il giogo stesso dello sfruttamento[11]. Fin qui, l'insegnamento di Marx. Ora occorre provare ad approfondire il quadro, adeguandolo – per così dire – alle caratteristiche del nuovo capitalismo biopolitico e cognitivo[12].

[9] Marx K., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (1857-1858), tr. It. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze, 1968-70, p.330.

[10] Fondamentale in tal senso è la lettura che propone Jacques Lacan nel suo Seminario XVII descrivendo come omologhi il plus-valore e il più-di-godere: ".. poiché il punto importante è che, a partire da un certo momento, il più-di-godere viene contato, contabilizzato, totalizzato. Comincia allora quel che è chiamato accumulazione del capitale" (Lacan J., *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970)*, Einaudi, Torino, 2001, p. 223).

[11] Chakrabarty D., *Provincializing Europe* (2000), tr. It. *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Roma, 2004; Mezzadra S., *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel mondo globale*, ombre corte, Verona, 2008.

[12] Su questo tema è la lezione del cosiddetto post-operaismo italiano a essere imprescindibile. Si veda in particolare il fondamentale lavoro di Andrea Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione,* Carocci, Roma, 2007.

2. ASSIOMATICA SOCIALE E *LOGICHE* DELLO SFRUTTAMENTO

In una non troppo nota intervista pubblicata sulla rivista americana *Diacritics* nell'autunno del 1974, Félix Guattari ribadisce con enfasi l'importanza di rompere, nell'analisi del capitalismo, con la concezione dualistica marxiana (tra produzione e rappresentazione) ancora troppo interna, epistemologicamente, alla dialettica hegeliana, e di sostituirla con una visione capace, invece, di pensare la *molteplicità* dei e nei processi, che implica e chiama in causa costantemente e senza soluzione di continuità "contabili", piani materiali e flussi semiotici[13]. Non c'è infatti interruzione tra produzione e rappresentazione, afferma Guattari: "There is a collective set-up of a chain, but we can't even say of production or representation, but rather, and this in term we are trying to develop, a chain of *transduction*"[14]. Il punto che Guattari qui sottolinea attraverso il concetto di *trasduzione* è estremamente rilevante e riguarda, in altre parole, il modo in cui il *reale* viene "costruito" attraverso l'implicazione costante e mai risolvibile una volta per tutte, tra le espressioni/catene significanti e le attività di produzione materiale. "There then, the break between Nature and semiotics is totaly relative"[15]. Il potere, i differenti dispositivi di potere in azione, tenderebbero quindi a funzionare, secondo Guattari, come *economie libidinali* dove produzione e rappresentazione non sono più distinguibili l'una dall'altra. Per meglio precisare la questione occorre però ulteriormente specificare come il filosofo francese, sulla scorta della linguistica di Hjemslev, identifichi diversi livelli di *codificazione* (*encodage*) che caratterizzano i flussi semiotici. Se da un lato il potere realizza semiologie significanti per addomesticare e orientare le masse (*dominant écriture system*), dall'altra per funzionare efficacemente organizza quelle che Guattari definisce *semiotiche a-significanti*. "Therefore, on one hand Power has a public image for its expression, for alienation, which is an image of a signifying economy; but from the viewpoint of its real productive forces, it works in terms of a-signifying semiotics"[16]. Le semiotiche a-significanti non sono posizionabili in un punto preciso e circoscritto del corpus del potere sociale, sono più astratte e non sono analizzabili secondo un modello dialettico e oppositivo, esse influenzano e orientano in modo differente e a più livelli (molari e molecolari) la produzione sociale della soggettività desiderante. Sono fondamentali perché creano le condizioni

[13] Seem D. M. and Guattari F., *Interview/Félix Guattari*, in Diacritics , Vol. 4. N. 3, Autumn, 1974, The John Hopkins University Press, Baltimora, 1974, pp. 38-41.

[14] Ivi., p. 39.

[15] Ivi., p. 40.

[16] Ibidem.

diagrammatiche[17] affinché si dia la possibilità, in punti e spazi diversi del contesto sociale (*una stessa macchina astratta per prigione, scuola, caserma, ospedale, fabbrica*) di una più vasta e inglobante produzione di controllo sociale come effetto, alla luce della progressiva de-codificazione, della definizione di un *campo,* da intendersi come un insieme maggiormente plastico ma al contempo circoscritto delle possibili combinatorie della pragmatica sociale[18]. L'effetto di definizione di un campo e i processi di ricombinazione semiotica che qui vengono indicati come esito della operativizzazione delle *semiotiche a-significanti* sono molto rilevanti ai nostri scopi, in quanto ci introducono al concetto di capitalismo come *assiomatica sociale*. Quest'ultima permette infatti di comprendere il modo in cui nel capitalismo contemporaneo i processi di valorizzazione non possono più essere confinati all'interno delle pratiche di produzione, macchiniche e standardizzate, della fabbrica industriale (e delle sue mitologie simboliche). Infatti, "[l]a vera e propria assiomatica è quella della macchina sociale stessa, che si sostituisce alle antiche codificazioni, e che organizza tutti i flussi decodificati"[19]. Solo a partire da tale "sporgenza" interpretativa sarà quindi possibile tentare di spiegare, in maniera, non solo suggestiva, ma anche analitica, come la soggettività venga oggi *interpellata*, allineata, e quindi adeguata ai processi postfordisti di estrazione del valore[20].

[17] Il concetto di diagramma è ben precisato da Deleuze e Guattari in *Mille piani*. (Deleuze G., Guattari F., *Mille plateaux, Capitalisme et schizophrenie. Tome 2,* (1980) tr. It., *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Lit Edizioni/Castelvecchi, 2015. Solo a titolo di esempio: "Non serve a nulla costruire una semantica o anche riconoscerne un certo ruolo della programmatica, se si continua a farle passare per una macchina sintattica o fonologica a cui viene affidato il loro trattamento preliminare. Una vera macchina astratta, infatti si riferisce all'insieme di un concatenamento: può essere definita come il diagramma di questo concatenamento. Non è linguistica, ma diagrammatica e sovralineare". (versione elettronica, posizione 2283). E ancora: "La macchina astratta è come il diagramma di un concatenamento. Traccia le linee di variazione continua, mentre il concatenamento concreto tratta le variabili e organizza i loro eterogenei rapporti in funzione di queste linee" (v.e. posizione 3087).

[18] Tali questioni sono affrontate da Deleuze e Guattari soprattutto nel terzo "piano" di *Mille piani*. Su questo tema si veda anche il volume di Berardi F. e Sarti A., *Run. Forma, vita e ricombinazione,* Mimesis, Milano-Udine, 2011.

[19] Deleuze G. et Guattari F., *L'anti-OEdipe : Capitalisme et schizophrénie* (1972), tr. It. *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino, 1975, p. 264.

[20] Sempre Lordon ci indica su questo tema una interessante prospettiva di analisi: ""[c]osì l'intera società, ricorrendo tra l'altro al sistema educativo, formativo, orientativo, lavora per *produrre immagini della vocazione che allineano gli individui alle precondizioni di futuri arruolati, condizionati a desiderare l'arruolamento*" (Lordon, *Capitalismo, desiderio e servitù*, op. cit., p. 103, *corsivo nostro*).

3. CAPITALISMO E ASSIOMATICA SOCIALE 1

L'assiomatica, rispetto alle altre modalità di formazione e controllo sociale, possiede alcuni indubbi vantaggi: *in primis* permette di spostare continuamente e con una certa plasticità i limiti di funzionamento del sistema: metabolizzare le eventuali linee di fuga e "metterle a valore", utilizzare le crisi interne al modo di produzione come norma di funzionamento della sua processualità sociale, che costringe però al contempo il capitalismo a rischiosi e continui movimenti di ristrutturazione dei suoi apparati di comando e dei suoi criteri di valorizzazione. In secondo luogo, ma non meno importante, considerare la questione del capitalismo dentro una cornice assiomatica, permette di intendere meglio come questa non possa in alcun modo essere ridotta a una sola e unica *logica* di funzionamento. Quest'approccio così come inteso da Deleuze e Guattari mostra, infatti, con chiarezza, l'insufficienza del paradigma della sussunzione come unica logica omogenea del Capitale e dei suoi apparati di sfruttamento. Per dirla con le parole di Maurizio Lazzarato "Deleuze e Guattari approdano a questa definizione di capitale (...) per rispondere alla necessità di pensare (...) una società i cui flussi sottoposti alla valorizzazione e allo sfruttamento non sono unicamente flussi di lavoro, bensì flussi di comunicazione, flussi linguistici e semiotici, flussi di conoscenza, flussi sessuali, flussi di «tempo libero», flussi di soggettività, flussi urbani"[21]. La nuova logica dello sfruttamento non si produce infatti a partire dalla relazione tra soggetto e lavoro, il suo epicentro si sposta dalla forza-lavoro alla *forza-valore*, principio di valorizzazione de-territorializzato e diffuso entro l'intera gamma della espressioni di flusso della soggettività sociale[22].

L'allargamento delle condizioni di estrazione del valore alla macchina desiderante nel suo complesso serve al capitalismo per realizzare un processo radicale di aggiornamento della sua pratica di sfruttamento. Christian Marazzi ha, in proposito, indicato un paradosso intrinseco al capitalismo contemporaneo di cui occorre tenere conto: "[l]a dematerializzazione del capitale fisso e il trasferimento delle sue funzioni produttive e organizzative

[21] Lazzarato M., *Il governo dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*, Derive Approdi, Roma, 2013, p. 116.

[22] Per fare solo un esempio, nel capitalismo contemporaneo il peso dei mercati finanziari sulla vita interviene a spostare sempre di più il peso del coinvolgimento soggettivo dal mercato del lavoro al mercato in generale: "[n]el capitalismo contemporaneo, la congiunzione dei flussi e il loro sfruttamento è comandato dalla finanza, cioè dai flussi più deterritorializzati, poiché è questa a decidere (...) dove, come e a quali condizioni di potere produrre. È il suo punto di vista, cioè il punto di vista della gestione dei flussi astratti perché tradotti in moneta, a predominare su quello del management dell'impresa privata" (Lazzarato, *Il governo dell'uomo indebitato*, op. cit., p. 121).

nel corpo vivo della forza-lavoro, è all'origine di uno dei paradossi del nuovo capitalismo, ossia la contraddizione tra l'aumento d'importanza del lavoro cognitivo, produttivo di conoscenza, quale leva della ricchezza e, contemporaneamente, la sua svalorizzazione in termini salariali e occupazionali"[23]. La progressiva perdita di centralità del lavoro salariato nella estrazione del valore nel capitalismo contemporaneo verrebbe quindi "compensata" dalla crescente *cattura*, secondo inedite e sempre più sottili mediazioni sociali, di quote di soggettività sociale inserite immediatamente (o quasi) all'interno dei processi di valorizzazione. Molte sono le questioni che è possibile sollevare a partire da qui, ciò che ci pare utile sottolineare ancora, è però, in particolare, come tale modalità di estrazione del valore da parte del capitalismo non avvenga più necessariamente secondo una logica di *traduzione* del valore in capitale *via* forza-lavoro. Come afferma, con un sorprendente anticipo sui tempi, lo stesso Marazzi alla fine degli anni settanta: "per quanto paradossale possa sembrare l'obiettivo del capitale è proprio quello di organizzare il sistema a tal punto che lo sfruttamento avvenga direttamente nello scambio. L'utopia del capitale è quella di succhiare plusvalore senza mediazioni senza quella sequela per fasi successive che è invece tipica del sistema capitalistico in quanto sistema di classe"[24]. È infatti percorrendo il crinale di questo obiettivo utopico che, secondo la nostra ipotesi, ha preso forma e si è generalizzato l'*imprinting*. Questa logica dello sfruttamento si costruisce facendo leva su di una soggettività capace di aggiungere valore a partire dalle sue capacità sociali creative, simboliche e di innovazione continua dei processi, qualità che nella *muta* catena di montaggio non solo non erano sollecitate, ma venivano per lo più sterilizzate dentro le ortopediche discipline organizzative della fabbrica. L'*imprinting*, attraverso una serie diversificata di apparati di controllo e sollecitazione della soggettività, permette invece che quest'ultima sia illusoriamente libera di agire, ma al contempo immediatamente orientata e vincolata, nel suo *interesse* sociale, al *regime di verità* del mercato[25].

L'assiomatica, la sua prospettiva teorica, ci permette, crediamo, di meglio osservare come il capitalismo si determini attraverso un rapporto di sfruttamento che si operativizza secondo diverse logiche che devono entrare in coerenza tra loro per garantire il funzionamento e la continua riproduzione del sistema. Individuare la qualità di tale logiche e il loro rapporto nel campo

[23] Marazzi C., *Capitalismo digitale e modello antropogenetico di produzione*, in Laville J.-L., La Rosa M., Marazzi C., Chicchi F., *Reinventare il lavoro*, Sapere2000, Roma, 2005, p. 108.

[24] Marazzi C., *Commento al Convenevole*, in Primo Maggio n. 11, 1978, p. 33.

[25] Cfr. Dardot P. e Laval C., *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, DeriveApprodi, Roma, 2013.

sociale diviene dunque un compito fondamentale per comprendere il capitalismo e le sue pratiche attuali di governo sociale.

4. CAPITALISMO E ASSIOMATICA SOCIALE 2

L'assiomatica dunque funziona come apparecchio di metabolizzazione e cattura delle linee di fuga che si producono nel diagramma, assumendo le crisi dinamiche della macchina di valorizzazione capitalistica come un suo intrinseco e necessario funzionamento. Queste stesse linee di fuga (che innescano la produzione di nuove aree di soggettivazione) allargano il potenziale di realizzabilità del valore e nutrono la pulsione di crescita del sistema se, a questo fine, sono trattate (anche in modo immaginario) per lo più secondo una logica di *traduzione* dei desideri che le animano all'interno della razionalità economica di mercato. Questi processi cortocircuitano attraverso l'*imprinting* il rapporto tra soggettivazione e assoggettamento, realizzando l'azione di quello che Michel Foucault chiamava con il nome di politiche governamentali.

Tentiamo, però, in questo paragrafo di aggiungere ancora qualcosa a riguardo: "il fatto è che il capitalismo dispone di una specie di assiomatica, e, nel momento in cui dispone di qualcosa di nuovo che non conosce, funziona come ogni assiomatica, è un'assiomatica mai saturabile al limite: è sempre pronto ad aggiungere un assioma in più per far sì che funzioni"[26]. Occorre dunque riprendere e meglio precisare in che senso *assiomatizzare* significhi in primo luogo poter allargare *indefinitamente* i limiti di operatività del sistema. In altri termini in che senso possiamo definire, sulla scorta di Deleuze e Guattari, il capitalismo come un'assiomatica sociale?

Come affermava Deleuze nel 1971, l'anno precedente all'uscita de L'*anti-Edipo* "il capitalismo funziona come un'assiomatica, un'assiomatica dei flussi decodificati. Tutte le altre forme sociali hanno funzionato sulla base di una codifica e di una territorializzazione dei flussi, e, tra la macchina capitalista che fa un'assiomatica dei flussi decodificati in quanto tali o deterritorializzati in quanto tali e le altre formazioni sociali, c'è veramente una differenza di natura che fa essere il capitalismo il negativo di tutte le altre formazioni

[26] Deleuze G., *Codici, il capitalismo, il flusso, decodificazione dei flussi, capitalismo e schizofrenia, la psicanalisi, Spinoza,* corso a Vincennes, lezione del 16 novembre 1971. Questa lezione è disponibile al seguente indirizzo web: http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=195&groupe=Anti+Oedipe+et+Mille+Plateaux&langue=4 .

sociali"[27]. Il vantaggio dell'assiomatica sociale rispetto ai precedenti modelli di governo sta dunque nel fatto che questa lavora su enunciati per lo più *a-significanti* e *astratti* che possono essere sostituiti non appena il funzionamento del sistema lo renda necessario. In altre parole quando la logica di fondo del sistema è fondata su principi e assiomi ipotetici (categorie), per lo più formali e deduttivi (come l'assiomatica moderna prevede), non vincolati quindi a nessuna risonanza semantica o intuizione empiricamente fondata, "nulla più impedisce di porne degli altri, di modificarne uno o di sopprimerne un altro: dalla logica si passa quindi alle logiche, che saranno costruite a piacere. A sua volta, poi, questa pluralità di logiche toglie il privilegio alla logica classica la quale non è più che un sistema tra gli altri e come questi è una mera architettura formale la cui validità dipende solo dalla coerenza interna"[28]. D'altra parte la riduzione dell'intuitivo e del codice semantico nel logico e nel formale non è operazione che può essere compiuta una volta per tutte, e la moltiplicazione indefinita delle logiche, funzionalmente, non semplifica affatto le cose. "Con una logica ritenuta unica ed assoluta la corrispondenza tra la sua forma assiomatizzata ed il suo uso operatorio, per quanto possa restare parziale, si stabiliva per lo meno da se stessa. Ma non può essere più così con le logiche costruite *ad libitum*, poiché la loro diversità vieta ad esse di rapportarsi allo stesso modo con la stessa logica operatoria, che difficilmente potremmo ammettere essere similmente malleabile"[29].

Nel capitalismo contemporaneo il sistema quindi tende, sempre di più, a generare valore (almeno) secondo due principali logiche operative (sussunzione e *imprinting*) e a marginalizzare la rilevanza della relazione sociale di tipo salariale[30], privilegiando (non in modo esclusivo, quindi) una logica di sfruttamento di tipo impressorio, iscritta direttamente in seno ai processi di soggettivazione desiderante. In tal senso, come ha ben chiarito Franco Berardi, è possibile evidenziare come "[l]a produzione non è da considerarsi come un processo puramente economico, governato unicamente da leggi del dare e avere; in quel processo entrano fattori extraeconomici che si

[27] Ibidem.

[28] Blanché R., *L'axiomatique* (1959), tr. It. *Logica e assiomatica*, La nuova Italia, Firenze, 1968, pp. 225-226.

[29] Ivi., p. 227.

[30] Potremmo qui fare riferimento alla fortunata espressione di Carlo Vercellone, che riferendosi all'emergenza del cosiddetto *capitalismo cognitivo*, parla del farsi *rendita* del *profitto*. Si veda in proposito il suo saggio, *Lavoro, distribuzione del reddito e valore nel capitalismo cognitivo. Una prospettiva teorica e storica*, contenuto nella rivista "Sociologia del Lavoro" n. 115 (Chicchi F. e Roggero G., a cura di, *Lavoro e produzione del valore nell'economia della conoscenza*, Franco Angeli, Milano, 2009, pp. 31-54).

rivelano tanto più decisivi quanto più il ciclo di lavoro si intellettualizza. La cultura sociale, le immaginazioni contrastanti, le attese e le delusioni, l'odio e la solitudine entrano a modificare il ritmo e la fluidità del processo produttivo. La sfera emozionale, ideologica, linguistica, condizionano la produttività sociale. E questo diviene tanto più chiaro quanto più sono proprio le energie emotive, linguistiche, progettuali a essere coinvolte dal processo di produzione di valore"[31]. L'*imprinting* sarebbe allora un modello di realizzazione dell'assiomatica sociale in cui la soggettività in tutta la sua "estensione" (o quasi) viene condotta ad allinearsi ai processi di valorizzazione del capitale:

"Il capitalismo appare come un'impresa mondiale di soggettivazione proprio costituendo una assiomatica dei flussi decodificati. (...) È stato recentemente sottolineato come l'esercizio del potere moderno non si riduca all'alternativa classica «repressione o ideologia», ma implichi processi di normalizzazione, modulazione, modellizzazione e informazione che passando attraverso micro-concatenamenti riguardano il linguaggio, la percezione, il desiderio, il movimento, ecc. Questo insieme comporta sia un assoggettamento sia un asservimento spinti agli estremi, come due parti simultanee che continuano a rinforzarsi, a nutrirsi a vicenda"[32].

L'*imprinting* funziona nel senso di rendere disponibile e appropriabile una quota crescente di valore, non determinabile e non individuabile secondo una logica di tipo sussuntorio, logica incapace di rinnovare i processi di estrazione del valore alla luce della crisi economica e sociale del fordismo maturo. Come asservimento e assoggettamento nell'analisi di Deleuze e Guattari, sussunzione e *imprinting* per funzionare devono, però, riuscire a coordinarsi a vicenda, *ricucendo* ad ogni istante il loro esteso ma *fragile* e cangiante litorale di realizzazione sociale. L'*imprinting*, come già anticipato, tende inoltre a ispessire l'alone di opacità dello sfruttamento capitalistico, confondendo, nel diagramma, le tutt'altro che residuali linee di gerarchizzazione immanenti ai rapporti sociali di produzione. La messa in soffitta della mediazione salariale come dispositivo principe dei processi di estrazione del valore, la sua ambivalente ma progressivamente calante attrattiva sul piano del riconoscimento sociale, pongono poi, a riguardo, altre fondamentali questioni. Sul piano fenomenologico dei processi di soggettivazione occorre infatti fare riferimento a quella che possiamo definire come la doppia ingiunzione dell'*imprinting*: "[e]cco dunque la *doppia ingiunzione* dell'imperativo

[31] Berardi F., *L'anima al lavoro. Alienazione, estraneità, autonomia*, Derive Approdi, 2016, p. 70.

[32] Deleuze G., Guattari F., *Mille plateaux, Capitalisme et schizophrenie*, Tome 2, (1980) tr. It. *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma, 2003, pp. 667-668.

categorico del capitalismo contemporaneo: (1) sii ciò che vuoi, agisci la tua autonomia, purché (2) la risultante della tua azione sia traducibile nell'assiomatica del capitale e nelle sue metriche convenzionali in continuo mutamento. In altre parole, si tratta di un'inclusione differenziale basata sull'apparente paradosso di un *controllo sociale che si esprime attraverso la produzione di libertà*, di un dispositivo di governo che organizza la produzione sociale incitando all'autonomia soggettiva. In ultima istanza, l'*imprinting* dischiude uno spazio di sfruttamento al di là della relativa omogeneità necessaria al dispiegarsi della dinamica salariale: esiste una specifica forma di subordinazione che trae linfa dall'indefinitezza, piuttosto che esserne minacciata. In questo senso, l'*imprinting* segna una fondamentale riconfigurazione dei rapporti sociali di produzione"[33].

L'*imprinting* trova dunque lo spazio "naturale" del suo esercizio in un diagramma e negli strati frutto dei tagli e delle ri-territorializzazioni fittizie che l'assiomatica produce per garantire e ordinare, ma senza mai sterilizzare del tutto, il funzionamento del sistema. In questo spazio ciò che si era costituito in opposizione dialettica con il capitale tende a fare tutt'uno con esso secondo scale descrittive, non più oppositive ma *differenziali*. Non tenerne conto sarebbe crediamo a dir poco ingenuo. I nuovi flussi di soggettivazione che si producono (ad esempio in seno e attraverso la forma sociale dell'*imprenditore di se stesso*) sono inoltre e di conseguenza svincolati, quasi indifferenti ai codici simbolici della lotta di classe operaia; non sono predeterminati, ma assumono lo spazio assiomatico come loro campo di possibilità/autonomia, come tema unico della loro singolarità d'iscrizione sociale. Pur ottenendo in cambio solo *precarietà* e *promesse* non realizzate i processi di soggettivazione si fanno immanenti alle logiche del mercato e faticano, anche quando consapevoli e riottosi, a percorrere traiettorie di esistenza differenti, e da quelle promesse dal principio di *concorrenza* e dai dispositivi di *imprenditorializzazione* della vita, e da quelle che spingono verso un ritorno-ripiego verso l'oramai esploso e frammentato mondo del lavoro salariato. "Quindi, e sempre a partire dalla considerazione tautologica di poc'anzi, si capisce come gli uomini, i cui investimenti preconsci d'interesse non vanno o non dovrebbero andare nella direzione del capitalismo, mantengano un investimento libidinale inconscio conforme al capitalismo, o che lo minaccia ben poco. Sia che releghino, localizzino il loro interesse preconscio nell'aumento salariale che nel miglioramento del livello di vita (...) *e*

[33] Chicchi, Leonardi, Lucarelli, *Logiche dello sfruttamento*, op. cit., p. 32.

in effetti come non si troverebbe il proprio interesse nel buco che si è scavato con le proprie mani in seno al sistema capitalistico?"[34].

Il problema principale che deve affrontare il capitale diventa allora, non quello di normalizzare o rendere docile la forza-lavoro, ma quello di organizzare, all'interno di un necessariamente transitorio *frame* di coerenza (in altre parole, all'interno di ordini *metastabili*) un *discorso sociale* (possiamo ancora definirlo tale?) utile alla sostenibilità nel tempo del sistema, caratterizzato da *campi pragmatici fortemente atomizzati*, che devono sempre restare in costante fibrillazione, non potendo più agganciarsi a rigide configurazioni simboliche (codificazioni e surcodificazioni) per stabilizzare e orientare i processi di soggettivazione e i consustanziali processi di valorizzazione. Insomma, il problema per il capitalismo è definire un discorso sociale paradossale (di doppio legame), senza rigidi codici simbolici, senza memoria e senza mediazioni istituzionali che rischiano di interrompere o rallentare l'incessante circolazione del capitale. "L'assiomatica non ha infatti alcun bisogno di iscrivere in piena carne, di segnare i corpi e gli organi o di fabbricare agli uomini una memoria"[35]. Ecco allora che il problema del capitalismo, e il punto in cui si può pensare di attaccarne e minarne l'operatività, si innesta sul rapporto dorsale che caratterizza la sua continua necessità di tenere assieme, da un lato le diverse logiche che presiedono al funzionamento estrattivo di valore, e dall'altro, di garantire la riproduzione sociale di un sistema assiomatizzato e sempre più privatizzato. "La persona è realmente diventata «privata» nella misura in cui deriva dalle quantità astratte e diventa concreta nel divenire-concreto di queste stesse quantità. Sono queste ultime ad essere marcate e non più le persone stesse: *il tuo capitale o la tua forza-lavoro*, il resto non ha importanza, ti si ritroverà nei limiti allargati del sistema, anche se bisogna fare un assioma specialmente per te. Non c'è più bisogno di investire collettivamente gli organi, perché sono sufficientemente riempiti dalle immagini fluttuanti che non cessano di essere prodotte dal capitalismo"[36].

Per chiudere il paragrafo e prima di addentrarci nelle conclusioni, possiamo allora sostenere che l'assiomatica istituisce uno spazio astratto ma circoscritto del comando sociale, che attraverso l'*imprinting* permette l'esercizio sociale di una inedita *governamentalità* capitalistica. Le proiezioni fantasmatiche[37], le

[34] Deleuze e Guattari, *L'anti-Edipo*, op. cit., p. 431.

[35] Ivi., p. 285.

[36] Ibidem.

[37] Si veda in proposito: Stiegler B., *Mécréance et Discrédit. 3, L'esprit perdu du capitalisme*, Galilée, Paris 2006.

immagini fluttuanti per dirla con le parole di Deleuze e Guattari, funzionano in tale contesto, non da ideologie, ma da un lato come supporti/veicoli di una specifica e soggettiva contabilità di godimento (sollecitata prima e validata poi dal mercato) e, dall'altro, come produzione di fluide scenografie immaginarie che conducono e (meta)stabilizzano socialmente i flussi desideranti di valorizzazione[38]. L'*imprinting* realizza, quindi, aree soggettivamente *estime* di *insindacabilità* che portano, dispongono e sollecitano la soggettività direttamente in seno ai processi di valorizzazione del capitale. In questo senso il capitalismo contemporaneo è anche un'assiomatica dello sguardo[39]. Un insieme di dispositivi e di *fantasmi* che tracciano precise ed elastiche aree di visibilità/invisibilità nel cuore stesso del desiderare sociale.

5. CONCLUSIONI: L'ATTRAVERSAMENTO DEL *FANTASMA*

L'assiomatica, come abbiamo visto, tollera e si organizza localmente in modelli tra loro anche eterogenei, ma che al contempo sono tra loro *isomorfi*. L'isomorfismo tra i diversi *modelli di realizzazione sociale* dell'assiomatica segnala, in tal senso, una continuità logica tra apparati e dispositivi pur in presenza di forti variazioni operazionali. "Il metodo assiomatico ha precisamente l'interesse di rivelare gli isomorfismi tra teorie concrete apparentemente eterogenee, riconducendole all'unità di un sistema astratto"[40]. L'isomorfismo dei modelli produce la *consistenza generale della assiomatica* ma al contempo ne permette uno sviluppo plastico e non vincolato territorialmente. Nella nostra ipotesi, come già sopra accennato, per realizzare modelli isomorfici di realizzazione e comando sociale, il capitalismo agisce attivamente anche sul piano dell'immaginario sociale e soggettivo, compensando e sfruttando in tal modo la debolezza e la porosità dei codici simbolici vigenti. Vorremmo dunque provare di seguito e in conclusione a porre l'*imprinting* in relazione alla questione del *fantasma* (in senso psicoanalitico), convinti che istruire teoricamente tale rapporto possa aiutarci a fare maggiore chiarezza sulla qualità dello sfruttamento contemporaneo e più specificatamente a dirci qualcosa di più rispetto al concetto di *produzione di*

[38] Si veda in proposito Chicchi F., *Dissolvenze e insolvenze. Il fantasma e l'indebito della merce*, in Federico Leoni, a cura di, *Re Mida a Wall Street. Debito, desiderio, distruzione tra psicoanalisi, economia, filosofia*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 177-192.

[39] Simoncini A., *Governare lo sguardo. Potere, arte e cinema tra primo Novecento e ultimo capitalismo*, Aracne, Roma, 2013.

[40] Blanché, *Logica e assiomatica*, op. cit., p. 206.

soggettività che interpreta, notoriamente, uno dei meccanismi di riproduzione fondamentali del modello capitalistico neoliberale[41].

Gilles Deleuze in *Logica del senso* introduce la questione del *fantasma* sottolineando un aspetto che, a nostro parere, è fondamentale per comprenderne il funzionamento. Il *fantasma* è secondo il filosofo francese dotato di proprietà topologiche specifiche e in particolare possiede la qualità "di mettere in contatto il *suo* lato interno e il *suo* lato esterno per dispiegarli su un unico lato"[42]. Per dirlo altrimenti il *fantasma* è una struttura dell'inconscio, e come tale è *estimo* (esterno e interno contemporaneamente) al soggetto. Questa caratteristica permette di ordinare uno schema che procede dall'assioma sociale al *fantasma* soggettivo senza soluzione di continuità. Gli imperativi sociali tendono così ad allinearsi (per lo più inconsciamente) agli imperativi soggettivi e viceversa. Per comprendere meglio tale passaggio dobbiamo però fare rapidamente riferimento al concetto lacaniano di *discorso capitalista*[43]. La questione qui rilevante in proposito è la richiesta sociale che viene rivolta al soggetto a porsi illusoriamente come agente primo, come padrone incontrastato della sua *agency*. È quella condizione d'iscrizione della soggettività che Alain Ehrenberg ha definito *paradosso dell'autonomia*. Nel *discorso capitalista* il soggetto, infatti, agisce non più determinato dalla presenza del padrone e dalla verità dell'Altro ma, *fantasmaticamente*, dall'illusione di essere libero di raggiungere, attraverso il pieno di oggetti, la sua soddisfazione, il suo pieno di godimento. Proprio in questo punto del ragionamento s'innesta allora un altro dei caratteri distintivi della *soggettività* contemporanea *assiomatizzata*: il tema della *libertà*, della sua tanto incessante quanto necessaria produzione, sia come retorica sistemica di giustificazione[44], sia come fondamentale disposizione individuale; il capitalismo contemporaneo, infatti, s'inscrive nelle relazioni sociali e nei desideri soggettivi attraverso una *retorica* sociale di esaltazione immaginaria della libertà e del godimento. Lacan rintracciava in questa radicale torsione su se stessa della norma sociale, quella che ha poi definito come l'*insostenibile astuzia* del

[41] Si veda in proposito: Dardot e Laval, *La nuova ragione del mondo*, op. cit., in particolare il capitolo 13, pp. 414-467.

[42] Deleuze G., *Logique du sens* (1969), tr. It. *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano, 2005, pp. 185-190.

[43] Il concetto di *discorso capitalista* è stato presentato da Lacan nel 1972 (stesso anno della pubblicazione dell'anti-Edipo in Francia) in una oramai arcinota conferenza, tenutasi a Milano. La conferenza è stata poi riportata e pubblicata in: Contri G. B., a cura di, *Lacan in Italia 1953-1978*, La Salamandra, Milano, 1978.

[44] Sul concetto di giustificazione si veda l'importante saggio di Boltanski L. e Thévenot L., *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, Paris, 1991.

capitalismo, basata sulla consumazione compulsiva, sul *debito infinito* e sulla *finzione dell'Io*. È qui, nel *discorso capitalista*, dove *il potere tende ad assumere direttamente la forma dell'economia*[45], che si mettono assieme *vanità* del godimento e *capriccio* della merce[46]; è qui nel discorso che pone l'inutilità della mediazione sociale, l'insignificanza del campo delle istituzioni, che si riduce l'*umano* a una fittizia e disinibita *unità mimetica e contabile di godimento.*

La costruzione del *fantasma* (della libertà) renderebbe in tal senso operativa, in termini sociali, la disposizione soggettiva neoliberale a farsi *impresa di sé*. Ad agire come un soggetto del e per il mercato, ad accettare *come natura* quella dimensione *agonistica*, fatta di competizione e rivalità, descritta dagli economisti neoliberali austroamericani. Inoltre anche in virtù del suo stretto rapporto con il registro dell'immaginario, il *fantasma* è oggi evidentemente, in tempi di ipertrofia mediatica, quello spazio psichico e sociale privilegiato a partire dal quale esercitare un comando sulle condotte sociali. Per dirla in altre parole, l'azione di cattura e messa a valore del soggetto potremmo dire che avviene a livello dell'*en-je*[47], ed è per questo motivo che il discorso capitalista si fa così *astuto* (per citare ancora Lacan) e quindi difficile da contrastare: perché, inscritto nel luogo più intimo e sacro del soggetto, produce un discorso (e una pratica) rarefatto, acefalo e atonale, tanto difficile da identificare quanto però anche da governare. Il capitalismo contemporaneo, come abbiamo visto, agisce infatti da un lato consumando progressivamente i *codici* di organizzazione sociale dell'ordine simbolico (premoderno prima, e moderno poi) e dall'altro compensa *fantasmaticamente* il campo sociale normativamente sempre più rarefatto.

Il risultato che produce il discorso *capitalista*[48] è dunque un soggetto che si crede (perso nella sua libertà immaginaria) indiviso e libero di agire (è quello

[45] Su questo aspetto si veda il bel saggio di Stimilli E., *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata, 2011.

[46] Sul concetto di capriccio della merce di Karl Marx si veda il saggio di Borghi V. e Chicchi F., *I capricci della merce: produzione di merci come produzione di rapporti sociali*, in: Codeluppi V. e Paltrinieri R., a cura di, *Il ciclo della merce: cambiamenti della produzione e del consumo*, Franco Angeli, Milano, 2010, pp. 20-30.

[47] Intendendo l'ingiunzione a fare "Io" come la vera *posta in gioco* (*enje*, in francese) del soggetto contemporaneo. Secondo le parole di Colette Soler: "Se il soggetto dell'enunciato, il soggetto dell'*io dico che*, può credersi il regista dei suoi scenari, addirittura a volte convocarli alla sua maniera, questo non impedisce il fatto che non ne è il padrone, e che anche ne ignora l'essenziale" Soler C., *Lacan, l'inconscio reinventato*, Franco Angeli, Milano, 2010, pp. 68, si veda a riguardo soprattutto la terza parte del testo.

[48] Su questo si veda il recente e interessante volume di Tomšič S., *The Capitalist Unconscious: Marx e Lacan*, Verso, London-New York, 2015.

che il sociologo Ehrenberg chiama *un nuovo stile di passione intrecciato all'emergenza dell'autonomia* come imperativo sociale di soggettivazione) mentre invece il suo campo libidico è già fin da subito *impresso* nell'orizzonte della fantasmagoria della merce divenuta *seconda natura*. Slavoj Žižek chiama efficacemente questa proprietà anfibologica del *fantasma* il suo *scandalo* ontologico. Secondo Žižek, infatti, il *fantasma* appartiene a ciò che si può definire attraverso la categoria *dell'oggettivamente soggettivo*. E questo è fondamentale perché spiega le ragioni profonde della necessità della *produzione di libertà* nel modello di potere neoliberale capitalistico e al contempo svela il meccanismo *osceno* di formazione della monade *iper-egoica* del contemporaneo.

Ma allora che fare? Occorre attraversare il *fantasma della merce*, esodare dagli strati che ci vincolano al commensurabile che esso costituisce come verità. Ma cosa significa attraversare il fantasma? Prenderne le distanze disincantandolo, profanandolo, schernendolo, osservarne la nuda impalcatura, rintracciare i profili della sua sinopia sociale. Il *fantasma* non scompare ma non può più, allo stesso modo di prima, *imprimere* al soggetto e al suo desiderio un'immediata e complice manipolazione dispositiva. Attraversare il *fantasma* significa allora anche imparare a servirsene. Per fare cosa? Per inaugurare la costruzione di un nuovo modo di progettare e costruire il legame sociale, che sia al di là del *discorso capitalistico,* che sia questo progetto in grado di immaginare un uso nuovo, qualitativamente nuovo, del plusvalore. Attraversare il *fantasma*, allentarne la presa, significa quindi sottrarre il desiderio all'attaccamento adesivo all'oggetto e alla sua contabilità quantitativa, permettere al desiderio di lasciare *aperto* il suo orizzonte. Per riportare un'ultima volta le parole di Guattari: "[i]l capitalismo sfrutta la forza lavoro della classe operaia, manipola a suo profitto i rapporti di produzione, ma s'insinua parimenti nell'economia desiderante degli sfruttati"[49].

Ecco, l'attuale e irrinunciabile battaglia contro lo sfruttamento non può che seguire, e tentare di allargare, il profilo di questa incrinatura tra economia e desiderio, apertasi oggi, nel cuore stesso del capitalismo.

[49] Guattari F., *Relazione di Félix Guattari*, in: Verdiglione A., a cura di, *Psicoanalisi e politica*, op. cit., p. 12.

SCHIZOFRENIA MECCANICA. COME DE-PROGRAMMARE LE MACCHINE SOCIALI

FRANCESCO GALOFARO
Politecnico di Milano
Centro Universitario Bolognese di Etnosemiotica (CUBE)
galofaro_francesco@hotmail.com

ABSTRACT
The paper returns on the notion of desiring machine proposed by Deleuze and Guattari in their *Anti-Oedipus*. Since the authors prevent us to consider the notion as a metaphor, in the first part we reflect on the technical features this abstract machine. In particular, the authors describe it as a probabilistic automaton, a Markov Chain. This feature is interesting if compared to the probabilistic turn in linguistics, information retrieval, and machine learning. Furthermore, the desiring machine is capable of computing on the set of *real numbers,* thus overwhelming the computational powers of a Turing machine. These features, and the corresponding framework on the relation between the subject and its environment seem to anticipate the future of philosophy. They suggest we can reconstruct the processes which lay beyond the passive synthesis (Husserl) without a notion of "mind". On the other hand, a controversial trait of the *Anti-Oedipus* is the notion of schizophrenia in itself. We return on the steps of the transformations between different machines through a process of functionalisation, de-functionalisation, re-functionalisation, and we notice how the real distinctive trait of schizophrenic machines is individuated in the heterogeneous kind of assemblage they represent, thus avoiding to question the social addresser who has the power to distinguish normality and pathology and to catalogue human beings. The fact that the authors individuate in the schizophrenic subject the model of the revolutionary simply reiterates the distinction.
If this is balance of the *Anti-Oedipus* holds, the real political indication which we can see in the notion of machine is to deprogram human beings from regimes of production and life imposed by contemporary capitalism, in which technology is used to subjugate intellectual work to the Ford approach to production in terms of rhythm, and to abolish the distinction between work and domestic time and space. In this framework, the distinction between normal and pathologic human beings is functional to production and it is the real undeclared cause of the diagnosis of schizophrenia.

KEYWORDS
Desiring machines, rational and real number, schizophrenia, Deleuze and Guattari.

1. LA NOZIONE DI MACCHINA IN DELEUZE E GUATTARI

L'*Anti-Edipo,* Deleuze e Guattari (1972), si apre con un capitolo sulle *macchine desideranti*. Gli autori propongono un modello astratto e generale del desiderio, con finalità diverse (semiotiche, critiche e politiche). Lo scopo di questo lavoro è ricostruire, sulla base di indicazioni sparse qua e là nell'opera degli autori, un modello unitario di macchina desiderante, e indagarne l'attualità politica e sociale[1]. A interessarci è in particolare la nozione di macchina sociale e il suo rapporto con la programmazione delle micro-macchine di cui si compone. Nella seconda parte discuteremo l'etichetta "schizofrenia", che consideriamo datata e fuorviante, e proporremo una nozione di deprogrammazione che, accoppiata alla struttura della macchina desiderante, ci sembra utile alla riprogettazione politica di nuovi modi di gestire i beni comuni.

Deleuze e Guattari scrivevano maledettamente bene, per l'invidia dei filosofi analitici. La loro scrittura è come l'ouverture del Guglielmo Tell: invita alla rivoluzione scatenando passioni positive senza pulsioni autodistruttive. Tuttavia, nell'irrazionalismo che programmaticamente caratterizza la scrittura dei nostri due vi è molto di ragionevole. Nella ricostruzione del modello di Deleuze e Guattari ci aiuteremo con alcuni articoli che seguono l'uscita di *L'anti-Edipo*, raccolti in Deleuze (2002) e (2003). Quel che rende attuale un certo insieme di categorie non è il loro legame con la propria epoca; al contrario, è proprio il fatto di sopravviverle ad essere segno sicuro della loro utilità.

1.1 Macchina e flusso

Troviamo innanzitutto un termine primitivo, ovvero *flusso* – cfr. Deleuze (2002:278-279). Si tratta di un concetto formale, una sorta di contenitore non interamente definito, una variabile adattabile a diverse circostanze[2]. Intorno a noi troviamo flussi di qualsiasi cosa: pensieri, parole, lavoro, latte, escrementi ... La *macchina desiderante* è composta da due parti autonome accoppiate, la prima delle quali produce un flusso; la seconda può assolvere a funzioni diverse: lo stimola; lo interrompe; ne preleva una parte[3] – Deleuze e Guattari (1972).

[1] Nel corso dell'argomentazione faremo riferimento a impostazioni, categorie e formalismi tipici della teoria della computabilità, in riferimento a dibattiti attuali nel campo dell'intelligenza artificiale, *information retrieval, big data,* governamentalità algoritmica. Non si tratta di un *endorsement* nei confronti del computazionalismo e della sua episteme, ma di un puro fatto di comfort dovuto all'argomento della discussione e i campi che toccheremo.

[2] Una tattica simile fu adottata, nell'ambito dell'intelligenza artificiale, da Marvin Minsky (1986) per quel che riguarda il concetto di *frame*.

[3] In termini semiotici diremmo che la macchina articola il flusso.

L'esempio dei due autori è quello del seno e della bocca, che costituiscono un'unica macchina desiderante. Come si vede, la macchina è individuata sulla base della propria funzione: si tratta insomma di una macchina teorica, astratta. Al contrario, il *meccanismo* esprime l'organizzazione concreta di un organo di carne oppure meccanico. La macchina organizza, su base funzionale, meccanismi, organi, parti, individui. Dovunque saremo in grado di identificare flussi e meccanismi che li regolano, potremo parlare di una macchina in senso deleuziano.

1.2 Una macchina stocastica

Una seconda caratteristica della macchina desiderante è il fatto che essa non si comporta necessariamente in maniera deterministica. Deleuze e Guattari (1972:42) sono molto chiari al riguardo: la macchina desiderante è una catena di Markov aleatoria[4]. All'epoca gli studi su questo tipo di macchina teorica erano agli albori. Possiamo considerarla come un diagramma composto di nodi (gli stati interni della macchina) e connessioni in forma di rizoma[5]: ciascun nodo è connesso ad un certo numero di nodi ulteriori. La transizione tra due stati della macchina è dunque caratterizzata da una certa probabilità che si colloca tra 0 (mai) e 1 (sempre) – cfr. Engel (1976:31).

Oggi le concettualizzazioni in termini di macchine stocastiche conoscono un grande successo in diversi campi. Per fare un esempio, tratto da Durbin et al. (1998:250) consideriamo il problema di suddividere una catena di RNA secondo alcuni pattern prestabiliti, che sappiamo corrispondere a sequenze che *esprimono* proteine. Per esempio, la proteina SR55_DROME del moscerino della frutta, che serve proprio all'*mRNA splicing*, è codificata prevalentemente dalla sequenza di RNA: _GVGFVEF, dove è possibile trovare, al posto del trattino, una R o una K. Una grammatica generativa deterministica è in grado di generare la sequenza a partire da regole di sostituzione, *à la Chomsky;* tuttavia, immaginiamo che lo studioso si imbatta in quel che i linguisti definirebbero una *variante:* NGVGFVEF. Devo modificare le regole della mia grammatica per ottenerla, anche se è poco frequente? Non si tratta solo di una soluzione inefficiente: in questo modo, alla lunga, si indebolirebbe il concetto stesso di pattern e di generatività. Una diversa soluzione è ricorrere ad una grammatica

[4] Per una introduzione alle catene di Markov si veda Engel (2011).

[5] Sebbene la nozione di rizoma sia esplicitata e generalizzata solo in Deleuze & Guattari (1976), è possibile che essa sia ispirata alle catene di Markov evocate già in questi passi di *L'anti-Edipo*. Che in ogni caso ci sia una influenza dei diagrammi tipici della teoria degli automi è evidente dall'interesse mostrato dagli autori per il lavoro di Rosenthiel e Petitot (1974), cui è dedicata ampia parte di *Rizoma.*

probabilistica, in grado di "pesare" ciascuna variante assegnandole una certa probabilità. Allo stesso modo, una certa sequenza sarà interpretata da un automa stocastico, non deterministico, che accetta una certa sequenza linguistica con una certa probabilità. È possibile estendere questo concetto al linguaggio, misurando ad esempio la probabilità che ad un sintagma verbale segua un certo sintagma nominale (Bod et al. 2003). Più in generale, catene di Markov sono oggi impiegate per fornire modelli del funzionamento della corteccia cerebrale visiva – Citti e Sarti (2014). Particolari modelli probabilistici potrebbero essere utilmente estesi alla semantica del linguaggio – Galofaro, Doan, Toffano (2016) - e alle strutture narrative - Galofaro (2014b) e. La cellula stessa funziona come una macchina desiderante che opera su flussi (di RNA) eseguendo la loro suddivisione e il loro prelievo *(splicing).*

1.3 Semiotica e ontologia

Qualche parola sul codice della macchina si trova in Deleuze & Guattari (1972:40-41). In linea con quanto detto finora, il programma di ciascuna macchina è definito dalle proprie connessioni interne. Il "codice" determina quale flusso tagliare, in quale punto, con quali modalità.

Nel modo in cui Deleuze & Guattari descrivono il codice troviamo una connessione forte con la semiotica, e in particolare con Hjelmslev (1943). In particolare, ciascun segno è in sé a-significante, se non per il suo essere disgiunto paradigmaticamente dagli altri segni che potrebbero occupare il suo posto nella catena; il senso di una catena di segni si trova sempre su un piano diverso dal suo piano di espressione. È di provenienza semiotica anche l'indifferenza del codice rispetto al proprio supporto, visto che contano solo le sue proprietà formali: allo stesso modo è indifferente che un programma sia memorizzato in un hard-disk o nella RAM, e che una catena di parole sia scritta o emessa a voce. Per questo motivo, con una trovata originale, i due autori accostano il supporto del codice al corpo senz'organi, cui il codice è indifferente. Tuttavia, qui segnaliamo una distinzione importante tra supporto e materia, che non è stata indagata a sufficienza in semiotica, con rare eccezioni – cfr. la proposta di una *semiotica della materia* da parte di Montanari (2012). Certamente se identifichiamo, come è d'uso in semiotica, la materia col supporto, allora il supporto non è rilevante per lo studio della forma: in tutte le situazioni in cui le proprietà del supporto sono pertinenti, come accade in molte forme d'arte, esse vanno considerate a pieno titolo proprietà formali. D'altro canto, Deleuze e Guattari (1972:38) distinguono i due termini, impiegando per la materia il termine greco *hyle,* per designare il flusso che viene articolato dai tagli della macchina. Ovvero: è la forma ad essere sempre materia. Insomma, la

macchina imprime una forma alla materia: la semiotica di Deleuze e Guattari è a pieno titolo *materialista,* candidandosi a sostituire le vecchie ontologie, votate a descrizioni statiche di realtà immobili e necessarie: le macchine desideranti *producono* dinamicamente il reale.

1.4 Macchina deleuziana o macchina di Turing?

Le funzioni della macchina di Deleuze & Guattari possono ricordare per certi versi la macchina descritta da Alan Turing (1936), ovvero la macchina astratta composta da un nastro diviso in caselle e una testina programmabile. A seconda del programma e del simbolo letto in una certa posizione del nastro, la testina può spostarsi sul nastro e scrivere un simbolo, compreso il simbolo ε corrispondente alla casa vuota, cancellando così un secondo simbolo eventualmente già presente sul nastro.

Le due macchine sono state in effetti confuse tra loro. Ad esempio, Marazzi (1994) propone la macchina di Turing come sintesi tra filosofia del linguaggio e svolta macchinica del post-strutturalismo. Pasquinelli (2011) descrive le macchine di Turing come:

> [...] macchine per l'accumulazione di informazione, estrazione di metadati e implementazione di intelligenza macchinica. Il diagramma della macchina di Turing offre un modello pragmatico per capire come l'informazione viva sia trasformata in intelligenza macchinica. Come le termo-macchine industriali misuravano il plusvalore in termini di energia per unità di tempo, le info-macchine del postfordismo pongono il valore all'interno di un ipertesto e lo misurano in termini di link per nodo (si veda il chiaro esempio dell'algoritmo PageRank di Google).

Non si tratta certamente della definizione di macchina di Turing d'uso consueta ai manuali. Edgerank, Pagerank questi eroi dei nostri tempi, sono *algoritmi probabilistici* (e probabilistica è la macchina desiderante) mentre la macchina di Turing è perfettamente deterministica[6].

[6] Anche la questione dell'accumulazione di informazione, suscitata da Pasquinelli, è per certi versi fuorviante. Le macchine classiche come quelle cui fa riferimento *distruggono* informazione durante il calcolo. Per convincersene, si consideri che dato un segnale a valle di una porta logica binaria, non è in genere possibile ricostruire qual era lo stato dei due segnali a monte della porta. La computazione entro un computer classico (ovvero: non quantistico) non è reversibile – cfr. Nielsen & Chuang (2010). Ci si può chiedere dove vada a finire l'informazione distrutta, e la risposta è banale: la macchina produce calore – cfr. Nahin (2012). Ragione in più per convincersi della correttezza delle vedute di Shannon, per il quale l'informazione è una misura dell'entropia, ovvero una proprietà fisica dell'universo in cui viviamo. A ben vedere è questo il vero tratto che accomuna la macchina calcolatrice alla macchina industriale: la loro natura termodinamica. Producono qualcosa consumando irreversibilmente qualcos'altro.

La questione è più generale anche rispetto alla *querelle* determinismo/probabilità che caratterizza la ricerca attuale in intelligenza artificiale[7]. È da dimostrare che il computazionalismo classico catturi la complessità del ragionamento umano: esistono alcuni problemi che la macchina di Turing non è in grado di risolvere[8]. Le limitazioni della macchina di Turing e dei linguaggi logici in generale sono dovute al fatto di operare computazioni su insiemi di simboli *numerabili:* è possibile contarli, ovvero metterli in corrispondenza con i numeri naturali. La mente umana potrebbe essere in grado di operare su in-

[7] Dagli anni '80 si è aperto un dibattito in linguistica computazionale, intelligenza artificiale e *information retrieval* sull'impiego di metodi probabilistici Vs. deterministici, che ha valicato i confini del metodo per toccare aspetti epistemologici, in partic. il potere di spiegazione dei diversi approcci – cfr. ad es. Bod et al. (2003). Le ragioni per cui la discussione non mi soddisfa è la seguente: non è affatto detto che una macchina probabilistica computi su numeri reali. Sicuramente *Pagerank non lo fa*. Nella misura in cui alcuni algoritmi probabilistici si limitano a computi su numeri razionali, essi hanno lo stesso potere computazionale dei loro equivalenti deterministici. In questo modo la scelta tra i due diventa una mera questione di efficienza. Tuttavia, i linguaggi regolari, computabili da un automa a stati finiti deterministico, sono un sottoinsieme dei linguaggi stocastici. Per ogni automa stocastico c'è una soglia, chiamata *cutpoint*. Il linguaggio accettato da un automa probabilistico con una data soglia è l'insieme delle stringhe di input di un certo alfabeto la cui probabilità di essere accettate dall'automa è superiore al *cutpoint*. Come ha dimostrato Arto Salomaa (1969), se il *cutpoint* del linguaggio stocastico è razionale, si ottiene un linguaggio regolare, che può essere accettato anche da un normale automa a stati finiti, ovvero da un comune computer; se non è razionale, cioè se è reale (o complesso) non è un linguaggio regolare, e quindi l'algoritmo probabilistico ha effettivamente un potere computazionale superiore a quello di ogni controparte deterministica concepibile. Ora: poiché il dibattito cui si accennava non si limita ad una mera questione di *performance* ma tocca il potere esplicativo dei rispettivi approcci, deterministico e probabilistico, i sostenitori del determinismo dovrebbero spiegare in cosa gli algoritmi probabilistici sono meno esplicativi delle loro controparti deterministiche, possedendo il medesimo potere computazionale, ovvero che informazioni in più ci fornisce la struttura dell'algoritmo scelto. D'altro canto, i fautori dell'approccio opposto dovrebbero dimostrare che *un dato* algoritmo probabilistico è effettivamente dotato di un potere computazionale superiore ai suoi concorrenti deterministici, ovvero di un *cutpoint* non razionale.

[8] Il *problema della fermata*, descritto dallo stesso Turing, è il seguente: immaginiamo di voler determinare se una applicazione è piantata o meno, ovvero se prima o poi terminerà i propri calcoli o se si trova in un *loop* infinito. Ci occorre un'applicazione universale in grado di simulare ogni tipo di algoritmo. Questa applicazione universale funziona così: se l'algoritmo simulato non terminerà mai il calcolo, trovandosi in un loop, l'applicazione universale terminerà il proprio calcolo avvertendoci. Se invece l'algoritmo concluderà il proprio computo, l'applicazione universale non terminerà. I problemi sorgono quando l'applicazione universale, che è anch'essa un comune algoritmo, simulerà se stessa: una mossa legittima, dato che è *universale.* Purtroppo, percome l'abbiamo descritta, alle prese con se stessa l'applicazione genera una sorta di paradosso, per cui termina solo se non termina. Dunque, è impossibile per una macchina di Turing e per qualsiasi computer dal potere computazionale equivalente o inferiore alla macchina di Turing risolvere in tutti i casi possibili il problema della fermata.

siemi di simboli più vasti, ovvero quello dei numeri reali[9]. Per quanto i numeri naturali siano infiniti, non è possibile costruire una corrispondenza biunivoca tra i numeri naturali e i numeri reali: Cantor dimostrò che è sempre possibile imbattersi in un numero reale diverso da tutti i numeri naturali. Poiché i numeri razionali sono numerabili come i numeri naturali (i due insiemi possono essere messi in corrispondenza biunivoca), e i numeri reali sono composti dalla somma dell'insieme dei numeri razionali e quello dei numeri irrazionali, se ne conclude anche che i numeri irrazionali sono "più numerosi" dei razionali.

Se pensiamo al nastro della MT come a un flusso e le operazioni della MT come prelievi e interruzioni, è evidente l'analogia con la macchina desiderante; tuttavia, si è già visto che la macchina descritta da Deleuze & Guattari non è deterministica. Inoltre, essa non opera solo su insiemi finiti di simboli discreti, come la MT. A differenza della MT, la macchina di Deleuze e Guattari sembrerebbe in grado di eseguire computi sull'insieme dei numeri *reali*. Pensiamo al caso semplice di un flusso di latte che viene interrotto due volte dalla bocca del bambino per prelevare un "sorso". Perché l'intervallo tra i due flussi dovrebbe corrispondere per forza ad un numero razionale? Pensiamo ora a qualcuno che percorre un sentiero di montagna. Il sentiero impone un ritmo al passo, interrompendo un flusso continuo. Lo stesso accade all'occhio, che insieme ai segnali colorati ricompone un sentiero unitario dove la pista si perde o lascia diverse possibili prosecuzioni. L'insieme del sentiero e dell'escursionista può essere considerato una macchina desiderante. Ma in base a quale legge di natura gli intervalli dei flussi dovrebbero essere disciplinati da una sorta di super-ego naturale che li quantizzi tutti, rendendoli necessariamente razionali?

Dunque, la macchina di Turing opera su insiemi numerici discreti, o, con Deleuze & Guattari (1976) su spazi striati; la macchina desiderante sembra capace di articolare insiemi continui come quelli dei numeri reali (spazi lisci).

Naturalmente, i numeri razionali sono un sottoinsieme dei numeri reali, dunque una macchina che computi sui secondi è in grado di comportarsi come una macchina che si limiti a computare i primi: una macchina che computa su numeri reali è in linea di principio in grado di simulare il comportamento di una macchina che computa su numeri razionali, non viceversa.

1.5 La macchina desiderante è una macchina analogica

Si è detto che la macchina desiderante opera su intervalli di flusso dell'ordine dei numeri *reali*. Esistono macchine del genere? La risposta è sì: si tratta delle macchine *analogiche*. Possiamo immaginare una macchina di Turing che, invece di leggere, scrivere e cancellare simboli da un nastro, ne colori e cancelli porzioni di lunghezza variabile. In tal modo la macchina potrebbe

[9] Devo questo suggerimento ad Alessandro Sarti – comunicazione personale.

spostare tratti di un colorati addizionandoli come farebbe un regolo calcolatore. Sono state proposte macchine che risolvono in tempi polinomiali computi specifici, che al computer analogico richiedono tempi d'esecuzione esponenziali. Un esempio interessante di computer idraulico è stato proposto da Natschläger et al. (2002).

1.6 Molecolare/molare

Negli esempi visti finora, la macchina non coincide con l'individuo e anzi ne *discute la pertinenza* in quanto categoria. Si tratta ad esempio di macchine di dimensioni più ridotte, ma che spesso ne trascendono i limiti, essendo accoppiate a qualcosa ed esso esterno. Inoltre, essendo individuate sulla base della loro funzione, non è affatto detto che esse debbano essere incarnate da un individuo e non – poniamo – da un robot. Si tratta di macchine di taglia ridotta, ovvero *micro-macchine molecolari.* Come abbiamo anticipato, le macchine organizzano parti (organi, meccanismi, individui, organizzazioni) su base funzionale. L'insieme delle micro-macchine e delle loro connessioni costituisce le macchine sociali, che i nostri autori chiamano *macchina molare.*

Se la macchina può comprendere terminali di funzioni esterne all'individuo, il suo concetto si presta ad esprimere bene la relazione tra essere umano e ambiente. Contemporaneamente essa discute la pertinenza della distinzione tra ambiente naturale o sociale: in linea con la semiotica, la macchina è indifferente all'opposizione natura/cultura – cfr. Marrone (2012), come mostra il nostro esempio dell'alpinista e del sentiero.

Nel contesto culturale in cui scrivevano i due autori, che le macchine astratte non coincidessero con un certo organismo o con un determinato dispositivo tecnico, ma che, poste all'intersezione tra dispositivi e organismi, ne organizzassero le funzioni, era senza dubbio un'idea originale e di grande valore. È evidente come fossero aggiornati sul dibattito dei loro tempi, sull'intelligenza artificiale, sulla cibernetica, sulla teoria dell'informazione; tuttavia, in quello stesso periodo la nozione di algoritmo serviva per lo più a modellare singole funzioni svolte da una c.d. "mente", considerata come il software del cervello – Fodor (1983). Riletta oggi, la proposta di Deleuze e Guattari sembrerebbe più prossima alle contemporanee teorie ecologiche della mente estesa, per le quali non è possibile in linea di principio trarre una linea di separazione tra mente e ambiente, se non fosse per l'impressione che la nozione di macchina, in fondo, serva a Deleuze e Guattari per sbarazzarsi una volta per tutte del concetto di "mente", il quale comporta di per sé un certo soggettivismo trascendentalista – cfr. Holland (1999:109).

1.7 Produzione di soggettività e sintesi passiva

Come abbiamo anticipato, la nozione di macchina discute la pertinenza della categoria di soggetto, sviluppando ulteriormente le prese di posizione epistemologiche dello strutturalismo. Ad esempio, i due autori citano Lacan nel sostenere che il "soggetto" sia semplicemente un prodotto di inibitori e soppressori che operano selezioni disgiuntive entro determinate catene. Non c'è un enunciatore responsabile degli enunciati dotati di senso; per fare un paragone con la coeva semiotica di Greimas, c'è solo un operare meccanico di dispositivi, a valle dei quali la soggettività compare come un *effetto di senso*.

A ben guardare, oltre alla lezione strutturalista c'è qualcosa di più. In un fugace passaggio Deleuze e Guattari (1972:42) assimilano l'operazione di selezione disgiuntiva alla *sintesi passiva*, che compone e scompone catene di significanti: dunque, si direbbe che le *precede*. Abbiamo qui l'ardito presentimento di un legame tra filosofie i cui campioni si erano spesso battuti tra loro, quali strutturalismo e fenomenologia; un legame mediato dalla semiotica.

La nozione di sintesi passiva accompagna la seconda parte della vita intellettuale di Edmund Husserl. Non è certo questo il luogo per fornirne una presentazione approfondita che vada oltre le semplificazioni a scopo divulgativo. Husserl ha il problema del legame tra il reale e la nostra percezione: gli 'oggetti' sembrerebbero nessi che derivano da molteplici apparizioni, sulla base di regole misteriose. Ci appaiono come 'cose' dotate di individualità in seguito ad un'opera di determinazione che Husserl chiama *noetica,* sottolineandone così la natura intellettiva. Secondo Husserl, tuttavia, i molteplici dati di sensazione si collegano in unità primitive, che chiama *iletiche* (materiali), *prima* di ogni apprensione intenzionale, ovvero *prima della percezione*, il che costituisce un problema per i commentatori: cfr. Bernet, Kern, Marbach (1989:177-178). Questo perché per Husserl la percezione è un processo intenzionale: nel percepire il mondo siamo protesi ad esso. Dunque la percezione implica, in senso logico e non necessariamente cronologico, la formazione di unità primitive materiali, ovvero una sintesi a partire dalle molteplici apparizioni di "qualcosa" ai nostri sensi. Tale sintesi non è intenzionale, ma *passiva*. Il soggetto risulta costituito passivamente dalla produzione degli oggetti. Con Greimas (1966), la stessa nozione di *unità* si direbbe dunque pre-empirica, ovvero di natura *noologica.* In conclusione, vi sarebbe, per Husserl, un campo del senso, ovvero un campo complessivo di tutte le sensazioni di un certo tipo e di tutte le unità particolari sintetizzate a partire da queste sensazioni. Deleuze e Guattari consideravano probabilmente la sintesi passiva come la funzione di una macchina che produce il senso, e con esso il *reale*– data la sostituzione dell'ontologia tradizionale con la semiotica. La soggettività stessa può essere considerata come un prodotto collaterale e perfino di scarto.

1.8 Smontare le macchine sociali

Lo studio delle macchine dal punto di vista della filosofia della tecnica non è mai fine a se stesso: ha un movente politico. Ad esempio, Wiener (1950) sostiene – a dire il vero piuttosto ingenuamente – che un uso umano dell'essere umano implica il fatto di non impiegare uomini in compiti ripetitivi e stupidi che possono essere svolti da macchine, allo scopo di liberarne il potenziale. Anche Deleuze e Guattari ci consegnano come compito quello di smontare la macchina sociale, ove si trovano concatenamenti di macchine complesse: macchine letterarie, psicoanalitiche, politiche ... I due autori le distinguono in base alla funzione: nella società si danno *campi sociali, politici, economici,* investiti nell'inconscio del desiderio in base a concatenamenti che comprendono l'individuo – Deleuze (2002:290). Secondo gli autori, non bisogna spiegare *perché* queste macchine funzionano, ma *come.* Quel che propongono i due autori è pertanto *una sorta* di funzionalismo (2002:308). Nonostante le grandi differenze, l'approccio funzionalista era in effetti all'epoca il paradigma dominante negli studi sull'intelligenza artificiale e in filosofia della mente. Bisogna specificare tuttavia che quella dei due autori non è una visione conservatrice, che spesso ispira il funzionalismo nelle teorie sociali: il *desiderio* produce macchine in grado di insinuarsi nella società e rivoluzionarla (2002:295).

2. ESISTE LA SCHIZOFRENIA?

In questa seconda parte dell'articolo vorremmo entrare nel merito dell'etichetta "schizofrenia", che in Deleuze & Guattari ha valore paradigmatico al punto da divenire un'antonomasia del pensiero rivoluzionario. Paradossalmente, nonostante la radicalità di questo punto di vista e il significato positivo associato al termine, ci sembra anche il tratto più datato del loro pensiero, oltre a cozzare con l'armamentario di macchine mobilitate dagli autori per *smontare* la categoria di soggetto. Preliminarmente presentiamo a grandi linee la posizione degli autori, per poi muovere le nostre critiche.

2.1 Macchine patologiche

Oltre alla distinzione tra macchine su base funzionale, troviamo in Deleuze e Guattari una seconda distinzione, una tipologia i cui elementi sono individuati come una serie di tappe entro un processo sintagmatico di trasformazione. Questo processo è una sorta di traccia per analisi critiche. La macchina desiderante, astratta e individuata sulla base di funzioni che coinvolgono mecca-

nismi, organizzazioni e organi come propri terminali, è tutt'altro che perfetta, e in un certo senso il suo stesso modo di funzionare la porta ad entrare in conflitto col complesso del corpo. Esito del conflitto è la *negazione* della funzionalità degli organi. Si nega che la bocca ingerisca, che lo stomaco digerisca ... Modello dei due autori è il *corpo senza organi;* la macchina che gli corrisponde è la *macchina paranoica.* La de-funzionalizzazione dell'organo che scaturisce da questo conflitto è solo il preludio di una ri-funzionalizzazione: un meccanismo tipico del senso, che Greimas e Courtés (1979) chiamano *débrayage, re-embrayage*. Nell'esempio dei due autori, il corpo del morfinomane è defunzionalizzato: il morfinomane non è più interessato a mangiare né a defecare. Tuttavia Bourroughs nel *Pasto nudo* sogna un'unica cavità che ingurgita ed espelle. Questa ri-funzionalizzazione si ha anche nel caso del corpo di Daniel Paul Schreber, un giurista tedesco schizofrenico il cui caso fu analizzato da Freud: Schreber amava travestirsi da donna in privato. La macchina corrispondente alla ri-funzionalizzazione è la *macchina miracolante*. Il percorso è descritto, in sintesi, in Deluze (2003:8). Nell'*Anti-Edipo* (p. 19 e ssg.) alla macchina miracolante succede la *macchina celibe,* che sancisce la nuova alleanza tra macchina desiderante e corpo senz'organi e produce la soggettività come un *resto.* È interessante considerare questa serie di trasformazioni come le tappe di un percorso narrativo: secondo Greimas e Courtés (1979), il soggetto del racconto, in principio virtuale, passa attraverso i tre stadi o le tre prove qualificante, decisiva, glorificante; per coincidenza, è proprio l'aggettivo *glorioso* ad essere impiegato da Deleuze e Guattari per designare il nuovo organismo che risulta dalla trasformazione.

2.2 Patologia?

C'è qualcosa nell'insieme delle trasformazioni machiniche descritte da Deleuze e Guattari che non sembra affatto patologico. Riflettiamo su un'esperienza molto comune: nel momento in cui vengo a contatto con un nuovo ambiente, la montagna, parti del mio corpo divengono improvvisamente disfunzionali. La mia macchina desiderante entra in conflitto con il corpo ideale, liscio, senza organi. Il conflitto è segnato dal dolore fisico: i quadricipiti delle gambe diventano tesi e dolenti, acido lattico si deposita nelle fibre muscolari, i tendini delle ginocchia si infiammano. Ma, con l'allenamento, con il tempo e la sopportazione del dolore, abbiamo una rifunzionalizzazione – macchina miracolante – che porta ad un corpo migliore, il corpo perfetto dello sportivo: ecco la soggettività, il prodotto di scarto della *macchina celibe*, che corrisponde al soggetto realizzato di Greimas & Courtés (1979). Certamente, lo sportivo non viene considerato schizofrenico, nemmeno quando, per ottenere i

propri fini, ricorre a sotterfugi illeciti e dannosi. Eppure, alcuni sportivi rincorrono il successo o indulgono in un culto narcisistico del proprio corpo al punto da cadere preda di ossessioni. Ci si deve chiedere pertanto chi ha il potere di discriminare il normale dal patologico e sulla base di quali criteri.

Per quanto riguarda il secondo problema i due autori sostengono che quel che distinguerebbe lo schizofrenico dall'individuo normale non è tanto l'insieme delle trasformazioni sintagmatiche della macchina, quanto l'eterogeneità delle macchine che vengono assemblate perché i diversi organi del corpo funzionino – Deleuze (2003:9). E qui, a nostro modesto avviso, Deleuze e Guattari commettono un passo falso: quello di pensare che, al di là delle concezioni culturali e storiche della psicosi, nella schizofrenia vi sia al fondo qualcosa di "oggettivo", ovvero il "carattere eterogeneo" delle macchine assemblate[10]. L'analogia con il modello narrativo della semiotica porterebbe a dire che i due autori trascurino il ruolo di un destinante-sanzionatore esterno, socialmente incaricato di *produrre* la schizofrenia distinguendo salute e malattia. Nel caso di una rinorrea non diremmo che il medico ne è la causa, in quanto vi è (a) un agente patogeno, un virus, pervicacemente insediato nel nostro naso, e (b) una procedura che ne *dimostra* la presenza e che la nostra cultura accetta come criterio di *verità* della diagnosi. Nel caso della schizofrenia le cose sono un po' più complesse, perché il criterio di verità culturalmente accettato cambia ed è – come ha scritto Foucault (2003) – quello della medicina ippocratica: il medico deve *produrre* la malattia nella forma più manifesta, perché il malato possa superare la crisi. Dunque, il modello proposto dai nostri due autori è interessante se applicato alla generalità delle *relazioni* sociali, viste come trasformazioni macchiniche del senso; ove venisse considerato davvero come una teoria della schizofrenia, esso finirebbe paradossalmente per restaurare il soggetto, schizofrenico o normale che dir si voglia, sul trono della filosofia.

2.3 Patologie sociali e psichiatria di massa

Torniamo all'esempio del corpo sportivo: posso rimodellarlo a piacere, frequentare la palestra per ore e ore, rovinarmi economicamente, assumere steroidi, sottopormi a regimi alimentari dannosi e perfino doparmi, in una sorta di ossessione superomista; tuttavia, questo comportamento è socialmente accettato. L'alternativa è considerare patologica l'intera società. È questa ad esempio la critica mossa da diverse associazioni al DSM-5, che considera "pa-

[10] Rischi e fraintendimenti intorno all'ipostatizzazione delle categorie hanno accompagnato la storia dello strutturalismo – si pensi ad Eco (1968) oppure alla rottura tra Foucault e Derrida, circa la quale sono in debito di tante discussioni con Giovanni Guagnelini – si veda Candiotto & Portocarrero (2011).

tologiche" certe forme di lutto prolungato, gioco d'azzardo, dipendenza da internet, eccesso nella durata del sesso, nell'iterazione di atti sessuali o – al contrario – asessualità; in questo modo la psichiatria si candida al trattamento psichiatrico delle popolazioni per prevenire ogni rischio di comportamento che renda l'individuo socialmente disfunzionale, facendone un perfetto ingranaggio per la produzione. Si vedano i saggi di Di Vittorio e Allen Frances in Rovatti (2013). Deleuze e Guattari, dicevamo, non hanno forse portato alle estreme conseguenze il proprio ragionamento. Hanno rovesciato la relazione tra schizofrenia e nevrosi, analizzando la nevrosi sulla base del modello schizofrenico; hanno proposto di considerare gli schizofrenici come una avanguardia rivoluzionaria e un modello di liberazione sociale; si sono fermati un istante prima di dichiarare che la schizofrenia in realtà *non esiste* se non in connessione con una cultura che, con grandi oscillazioni storiche, *decide* di distinguere il normale dal socialmente patologico, ovvero costruisce una opposizione discreta, categoriale e quantitativa dove sarebbe possibile vedere solo un insieme di infinite intelligenze qualitativamente diverse, non ordinabile su una retta unidimensionale[11]. La schizofrenia è una malattia della nostra cultura.

3. DE-PROGRAMMARE L'UMANO

La serie di trasformazioni macchinico-patologiche descritte da Deleuze e Guattari non è innescata in realtà dall'individuo, bensì dalla cultura. Laddove abbiamo solo un insieme non ordinato di intelligenze qualitativamente diverse, la cultura introduce un ordine che discrimina gli esseri umani sulla base della loro funzionalità, giungendo a segregare i casi disperati. Se consideriamo il mondo del lavoro contemporaneo, la costituzione di reti miste di uomini e macchine non ha certo liberato il lavoro umano dei suoi compiti più noiosi e ripetitivi, come nelle speranze e nelle illusioni dei post-operaisti. Al contrario, si richiede all'essere umano di funzionare *come un meccanismo dei più stupi-*

[11] Il meccanismo semiotico che porta a segregare i folli è lo stesso che adotta il mercato nel selezionare varietà di frutta di prima o seconda scelta a seconda di criteri estetici, che poco hanno a che vedere con il gusto del frutto. Nel caso della schizofrenia, la società distingue entro una varietà di intelligenze quelle che si approssimano ad un "ideale" di psiche, la cui esistenza resta da dimostrare. A tutt'oggi la schizofrenia è diagnosticata sulla base del possesso di un sottoinsieme di sintomi entro un insieme piuttosto vasto, al punto che è possibile diagnosticare questa malattia a persone che non condividono nulla. La schizofrenia è dunque qualcosa di paragonabile ad un'*aria di famiglia* (Wittgenstein). Se guardiamo alla vita delle persone schizofreniche, l'unico tratto che esse paiono avere in comune è non essere totalmente funzionali alla produzione post-industriale, alle sue regole, alle sue routines. Persone che, ad esempio, avrebbero trovato un proprio luogo in un'economia agricola risultano oggi emarginate e stigmatizzate per ragioni che non riguardano la "mente", ma la struttura produttiva della nostra società.

di, con la medesima precisione e senza limitazioni di stanchezza e di fatica - cfr. Galofaro (2015).

3.1 Fine del post-operaismo

Il post-operaismo ha scommesso sul fatto che il sapere, il lavoro vivo, il lavoratore cognitivo potessero autonomizzarsi; una scommessa che sembra oggi perduta: mentre scrivo, il telegiornale mi informa che 16.000 persone si sono presentate per 200 posti da infermiere così da accedere ad una graduatoria che ha come traguardo "l'agognato posto fisso". Prima della crisi, Marazzi (2000) scriveva che il capitale fisso scompare progressivamente nella sua forma materiale per riapparire in quella mobile e fluida del vivente: il capitale fisso, i mezzi di produzione, si incorporano nel lavoratore autonomo, che diviene così una macchina cognitiva. È il rovesciamento di una tendenza: la storia della macchina è quella di una progressiva emancipazione dall'uomo attraverso l'incorporazione delle sue funzioni; oggi la macchina permea il nostro immaginario, ed è il corpo umano ad incorporarne le funzioni economiche. Marazzi scrive della promessa di emancipazione del capitalismo postindustriale e post-fordista. La sua è un'economia di servizi; il lavoratore cognitivo emancipato è l'idealtipo del consulente.

La crisi ha spazzato via tutto questo, ha gettato orde di lavoratori cognitivi in preda al peggior precariato, alla schiavitù della monocommittenza, a retribuzioni affamatorie e ad uno sfruttamento senza pari, in concomitanza al pregiudizio per cui la cultura equivale al "superfluo" e che il lavoro culturale non sia vero lavoro. Il post-operaismo ha trascurato alcuni fenomeni:

1) La comparsa di grandi aziende che operano in regime di oligopolio nel settore B2B, specie per quel che riguarda l'introduzione di infrastrutture ICT nel corpo vivo delle aziende grandi e piccole (Accentur, IBM);

2) L'incorporazione dei consulenti free-lance e delle piccole aziende entro tali multinazionali attraverso la loro assunzione, che prelude, in periodo di crisi, alla riduzione del loro numero attraverso il licenziamento;

Non vi è nulla nel lavoro cognitivo di incompatibile con il fordismo. Al contrario, i dispositivi tecnologici che assicurano la connettività in tempo reale e in ogni contesto hanno permesso l'applicazione di tecniche fordiste al lavoro intellettuale, allo scopo di rendere più efficiente l'estrazione del plusvalore – cfr. Galofaro (2015). La teoria ha trascurato i rapporti di forza in gioco nei concatenamenti sociali e il tipo di collegamento (dipendenza non biunivoca) che lega l'individuo alle organizzazioni operanti autonomamente nelle strutture

de-territorializzate della produzione post-industriale. La logica con cui l'incorporazione dell'essere umano nella macchina sociale è avvenuta è quella della *programmazione dell'essere umano*.

3.2 Programmazione e significato

Con Landowski (2006), l'interazione programmata, a causa della sua ripetitività, è vissuta come un regime di *insignificanza*. La semiotica può fornire chiavi per progettare interazioni più *interessanti* dal punto di vista lavorativo e meno *alienanti:* si può ragionare sul regime d'interazione di *aggiustamento tra soggetti* proposto da Landowski, purché si sia disposti ad ammettere che il soggetto non è necessariamente incarnato da un essere umano - sulla logica dell'animatezza nel linguaggio, si veda Galofaro (2014).

In un recente studio, finanziato dalla Regione Friuli Venezia Giulia, mi sono occupato della valutazione di una serie di servizi psichiatrici erogati dall'associazione ARTSAM-DDN. Si tratta di una associazione di volontariato particolare, perché comprende, oltre a parenti e amici di persone affette da disagio psichico, anche gli stessi utenti dei servizi psichiatrici. Col tempo gli utenti hanno finito per essere la maggioranza degli iscritti. Ovviamente, da un punto di vista legale, lo statuto dell'associazione non fa distinzioni tra sani e malati. ARTSAM-DDN gestisce un insieme di appartamenti in cui convivono piccoli gruppi di persone con una storia di problemi psichiatrici alle spalle, e progetta servizi che, se ritenuto opportuno su un piano politico, vengono finanziati dalle istituzioni. Dunque, tali servizi psichiatrici sono a pieno titolo *autogestiti.* Il meccanismo che si instaura nelle assemblee può essere considerato un *feedback* vero e proprio, attraverso il quale ARTSAM-DDN valuta il proprio operato e propone miglioramenti.

Questa logica di autogestione del servizio sociale è un'alternativa alla logica programmatoria dell'istituzione totale - Goffman (1961). Il problema dell'ospedale psichiatrico non è riducibile alla violenza: il manicomio dalle pareti rosa non cessa di essere un manicomio, in cui la vita dell'individuo è organizzata in ogni momento della giornata fino alla tomba. Dopo la legge Basaglia e la chiusura dei manicomi, il rischio costante nella progettazione di servizi psichiatrici alternativi è quello di replicarne la logica, in sedicesimo. Occorre al contrario assemblare una *macchina terapeutica* (Montecchi 1999):

> Sappiamo già che il soggetto non è imprigionato e che può emergere se si creano vie di fuga o punti di rottura concatenando una macchina terapeutica, così la produzione di soggettività emergerà come risultato di un'antiproduzione di dipendenza patologica.

Ora, a ben vedere la società intera, nei meccanismi alienanti che abbiamo descritto, si comporta come un'istituzione totale programmatoria nei confronti del mondo del lavoro, riducendo l'essere umano a una parte, soggetta a usura, della macchina produttiva. La logica della de-programmazione e dell'autogestione attraverso associazioni di utenti sembra avere dunque una portata politica ben più ampia del caso specifico del servizio psichiatrico, evitando al contempo equivoci soggettivisti e il culto liberista dell'autonomia individuale. La comunità degli utenti produce flussi (progetta e valuta servizi), mentre l'istituzione politica li regola, mantenendo funzioni di selezioni e di indirizzo (taglia e preleva). L'insieme delle due è, ancora una volta, una macchina desiderante, che non funziona eseguendo programmi insignificanti, ma per *aggiustamenti progressivi* (Landowski 2006).

QUALCHE CONCLUSIONE

Riassumo per sommi capi l'argomentazione del saggio. Nel primo capitolo, si è tentato di restituire un quadro unitario su un concetto complesso come quello di *macchina desiderante,* perfettamente attuale. La macchina desiderante non è una macchina di Turing: è più complessa, ma è anche in grado di simularla. Se smettiamo di guardare alla società come insiemi di individui e cerchiamo nessi funzionali che ritagliano assemblaggi tra meccanismi umani e non umani, si fa più evidente la logica programmatoria della società, volta a far funzionare l'umano come la più *insignificante* delle macchine. Tale logica programmatoria è la causa della distinzione degli esseri umani in mentalmente sani e patologici sulla base di criteri funzionali (alla produzione, al capitale) ed è dunque l'unica vera causa della così detta "schizofrenia". È altresì possibile proporre alternative politiche basate sulla logica de-programmatoria e sull'accoppiamento tra utenti del servizio e istituzioni politiche, come in una macchina desiderante.

BIBLIOGRAFIA

Bod, Hay, Jannedy (eds.)

2003 *Probabilistic linguistics,* MIT press, Cambridge Mass.

Candiotto, C. & Portocarrero, V.

2011 "Effetti della Storia della follia in Brasile", in Foucault e la Storia della follia, 1961-2011, Aut-Aut 351.

Citti, G. e Sarti, A.

2014 “From Functional Architectures to Percepts: a Neuromathematical Approach”, in *Neuromathematics of vision*, Springer: Berlin.

Deleuze, G.

1986 *Foucault,* Paris: Minuit (tr. it. *Foucault, Napoli:* Cronopio, 2002).

2002 L'île déserte et autres textes, Paris: Minuit (tr. it. L'isola deserta e altri scritti, Einaudi, Torino, 2007).

Deleuze, G. e Guattari F.

1972 L’Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie, vol. 1. Paris: Minuit. Traduzione: L’anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia, vol. 1. Torino: Einaudi, 2002.

1976 *Rhizome,* Parigi: Minuit (trad. it. In *Millepiani: capitalismo e schizofrenia*, Roma: Castelvecchi, 2010).

Durbin, R. Eddy, S. Krogh, A.Mitchison, G.

1998 Biological sequence analysis : Probabilistic models of proteins and nucleic acids, Cambridge, Cambridge University Press, 7th ed. 2002.

Eco, U.

1968 La struttura assente: la ricerca semiotica e il metodo strutturale, Milano: Bompiani.

Engel A.

2011 Processus aléatoires pour les débutants, Dijon-Quetigny: Cassini.

Foucault, M.

2011 Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974) Paris: Seuil-Gallimard (tr. it. Il potere psichiatrico, Milano: Feltrinelli, 2004).

Galofaro, F.

2014 "Animatezza e soggettività nella lingua", in *NAS* 117.

2014b “Structural Syntax and Quantum Computation” in Sarti, Montanari, Galofaro (eds.) Morphogenesis and Individuation, Springer, 2014, pp. 173-201.

2015 "Programmare e punire: semiotica del rapporto uomo-macchina nei luoghi di lavoro", in La Deleuziana, 1: 91-106.

Galofaro, F. Doan, B.L. Toffano, Z.

2016 "Linguistics and Quantum Theory: epistemological perspectives", in 2016 IEEE International Conference on Computational Science and Engineering, DOI 10.1109/.116 660 10.1109/CSE-EUC-DCABES.2016.257, pp. 600-607.

Goffman, E.

1961 Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates, NY, Random House (tr. it. Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza, traduzione di Franca Ongaro Basaglia, Torino: Einaudi, 2003).

Greimas, A.J.

1966 Sémantique structurale. Recherche de méthode, Parigi: Larousse (tr. it. Semantica strutturale: ricerca di metodo, Roma: Meltemi, 2000).

Greimas, A.J. & Courtès, J.

1979 Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage, Paris: Hachette (tr. it. A cura di P. Fabbri, Semiotica: dizionario ragionato della teoria del linguaggio, Firenze: la casa Usher, 1986).

Holland, E.W.

1999 Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: introduction to schizoanalysis, London, Routledge.

Landowski, E.

2006 *Les interactions risquées*, Limoges, PULIM; tr.it. *Rischiare nelle interazioni*, Milano, Franco Angeli, 2013.

Marazzi, C.

1994 Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti sulla politica. Torino: Bollati Boringhieri.

2005 "Capitalismo digitale e modello antropogenetico del lavoro: l'ammortamento del corpo macchina", in J. L. Laville, C. Marazzi, M. La Rosa, F. Chicchi (a cura di) *Reinventare il lavoro*, Roma : Sapere 2000.

Marsciani, F.

2012 *Ricerche semiotiche I,* Bologna: Esculapio.

Montanari, F.

2012 "Between trees, webs and mirrors. Dimensions of Immanence and a critical poststructuralist proposal", EC, http://www.ec-aiss.it/

Montecchi, L.

1999 "Macchina",in area3, http://www.area3.org.es/sp/item/129/L.%20Montecchi:%20Macchina%20(italiano).

Nahin, P.

2012 The Logician and the Engineer: How George Boole and Claude Shannon Created the Information Age, Princeton University Press (trad. it. Il logico e l'ingegnere: l'alba dell'era digitale, La biblioteca de Le Scienze, Torino: Codice edizioni).

Natschläger, Th. Maass, W. Markram H.

2002 "The "Liquid Computer" A Novel Strategy for Real-Time Computing on Time Series", Special Issue on Foundations of Information Processing of TELEMATIK, vol. 8, num. 1, p. 39-43.

Nielsen, M.A & Chuang I.L.

2010 *Quantum computation and quantum information*, Cambridge UK, Cambridge university press.

Marrone, G.

2012 *Addio alla natura,* Torino: Einaudi.

Minsky, M.

1986 *The Society of Mind,* New York, Simon & Shuster (tr. it. A cura di Giuseppe Longo, *La società della mente,* Milano: Adelphi, 1989).

Pasquinelli, M.

2011 "Capitalismo macchinico e plusvalore di rete: note sull'economia politica della macchina di Turing", Uninomade 2.0, http://www.uninomade.org/capitalismo-macchinico/#_ftn9.

Rosenthiel, P. e Petitot J.

1974 "Automate asocial et systèmes acentrés", in Communications, 22, pp. 45-62.

Rovatti, P.A. (a cura di)

2013 La diagnosi in psichiatria, AUT-AUT 357.

Salomaa, A.

1969 *Theory of Automata*, Oxford: Pergamon Press

Turing, A.

1936 "On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem" in *Proceedings of the London Mathematical Society,* 2, 42, pp. 230–65, doi:10.1112/plms/s2-42.1.230.

Wiener, N.

1950 *The Human Use of Human Beings,* Boston, Houghton Miffling Company (tr. It *Introduzione alla cibernetica,* Torino, Bollati Boringhieri, 2012).

L'AVVENIRE DELLA RESISTENZA. NOTE SULL'IMPENSATO POLITICO

FABIO TREPPIEDI
Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Scienze Umanistiche
fabiotreppiedi@gmail.com

ABSTRACT
The idea of resistance is one of the most important philophical topics that Deleuze let us to problematize after his death. This idea was developed in particular in the deleuzian intepretation of Foucault. The aim of this paper is to show how this idea emerges in its full political sense moving by an hypothesis wich goes beyond the same Deleuze and Foucault, namely that, reaching today his highest mimetical capability, power takes up the relationship with the « unthought » : the « absolute outside » that today has been almost forgotten by philosophy. Anticipating the forthcoming birth of « control societies », in this sense, Deleuze invites us today to take to the extreme a fundamental foucaultian statement : power has no « outside ».

KEYWORDS
Foucault, power, resistance, event.

DOPO DELEUZE

La problematica politica, nell'ultimo Deleuze, si fonde col decisivo interrogarsi sulla possibilità stessa della filosofia. Nella conferenza del 1987 *Che cos'è l'atto di creazione?*, ispirandosi a Malraux, Deleuze accomuna ad esempio il potenziale politico dell'arte a quello della filosofia:

> Malraux sviluppa un bel concetto filosofico, dice una cosa molto semplice sull'arte, dice che è l'unica cosa che resiste alla morte. Ritorniamo all'inizio: che cosa si fa quando si fa filosofia? Si creano concetti. Trovo che questa sia la base di un bel concetto filosofico. Riflettete...che cosa resiste alla morte? Basta guardare una statuetta di tremila anni avanti Cristo per ritenere la risposta di Malraux una risposta piuttosto buona [...] Non ogni atto di resistenza è un'opera

> d'arte, sebbene in un certo senso essa lo sia. Non ogni opera d'arte è un atto di resistenza e tuttavia, in un certo senso lo è[1].

Si intuisce già qui quanto il "politico" sia un elemento costitutivo della filosofia di Deleuze; tale elemento è però talmente radicato in essa da arrivare a rappresentarne l'"impensato", quel "fuori assoluto" che, tra le righe appena lette, non possiamo che intuire, "più lontano di ogni mondo esterno, perché è un dentro più profondo di ogni mondo interno"[2]. Un evidente limite teorico, quello appena scorto, sul quale filosofia e politica si confondono: limite di cui è segno l'incertezza sul futuro che pervade il *Poscritto sulle società di controllo.*

Quanto più in Deleuze l'elemento politico emerge come l'impensato tanto più risulta necessario e opportuno per noi considerare tale impensato come un problema da porre necessariamente dopo Deleuze, in questo nostro presente che ci fa considerare profetico quanto si legge nel *Poscritto* a proposito del lavoro, dell'economia e della scuola[3].

Sottrarre alle dimensioni della profezia e dell'utopia le cifre essenziali della politica in Deleuze ci appare un compito di primaria importanza se, sulla scorta dell'intuizione da cui prendiamo le mosse, intendiamo installarci nella problematica politica deleuziana e cogliere soprattutto qualcosa di decisivo nel tempo in cui viviamo: se da un lato la posta in gioco è il *possibile* di cui il potere priva la vita, dall'altro, la nostra partita politica e filosofica dipende dalla *resistenza* di cui siamo ancora capaci.

È infatti il concetto di resistenza a dare avvio alla linea di riflessione politica che più di altre Deleuze ha inteso lasciarci in eredità. Un concetto già significativamente presente nell'interpretazione deleuziana di Foucault, che emerge però in tutta la sua portata politica, come mostreremo, a partire da un'ipotesi che va oltre Foucault e Deleuze stessi e cioè che il potere, al massimo della sua capacità mimetica, si appropria del rapporto con l'impensato, quel *fuori* assoluto con cui invece il pensiero riesce sempre meno ad entrare in relazione.

[1] G. DELEUZE, *Che cos'è l'atto di creazione?*, pp. 265-266, in Id., *Due regimi di folli e altri scritti*. Testi e interviste 1975-1995, Einaudi, Torino 2010, pp. 257-266.

[2] G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996, p. 49.

[3] "Nella società di controllo l'impresa ha sostituito la fabbrica, e l'impresa è un'anima, un gas [...] l'impresa non fa che introdurre una rivalità inestinguibile come sana emulazione, motivazione eccellente che oppone gli individui tra loro e attraversa ciascuno, dividendolo nel suo stesso intimo. Il principio modulatore del 'salario secondo il merito non manca di sedurre la stessa Pubblica istruzione: in effetti, così come l'impresa sostituisce la fabbrica, la formazione permanente tende a sostituire la scuola, e il continuo controllo a sostituire l'esame. È il mezzo più sicuro per consegnare la scuola all'impresa", G. DELEUZE, *Poscritto sulle società di controllo*, p. 236, in Id., *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 234-241.

LA VITA CONTESA

Nell'assunto secondo cui la vita "resiste alla morte" ritroviamo già il vitalismo che attraversa dall'inizio alla fine la filosofia di Deleuze. Egli conferisce tuttavia a tale assunto una struttura concettuale ed una valenza politica più precise solo nell'ultima fase del suo confronto con Foucault, dopo la morte di quest'ultimo avvenuta nel 1984[4].

A partire dalla domanda "Che cosa vuole dire Foucault nelle pagine più belle della *Volontà di sapere?*"[5], Deleuze scoprirà infatti un senso specifico della resistenza, ripercorrendo il terreno della biopolitica ed individuando nel *controllo* l'evoluzione più propria del *biopotere*. Una scoperta, questa di Deleuze, che sembra a prima vista contravvenire all'idea – centrale in Foucault – secondo cui il potere è talmente pervasivo rispetto alla vita da non avere un "fuori".

Il problema del *fuori del pensiero*, come noto, assume una posizione di rilievo nelle riflessioni di Foucault (in particolare nel suo denso confronto con Blanchot) e riveste un ruolo decisivo in tutta la filosofia di Deleuze. Lo si nota soprattutto in *Differenza e ripetizione,* laddove Deleuze parla di un'"immagine dogmatica del pensiero" che impedirebbe alla filosofia di "iniziare a pensare" veramente. Risulterebbe tuttavia fuorviante concepire quest'"immagine del pensiero" soltanto a partire dai suoi effetti, ossia da ciò a cui secondo Deleuze essa avrebbe storicamente condotto la filosofia e, soprattutto, da ciò che una tale immagine continuerebbe a impedirle. L'impossibilita di pensare è dovuta appunto al potere che l'immagine esercita: non si riesce a pensare *altro* da ciò che essa permette di pensare. Deleuze sembrerebbe fare una programmatica dichiarazione di intenti. Le prime pagine del terzo capitolo di *Differenza e Ripetizione* sono impiegate, infatti, nella "lotta rigorosa contro l'immagine" e nella "critica radicale dei suoi presupposti", per una sorta di liberazione del pensiero che si attua per mezzo di "grandi distruzioni"[6]. Un'istanza "reattiva" del discorso deleuziano, dunque, che sembrerebbe condurre di necessità ad un esito che potremmo definire iconoclasta (distruzione dell'immagine *tout court*). Un esito non però così scontato, soprattutto se si considera che in

[4] "La forza che deriva dal fuori non è forse una certa idea della vita, un certo vitalismo al culmine del pensiero di Foucault? La vita non è forse questa capacità di resistere che è propria alla forza? Sin dalla *Nascita della clinica*, Foucault ammirava Bichat per aver inventato un nuovo vitalismo definendo la vita attraverso l'insieme delle funzioni che resistono alla morte", G. DELEUZE, *Foucault*, Cronopio, Napoli 2002, p.1 24.

[5] Ivi, p. 123.

[6] G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, milano 1997, p. 172.

queste stesse pagine Deleuze inizia ad esporre tematica del *fuori*[7]. Ciò che l'immagine impedisce cogliere, infatti, è ciò che sia Deleuze che Foucault chiamano il "fuori" (*dehors*). Ma questo stesso "fuori", non va inteso come qualcosa che sta *al di fuori* dell'immagine stessa. L'aspetto più radicale di tale problema consiste nel fatto che c'è sì qualcosa che impedisce di pensare *altro* da sé, ma che questo *altro* non può esistere a prescindere da ciò che impedisce di pensarlo. Il problema dell'immagine del pensiero va pertanto ridefinito chiedendosi se il ruolo esercitato da questo limite del pensare, l'"immagine del pensiero" appunto, si limiti a sua volta ad impedire al pensiero di pensare *altro* da ciò che esso concede di pensare. Più precisamente, allora, ci si chiederà se un limite esiste soltanto in rapporto alla sua funzione più comunemente nota (quella dell'"impedire", del "vietare", dell'"ostruire") o se invece esso svolga altre funzioni. Nei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, ad esempio, Kant propone una doppia accezione di limite. Il capitolo conclusivo di questo testo, intitolato *La determinazione dei limiti della ragion pura*, si apre con il § 57 a metà del quale Kant distingue l'idea di limite come *Grenze* dall'idea di limite come *Schranke*[8]. Mentre nel primo caso, scrive Kant, si "suppone sempre uno spazio che si trova all'esterno di un determinato luogo ma che, al contempo, include questo luogo"[9], nel secondo caso, invece, abbiamo a che fare soltanto "con delle negazioni che si impongono su una cosa nella misura in cui questa non possiede un'integralità tale da poter superare la negazione che si impone"[10]. Mentre nel primo caso si parla appunto di "limite", nel secondo caso si parla invece di "confine" o, se si vuole, "barriera", "frontiera", "ostruzione", "blocco". Kant afferma più precisamente che a differenza del "confine", il "limite" ha *anche* una funzione altra da quella negativa. Ciò significa, in breve, che mentre un limite è in sé già un confine, viceversa, un confine – qualora lo considerassimo ipoteticamente per sé – rimane *soltanto* un confine. Non ci si dovrà allora chiedere se Deleuze intenda l'immagine del pensiero come *Grenze*, un limite, *oppure* come *Schranke*, un confine, ma si dovrà necessariamente affermare che essa è un limite poiché solo in questo caso l'immagine può essere nello stesso tempo *limite* e *confine*, vale a dire possibilità di pensare il suo *fuori* e impossibilità di pensarlo *al di fuori*.

[7] Ivi, p. 194 e ss. Sul "pensiero del fuori", cfr. anche i testi ai quali Deleuze si rifà esplicitamente: il primo capitolo de *L'infinito intrattenimento* di M. BLANCHOT (Einaudi, Torino 1977), e il breve scritto di M. FOUCAULT, *Il pensiero del fuori* (in Id. *Scritti Letterari*, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 111-134).

[8] I. KANT, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, Laterza, Roma-Bari 2006.

[9] Ibidem.

[10] Ibidem.

Deleuze muoverà proprio dal porre la tematica del "fuori" a principale prisma attraverso cui pensare l'esperienza e l'opera di Foucault; da qui egli può concentrarsi sui tratti perlopiù contraddittori del potere che in esse emergono: forte e fallibile al contempo, sicuro dei suoi fini ma a volte equivoco nel portarli a compimento, il potere è costantemente minacciato non tanto da ciò che ad esso *si contrappone* quanto piuttosto da un'*alterità* irrappresentabile, ad esso profondamente immanente e tuttavia estranea. Deleuze lascia così emergere dalle pagine di Foucault l'impensato del potere, il suo intimo "fuori", quel limite estremo che lo rende possibile e lo mette in crisi allo stesso tempo[11]. La resistenza si genera proprio su questa soglia irrappresentabile, non la oltrepassa e tuttavia sfugge al potere, rivelandone discontinuità e trasformazioni impreviste.

Deleuze riconosce così a Foucault il merito di aver evidenziato la metamorfosi storica del potere in tarda età moderna, dal "modello di sovranità" al "modello disciplinare", e di avere soprattutto mostrato come in questa metamorfosi il potere sia divenuto "bio-potere", laddove "il nuovo oggetto di potere che sorge è proprio la vita"[12]. La presa in carico della vita da parte del potere è ciò che più stimolerà Deleuze nel concepire il paradigma della resistenza. La medesima vita che in Foucault è oggetto del potere, infatti, diviene in Deleuze ciò che "resiste" al potere stesso nella sua pretesa di gestire integralmente la vita: "quando il potere assume come oggetto o obiettivo la vita, la resistenza al potere fa già appello alla vita e la rivolge contro il potere"[13]. Sulla falsariga di Foucault, Deleuze individuerà due componenti essenziali della resistenza nell'*impersonalità* della vita e nell'emergere storico dell'*illimitatezza* del campo di estensione del potere, laddove quest'ultimo è soggetto a più recenti trasformazioni, manifeste nella crisi e nella dismissione graduale del modello disciplinare[14].

[11] Cfr. M. FOUCAULT, *Il pensiero del fuori*, in Id., *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 111-134.

[12] G. DELEUZE, *Foucault*, cit., p.123.

[13] Ibid.

[14] "Foucault ha situato le società disciplinari tra il XVIII e il XIX secolo; esse raggiungono l'apogeo all'inizio del XX secolo, procedendo all'organizzazione dei grandi ambienti di internamento [...] Ma Foucault era anche consapevole della brevità di questo modello: successivo alle società di sovranità, il cui fine e funzione erano tutt'altre (prelevare piuttosto che organizzare, decidere della morte piuttosto che gestire la vita), si era instaurato progressivamente e sembra che si debba a Napoleone la grande conversione da una società all'altra. Ma le discipline, a loro volta, conosceranno una crisi a vantaggio di nuove forze che lentamente guadagneranno terreno, fino a precipitare dopo la Seconda Guerra Mondiale: le società disciplinari erano già qualcosa del nostro passato, qualcosa che stavamo smettendo di essere", G. DELEUZE, *Poscritto sulle società di controllo*, cit., p. 234.

L'impersonalità è la forma essenziale della vita tanto nel suo essere soggetta al potere quanto nel suo essere ciò che ad esso resiste. Nel "modello disciplinare", come accennato, il "soggetto di diritto è la vita come portatrice di singolarità, pienezza del possibile, non l'uomo come forma di identità"[15]. La resistenza è tuttavia potenzialmente nell'uomo non meno di quanto lo sia il potere. È nell'uomo che infatti potere e resistenza si contendono la *vita impersonale*, entrambi attingendo alla "pienezza del possibile" che essa costituisce, l'uno "razionalizzando" le singolarità di cui la vita è "portatrice", l'altra facendo "fuggire" altre singolarità in traiettorie differenti rispetto al potere.

Mentre dunque il potere, come mostra Foucault, passa per "combinazioni" di singolarità che danno luogo a soggettività specifiche, la resistenza si "compone" di altre "forze vitali", concretizzandosi in "altre figure" di cui la soggettività – perlopiù nell'ambito del modello disciplinare – resta capace a prescindere dalla pervasività del potere. Si tratta, in fondo, di un tema da cui emerge con chiarezza l'ispirazione nietzscheana di entrambi i filosofi:

> Contrariamente a ciò che dice il discorso precostituito, per resistere non c'è alcun bisogno di far appello all'uomo. Dal vecchio uomo la resistenza trae, come diceva Nietzsche, le forze di una vista più vasta, più attiva, più affermativa, più ricca di possibilità. Il significato del superuomo non è altro che questo: la vita deve essere superata *nell'uomo stesso*, perché l'uomo è stato un modo di imprigionarla. La vita diviene resistenza al potere quando il potere assume ad oggetto la vita [...] quando il potere diventa bio-potere, la resistenza diventa potere della vita, potere-vitale che non si lascia limitare alle specie, agli ambiti e ai processi di questo o quel diagramma[16].

Attraverso Foucault, pertanto, Deleuze concepisce una resistenza al limite del potere: nel "combinare" forze vitali, il potere articola la propria razionalità arrivando però a sperimentare il proprio limite, lì dove si liberano altre forze che generano una resistenza. Ogni metamorfosi del potere, in questa prospettiva, avrà per obiettivo l'intensificazione del proprio carattere pervasivo e mimetico. Intensificazione resa possibile da una razionalità, quella che Foucault definisce "strategica", che fa i conti coi propri limiti, li ridefinisce e li ricomprende, soprattutto quando il modello vigente di "governamentalità" entra storicamente in crisi.

È quanto accadrà alla fine del Novecento, secondo Deleuze, col passaggio dalle "società disciplinari" alle "società di controllo", già indirettamente

[15] G. DELEUZE, *Foucault*, cit., p. 121.
[16] Ivi, p. 123.

prefigurato da Foucault nel suo evidenziare la crisi del modello disciplinare[17]. Nel *Poscritto sulle società di controllo* Deleuze traccia in tal senso le coordinate di una nuova ed ormai prossima governamentalità, quella in cui il biopotere divene "controllo" in virtù di una più efficiente razionalità strategica: "il controllo è a breve termine e a rapida rottamazione, ma anche continuo e illimitato, mentre la disciplina era di lunga durata, infinita e discontinua"[18].

Nelle società di controllo il potere non si accontenta di ricomprendere e spostare in avanti il proprio limite al sorgere di nuove soglie di resistenza, ma si fa *illimitato* e riesce a giocare d'anticipo sulla resistenza privandola del "possibile" di cui essa è capace. Questo giocare d'anticipo del potere (divenuto controllo) è descritto da Deleuze attraverso la logica della "modulazione" (*modulation*). Tale logica sostituisce gradualmente quella degli "stampi" (*moules*) relativa invece agli "internamenti", i luoghi del potere disciplinare studiati da Foucault. Gli "ambienti chiusi", da cui l'individuo passa nel corso della vita, fungono infatti da "stampi" attraverso cui il potere *fa presa* sulla vita e modella la soggettività. Il passaggio alla modulazione, si attua proprio quando il modello disciplinare si rivela inadeguato rispetto alle nuove "forze vitali" di cui si compone la resistenza. Gli internamenti restano infatti legati l'un l'altro da un rapporto "analogico"[19] il quale è in fondo indice di un potere

[17] La tesi che qui sosteniamo, ossia che il controllo sia un'evoluzione del biopotere, si allinea a quella recentemente sostenuta da Thomas Nail secondo cui "biopotere e controllo esprimono lo stesso concetto di potere sia nel contenuto che nella forma", T. NAIL, *Biopower and control*, p. 247, in N. MORAR, T. NAIL. D. W. SMITH, *Between Deleuze and Foucault*, Edinbourgh University Press, Edinbourgh 2016, pp. 247-263. Nail supporta questa tesi analizzando approfonditamente il corso che Deleuze ha dedicato a Foucault nel 1985-1986 (Cfr., G. DELEUZE, *Il sapere. Corso su Michel Foucault* (1985-1986), Ombre Corte, Verona 2014) e valorizza l'origine comune di entrambi i concetti: "Nelle lezioni dall'8 al 15 aprile 1986 Deleuze non solo considera identici biopotere e controllo ma attribuisce la loro origine comune al saggio di William Burroughs, *I limiti del controllo*, pubblicato nel 1975. Basandosi sulla conoscenza personale, Deleuze dichiara che un anno prima che introducesse il concetto di biopotre nella *Volontà di Sapere* (1976), Foucault era stato profondamente colpito dalle analisi di Burroughs sul controllo sociale. D'altra parte Foucault e Burroughs avevano anche presenziato nella stessa sessione di una conferenza del 14 novembre 1975 nell'ambito del convegno Semiotext(e) Schizo-Culture alla Columbia University. L'intervento di Burroughs s'intitolava 'The impasses of control' mentre quello di Foucault s'intitolava 'We are not repressed'. È basandosi sul concetto di controllo di Burroughs che, secondo Deleuze, Foucault svilupperà l'idea di biopotere", T. NAIL, *Biopower and control*, cit., p. 248.

[18] G. DELEUZE, *Poscritto sulle società di controllo*, cit., p. 239.

[19] "L'individuo non fa che passare da un ambiente chiuso all'atro, ognuno con le sue leggi: prima la famiglia, poi la scuola ('non sei più in famiglia'), poi la caserma ('non sei più a scuola'), poi la fabbrica, di tanto in tanto l'ospedale, eventualmente la prigione, l'ambiente d'internamento per eccellenza. La prigione serve da modello analogico: la protagonista di

che, sul finire del Ventesimo secolo, non è in più grado di fare presa sulla vita come nelle epoche precedenti. Nelle società di controllo il potere aderisce invece in maniera straordinariamente pervasiva alla vita e la modula dall'interno "come un calco autodeformante che cambia continuamente, da un istante all'altro"[20].

Notiamo allora quanto l'elaborazione deleuziana del paradigma della resistenza non contravviene affatto all'idea foucaultiana secondo cui non vi è un "fuori" del potere. Nel prefigurare l'avvento delle società di controllo, al contrario, Deleuze non fa che sviluppare tale idea fino all'estremo, oltre lo stesso Foucault.

LA FIDUCIA NEL MONDO

Divenendo controllo, il potere ricomprende una volta per tutte il proprio impensato, si fa immanente alla vita e arriva a coincidere con tutto il "possibile" di cui essa è capace. Il potere non si limita più cioè a "condizionare" la vita (come uno "stampo" che s'imprime sulla materia informe) ma la integra nella sua totalità e "modula" dal suo stesso interno tutto il possibile. Nelle società di controllo, in definitiva, nulla è al di fuori del potere: la vita, un tempo contesa tra potere e resistenza, è ora più che mai coestensiva al potere.

Non possiamo che chiederci, a questo punto, se e come può sorgere una resistenza quando il potere l'ha privata del possibile di cui era capace. È questo il problema attorno a cui gravita Deleuze negli ultimi anni della sua vita, un problema che lo conduce non solo a ripensare criticamente i propri concetti ma anche a revocare in questione la possibilità stessa della filosofia.

Le parole dell'ultimo Deleuze sono d'altra parte pervase da una certa dose d'incertezza. In esse si riflette la consapevolezza di quanto sia diventato impossibile trasformare un mondo ormai totalmente dominato dal Mercato, ma traspare al contempo una certa *fiducia*:

> Avere fiducia nel mondo è ciò che più ci manca: abbiamo completamente smarrito il mondo, ne siamo stati spossessati. Avere fiducia nel mondo vuol dire anche suscitare eventi, per piccoli che siano, che sfuggano al controllo, oppure dare vita a nuovi spazio tempo, anche di superficie e volumi ridotti [...] La

Europa 51, vedendo gli operai finirà per esclamare: 'ero convinta di vedere dei condannati'", ivi, p. 239.

[20] Ivi, p. 236.

> capacita di resistenza o, al contrario, la sottomissione a un controllo si giudicano a livello di ciascun tentativo. Occorrono allo stesso tempo creazione *e* popolo[21].

Questa riflessione di Deleuze si riassume in un'istanza quasi elementare, "avere fiducia nel mondo", apparentemente lontana dai temi politici che lo avevano reso celebre negli anni della sua collaborazione con Guattari. Istanza che suona per noi come l'invito a dare una possibilità alla filosofia, anche quando sembrano venire meno le condizioni del suo esercizio.

Bisogna in tal senso chiedersi cosa ci ha fatto perdere la fiducia nel mondo e cercare allo stesso tempo di capire se o come è possibile riconquistarla. La perdita di fiducia si evince ad esempio dal venire meno nella società di un rapporto, quello col "fuori", di cui invece sembra essersi straordinariamente appropriato il potere. Riprendendo in maniera differente quanto Deleuze scriveva in *L'esausto*, potremmo infatti dire che nella società di controllo è il potere ad "esaurire il possibile" e non più l'uomo, l'artista o il filosofo.

L'esausto, scritto nel 1992 come introduzione ad alcuni testi di Beckett per la televisione, s'incentrava sull'idea per cui quanto più il pensare "esaurisce il possibile" tanto più esso non sopporta la cogenza di quel "fuori" che ne stimola la potenza[22]. Ora, il problema politico più difficile che Deleuze ci ha lasciato in eredità non si lega – come egli, fiducioso, poteva magari pensare *via* Beckett – alla difficoltà di sopportare il "fuori" avvertita dal pensiero quando "esaurisce il possibile", quanto piuttosto all'impossibilità da parte nostra di sperimentare un rapporto col "fuori": se nelle società di controllo non c'è più nulla al di fuori del potere, infatti, è perché in esse solo il potere è in grado d'intrattenere un rapporto col "fuori". È quindi il potere, in definitiva, che ci "spossessa del mondo" e ci fa perdere fiducia.

L'avvenire della resistenza, e con esso il recupero della fiducia nel mondo, passano per il "tentativo" non semplice di *creare nuovamente il possibile* lì dove sappiamo che il potere, nel giocare d'anticipo sulla resistenza, trova sempre il modo più efficace per impedircelo. La creazione artistica, come visto, realizza per Deleuze questo tentativo, nella misura in cui resiste alla morte e si appella "ad un popolo che non esiste ancora"[23]. La portata politica dell'arte,

[21] G. DELEUZE, *Controllo e divenire*, p. 233, in Id., *Pourparler*, cit., pp. 223-233.

[22] "L'esausto è molto più dello stanco. 'Non è semplice stanchezza, non sono semplicemente stanco nonostante la salita'. Lo stanco non dispone più di nessuna possibilità (soggettiva): e non può quindi mettere in atto la minima possibilità (oggettiva). Ma questa possibilità permane, perché non si attua mai tutto il possibile, anzi lo si produce man mano che lo si va attuando. Lo stanco ha esaurito solo la messa in atto, mentre l'esausto esaurisce tutto il possibile", G. DELEUZE, *L'esausto*, Nottetempo, Roma 2015, p. 15.

[23] "Che rapporto c'è tra la lotta degli uomini e l'opera d'arte? Il rapporto più stretto e secondo me più misterioso. Esattamente ciò che Paul Klee intendeva quando diceva: 'Sapete,

che all'inizio intuivamo soltanto, ci permette ora di comprendere quanto per Deleuze la morte coincida sostanzialmente con la privazione del possibile che è in atto nelle società di controllo. Ecco perché, inoltre, il *popolo* cui Deleuze fa più volte riferimento è ciò che "manca e allo stesso tempo non manca": in questa enigmatica formula trovano espressione sia il possibile di cui il potere ha privato il pensiero sia un *altro* possibile, quello che "non esiste ancora" e che va creato.

Se però l'artefice di questo "tentativo" è ben individuabile nell'arte, non lo è altrettanto nella politica. Esiste infatti un genere di creazione eminentemente politica che Deleuze, tornando a riflettere sul maggio '68 a diversi anni di distanza, chiama "apertura del possibile"[24]. Nel caso del Maggio '68 tale apertura è ascrivibile a quella "parte di *evento* irriducibile" che esso ha portato con sé come qualcosa che è "passato all'interno degli individui così come nello spessore della società"[25].

La natura dell'*evento*, secondo Deleuze, si definisce a partire dalla distinzione tra storia e divenire. L'evento è infatti il "nucleo non storico" che si esprime nell'accadere storico, il quale, pur rappresentando "l'insieme delle condizioni in un certo senso negative" che permettono di sperimentare l'evento, non si confonde con esso: "dell'evento la storia afferra l'effettuazione negli stati di cose, ma l'evento nel suo divenire sfugge alla storia"[26]. Solo alla luce di questa distinzione è possibile d'altra parte interpretare, oltre al concetto di evento, l'elemento "rivoluzionario" che anima irriducibilmente il pensiero di Deleuze. Delle rivoluzioni siamo soliti perlopiù parlare riflettendo sugli effetti negativi che esse hanno avuto nella storia (Cromwell, Robespierre, Stalin) o giudicandole a buon diritto anacronistiche ed improbabili nella società in cui viviamo. Le rivoluzioni o meglio "i divenire rivoluzionari" di cui parla Deleuze, non si collocano però nell'ordine della storia ma in quello dell'evento: così come vi è infatti una distinzione tra storia e divenire, vi è un altrettanto necessaria distinzione tra "l'avvenire delle rivoluzioni nella storia e il divenire rivoluzionario della gente"[27]. Deleuze ha fiducia nel "divenire rivoluzionario" proprio perché in buona parte esso prescinde dalla storia: si

manca il popolo'. Il popolo manca e allo stesso tempo non manca. Il popolo manca, il che vuol dire che questa affinità fondamentale tra l'opera d'arte e un popolo che non esiste non è ancora chiara e non lo sarà mai. Non c'è opera d'arte che non faccia appello a un popolo che non esiste ancora", G. DELEUZE, *Che cos'è l'atto di creazione?*, cit., p. 266.

[24] G. DELEUZE, *Maggio '68 non c'è stato*, p. 188, in Id., *Due regimi di folli e altri scritti*, cit., pp. 188-190.

[25] Ibid.

[26] G. DELEUZE, *Controllo e divenire*, cit., p. 224.

[27] Ivi, p. 225.

diviene rivoluzionari quando si è capaci di cogliere le deviazioni impreviste che un evento è in grado di far compiere all'abituale corso delle cose: "è esattamente ciò che Nietzsche chiama l'Intempestivo. Il maggio '68 è stato la manifestazione, l'irruzione di un divenire allo stato puro"[28].

È l'evento pertanto a creare quell'*altro* possibile di cui la società ha bisogno quando, una volta esaurito il possibile, s'inizia a perdere fiducia nel mondo. Perché è sempre e soltanto l'evento a suscitare in noi quel "divenire rivoluzionario" che può trovare poi adeguata espressione nelle "riconversioni" politiche e storiche che si hanno laddove la società *risponde* all'evento formando "dei concatenamenti collettivi corrispondenti alla nuova società in modo da volere la mutazione"[29]. La creazione specificamente politica che scaturisce dall'evento, tuttavia, non solo è frutto della volontà della comunità ma, come visto, è anche espressione di un vero e proprio bisogno di possibilità, avvertito come necessità *vitale*: "è un fenomeno collettivo sotto forma di: 'un po' di possibile, altrimenti soffoco...'"[30].

È allora nel segno di questa singolare congiunzione tra volontà e necessità, cui dà luogo l'evento, che potrebbe prodursi ai giorni nostri qualcosa di politicamente "nuovo", una soggettività che riacquista fiducia nel mondo, condizionata sì dal controllo ma rimodulata dall'evento in cui prende vita. Che non si tratti della più comune utopia lo si rileverà dal fatto che l'evento non ci fa cogliere nel pensiero un mondo già configurato, posto al di là del nostro: nell'evento s'intravede piuttosto qualcosa che, come in una sorta di percezione allucinatoria, deborda i contorni della situazione attuale e si compone di una serie indefinita di "divenire", pure *potenzialità* tutte accomunate dal non essere precedute da un *atto* che stia lì ad indicarne in anticipo le direzioni di sviluppo. L'evento non smette di configurare "spazi tempo" in movimento (i divenire), costituiti da ventagli di potenzialità che sfuggono all'"effettuazione dell'evento negli stati di cose" (la storia). Mentre dunque alcune potenzialità passano all'*atto* contribuendo all'esaurirsi del possibile che preesisteva all'evento, altre transitano invece nel nuovo *possibile* generato dall'evento, composto dai molteplici divenire che non passano all'atto.

L'esempio già bergsoniano della percezione allucinatoria, d'altra parte, non si discosta molto da ciò che Deleuze intende quando parla del Maggio '68 come di un "fenomeno di veggenza" in cui la manifestazione dei divenire che

[28] Ibid.

[29] "Il New Deal americano, il progresso giapponese sono stati esempi molto diversi di riconversione soggettiva, con ogni sorta di ambiguità e anche di strutture reazionarie, ma pure con una parte di iniziativa e di creazione che costituiva un nuovo stato sociale in grado di rispondere alle esigenze dell'evento", G. DELEUZE, *Maggio '68 non c'è stato*, cit., p. 189.

[30] Ivi, p. 188.

compongono il nuovo possibile si confonde col loro dissiparsi nella storia, determinato dall'attualizzazione di una parte di essi. Una società non avrebbe infatti modo di "vedere la possibilità di qualcos'altro" senza prima "vedere tutt'a un tratto", nel darsi dell'evento, ciò che essa "conteneva d'intollerabile"[31]. Nel "passare all'interno degli individui" l'evento suscita in essi quella che Deleuze definisce una visione "in intensità", fugace come una parvenza – inevitabile e al contempo feconda al modo dello *Schein* kantiano – che è sì deformata rispetto alla più comune e nitida percezione del mondo ma che è anche portatrice di nuova resistenza: solo in essa avvertiamo infatti quanto d'"intollerabile" c'è in un mondo privato del possibile.

Un fenomeno individuale e collettivo al contempo, questo della veggenza, che Deleuze impronta alla "fabulazione" descritta da Bergson nelle *Due fonti della morale e della religione*, investita però di una valenza politica del tutto nuova[32]. Al concetto di utopia, che Deleuze non esita a considerare politicamente vecchio, viene così a sostituirsi la "fabulazione politica" che tiene insieme creazione e popolo in una formula che reintroduce in qualche modo la fiducia nel mondo: *tutto è nuovamente possibile ma niente è ancora dato, poiché resta da creare.*

POLITICHE DELL'IMPENSATO

Abbiamo fin qui sviluppato quanto più possibile l'ipotesi che nelle società di controllo il potere, arrivando a mimetizzarsi con la filosofia stessa, sottrae al pensiero il rapporto col "fuori" e lo priva del possibile di cui era capace. Nel modulare tutta una gamma di esperienze standardizzate il cui scopo è proprio impedirci di sperimentare l'"intollerabile", di soffocare per l'assenza del possibile, di sentire di vivere in un mondo che non sopportiamo più, il potere struttura un possibile che contempla sempre meno l'*evento*. Sta a noi, che siamo in fondo il vero impensato politico di Deleuze, trovare "nuove armi" per suscitare nuovi eventi e tornare a "rispondere all'intollerabile"[33].

Diremmo, in tal senso che, quanto più il potere avrà fatto propria l'istanza tipicamente filosofica del *domandare* tanto più la resistenza dovrà essere capace di *rispondere.* Il monito deleuziano secondo cui bisogna "essere degni

[31] Ibid.

[32] "L'utopia non è un buon concetto: il popolo e l'arte hanno in comune piuttosto una "fabulazione". Bisogna riprendere il concetto bergsoniano di fabulazione e dargli un senso politico", G. DELEUZE, *Controllo e divenire*, cit., p. 229. Sulla fabulazione in Deleuze cfr. R BOGUE, *Deleuzian fabulation and the scars of history*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2010.

[33] Ivi, p. 225.

di ciò che ci accade", come ha ben sottolineato François Zourabichvili, non significa altro che essere responsabili di fronte all'*evento*, non affidandosi alla volontà ma alla capacità di pensare una certa alterità del possibile, di "vederla" e "decifrarla":

> Un tale imperativo non ha nulla di volontarista: non si tratta più di raggiungere l'essere a partire dal dover essere, di sottomettere il reale a un giudizio estrinseco, trascendente e pertanto arbitrario e impotente; la volontà non precede più l'evento, il dissenso opera sì nel mondo ma non tra il mondo e un altro mondo (l'immanenza costantemente evocata da Deleuze consiste in un'esteriorità che ha cessato di essere al di là del mondo; l'infinità dei mondo possibili si decifra ormai nel mondo stesso, nei segni della sua eterogeneità). [...] Vi è qui una responsabilità speciale, estranea a quella dei governi e dei soggetti maggiori, responsabilità propriamente rivoluzionaria[34].

Per riacquistare fiducia nel mondo, sulla base imprescindibile di questa responsabilità, sono necessarie una filosofia ed una politica dell'impensato che "suscitino gli eventi" e "diano vita a nuovi spazio tempo", che si concentrino sugli aspetti meno sondati del controllo e sui modi di essere differentemente *sensibili* a ciò che ci accade, ovvero, ai "segni dell'eterogeneità" del mondo.

La riconquista di un rapporto col "fuori" passa soprattutto per affetti, percetti e concetti che prendono forma proprio lì dove l'evento mette in scacco le condizioni ordinarie e comuni della percezione. È su queste che infatti il potere fa leva nel modulare le soggettività in funzione di un possibile sempre più monopolizzato, fatto di *cliché* che rendono la vita fin troppo tollerabile.

[34] F. ZOURABICHVILI, *Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)*, p. 347, in E. ALLIEZ (a cura di), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique, Les Empêcheurs de penser en rond*, Paris 1998, pp. 335-357.

LE FIGURE DEL CREDERE. MONDO E POSSIBILITÀ POLITICHE CON E OLTRE DELEUZE

SARA BARANZONI
Yachay Tech University
Social Sciences Department
sarabar@gmail.com

ABSTRACT
This paper focuses his attention on a specific form that Deleuze's political thought has taken, especially in the Eighties: believing in the world. Through the analysis of the different figures that the loss of this belief has engendered, the author tries to diagnose the contemporary annihilation of thought and reason from one hand, and of any political faith from the other. It is then with the help of contemporary French philosopher Bernard Stiegler, and specifically through the concept of 'algorithmic govenrmentality' as borrowed from Antoinette Rouvroy, that Deleuze's (and Guattari's) formulations of the automatization of the human relation with the world, today embodied in the notion of the Anthropocene, will be extended to the critique of the newest form of computational capitalism and its weapons.

KEYWORDS
Belief, thought, world, capitalism.

1. SMARRIRSI PASSEGGIANDO IN UNA NUOVA EPOCA

Anni '80. Nelle prime pagine di *L'immagine tempo*, Deleuze ricorda sulla scia di André Bazin come il neorealismo italiano degli anni '40 avesse iniziato a rendere conto di una nuova immagine della realtà: «dispersiva, ellittica, errante o oscillante, operante per blocchi, con legami volutamente deboli e avvenimenti fluttuanti»[1], impossibile da rappresentare o da riprodurre perché non decifrabile, "sempre ambigua", semplicemente da "mirare". Ma, si chiede Deleuze, siamo proprio sicuri che tale cambiamento sia da ascrivere alla qualità del reale, e non piuttosto al legame che istituiamo con esso, al tipo di sguar-

[1] G. Deleuze, *L'immagine-tempo. Cinema II.* Trad. it. di L. Rampello, Milano: Ubulibri, 1989, p. 11.

do che operiamo, e alle esigenze di pensiero che tale relazione – o mancanza di relazione – impone?

Certamente, avvertiamo qualcosa di intollerabile nel mondo. Niente di folle, assurdo, pericoloso, ingiusto. Si tratta semplicemente dello «stato permanente di una banalità quotidiana», di fronte alla quale «il pensiero subisce una strana pietrificazione»[2], diviene impotente, incapace ad essere se stesso, ma resta in grado di vedere, di sentire, al contempo ciò che accade e il progredire della propria inettitudine, fino a quando nella vettorialità inversa incarnata da questi due tipi di percezione si apre una distanza, una smagliatura dei legami con questo mondo – al quale si appartiene, che si vede lucidamente, ma nei confronti del quale nessun tipo di *azione* pare più possibile.

Anni 2000. Paul Cruzen afferma performativamente che l'epoca in cui ci troviamo, caratterizzata dalla pervasività dell'*azione* dell'uomo e dalla tangibilità del suo affettare lo strato geologico della Terra, possa ormai definirsi Antropocene[3]. Tale affermazione ha costretto le scienze umane e del pensiero a fare i conti con questo *agire* dagli effetti inesorabilmente apocalittici, e, di conseguenza, a porsi la questione politica, economica, sociale, e non da ultimo, ambientale, del "che fare" – domanda di fronte alla quale sembra essersi aperta una nuova epoca dello smarrimento. Così, ad esempio, è stata analizzata da uno dei protagonisti del dibattito filosofico attuale, Bernard Stiegler, che descrive il presente come caratterizzato da una frattura dall'effetto disruptivo, provocata dell'accresciuta distanza che viene a intercorrere tra uomo e mondo una volta instauratosi il regno dell'automatizzazione generalizzata – del lavoro, delle scelte, del pensiero. Tale automatizzazione non sarebbe di per sé del tutto negativa, ma diviene altamente tossica nel momento in cui l'incuria politica permette al sistema economico vigente di sfruttarla senza compromessi, lasciando che il consumismo associato all'accelerazione tecnologica si dispieghi nei suoi eccessi senza alcuna regolamentazione o pianificazione, di conseguenza incalzando il processo entropico di distruzione psichica e ambientale[4].

[2] Ivi, p. 190.

[3] L'Antropocene sarebbe in questo senso la supposta era geologica, così nominata durante una riunione dell'International Geosphere-Biosphere Program (IGBP) nel 2000 dal chimico ambientale e premio Nobel Paul Crutzen, in cui l'uomo è riconosciuto come fattore principale delle modificazioni della superficie terrestre, e con esse, del clima e delle condizioni ambientali in genere. Su questo soggetto, divenuto in breve tempo una miniera polemica per qualsiasi disciplina, dalle scienze alla filosofia, molto è già stato scritto. Per una prima panoramica generale si veda comunque P.J. Crutzen, *Benvenuti nell'Antropocene*, a cura di A. Parlangeli, Milano: Mondadori, 2005.

[4] Tali analisi, già anticipate in *La société automatique I. L'avenir du travail* (Paris: Fayard, 2015), sono sviluppate da Stiegler in particolare nel suo ultimo lavoro (*Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou?*, Paris: Les Liens qui Libèrent, 2016), nel quale si chiede «come

In altre parole, e lo vedremo meglio in seguito, la tesi di Stiegler è che dietro alle scelte operate dal capitalismo, la cui storia a suo avviso corrisponde a quella dell'Antropocene, sebbene i confini di quest'ultimo non possano essere limitati alle relazioni economico-politiche[5], non vi sia alcuna vera e propria strategia rispetto all'uso e al controllo delle tecnologie, e che proprio questa assenza sia la causa della frattura da lui identificata come *organologica*[6], ossia operante nel rapporto tra sistemi tecnici, individui e istituzioni sociali, divenuti ormai incapaci di co-evolvere armonicamente. Secondo Stiegler, questo *iper-disaggiustamento* organologico[7] è alimentato dalla collettiva incapacità di far fronte ai continui shock provocati dall'incessante cambiamento tecnico del mondo, ed è proprio l'impossibilità di re-azione a caratterizzare l'Antropocene come epoca di sospensione assoluta ("l'epoca dell'assenza d'epoca"), i cui sintomi – crisi generalizzata della volontà e del desiderio, incapacità di sognare, e bloccaggio di ogni protensione, ossia di ogni proiezione progettuale in un futu-

non divenire folli» dinnanzi a tutto ciò, come non restare intrappolati in questa distanza, che pare annichilare ogni possibilità di speranza, e con essa, ogni ragione – di vivere, di credere, di sperare (per un'ulteriore analisi in questo senso, si veda il mio "La funzione della ragione. Come non divenire folli nella società automatica", *aut aut* 371, 2016, pp. 61-74).

[5] In questo Stiegler differenzia la sua visione da quella dei teorici che invece fanno coincidere capitalismo ed Antropocene coniando il termine di *Capitalocene*, come Jason W. Moore (cfr. Id., "The Capitalocene", Part I e Part II, 2014, disponibile online su http://www.jasonwmoore.com/Essays.html; e Id. (ed. by), *Anthropocene or Capitalocene. Nature, History and the Crisis of Capitalism,* Kairos, Oakland (CA), 2016) e Donna Haraway (cfr. Id., "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin", *Environmental Humanities,* vol. 6, 2015, pp. 159-165, disponibile online: http://environmentalhumanities.org/arch/vol6/6.7.pdf).

[6] Il termine *organologia* (dal greco "*organon*": utensile, strumento) è mutuato da Stiegler dalla teoria musicale e dall'auspicio di Georges Canguilhem (sul fatto che il concetto di organo potesse fondare una nuova scienza del vivente, appunto un'"organologia generale" – cfr. Id., *La connaissance de la vie*, Paris: Vrin, 1965) ed utilizzato per descrivere il la relazione di mutua interdipendenza evolutiva che si viene a creare tra i diversi organi esistenti, da lui suddivisi in organi psico-fisiologici, organi tecnici o artificiali, e organizzazioni sociali – di cui l'*organologia generale* diviene il metodo di analisi. Cfr. Vocabolario di Ars Industrialis, http://arsindustrialis.org/organologie-générale.

[7] Rifacendosi a Bertrand Gille, Stiegler definisce disaggiustamento la situazione di disequilibrio estremo che si crea nella relazione organologica, quando ad esempio uno dei tre piani evolve ad una velocità tale da non lasciare il tempo agli altri due di "aggiustarsi" reinstaurando il procedere armonico. Per un ulteriore approfondimento rispetto al disaggiustamento provocato dall'accelerazione tecnologica si veda S. Baranzoni, P. Vignola, "Biforcare alla radice. Su alcuni disagi dell'accelerazione", in AA.VV., *Moneta, Rivoluzione e Filosofia dell'avvenire*, Rizosfera/ObsoleteCapitalism free press, 2016 (disponibile online: https://www.academia.edu/25745118/Moneta_rivoluzione_filosofia_dellavvenire._Nietzsche_e_la_politica_accelerazionista_in_Deleuze_Foucault_Klossowski_Guattari).

ro, a livello individuale e collettivo – sembrano testimoniare l'inesorabile avvento del nichilismo presagito da Nietzsche oltre cent'anni fa.

Così come quello affrescato dal cinema del neorealismo prima, e della *nouvelle vague* in seguito, anche il mondo attuale sembra essere dunque caratterizzato da avvenimenti che non paiono più nemmeno riguardare coloro a cui accadono, e nei quali la distanza percepita tra uomo e mondo è talmente incolmabile da rendere impraticabile il passaggio dalla percezione all'atto (ciò che Deleuze identifica come la rottura dei legami senso-motori), e con esso la possibilità di credere nel mondo, in ciò che accade, e all'eventuale ruolo dell'umano in un ipotetico futuro:

> Il fatto moderno è che noi non crediamo più in questo mondo. Non crediamo neppure agli avvenimenti che ci accadono, l'amore, la morte, come se ci riguardassero solo a metà. Non siamo noi a fare del cinema, è il mondo che ci appare come un brutto film[8].

Anche per Deleuze ciò che conduce a questo difetto di credenza è la perdita di confidenza nel legame tra uomo e mondo, e con esso della capacità di agire *per* questo mondo – il ché, nonostante ora si parli di un'epoca chiamata Antropocene precisamente in ragione del potere riconosciuto all'uomo di affettare il mondo, non è del tutto paradossale. L'abbiamo persa, tale capacità, e con essa il mondo, che nel suo apparirci sempre più inabitabile – *unheimlich*, allo stesso tempo familiare e straniero – ci disorienta, lasciandoci in balia di schematizzazioni stereotipate, ormai vuote, che si ripetono indifferentemente chiudendosi ad ogni possibilità ulteriore.

In questo scenario ci troviamo dunque trasformati in entità astratte, separate, staccate dai luoghi, dagli ambienti, dai mezzi e dalle condizioni di possibilità di azione – e nonostante ciò alle volte ci sembra di poter agire meglio di prima; trasformati dunque in una sorta di veggenti, ora colpiti da qualcosa di intollerabile nel mondo, ora confrontati a qualcosa di impensabile nel pensiero – il quale tende sempre meno a discernere il reale dall'immaginario, e ridotti a muoverci come in una sorta di *balade*, un andare a zonzo senza sapere esattamente che direzione prendere. E mentre ci accingiamo a compiere la nostra passeggiata sul posto, intrappolati in una dimensione quasi onirica, ma senza nemmeno più la capacità di sognare, non ci rendiamo conto che è il mondo a muoversi, procedendo nel suo accumulo di entropia, incurante della nostra fissità, avvolti in un'espansione dello spazio e in uno stiramento del tempo che «trascina e aspira il vivente»[9].

[8] G. Deleuze, *L'immagine-tempo*, cit., pp. 191-192.

[9] Ivi, p. 80.

Al di là della suggestività di tali immagini, che pure mettendoci dinnanzi a uno scenario sconcertante riescono ancora a fornirci elementi su cui riflettere, dovremmo forse chiederci se disponiamo oggi di una teoria che permette, di fronte a tutto ciò, di ricominciare a muoverci. Di ricominciare a far funzionare non soltanto il corpo, ma principalmente il pensiero. Deleuze notava come, nel cinema, è precisamente nello iato che si forma tra stimolo e reazione che può aprirsi un mondo del pensiero: indugiando nell'*après-coup*, questo approfitta del ritardo del corpo per irrompere. O ancora, che un massimo di automatizzazione del movimento sia in grado di «*produrre uno choc sul pensiero, comunicare alla corteccia delle vibrazioni, toccare direttamente il sistema nervoso e cerebrale*»[10]. Nonostante ciò, l'attuale figura della stupefazione, così come l'abbiamo precedentemente convocata, sembra ben differente da quella che, secondo le note analisi deleuziane[11], permette al pensiero di generarsi: sembra in effetti non portare ad altro che un blocco senza scampo, ad un'estraneità che si traduce in un sentimento di spossessione.

Altrove, il filosofo della differenza tratteggerà il carattere del "veggente"[12], ossia di colui che non ha più alcuna presa sul mondo, la cui possibilità di agire secondo volontà entra in crisi, trasformandolo nello spettatore esausto e dal corpo docile di un mondo in cui è necessario «rinunciare a ogni tipo di preferenza, a qualsiasi organizzazione di obbiettivi, a ogni forma di significato»[13]. Qui il movimento non è affatto sparito: piuttosto, «ci diamo da fare, ma per nulla»[14]. Certamente, un'altra immagine dell'impotenza, ma rovesciata, dal momento che qui la potenza si trova esaurita per estenuazione delle possibilità.

Un quadro corrispondente a tale esaustione del possibile ritorna, oggi, nella più sottile e allo stesso tempo totalizzante forma di potere scaturita dall'evoluzione di ciò che Deleuze aveva chiamato, nel 1990, le società di controllo[15]. Stiamo parlando del sistema di "governamentalità algoritmica", descritto da Antoinette Rouvroy e Thomas Berns[16] come l'associazione tra una

[10] Ivi, p. 175.

[11] Si veda in particolare G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, trad. it. di G. Guglielmi, Milano: Cortina, 1997, ma anche Id., *Nietzsche e la filosofia*, trad. it. di F. Polidori, Torino: Einaudi, 2002.

[12] Già presente nei libri sul cinema, tale figura compare in seguito principalmente in G. Deleuze, *L'esausto*, ed. it. a cura di G. Bompiani, Napoli: Cronopio, 1999.

[13] G. Deleuze, *L'esausto*, cit., p. 11.

[14] *Ibid.*

[15] Cfr. G. Deleuze, "Poscritto sulle società di controllo", in *Pourparler*, trad. it. di S. Verdicchio, Macerata: Quodlibet, 2000, pp. 234-241.

[16] L'articolo fondamentale in cui tale termine appare e viene esaustivamente spiegato per la prima volta è A. Rouvroy, Th. Berns, "Gouvernementalité algorithmique et perspectives

struttura altamente pervasiva di captazione, discretizzazione e trasformazione in dati di ogni comportamento, scelta, attitudine, o più in generale, di ogni informazione riguardante individui, gruppi, entità, e la correlazione computazionale di tutto questo materiale "grezzo" attraverso algoritmi talmente sofisticati da riuscire non solo a prevedere statisticamente le tendenze e le direzioni di singoli e collettivi, ma anche, in maniera sottile ma effettiva, ad orientarle, facendo propendere per determinate condotte o arginando la possibilità che se ne verifichino altre. Evidentemente, per rendere questo sistema efficace, la mappatura di ogni possibilità, l'iscrizione di ciascuna nella griglia di occorrenze associata ai *big data*[17], deve tendere all'esaurimento: niente deve rimanere escluso dai profilaggi affinché la loro modellizzazione possa essere realmente predittiva, al punto tale che nessuna decisione è più richiesta, perché sarà l'"algoritmo di raccomandazione" a suggerire "che fare", dispensandoci così definitivamente della necessità di scegliere e di agire secondo volontà. Dunque, «nella governamentalità algoritmica non si tratta più affatto di rendere i corpi docili in relazione alla norma, quanto di rendere le norme docili in relazione ai corpi»[18], ossia, di fabbricare degli algoritmi in grado di adattarsi e di inglobare tutto ciò che può accadere nel mondo, non classificando più la novità o lo scarto rispetto ai modelli come errore o deviazione, ma come possibilità ulteriore in grado di permettere l'estensione della base statistica su cui tali modelli vengono costantemente aggiornati.

Una simile modellazione algoritmica, messa in funzione precisamente per farla finita con l'incertezza, con la sospensione e l'incapacità a orientarsi nella complessità del mondo, offre una presentazione dello stesso sempre più schiacciata sul "reale": dal "tempo reale" (*real time*) della raccolta dati alla bramosia nel raggiungere "la verità", "il fatto", ossia, il reale in quanto tale – quello di una realtà effettiva che sembra scaturire dall'auto-evidenza del dato, forte di una presunta immediatezza che lo affranca dalla necessità dell'interpretazione e della critica soggettive. Ciò che resta, in breve, è l'assoluta fiducia da riporre in tale meccanismo e nel suo sistema di veridificazione, ossia, nella costruzione della verità in quanto separazione di ciò che è vero da quanto non lo è in termini assoluti, imparziali, e dunque pienamente oggettivi.

d'émancipation: le disparate comme condition d'inviduation par la relation?", *Réseaux,* 31/177, 2013, pp. 163-196.

[17] Si parla di *big data* quando la quantità di dati raccolti è talmente estesa in termini di volume, velocità e disparazione da richiedere l'utilizzo di sistemi computerizzati specifici per poterne effettuare l'analisi ed estrarne valore.

[18] A. Rouvroy, B. Stiegler, "Il regime di verità digitale. Dalla governamentalità algoritmica a un nuovo Stato di diritto", trad. it. di S. Baranzoni, *La Deleuziana*, 3/2016, pp. 6-29.

È allora questa la nuova modalità di "credere al mondo", tale quale Deleuze la invocava come necessità politica fondamentale per fare fronte alle incertezze dell'attuale? E che significato assume tale credenza oggi, all'epoca dell'Antropocene e dunque di una supposta fine del mondo ad opera dell'uomo stesso? Probabilmente, per poter sviluppare un pensiero degno dell'intollerabilità del presente in cui ci sentiamo incastrati abbiamo bisogno di far parlare ancora Deleuze, ma non di isolarne il discorso, facendolo risuonare a vuoto, o restando schiacciati dal peso dell'eredità dei suoi concetti. Piuttosto, sentiamo la necessità farlo dialogare con prospettive che lo riguardano, ossia che guardano al suo pensiero come a una rampa di lancio grazie alla quale ci si può tuffare nel presente, ma che, una volta in orbita, riescono a fare i conti con il mutamento di riferimenti, con le nuove forze in gioco, e con i paesaggi inimmaginati che si stagliano al loro sguardo, forgiando alcune di quelle nuove armi che Deleuze ha notoriamente caldeggiato[19], leve concettuali necessarie non solo a leggere e comprendere, ma anche a spiegare e fronteggiare le dinamiche politiche che si profilano per l'avvenire. Come risulterà evidente da questa introduzione, i pensieri che oggi ci sembrano più vocati rispetto a tale obiettivo, sebbene non si possa negare che entrambi contribuiscano a spostare anche in maniera piuttosto critica la prospettiva deleuziana, sono quelli di Bernard Stiegler e Antoinette Rouvroy. In quanto segue, ci appoggeremo dunque sulle loro analisi per "mettere a giorno" il pensiero politico deleuziano, sia sul piano della relazione individuo-mondo, che nel rapporto con il sistema e con le potenze collettive e globali.

2. CREDERE, CONFIDARE, PENSARE

Una delle critiche che vengono frequentemente mosse a Deleuze è relativa all'assenza, nel suo pensiero, di un esplicito progetto politico: o meglio, al privilegio delle analisi micro, dell'infinita segmentazione dei piani, mentre mancherebbe nelle sue formulazioni un riferimento estensivo al piano "macro", una linea applicativa globale della teoria delineata, una considerazione del politico in quanto "uno"[20]. In una nota intervista con Michel Foucault, pubblica-

[19] La nota invocazione al «cercare nuove armi» si trova in G. Deleuze, "Poscritto sulle società di controllo", cit., p. 235.

[20] Queste sono, ad esempio, alcune delle critiche mosse da Alain Badiou: «Com'è che la politica, per Deleuze, non è un pensiero autonomo, un taglio singolare nel caos, a differenza dell'arte, della scienza e della filosofia? Questo unico punto segna la nostra divergenza, e da qui deriva tutto il resto» (A. Badiou, "Un, multiple, multiplicité(s)", *Multitudes*, 1, 2000, pp. 195-211, cit. p. 196, trad. mia).

ta in italiano con il titolo "Gli intellettuali e il potere"[21], Deleuze torna precisamente sulla relazione teoria-pratica nel discorso politico, affermando che, mentre una volta si tendeva appunto a considerare «la pratica come un'applicazione della teoria», o in ogni caso, «si vedevano i loro rapporti sotto la forma di un processo di totalizzazione in un senso o nell'altro», oggi «i rapporti teoria/pratica sono molto più parziali e frammentari»:

> Da una parte una teoria è sempre locale, relativa a un piccolo settore, e può avere la sua applicazione in un altro campo, più o meno lontano. Il rapporto di applicazione non è mai di somiglianza. D'altra parte, non appena la teoria penetra nel proprio campo, incontra degli ostacoli, dei muri, dei punti di scontro, che rendono necessario un altro tipo di discorso che le dia il cambio [...]. La pratica è un insieme d'elementi di passaggio da un punto teorico a un altro, e la teoria il passaggio da una pratica all'altra. Nessuna teoria può svilupparsi senza incontrare una specie di muro e è necessaria la pratica per sfondarlo[22].

In un'altra intervista, questa volta di Yoshihiko Ichida a François Zourabichvili per la rivista *Multitudes*[23], quest'ultimo, chiamato ad intervenire proprio sul tema del pensiero politico in Deleuze, dichiara come l'assenza di progetti specifici non sia nel filosofo parigino la marca di un vuoto, quanto piuttosto la condizione negativa di ciò che egli definiva come "credere al mondo": «Deleuze sosteneva che la credenza nel mondo o a ciò che ci accade è problematica, o almeno lo è divenuta»[24], riferendosi alla credenza in *questo* mondo prima di tutto, anziché nell'utopia di un mondo trasformato. Ciò, suggerisce ancora Zourabichvili, non accade perché, come si dice, applichiamo alla realtà uno sguardo distorto, pilotato dalle immagini che di tale realtà ci vengono consegnate, ma precisamente perché è la condizione di possibilità di tale credenza ciò che viene a mancare – il saper leggere, interpretare e vivere il mondo secondo volontà:

> il "fatto moderno" è che gli schemi ricognitivi, ai quali sottomettiamo ordinariamente ogni occorrenza della vita (che si tratti di lavoro, di coniugalità, di militantismo, di arte, ecc.), hanno la tendenza ad apparirci oggi per quello che sono – dei clichés. Oscilliamo tra il déjà-vu e l'evento nudo, perché non sappiamo fare altro che continuare a praticare degli schemi che ormai non assicurano più la loro funzione. È qui che il tema generale dell'involontario si estende alla politica

[21] G. Deleuze, "Gli intellettuali e il potere", conversazione con M. Foucault del 4 marzo 1972, trad. it. di A. Fontana, P. Pasquino e G. Procacci, ora in *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Torino: Einaudi, 2007, pp. 261-271.

[22] Ivi, p. 261.

[23] F. Zourabichvili, "Les deux pensées de Deleuze et de Negri : une richesse et une chance", *Multitudes* 9, mai-juin 2002, disponibile online: http://www.multitudes.net/Les-deux-pensees-de-Deleuze-et-de/.

[24] *Ibid.* (trad. mia).

> [...]: sapremo, un giorno, accordare uno statuto di realtà agli eventi in quanto tali (il 1905, la Liberazione, il 1968...), indipendentemente da un piano d'avvenire che assegna loro un grado e un significato (la "ripetizione generale") o da un giudizio retrospettivo che li valuta a partire dalla loro opportunità [...]?[25]

Ecco che potremmo prendere queste come spinte interpretative rispetto al discorso sulla credenza che abbiamo precedentemente introdotto ed affrontato, nella sua evoluzione contemporanea, attraverso le visioni di Stiegler e Rouvroy. Rispetto alla questione relativa a quale sia il senso del credere al mondo oggi, e in quale mondo (o in che cosa) si possa credere, abbiamo già anticipato come quest'ultima affermi che l'estremo disincanto attuale sia combattuto principalmente attraverso la ricerca di una verità in cui credere – e come questa sia la verità totalmente computazionale prodotta dagli algoritmi – ed in base alla quale modellare una volontà generale automatica in grado di gestire e governare il mondo. D'altra parte, è proprio il blocco totale dinnanzi al quale ci pone l'Antropocene come epoca-limite a costituirsi come muro, come ostacolo, di fronte al quale è necessario un cambio di rotta, o piuttosto una nuova epoca, magari il *Negantropocene*, direbbe Stiegler[26].

Scendendo più in profondità nel senso di tale epocale inquietudine, lo stesso Stiegler afferma che proprio nel preciso momento in cui non possiamo più farla risalire ad una fatalità esterna (così come accadeva in tutte le antiche declinazioni della "collera di Dio") o ad un avvenimento catastrofico comunque condotto da mano altrui (come lo era il rischio nucleare collegato alla guerra fredda, ad esempio), è nei confronti dell'essere umano in quanto tale che essa si rivolge – così come afferma il coro nell'*Antigone* di Sofocle, «l'uomo è essenzialmente inquietante»[27]. Se per Stiegler l'origine dell'inquietudine è da rilevare nel legame costitutivo tra uomo e tecnica, per cui il primo non può essere se non in relazione alle sue protesi[28], la sua analisi del senso di disagio che ne risulta si dispiega in diverse direzioni (ma sempre e comunque collegate alle evoluzioni tecnologiche), non da ultima la "perdita della ragione" che, come anticipato, pare verificarsi proprio nel momento in cui il calcolo e l'automazione letteralmente in-formano ogni aspetto della vita umana. Invece

[25] *Ibid.* (trad. mia).

[26] Giocando sull'assonanza tra le serie entropia-neghentropia, antropia-negantropia, antropologia-negantropologia, Stiegler immagina un passaggio dall'Antropocene al Negantropocene come epoca in cui il divenire entropico riesce ad essere, anche se solo parzialmente e localmente, rallentato. Tale discorso è introdotto a partire da B. Stiegler, *La société automatique I*, cit.

[27] Si vedano in questo senso le analisi contenute in B. Stiegler (dir.), *Confiance, croyance, crédit dans les mondes industriels*, Limoges: Fyp éditions, 2012.

[28] La tecnicità originaria dell'umano è incessantemente sostenuta da Stiegler fin dalla sua prima opera (*La Technique et le Temps 1. La faute d'Épiméthée*, Paris: Galilée, 1994).

di condurre ad un aumento della *razionalità* nelle scelte, la velocità con cui i dati e gli algoritmi hanno *razionalizzato* i processi, cominciando a decidere per noi, ha fatto sì che una ragione automatica si sostituisse alla nostra – della quale, al contempo, sembra non esserci più bisogno.

Che rapporto ci sia tra questo tipo di automatismo con le parole di Deleuze sull'«automa spirituale» è piuttosto interessante. Da una parte, Deleuze criticava come emersione di un'"immagine del pensiero" stereotipata la troppo facile associazione tra il movimento automatico tipico dell'immagine cinematografica e un conseguente automatismo psicologico (o espropriazione) del pensiero, che di fronte a tali immagini non sarebbe più capace di pensare "ciò che vuole"[29] (perché le immagini in movimento si sostituirebbero ai pensieri[30]). Ciò viene sostenuto dai primi critici e studiosi di cinema, ed in particolare interpretato da Elie Faure come l'apparire «sotto una luce accecante [del]la subordinazione dell'anima umana agli utensili che essa crea e viceversa», dove l'utensile è chiaramente lo strumento tecnico, in questo caso cinematografico[31]. Dall'altra, sempre secondo Deleuze, l'automatismo spirituale assume anche un altro significato, quello reso grandioso della logica, che sognava la possibilità di arrivare a un'autonomia di pensiero talmente sofisticata da scongiurare ogni possibilità di errore[32]. È il tipo di automatismo che già immaginava Spinoza, quello in grado di concatenare i pensieri seguendo un ordine puramente formale di cause ed effetti, e dunque di necessità interna, indipendentemente dalla natura dei suoi oggetti. O anche quello di Leibniz, facente capo ad un'armonia prestabilita, assolutamente programmata, in cui l'automa corrisponde alla nozione individuale (la monade), che non ha bisogno di porte né finestre sul mondo, perché tutto quello che esprime è interiore ad essa – l'automatismo del pensiero diviene così una combinatoria di compossibilità che il *Monsieur Teste* di Valery incarna alla perfezione[33].

[29] Secondo Deleuze, una delle figure principali dell'immagine del pensiero (ciò che ci fornisce un'idea ben precisa di ciò che significa pensare, dalla quale si può in seguito evincere come questo pensare funziona) è proprio quella della buona volontà del pensiero (e del pensatore), che sarebbe in grado di pensare "ciò che vuole", ossia il vero, se dotato di un buon metodo e della capacità di non incorrere in errori. Cfr. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit.

[30] Su questi temi, si vedano i corsi sul cinema di Gilles Deleuze, le cui trascrizioni sono disponibili online alla pagina "La voix de Gilles Deleuze" sul sito di Paris 8. In particolare, qui il riferimento è alla lezione del 30/10/1984, http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=6.

[31] *Ibidem*.

[32] Si veda la lezione del 06/11/1984, prima parte: http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=365.

[33] Cfr. P. Valery, *Il signor Teste*, trad. it. di E. Da Mola, Venezia: Edizioni del Cavallino, 1944. Il signor Teste, che «non conosce che due valori, il possibile e l'impossibile», è un perso-

Ora, il paradosso che si crea in concomitanza con la realizzazione di quel mondo di pensiero dal sapore leibniziano che Deleuze comincia soltanto ad intravedere, e che oggi vediamo attualizzato nell'ambiente computazionale, fatto di regolarità e di composizione di serie che convergono in maniera inequivocabile, è proprio, ancora una volta, che lo spazio di credenza si trova cancellato. Da una parte, il raggiungimento della massima potenza dell'automa fa sì che si entri nel dominio dell'assiomatica, che considera elementi dalla natura non specificata (perché non c'è bisogno di specificarli) ponendoli in un insieme di relazioni che hanno la sola condizione di essere indipendenti l'una dall'altra, a partire dalle quali si traggono un certo numero di conseguenze («i cervelli artificiali non sono lontani», afferma Deleuze[34]). Dall'altra, la frattura tra uomo e mondo aperta da Kant (il quale, però, è anche colui che afferma la necessità di sostituire il sapere col credere, inteso in primo luogo come credere alla ragione) con l'istituzione di una differenza tra la ricezione e l'azione su quest'ultimo arriva a uno stadio estremo – più il mondo viene "umanizzato", ossia trasformato, fabbricato, o artificializzato dagli uomini, attraverso la scienza, la tecnica, e così via, più tale rottura aumenta, e meno restano ragioni di credervi[35].

Ciò echeggia in effetti con l'analisi di Stiegler, il quale afferma che è proprio nel momento in cui si crea una distanza tra credenza e sapere, sebbene questo si sia inizialmente costituito come razionale proprio separandosi da altre forme di credenza, che si perde la ragione (e dunque la possibilità di credervi). Cortocircuitata dall'accelerazione tecnologica, e dunque incapace di utilizzare i saperi precedentemente sviluppati (del resto ormai non più adeguati all'ambiente tecnico), essa non è più nemmeno in grado di sviluppare saperi nuovi, trovandosi così paralizzata o meglio, secondo il lessico stiegleriano, proletarizzata[36]. In tale situazione, coltivare la credenza, la *confiance*, si renderebbe ancor più necessario, anche perché, come segnalato precedentemente,

naggio che fa della combinatoria la propria vita, svuotandosi da ogni caratterizzazione psichica per ridurre la coscienza ai propri atti – è in questo senso che viene indicato da Deleuze come modello di automa spirituale (cfr. lezione del 6/11/1984, cit.).

[34] *Ibidem*.

[35] Cfr. lezione del 6/11/1984, terza parte: http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=367.

[36] Con il termine "proletarizzazione" Stiegler si riferisce innanzitutto, e comunque prima di ogni altro aspetto di pauperizzazione, alla perdita di sapere associata alla relazione di delega che avviene tra un soggetto umano e un supporto qualsiasi di memoria (dalla selce scheggiata fino, appunto, all'algoritmo). In realtà, poi, Stiegler distingue nettamente il processo di automatizzazione della ragione da quello dell'intelletto, che a suo avviso è invece in qualche modo necessario per poter compiere operazioni razionali complesse. Per approfondire la questione rimandiamo al suo *Dans la disruption...*, cit.

l'automatizzazione delle attese, delle protensioni, ottenuta grazie alla loro anticipazione computazionale sostituisce e cancella ogni altro tipo di desiderio, volontà, sogno, attribuzione di valore, e così via. In effetti, e per tornare a Deleuze,

> Qual è allora la sottile via d'uscita? Credere non a un altro mondo, ma al legame fra uomo e mondo, all'amore o alla vita, credervi come all'impossibile, all'impensabile, che tuttavia può essere soltanto pensato: "un po' di possibile, sennò soffoco"[37].

Ora, la differenza tra le due visioni pare risiedere nel fatto che, se per Deleuze in fondo ciò permette in ogni caso di creare un *nooshock*, e dunque di aprire orizzonti di pensiero, sebbene passando per rovesciamenti continui di quella che è la sua immagine[38] e per diverse figure, dall'automa al veggente, dall'esausto al sonnambulo, fino anche allo schizofrenico, per Stiegler questa possibilità pare essere totalmente sospesa dal disincanto estremo e dalla disrupzione, come epoca di *un capitalismo ultra libertario che sostituisce il mercato ad ogni orizzonte di credenza*[39]. Dove, in altre parole, l'automatismo è giunto ad un punto tale da assorbire ed evacuare ogni forma di sapere, ed a rovesciare il credere tramutandolo in *discredito*[40] – la figura negativa del credito, inteso come sistema di rapporti di valore calcolabili che sostituiscono le relazioni tra soggetti, rendendole monetizzabili, e dunque funzionali al flusso di merci, valori, informazioni. Ciò significa, da una parte, che la crisi della credenza può essere associata a una crisi del credito, il ché comunque è fondamentalmente dovuto al fatto che *non si crede più*, magari anche perché i debiti divengono insolvibili, e dunque intollerabili[41], ma soprattutto perché il "prestar fede" diviene in primo luogo *uno strumento di calcolo*, che, nel tentativo di controllare il futuro sopprime ogni possibile, ogni improbabile. Dall'altra, che la stessa crisi sfocia in una mancanza di fiducia nella politica e

[37] G. Deleuze, *L'immagine-tempo*, cit., p. 190.

[38] Rovesciamenti che Deleuze sintetizza in quattro fasi, di cui la prima, appunto, corrisponderebbe alla sostituzione del sapere con la credenza, la seconda con l'istituzione di un fuori impossibile ad interiorizzarsi ("il pensiero del fuori"), la terza nel rovesciamento dei rapporti tra pensiero e corpo ("*donnez-moi un corps*"), e l'ultima ai rapporti tra pensiero e cervello ("*donnez-moi un cerveau*"). Cfr. i corsi sul cinema di Gilles Deleuze, cit.

[39] Cfr. B. Stiegler, *Dans la disruption...*, cit.

[40] Su tema del discredito in Stiegler, si veda in particolare la serie *Mécreance et discredit* (tomo 1, 2 e 3; Paris: Galilée, 2004-2006).

[41] Su questo punto, che qui non possiamo approfondire, rimandiamo alle analisi di Maurizio Lazzarato (cfr. in particolare Id., *La fabbrica dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*, trad. it. di A. Cotulelli e E. Turano Campello, Roma: DeriveApprodi, 2012).

nel suo potere positivo, individuante, generando così ulteriore indifferenza e delusione nichilistica.

Finora abbiamo considerato le alterazioni della credenza sul piano degli individui e delle relazioni che questi intrattengono con il mondo, che Deleuze ci faceva intravedere come derivanti dalla discrasia tra ricezione ed azione su di esso: Stiegler ci aiuta piuttosto a comprenderle come ascrivibili a un fenomeno di proletarizzazione generalizzata, sia a livello individuale che collettivo, e dunque di perdita di sapere, oltre che di agire, politico, che si traduce in una sfiducia totale nelle possibilità di pensiero propositivo. Fra breve, grazie anche alle analisi di Antoinette Rouvroy (con Thomas Berns), analizzeremo un altro fondamentale punto di contatto e di "aggiornamento", che si crea sul piano della configurazione economico-politica. Passando per l'analisi delle società e dell'assiomatica del capitalismo così come presentata da Deleuze e Guattari in *Mille piani*[42], arriveremo a vedere come le relazioni fin qui analizzate sono oggi strumentalizzate, ricaptate e messe a servizio della *data economy*, attraverso un meccanismo che, in buona parte, i due teorici della *macchina da guerra* avevano già delineato.

3. CAPITALISMO, ALGEBRA E CATTURA

Come è noto, in *Mille piani* Deleuze e Guattari analizzano la forma-Stato associandola alla successiva nascita del capitalismo, ossia offrendone una caratterizzazione basata su modalità di cattura che si esplicitano in un processo di acquisizione generalizzata, non solo di ciò che poi diviene proprietà, ma in particolare delle caratteristiche fondamentali delle epoche o società precedenti[43]. Ripercorrere brevemente la complessa dinamica di tali acquisizioni ci permetterà qui di focalizzarci sul capitalismo come frutto di un passaggio di segno interno allo Stato, il quale, da potenza repressiva, assume definitivamente il carattere di potenza modulatrice – carattere che, in seguito, sarà alla base delle proposte di aggiornamento che intendiamo prendere in considerazione.

Ciò che qui ci interessa ritenere rispetto alla molteplicità di elementi messi in campo da Deleuze e Guattari ha origine nel come, fin dal principio della loro analisi, ed in ciò seguendo e rivedendo Marx, essi ricordino come la forma-

[42] Ci riferiamo a G. Deleuze, F. Guattari, "7000 a.C. Apparato di cattura", in *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di G. Passerone, Roma: Castelvecchi, 2006, pp. 625-697.

[43] «Lo stato come apparato di cattura è dotato di una *potenza di appropriazione* che, appunto, non consiste solamente nella cattura di tutto quel che può, di tutto ciò che è possibile, su una materia definita come *phylum*. L'apparato di cattura si appropria ugualmente della macchina da guerra, degli strumenti di polarizzazione, dei meccanismi di anticipazione-scongiuramento». Ivi, p. 641.

zione "apparato di Stato" si erga sulle comunità primitive attraverso la surcodifica, ossia il processo di riscrittura delle procedure già in opera in codici di Stato di cui il despota rappresenta il vertice, e dando origine ad una forma di produzione basata sul *nexum*, il legame[44]. Nello specifico, sostengono i due, i passaggi di questo genere, ossia da una modalità politico-economica all'altra, non avvengono mai secondo una linea di continuità dettata da uno sviluppo evoluzionistico progressivo: la casualità degli scambi tra i fattori in gioco è tale da rendere necessaria per ogni passaggio una sorta di *biforcazione*, dove la disposizione tra elementi si conforma in maniera tale da determinare una cesura irriducibile – la dinamica del mutamento è dunque quella di uno spostamento di elementi, di forze, che cambiano di segno, o meglio, vengono fatte cambiare di segno dalla disposizione operante[45]. Tutto ciò, incalzano, sottostà a una logica causale rovesciata[46], dunque molto più simile alla causalità senza finalità che propongono, ad esempio, la fisica e la biologia, e che permette al futuro di affettare il presente o quantomeno al presente di agire sul passato – realizzando così una sorta di inversione del tempo. Il che fa sì che tale dinamica non sia affatto unidirezionale: i suoi vettori al contempo anticipano e ritardano il cambiamento, così che ciò che non è ancora risulta già e comunque in grado di agire, anche se sotto una forma che non è quella dell'esistenza (ed è dunque sotto questa forma che possiamo vedere la coesistenza dei due movimenti di tempo).

Ecco che, se partiamo da questi presupposti, l'installazione della disposizione "Stato" può arrivare ad essere compresa come un'azione di captazione e potenziamento dei meccanismi di anticipazione e scongiuramento che secondo Deleuze e Guattari erano caratteristici delle società arcaiche: lo Stato ci appare così come il "gestore delle relazioni", attraverso un fenomeno di «intraconsistenza»[47] che fa risuonare insieme punti di ordini molto diversi, stratificandoli. In altre parole, lo Stato surcodifica tale funzione innestandola su di sé, e dunque acquisendo il controllo specifico di determinati elementi e delle relazioni tra di essi, talvolta facendole rallentare, talvolta inibendole, o ancora agevolandole. Iniziamo così a scorgere un primo ed ancora rudimentale esempio di governo della disparazione, realizzato attraverso l'isolamento delle occor-

[44] Ivi, p. 630.

[45] È in questo senso che Deleuze e Guattari possono affermare che lo Stato sarebbe sempre già stato presente, sotto forma di tendenza, fin dalle società arcaiche, rispetto alle quali l'idea di indipendenza o autonomia rimane soltanto «un sogno da etnologo». Cfr. ivi, p. 362. E ancora: «ogni diffusione procede nel mezzo, per il mezzo, come tutto quello che "cresce" in conformità al tipo "rizoma"» (p. 369).

[46] Ivi, p. 634.

[47] Ivi, p. 636.

renze al fine di controllarne più strettamente i rapporti – ed in ciò evidentemente i primi embrionali sintomi di quelle società di controllo che Deleuze descriverà in seguito[48]. Niente di nuovo fino a questo punto: sarà lo stesso Deleuze a dichiarare che il controllo è frutto di forze «che lentamente guadagneranno terreno»[49], e che, in quanto tendenza, è indissociabile dalla disciplina delle formazioni precedenti, sebbene ne sia votato alla conquista. Tra l'altro, e torniamo qui a *Mille piani*, viene più volte sottolineato dai due autori come, nella forma-Stato, alla codificazione (o surcodificazione) si associano sempre operazioni di decodificazione, per mezzo delle quali alcune cellule si rendono autonome, e istituiscono flussi o relazioni (commerciali, ad esempio) con altre cellule/città, in modo, a loro volta, da anticipare/scongiurare il passaggio al sistema successivo. Il capitalismo, dunque, affermano Deleuze e Guattari, non sarebbe affatto una conseguenza della formazione cittadina. Anzi: è proprio l'assunzione dello Stato come modello generale della gestione dei flussi, e la conseguente ricaptazione delle città all'interno di questi a generare la "megamacchina" capitalista, in grado di trascinare al suo interno ogni eterogeneità.

In effetti, precisano, il capitalismo emerge nel momento in cui il plusvalore di flusso sostituisce il plusvalore di codice[50]: il ché significa che l'apparato di Stato acquisisce un nuovo compito, che non corrisponde più al surcodificare flussi già codificati, quanto nell'organizzare le congiunzioni dei flussi decodificati. In altre parole, mentre lo Stato rinuncia all'appropriazione tramite il codice, questa diviene acquisizione privata, e si esplica nella circolazione senza limiti di soggetti universali ed oggetti qualunque (secondo il Marx di Deleuze e Guattari, la circolazione è ciò che costituisce il capitale come soggettività adeguata a tutta la società) gestiti da un'assiomatica generale (di cui anche il diritto assume la forma):

> Quando i flussi raggiungono questa soglia capitalista di decodificazione e deterritorializzazione (lavoro nudo, capitale indipendente) sembra proprio che non ci sia più bisogno dello Stato, di un dominio politico e giuridico distinto, per assicurare l'appropriazione divenuta direttamente economica. L'economia forma infatti un'assiomatica mondiale, una "energia cosmopolita universale che rovescia ogni barriera e ogni legame", una sostanza mobile e convertibile "come il valore totale del prodotto annuale"[51].

Affermare che il capitalismo è un'assiomatica significa differenziarlo rispetto i codici di Stato per il fatto che l'assioma, come si ricordava nel caso

[48] Cfr. G. Deleuze, "Poscritto sulle società di controllo", cit.
[49] Ivi, p. 234.
[50] Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 659.
[51] Ivi, p. 662.

dell'automa spirituale leibniziano, non interessa la natura dei termini in relazione, la quale è soltanto funzionale, combinatoria – non opera dunque una scelta di merito. L'assioma è assunto come vero di per sé perché ritenuto evidente, e grazie a ciò arriva a fornire il punto di partenza per un quadro teorico di riferimento senza necessitare di alcuna prova o verifica. Con queste premesse, la totalità degli assiomi diviene così al contempo la base per fondare la possibilità di dire cosa sia vero e cosa sia falso rispetto ai termini implicati nelle relazioni, e ai teoremi che da tale assiomatica derivano. Si tratta, per dirla con Foucault, di un regime di verità assolutamente immanente, mentre la codificazione ha sempre, secondo Deleuze e Guattari, bisogno di un certo livello di trascendenza, i cui paradigmi sono incarnati dallo Stato[52]. È così che, una volta attuato questo *shift*, i singoli stati divengono i modelli di attualizzazione della virtualità del capitale, la realizzazione esecutiva della sua matrice assiomatica immanente.

Ora, se assumiamo che sia proprio questa operazione inglobante a caratterizzare il capitalismo, e a caratterizzarlo in particolare nella sua attualizzazione più recente, quel neoliberismo assolutamente computazionale che Stiegler denuncia a più riprese[53], possiamo anche sostenere, sulla scorta delle analisi di Antoinette Rouvroy, che tale operazione inglobante riesce ad un certo punto non solo ad accumulare capitale o meccanismi di anticipazione/scongiuramento, ma anche i filosofemi e gli elementi teorici in grado di generare alternative ad esso, operando così «una radicale forclusione degli ideali di emancipazione degli anni sessanta e settanta»[54]. Il tema dell'immanenza come progetto politico rappresenta poi l'apoteosi di tale dinamica: se già, come si diceva, Deleuze e Guattari avevano riconosciuto nell'assiomatica capitalista una matrice immanente, è anche vero che, nel caso di Deleuze, l'immanenza diviene negli anni '90 il simbolo della «completa potenza, completa beatitudi-

[52] «L'assiomatica considera direttamente elementi e rapporti puramente funzionali la cui natura non è specificata e che si realizzano immediatamente, e contemporaneamente, in campi molto diversi, mentre i codici sono relativi a determinati campi, enunciano rapporti specifici tra elementi qualificati, che non possono ricondurre a un'unità formale superiore (surcodificazione) se non per trascendenza e indirettamente». Ivi, p. 663.

[53] Si veda B. Stiegler, *Dans la disruption*..., opera che tale definizione punteggia regolarmente.

[54] A. Rouvroy [inedito], "A few thoughts in preparation for the Discrimination and Big Data conference. Bruxelles: CDCP, 2015". Tali appunti sono disponibili online su: https://www.academia.edu/10177775/A_few_thoughts_in_preparation_for_the_Discrimination_and_Big_Data_conference_organized_by_Constant_at_the_CPDP_Brussels_22_january_2015_paper_video_. Su questo tema ci permettiamo di rimandare anche a S. Baranzoni, E. Marra, "Introduzione", *La Deleuziana*, 3/2016, "La vita e il numero", pp. 1-5. Disponibile online su: http://www.ladeleuziana.org/2016/11/14/3-life-and-number/.

ne», «pura virtualità interna ad un piano»[55]. L'operazione del capitalismo computazionale e del sistema di governamentalità algoritmica che lo sostiene è allora quella di portare l'immanenza a ideologia, e realizzarla attraverso la sua pretesa di contenere tutto, di completare la potenza del possibile esaurendolo, ossia incasellando ogni scarto, grazie agli assiomi di gestione, sostituiti oggi da algoritmi sempre più sofisticati. La grandiosità dell'operazione è evidente: mentre da un lato l'ideologia dell'immanenza assoluta si realizza pienamente nel capitalismo come ricaptazione concettuale di un ideale ormai svuotato del suo senso originario, allo stesso tempo, in quanto potenza di esaustione del reale, il capitalismo amplifica in maniera esponenziale la tendenza ereditata dalle forme di Stato all'inglobazione di tutto, fino al punto che nulla resta più escluso. Così, mentre afferma la propria coincidenza con i confini dell'universo, esso fagocita ogni possibile alternativa che tenta di delinearsi all'orizzonte assumendone le sembianze – potenza di mutazione che fa del trasformismo la propria strategia perché nulla cambi veramente.

Rispetto a quest'ultimo principio, resta da sottolineare come la trasformazione in dati di tutto il reale e la riduzione di ogni tipo di logica alla correlazione algoritmica di tali dati abbia soltanto come scopo apparente quello di livellare, disciplinare, instradare i comportamenti – gli obiettivi, appunto, delle società disciplinari come delineate da Foucault, che destinavano un'attenzione totale al comportamento individuale, al fine di renderlo conforme. Ancora una volta, è già in *Mille piani* che Deleuze e Guattari cominciano a distinguere l'isomorfismo delle formazioni dall'eterogeneità sociale, temporale e spaziale che l'assiomatica non solo tollera ma promuove costantemente[56], come espressione della necessità di simultaneamente tenere ed allargare le proprie forze (ossia, il mercato). Non è dunque interesse del capitalismo abolire le sperimentazioni o respingerle oltre i suoi limiti: a patto, appunto di poterle inglobare, e dunque di protrarre la riproduzione ipercapitalistica. Anzi, ogni zona liminare viene ad acquisire un senso strategico rispetto alla serie infinita che lo comprende: costituendosi come punto-limite dopo il quale si rischia che il flusso relativo perda valore, tale punto assume la connotazione di segnale di modificazione, indicatore della necessità per il concatenamento capitalistico di riprodursi, modificarsi, installarsi su un nuovo ciclo – ecco di nuovo il punto di biforcazione, dove tale concatenamento è costretto a cambiare di natura. Ed ecco come l'esercizio del potere contemporaneo non si ridurrà più all'alternativa classica "repressione o ideologia" ma implicherà processi di normalizzazione,

[55] Il riferimento è a G. Deleuze, "L'immanenza: una vita...", trad. it. di F. Polidori, *aut aut*, 271-272, 1996, pp. 4-7.

[56] Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 640.

modulazione, modellizzazione e informazione che, attraverso i propri microconcatenamenti, riguarderanno ogni piano: il linguaggio come la percezione, il desiderio come il movimento, e così via[57].

Ora, se con l'analisi delle società di controllo Deleuze aveva poi incentrato definitivamente il discorso sulle «figure cifrate» come intermediari della trasformazione[58] o, potremmo dire, sul marketing come "agente deformatore universale", resta da comprendere, per completare l'analisi, come ed attraverso quali stratagemmi tale logica abbia facilmente soppiantato le tecniche di governo sostituendosi ad esse. In effetti, già nelle analisi di Foucault sulla nascita della biopolitica si caratterizzava il mercato come un elemento di sorveglianza ed ispezione delle stesse, imponendo in primo luogo i suoi criteri di verità:

> Il mercato [...] costituisce in questo senso un luogo di veridizione, cioè un luogo di verifica-falsificazione per la pratica di governo [...]. È il mercato, di conseguenza, a far sì che un buon governo non sia semplicemente un governo che procede secondo giustizia. [...] È ancora il mercato a far sì che ora il governo, per essere un buon governo, debba funzionare secondo verità[59].

Se l'aggiornamento proposto da Rouvroy rispetto alla categoria foucaultiana di "regimi di verità" fa piuttosto segno verso una sua sospensione, volta all'appiattimento del vero su tutto ciò che è reale[60], ciò si coniuga perfettamente con i principi dell'assiomatica, che non ha bisogno di alcuna dimostrazione, di alcuna veridificazione per funzionare. Allo stesso tempo, però, lo ricordiamo, per Deleuze «la modulazione è l'operazione del Reale, in quanto costituisce e continua a ricostituire l'identità fra l'immagine e l'oggetto»[61].

[57] Cfr. ivi, p. 668.

[58] Cfr. G. Deleuze, "Poscritto sulle società di controllo", cit., p. 239. O ancora: «gli internamenti sono *stampi*, dei calchi distinti, ma i controlli sono una *modulazione*, qualcosa come un calco autodeformante che cambia continuamente, da un istante all'altro, o qualcosa come un setaccio le cui maglie divergono da una zona all'altra». Ivi, p. 236.

[59] M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, a cura di M. Senellart, dir. F. Ewald e A. Fontana, trad. it. di M. Bertani e V. Zini, Milano: Feltrinelli, 2005, p. 39.

[60] «Dal momento in cui è sufficiente far girare degli algoritmi su quantità massicce di dati per farne uscire come per magia delle ipotesi sul mondo, le quali non saranno poi necessariamente verificate, ma diverranno comunque operative, si ha in effetti l'impressione di aver conquistato il Graal, di aver ottenuto un'idea di verità che non deve più, per imporsi, passare attraverso alcuna prova, alcuna inchiesta, alcun esame, e che, per sorgere, non dipende più da alcun evento. In questa misura ci si discosta, mi pare, sia dalla nozione di regime di verità di Foucault, sia dal legame che Alain Badiou faceva tra "evento" e "verità"». Cfr. A. Rouvroy, in A. Rouvroy, B. Stiegler, "Il regime di verità digitale...", cit., p. 10.

[61] G. Deleuze, *L'immagine-tempo*, cit., p. 40.

Ecco che, in conclusione, pare aprirsi un'aporia tra le figure della credenza presentate all'inizio e i meccanismi della governamentalità algoritmica tipici del nuovo capitalismo ipercomputazionale. Avevamo in effetti ricordato come, per Deleuze, fosse proprio la frattura creatasi fra uomo e mondo (e dunque, in definitiva, tra immagine ed oggetto) a generare l'impossibilità di un agire individuale e politico, e dunque l'impossibilità di credere al mondo stesso. Stiamo invece qui sostenendo che quella di sigillare tale frattura sia un'operazione tipica della modulazione neoliberale, la quale sostituisce al vuoto tra percezione e azione un automatismo assoluto. Grazie alla governamentalità algoritmica, infatti, non c'è alcun bisogno di progettare un'azione sulla realtà, dal momento che, grazie ai dati già accumulati da quello che abbiamo identificato come il suo sistema di cattura totale, essa è arrivata a concepire una raffinatissima tecnica anticipativa e predittiva di ogni possibilità, e, per mezzo del cosiddetto *Data Behaviourism*[62], a sostituire l'orientamento e la scelta tra queste con un direzionamento il cui effetto strategico è del tutto calcolato. La possibilità di predire ed anticipare le nostre azioni future prima ancora che possiamo anche solo immaginarle, non è forse la sospensione definitiva di ogni distanza, non è forse la composizione assoluta, la corrispondenza precisa, tra l'uomo e il mondo, entrambi, intrinsecamente, composti da *dati*? E allora, così come ci chiedevamo all'inizio, non sarà forse questa la più ultima e definitiva figura del credere al mondo, l'affidarsi ciecamente all'assiomatica immanente del capitalismo che ha portato a compimento la definizione foucaultiana di governamentalità come «arte di governare il meno possibile»[63]?

Di fronte a tale prospettiva a dir poco agghiacciante, ci pare il caso, ancora una volta, di tornare a un dettaglio della proposta di Deleuze (e Guattari), ossia, alla necessità di comprendere come nel credere al mondo sia, in effetti, compreso anche il *credere alla sua rottura interna*, alle crepe che in tale sistema quasi perfetto si manifestano, per provare a scorgere ciò che in esse si annida, quei *ratées* che secondo Rouvroy forse ancora sfuggono all'apparato governamentale computazionale[64], per farli, secondo la nota formula di Beckett, «*rater encore, rater mieux*»[65], fallire dunque meglio alla propria incorporazione nei *data base*, attuale veste di quella macchina da guerra che secondo De-

[62] A. Rouvroy, "The end(s) of critique: data-behaviourism vs. due-process", in Mireille Hildebrandt, M. & De Vries E., (eds.). Privacy, Due Process and the Computational Turn. Philosophers of Law Meet Philosophers of Technology. London, Routledge, 2013.

[63] M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 36.

[64] Cfr. A. Rouvroy, Th. Berns, "Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation...", cit., p 174.

[65] Cfr. S. Beckett, *Cap au pire*, Paris: Minuit, 1991.

leuze e Guattari sola poteva organizzare una linea di fuga rispetto alle maglie dell'apparato di stato?

Ma ecco che un ultimo aggiornamento si rende necessario, per provare a pensare tale linea di fuga con e oltre Deleuze, ed in particolare il punto da cui questa può innescarsi. Se riprendiamo le analisi di Bernard Stiegler, oggi la figura del resistere, del mantenere integra la propria posizione, rendendo il proprio punto di vista impermeabile, pur anche in posizione di avanguardia, rischia di rappresentare una mossa suicidaria, corrispondente all'offrire il proprio corpo in pasto all'avanzata cannibale della *data economy*. La sua alternativa, d'altra parte e sorprendentemente, è ancora più deleuziana: anzi che opporsi alla modulazione bisogna inventare, e dunque sfruttarla per *cercare nuove armi*. Il ché significa, imparare a destreggiarsi collettivamente nell'assiomatica, nella sospensione della casualità degli scambi tra i fattori in gioco, e cercare, volere il proprio punto come punto di biforcazione, per riuscire a spingerlo fino alle sue estreme conseguenze. E, anche sapendo che la mega-macchina instaurata dal capitalismo nonostante tutti i disfunzionamenti parziali continuerà pur sempre e comunque a funzionare, ripetendo questa forma perfezionata di gestione e controllo, torneremo forse a credere al mondo, se ciò «vuole anche dire suscitare eventi, per piccoli che siano, che sfuggano al controllo, oppure dare vita a nuovi spazi-tempo, anche di superficie e volume ridotti»[66]. In questo forse risiede la scommessa alla quale l'Antropocene ci chiede di puntare: nel credere a una ragione di vita che non si limiti a quello strumento di calcolo che è il capitalismo, a fare, come sosteneva Hume, della credenza «l'affermazione a partire da ciò che è dato di qualcosa che non è dato». «Ridatemi delle ragioni di credere a questo mondo qui. Ed intendo a questo mondo qui, così com'è»[67]. Ciò significherà ritrovare la vita, la ragione, il pensiero, l'invenzione, al di là del dato e del calcolato.

[66] G. Deleuze, *Pourparler*, cit., p. 233.

[67] G. Deleuze, lezione sul cinema del 6/11/1984, terza parte, cit.

NOUS N'AVONS ENCORE RIEN VU… ACCÉLÉRATIONNISME ET DÉCÉLÉRATIONNISME À L'HEURE DE L'AUSTÉRITÉ MONDIALE[1]

BENOÎT DILLET
University of Bristol
benoit@dillet.net

ABSTRACT
In this article, I critically discuss Benjamin Noys' thesis on accelerationism to evaluate the origins of the term and the debate, then I turn to Noys' arguments about the necessity to retain negativity. While Noys analyses accelerationism as a symptom and ideology of neoliberal capitalism, he reads other moments in the history of thought when accelerationism was also dominant (Italian futurism in the 1920s, New Economic Policy in USSR in the 1920s, Cybernetic Culture in academic discourse in the UK in the 1990s and today's austerity-inflicted societies). I point out accelerationist discourse largely omits the virtual neofascism that haunts Europe and the United States and question more broadly the place of desire in politics today. The great merit of accelerationists is to have brought the problem of work and alternative social policies to support it (such as basic income) to the centre of political debates and examine the role of singularities and negativity in these new political imaginaries.

KEYWORDS
Accelerationism, Benjamin Noys, Deleuze, negativity.

Dans un livre important publié en 2014, Benjamin Noys a critiqué l'accélérationnisme comme étant un symptôme du travail dans le capitalisme, organisant aussi bien la grandeur que la misère, tout autant de douleur que de douceur.[2] Dans cet ouvrage, au lieu d'introduire le débat récent sur

[1] Des parties de ce texte ont été publiées en anglais dans l'article 'We Haven't Seen Anything Yet... Accelerationism and Decelerationism under Austerity', *Cultural Politics*, Vol. 11, No. 2, 296-300.

[2] Benjamin Noys, *Malign Velocities: Accelerationism and Capitalism* (Winchester, Zero books, 2014).

l'accélérationnisme qui prend place en philosophie continentale, en anthropologie, en esthétique et en sciences politiques[3], il analyse plutôt l'émergence historique des thèmes politiques accélérationnistes. En présentant les dangers et les impasses de ce nouveau mouvement politique à travers cette contre-histoire culturelle et sociale, Noys montre les filiations intellectuelles du mouvement et explique sa survivance. Je voudrais partir de cet ouvrage pour examiner quelques impensés de l'accélérationnisme : le néofascisme virtuel qui hante l'Europe et les États-Unis, la question du désir dans les discussions des politiques orientées vers le futur, ainsi que la place des singularités dans le travail hors emploi.

L'intervention de Noys a le mérite de reformuler le débat de la gauche en terme processus plutôt que de substance (d'où les termes d'accélération ou de décélération) tout en écrivant une histoire « fragmentée » de la gauche en Europe. Je la qualifie de fragmentée car l'esprit de son propos est benjaminien et sa forme, moderniste. C'est une histoire plus ou moins familière qui est rejouée et montée comme si on était dans un studio de post-production et qu'il fallait choisir les épreuves de tournage à monter : le futurisme italien, l'adoption du fordisme dans la période bolchévique 1917-1928, le futurisme cyberpunk anglais des années 1990 associé à la musique électronique, les fantasmes d'une symbiose machinique, la nouvelle vague accélérationniste-apocalyptique d'après la crise de 2008.

L'ouvrage de Noys est une contribution importante au débat car c'est lui qui a inventé le terme « accélérationnisme » dans son ouvrage précédent *The Persistence of the Negative* (2010), pour qualifier une certaine tendance d'une politique post-structuraliste des années 1970 présente dans trois ouvrages majeurs (selon lui) : *L'Anti-Œdipe* de Gilles Deleuze et Félix Guattari (1972), *L'Économie libidinale* de Jean-François Lyotard (1974) et *L'Échange symbolique et la mort* de Jean Baudrillard (1976). Pour Noys, dans ces textes, les philosophes français soutiennent de manières différentes et singulières qu'après 1968, la seule manière d'en finir avec le capitalisme aurait été d'intensifier le capital, de le « déterritorialiser ». Cependant le vrai problème de l'accélérationnisme ou de l'affirmationnisme, comme le voit Jason Read, n'est pas seulement sa complicité avec le capitalisme « car le capital a aussi sa propre négativité [ou reterritorialisations], ses aliénations et séparations, mais c'est plutôt qu'il est complice de l'image idéologique que le capitalisme se fait

[3] Robin Mackay et Armen Avanessian (dir.), *#Accelerate#: The Accelerationist Reader* (Falmouth, Urbanomic Media, 2014).

de lui-même, avec ses flux et réseaux qui dominent les pubs pour Microsoft »[4]. En d'autres termes, l'accélérationnisme est l'image fausse du capitalisme, sa version idéologique qui alimente tous les besoins et les pulsions – au moins dans la version de Noys.

Pourtant, il passe très rapidement d'un coup interprétatif à un coup politique pour saisir le débat de la gauche entre un accélérationnisme, un décélérationnisme et d'autres alternatives (dans le cas de Noys : pour une friction ou une résistance, j'y reviendrai plus tard). L'économie de ces expressions est à souligner ; même ceux qui trouvent ces positions réductrices ou relevant plus du domaine du slogan politique que de l'argumentaire logique y comprennent vite les enjeux populistes et du sens commun (au sens de Gramsci). L'argument de *Malign Velocities* est de continuer le projet de *The Persistence of Negativity* et donc de critiquer l'accélérationnisme de ne pas fournir une négativité qui bloque, résiste et transforme l'état processuel des choses. Cette version de l'accélérationnisme est largement « landien » et « noysien » car elle part de lectures situées de Deleuze, Guattari, Lyotard et Baudrillard, c'est-à-dire une lecture de passages sélectionnés dans quelques ouvrages dans une période très précise[5]. Dans le cas de Nick Land, nous avons affaire à une accélérationnisme absolu, alors que les arguments des nouveaux accélérationnistes (Nick Srnicek et Alex Williams entre d'autres) peuvent être appelés un accélérationnisme restreint ou limité.

L'accélérationnisme est une forme de *story-telling* et de *camera obscura*. Il veut « accélérer au-delà du travail » tout en légitimant la misère et « l'enfer du chômage » de nos temps présents qu'il veut abolir[6]. Il tente de « résoudre la souffrance du travail en intégrant le travail dans la machine », mais bien que Noys voit juste lorsqu'il diagnostique l'accélérationnisme comme étant un « symptôme », il ne développe pas se point de manière systématique dans *Malign Velocities*. Ces descriptions d'autres moments accélérationnistes tentent de démontrer la survivance de ce symptôme et des divers expression de son idée à travers les époques[7]. L'accélérationnisme est une pulsion qui

[4] Jason Read, 'Negativity Employed: Benjamin Noys' *The Persistence of the Negative*', *Unemployed Negativity* (blog), 5 Janvier 2011, http://www.unemployednegativity.com/2011/01/negativity-employed-benjamin-noys.html

[5] Sur les sources deleuzo-guattarienne et nietzchéennes de l'accélérationnisme français des années 1970s, voir Obsolete Capitalism, *Acceleration, Revolution and Money in Deleuze and Guattari's* Anti-Oedipus, tr. Letizia Rustichelli and Ettore Lancellotti (Obsolete Capitalism, 2016).

[6] Noys, Malign Velocities, xii.

[7] *Ibid.*, 21, 12.

coexiste avec l'histoire sociale et politique – une pulsion de mort vivant ou de tentation noire.

En demandant une accélération du processus, les accélérationnistes invoquent en fait une sorte de masochisme. Au temps de l'austérité généralisée, quand les politiciens demandent que le peuple se serre la ceinture et de faire des sacrifices pour les générations futures de payer la dette publique qui a pourtant aidé à reverser des bonus aux rentiers et à l'élite mondiale. Ce diagnostic semble être juste lorsque nous entendons le masochisme comme la pathologie qui utilise les fétiches et les techniques d'automutilation pour différer et repousser le plaisir au moment le plus tard possible. L'austérité agit à travers le suspensif et la dénégation pour créer un nouvel horizon, tout un espace de fantasmes. Comme Deleuze l'avait montré : alors que le principe du sadisme est la satisfaction immédiate et le plaisir, le masochisme lui fonctionne grâce à un système élaboré de production de fétiches pour idéaliser le monde et permettre de retarder le plaisir au maximum[8]. Le sadisme a pour objet le plaisir, alors que le masochisme, le désir. Tout comme l'austérité néolibérale, l'accélérationnisme serait donc un masochisme qui appellerait à repousser le plaisir au dernier moment, à produire un théâtre machinique fabuleux et de faire croire que ce moment ultime du plaisir arriverait. L'économiste Wolfgang Streeck a appelé le nouvel art de gouverner par l'austérité « l'État de consolidation »[9], qui a remplacé ou s'est superposé à l'État débiteur. L'État de consolidation met en place des politiques d'austérité de plus en plus dures dans l'espoir de « rassurer les marchés » et de garder des taux d'intérêt bas sur leur dette existante et sur leurs prêts à venir.

Selon ce schéma, le masochisme de l'austérité n'est contré à gauche, selon Nick Srnicek et Alex Williams, que par l'imaginaire d'une « politique populaire » (*folk politics*), un nouveau sadisme qui succombe au plaisir et à satisfaction de la violence immédiate[10]. Mais en face de cette logique du masochisme et du repoussement du plaisir au maximum, la politique populaire est inefficace voire même ridicule. C'est l'argument central de l'ouvrage de Srnicek et Williams *Inventing the Future*[11]. Le masochisme construit des fétiches, alors que le sadisme les détruit. Pour les

[8] Gilles Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch : Le froid et le cruel* (Paris : Minuit, 1967/2007), 31.

[9] Wolfgang Streeck, *Du temps acheté. La crise sans cesse ajournée du capitalisme démocratique*, tr. Frédéric Joly (Paris, Gallimard, 2014).

[10] Deleuze écrit : « Le masochiste a besoin de croire qu'il rêve, même quand il ne rêve pas. Jamais on ne trouve dans le sadisme une telle discipline de phantasme ». Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch*, 64.

[11] Nick Srnicek et Alex Williams, *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work* (Londres, Verso, 2015).

accélérationnistes, le dernier moment possible est bien sûr le tournant ou la bifurcation quand le capitalisme soudainement mutera en communisme. Les accélérationnistes rejoignent le projet de l'accumulation du capital jusqu'au point de son implosion bien qu'en cherchant activement une jouissance perverse dans leur misère, leur précarité et leur *burn-outs*, comme des toxicomanes. Dans un autre article[12], Noys a comparé la culture de la drogue et de la musique électronique des années 1990 (*second summer of love*) au Royaume-Uni à la pensée de Nick Land et ses étudiants du *Cybernetic Culture Research Unit* (CCRU) à l'université de Warwick, quant à leur rapport à l'immersion et l'accélération du capitalisme. Ces deux cultures ont beaucoup de ressemblance, pour Noys, le CCRU essayé d'atteindre des traces d'un futur à venir, dépassant le moralisme de la gauche en devenant une sorte de « thatchérisme deleuzien »[13] : la destruction de soi comme sujet et la fin de l'État étaient les principaux objectifs. La critique du moralisme de gauche et l'optimisme revendiqué pour les machines et les technologies de réseau (avec le début d'internet) faisaient du CCRU un groupe très avant-gardiste dans le milieu des années 1990. Seulement, le capitalisme était peut-être moins tentaculaire, l'État devenait juste un État débiteur et pas encore un État de consolidation, pour reprendre l'analyse de Streeck.

Penser le capitalisme et les formes sociales en terme de processus nous permet aussi de voir l'intoxication des corps et des comportements de la société. Ce n'est pas forcément une intoxication volontaire mais de nouvelles pratiques sociales répondant à des exigences de travail sans pauses, d'être absolument disponible à chaque instant. Bien que les accélérationnistes parlent en termes de processus, il ne faut pas seulement croire qu'il s'agit d'un discours sur le temps, et d'un nouveau rapport de la politique au temps. En étant ébloui par le projet de construction d'un long terme, qui est tout à fait louable, l'accélérationnisme ne voit pas ce que les nouveaux modes de production ont fait au temps. Comme Jonathan Crary le montre si bien, le temps du capitalisme 24/7 (comme il l'appelle) est aussi le « temps de l'indifférence » et donc « le phénomène de la consommation sans entrave n'a pas uniquement une dimension temporelle »[14]. Ce n'est donc pas seulement la production d'un nouveau rapport au temps qu'un effacement des limites du temps (la journée, les pauses, le déjeuner, la nuit, etc.) en forçant le corps à des

[12] Benjamin Noys, « Intoxication and Acceleration: The Politics of Immanence », in Eugene Brennan et Russell Williams (dir.), *Literature and Intoxication: Writing, Politics and the Experience of Excess* (Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015), 185-201.

[13] Noys, Malign Velocities, xi.

[14] Jonathan Crary, *24/7 : Le capitalisme à l'assaut du sommeil* (Paris, La découverte, 2015), 19.

rythmes-limites. Le sociologue américain du travail Victor Tan Chen montre que dans certains lieux de travail (Accenture, Deloitte et General Electrics), au lieu d'organiser des évaluations annuelles des performances, une évaluation continue s'est mise en place : des applications pour smartphones régulent et évaluent l'employé en permanence tout au long de la journée. Il cite Cathy O'Neil : « les privilégiés sont davantage traités par des humains, alors que la plupart des gens seulement par des machines »[15]. Les accélérationnistes répondraient qu'au contraire en accélérant le processus, tout monde se gouvernerait et serait gouverné par des machines.

Dans *Malign Velocities*, Noys présente des variations sur le thème de l'accélérationnisme : comment il a été mis en œuvre par les futuristes italiens en esthétisant et fétichisant la violence, la vitesse et les machines ; tout cela menant, surtout avec Marinetti, au fascisme. Bien que l'accélérationnisme soit orienté vers le futur, Noys l'accuse de nostalgie pour des temps maintenant révolus, tels que le futurisme mais aussi l'accélérationnisme communiste dans l'URSS léniniste, l'accélérationnisme cybernétique landien, ou les accélérationnismes apocalyptiques et incurables. « La nostalgie de l'accélérationnisme suggère, je pense, une difficulté à considérer le problème du travail »[16]. Pourtant en introduisant de manière récurrente le problème du travail, Noys montre que peut-être le seul mérite du nouvel accélérationnisme est d'avoir réintroduit ce problème à l'ordre du jour. Tous les chapitres ont tendance à finir sur ce même sujet : « La méthode tendancielle [chez Marx et qui est largement adopté par les accélérationnistes] a besoin d'une rectification pour enregistrer avec plus d'attention les formes et les forces du travail contemporain et des modes de lutte, plutôt que d'une déclaration apocalyptique de forces d'un dernier dévoilement »[17]. Et pourtant, à l'exception d'une allusion brève aux endettés, aux chômeurs et aux thésards surqualifiés[18], Noys considère l'aliénation présente dans le capitalisme comme allant de soi et ne présente pas le tableau des formes contemporaines du travail, ni les métamorphoses et la précarisation du travail, l'utilisation de l'adjectif « inemployable », les contrats « zéro heure », le déclin des syndicats et de la protection de l'emploi, et finalement ce que Marx appelle « l'armée de réserve » ou « surpopulation » dans le chapitre 25 du volume 1 du *Capital*. La reconfiguration des modes de production dans l'économie post-fordiste mène

[15] Victor Tan Chen, « Living in an Extreme Meritocracy is Exhausting », *The Atlantic*, 26 Octobre 2016, http://www.theatlantic.com/business/archive/2016/10/extreme-meritocracy/505358/

[16] Noys, *Malign Velocities*, 23, voir aussi 97.

[17] *Ibid.*, 72 ; à comparer avec les passages pp. xii, 12, 23, 46 et 61.

[18] *Ibid.*, 93.

à de nouvelles demandes politiques pour la gauche, et celles-ci sont largement ignorées par Noys. Pourtant, la perspicacité et la clarté des analyses des périodes antérieures (surtout les années 1920 et 1930) annonçaient en quelques sortes des propositions pour une recomposition de la gauche au-delà du nihilisme et de la souffrance. La lecture de l'ouvrage de Noys nous laissait penser que la réorganisation de la journée de travail et des lieux de travail ont eu des effets considérables sur l'accélérationnisme en tant que programme politique. En d'autres termes, les nouveaux accélérationnistes pensent que la crise financière de 2008 a créé des conditions pour construire un imaginaire contre-hégémonique et repenser concrètement les transformations radicales et possibles de notre relation au travail et à l'environnement (il ne s'agit pas de transformer le travail seulement pour les humains, mais aussi pour d'autres espèces). Le travail est en train de devenir de plus en plus intermittents, plus pour certains que pour d'autres entrainant des tensions entre les populations des villes et les campagnes. André Gorz l'avait déjà analysé dès 1988[19].

Et c'est peut-être sur ces points que le manifeste #Accelerate, qui n'est pas discuté par Noys, est plus pragmatique tout en restant ouvert à une politique de l'abstraction[20]. Antonio Negri perçoit dans le manifeste une nouvelle forme de mouvement, non plus en termes d'alternative à la forme-État mais en tant que « réappropriation du capital fixe »[21]. Ce mouvement n'appelle donc pas seulement à travailler au sein des institutions existantes et des infrastructures du capitalisme, en les détournant de leur but initial, mais de manière plus importante peut-être il s'agit tout d'abord de comprendre ces infrastructures comme étant du « capital fixe », c'est-à-dire de l'investissement d'argent dans les bâtiments et les machines que sont les logiciels, les applications, les brevets et les droits d'auteur. Ceux-ci peuvent être réappropriées grâce à des technologies de *crowd-sourcing* et surtout du financement participatif (*crowd-funding*)[22]. Srnicek et Williams annoncent que les tâches au moyen terme sont de développer une « hégémonie sociotechnique » (3.11) en lançant une « réforme à grande échelle des médias » (3.17) et de construire une « infrastructure intellectuelle » (3.16) comparable à celle de la Société du Mont Pèlerin qui a organisée la révolution néolibérale. L'aspect positif de l'accélérationnisme est d'aider à reconfigurer la gauche en dépassant la nostalgie de l'État providence fordiste en créant un changement de paradigme

[19] André Gorz, *Métamorphes du travail* (Paris, Galilée, 1988), 309ff.

[20] Nick Srnicek et Alex Williams, « Manifeste accélérationniste », *Multitudes* 56, 2014, http://www.multitudes.net/manifeste-accelerationniste/

[21] Antonio Negri, « Reflections on the Manifesto », in Mackay et Avanessian (dir.), *#Accelerate# : The Accelerationist Reader*, 373-377.

[22] Srnicek et Williams, « Manifeste accélérationniste », 3.20.

et en ne plus restant figer à l'état des choses ou même au fétichisme technoscientifique. Ces nouvelles expériences politiques que les accélérationnistes appellent font peut-être parties d'une histoire des expériences, dans laquelle on trouve le futurisme ou les premières formes du communisme : la Nouvelle Politique Économique en URSS entre 1921 et 1928, le taylorisme prolétarien et Aleksei Gastev, qui sont tout si brillamment analysés par Noys[23]. Pourtant ces nouvelles expériences politiques viendront forcément après l'âge d'or de la croissance, de l'État providence et des syndicats. Il n'y pas de retour en arrière, ni à l'État providence keynésien ni à une période avant l'État providence.

Un aspect qui manque dans l'analyse de Noys est le débat sur l'anthropocène et le changement climatique, surtout quand celui-ci est présenté en termes de processus et de limites à la croissance[24]. La réponse positive de Noys à l'accélérationnisme tente aussi de résister au décélérationnisme en cherchant des inspirations chez Bertolt Brecht et Walter Benjamin. Ces deux théoriciens allemands se réfèrent à l'action révolutionnaire en tant que « frein à main » (Benjamin) et une recherche du nouveau sur le « corps mort du capitalisme » (Brecht)[25]. Ces réponses peuvent donc paraître décevantes tant elles restent suggestives et au niveau de métaphores. Noys reprend la critique de Benjamin du surréalisme des années 1920 : en s'enthousiasmant inconditionnellement pour la technologie, les surréalistes ont parfois risqué de faire surchauffer les machines et de les faire dérailler[26]. Noys affirme que la disruption, la friction, l'interruption et la destruction ne doivent pas être comprises uniquement négativement mais dialectiquement, en tant que ressources même de la production contre l'espace lisse du capitalisme, et ceci pour créer une nouvelle sensibilité politique. Cette nouvelle sensibilité politique ne doit pas nous guérir de nos pathologies mais doit plutôt faire de notre misère son terreau pour « délier ce qui entraîne nos souffrances »[27].

Dans *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work*, Srnicek et Williams annoncent que la seule politique concertée de la gauche est le revenu universel de base. Le seul imaginaire possible et viable est de sortir de la société du salariat pour développer d'autres manières de travailler, de penser et prendre soin de soi et des autres. L'automatisation de la société ne fait que commencer mais beaucoup d'emplois ont déjà été ou sont en train d'être menacés. En ce sens, Srnicek et Williams critiquent la plupart des

[23] Noys, *Malign Velocities*, 36-48.

[24] Yves Citton, « Accélérer la gauche écologiste ? », *Multitudes* 53, pp. 13-21.

[25] Noys, *Malign Velocities*, 85.

[26] *Ibid.*, 90.

[27] *Ibid.*, 103.

militants de gauche, héritiers de l'esprit de 1968 et des nouveaux mouvements sociaux, qui ne veulent pas de revendications et faire de l'occupation et modes alternatifs de vie commune des fins en soi. Pour nos accélérationnistes, au contraire, la gauche ne doit pas se résoudre au local et au fétichisme de l'immédiateté, mais au contraire elle doit s'organiser autour des valeurs de progrès et de long-terme (mais non-téléologique), d'universel et de modernité (mais non-Européo-centrés). Ils appellent les politiques locales des nouveaux mouvements sociaux « politique traditionnelle » ou « politique populaire » (*folk politics*) pour établir des parallèles entre ces techniques efficaces mais tâtonnantes de politique et la médicine traditionnelle (*folk medicine)* ou la psychologie naïve (*folk psychology*). Leur souci n'est donc pas l'originalité de leur proposition (une automatisation avancée de la société pour éradiquer les emplois pénibles, réduction de la semaine de travail, un revenu universel pour vivre et non plus survivre, changement culturel du rôle du travail) mais l'efficacité de leur logique politique. Ils veulent délier la gauche de ce qui la rend actuellement impuissante, de ce qui l'empêche de développer sa puissance d'agir. Les accélérationnistes veulent apparaître comme une alternative crédible, en fait être la seule alternative, devenir aussi malléable et caméléon que la doctrine néolibérale première. C'est dans ce sens-là que l'accélérationnisme est un néolibéralisme de gauche car il veut imposer son programme comme la seule alternative, pour que la gauche puisse dire « il n'y a pas d'alternative » au revenu universel et à la réduction du temps de travail. Cette réduction du temps de travail est le seul horizon possible de la gauche, le seul projet qui puisse mobiliser les masses et les désirs. Nina Power a raison lorsqu'elle critique les accélérationnistes de rester au niveau des idées et de ne pas voir l'impossibilité de mettre en place matériellement ces nouveaux imaginaires[28]. Les désirs ne peuvent pas fonctionner sans référents matériels au risque de soit voler en éclats soit de s'envoler (et devenir un « vaisseau spatial flottant » selon la belle expression de Power). Ce qui manque dans les théories de Srnicek et Williams, mais aussi chez Noys, est une prise en compte du désir dans le capitalisme.

Un des enjeux centraux de *L'Anti-Œdipe* de Deleuze et Guattari était de présenter une critique des petits fascismes, et de reconsidérer la place du désir dans les sociétés. Pour eux les micro-fascismes sont toujours présents dans la société, de manière virtuelle, et surtout dans l'économie. La gauche ne semble pas voir le néofascisme virtuel qui hante l'Europe et désormais les États-Unis (même si on espère que cela va changer), et elle ne le considère pas comme un

[28] Nina Power, « Decapitalism, Left Scarcity, and the State », *Fillip* 20, automne 2015, http://fillip.ca/content/decapitalism-left-scarcity-and-the-state

prétendant dans le débat politico-économique. Le Front national (FN) en France et le United Kingdom Independence Party (UKIP) sont arrivés premiers aux élections parlementaires européennes en 2014, le Brexit en juin 2016 et l'élection surprise de Donald Trump en novembre 2016 créent un terreau favorable aux nouvelles droites extrêmes et à des fascismes hybrides de tous genres. On pense aussi à la Belgique, aux Pays-Bas et même à l'Allemagne où le parti d'extrême droite Alternative für Deutscheland (AfD) a eu des succès électoraux sans précédents. Mais le plus grand champ de bataille est sûrement la Suède, le pays référent ou « modèle » de la social-démocrate et terre d'accueil des demandeurs d'asile et réfugiés politiques. La droite extrême en Suède a récemment saisi d'une manière symptomatique ce qui se passe dans la plupart des pays européens en ce moment. La manière dont le parti d'extrême droite, les Démocrates de Suède, attaque le modèle de démocratie sociale suédois et l'État providence demande de nouvelles réponses de la gauche, autre que les vieilles solutions fordistes. Les changements de la gamme et du terrain politique en Europe et les nouvelles droites extrêmes (qui sont appelées aux États-Unis depuis peu *Alt Right*, pour droite alternative) sont désormais des réalités et pas uniquement matière pour les médias. Ironiquement, ces droites-là sont les seules à faire le travail de la critique de l'idéologie, surtout des fantaisies des mesures d'austérité et de la culture *new management*. Elles le font parfois sans avoir recours à un cadre théorico-politique solide mais avec des raccourcis conspirationnistes par l'utilisation de mèmes internet. Comment la droite extrême a pu gagner le terrain des slogans contre le débat raisonné sans avoir fait au préalable une critique de moyens de communication ? Ce n'est pas que la classe ouvrière est manipulée par des politiciens rusés, dangereux et diaboliques, comme les médias le racontent souvent à propos des partis d'extrême droite, mais que les classes ouvrières ont su prendre le contrôle et réinventer les partis d'extrême droite pour s'exprimer, avancer leurs besoins et surtout pour reprendre une représentation dans un forum politique qui a été de plus en plus réservé à une certaine « caste » ou une « élite » méprisant le peuple. C'est précisément en appelant ces partis « populistes » que les médias confirment souvent la tactique mise en place par les classes ouvrières. En s'appelant partis « anti-système », ces partis d'extrême droite ont refusé de participer à la dissolution de la politique, à l'alliance des partis de droite et de gauche dans des grandes coalitions. Ils ont bâti leur légitimité sur la critique de l'intelligentsia eurocratique qui gouverne contre le *demos* qui ne sait pas ce qu'il fait. Les référendums en Irlande, aux Pays-Bas et en France pour la constitution européenne sont des symptômes de ce phénomène, tout comme l'infantilisation et l'alarmisme généralisé des

représentants de l'Union européenne contre la Grèce, des pressions sans précédent contre le parti de gauche radical Syriza pour sa capitulation après le référendum du 5 juillet 2015 sur le mémorandum (mais on peut aussi penser à l'annulation du référendum en novembre 2011). En ce sens, la Grèce a été le laboratoire dans lequel les mélanges de politiques d'austérité pour certaines personnes et une accélération pour d'autres ont été testées.

Revenons sur l'hypothèse centrale de Noys : les post-structuralistes, principalement Deleuze, Guattari, Lyotard et Baudrillard, auraient développés une perspective accélérationniste en politique, et cette perspective aurait été reprise en « fantaisies » par les nouveaux accélérationnistes. Mais est-ce que Deleuze et Guattari mettent en place ces « fantaisies » ? J'aimerais m'écarter de cet argument en introduisant la catégorie deleuzo-guattarienne de « désir abstrait » en tant que supplément à la théorie du « travail abstrait » marxiste. Cette catégorie sous-développée dans le corpus deleuzo-guattarienne et non-discutée dans les études deleuziennes pourrait pourtant être ce qui nous faut dans le débat accélérationniste qui supplémente le travail d'abstraction dont tout autant les marxistes que les accélérationnistes utilisent. En expliquant la contradiction entre la tendance deterritorialisante du capitalisme avec sa tendance reterritorialisante, Deleuze et Guattari se réfèrent à la forme de la propriété privée : « C'est *encore* la forme de la propriété privée qui constitue le centre des reterritorialisations factices du capitalisme. C'est elle enfin qui produit les images remplissant le champ d'immanence du capitalisme, "le" capitaliste, "le" travailleur, etc. »[29]. L'adverbe « encore » garde le ton de l'accélérationnisme (« nous n'avons encore rien vu ») : Comment avons-nous toujours la forme de la propriété privée et nous n'avons pas progressé vers une forme supérieure d'organisation sociale ? Ou plutôt, on a affaire aux formes qui expriment les images et les modes organisant le travail et le désir. C'est la forme de propriété privée qui produit les images du capitalisme qui nous sont si familières ; elle produit la réalité qui est vécue et coproduite par chacun d'entre nous. C'est sur ce point que Deleuze et Guattari ne présentent pas seulement des fantaisies pour accélérer le progrès technologique capitaliste pour l'amener à sa fin : ni dans sa version landienne nihiliste (des « Lumières sombres »), ni dans ses versions eschatologiques. De la même manière que le travail est extrait des travailleurs, les désirs sont extraits et soutirés des travailleurs. Voici la vraie aliénation, celle qui fait tourner les machines, selon Deleuze et Guattari en 1972. Pour eux la dimension noologique du capitalisme, la manière dont les images de la pensée sont produites par la forme de la propriété privée, est centrale, et l'objectif devient désormais celui

[29] Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe* (Paris, Minuit, 1973), 365.

d'inventer de nouvelles formes et de nouvelles normes. Loin de nourrir l'idéologie, Deleuze et Guattari essaient de produire des noologies, des nouvelles formes de pensée plutôt que des nouveaux contenus de pensée.

Cette interprétation singulière d'un *ethos* partagé ou d'une politique non-avouée de philosophes français – et encore une fois Noys est à l'origine de l'expression même accélérationnisme – nous donne à repenser la politique en termes de processus, d'affirmation et de négativité. Pour lui, l'accélérationnisme cède entièrement à l'affirmation, une « économie supérieure de l'excès »[30]. Comme nous l'avons déjà expliqué plus haut, le mérite central de l'accélérationnisme restreint ou limité est d'avoir abordé de nouveau le problème du travail dans les sociétés néolibérales. Cependant, le travail est désormais compris comme une affirmation et apparaît délié de toute négativité. William Davis s'est récemment demandé si la plus grande menace envers le capitalisme aujourd'hui ne serait pas tout simplement le manque d'enthousiasme et d'activité[31]. En effet, les phénomènes du « présentisme » et de la démotivation se sont généralisés et font perdre aux entreprises de la rentabilité, de la productivité et donc du profit. Il se demande donc si les employés ne sont pas devenus des Bartleby de fait dû aux excès de la violence psychique, physique et morale des nouveaux politiques de management. La solution des entreprises est donc de miser sur les programmes de « coaching » pour redonner aux employés confiance en soi et dans les autres. Et c'est parce que « l'économie libidinale n'est pas moins objective que l'économie politique »[32] que les entreprises, mais on peut aussi penser à d'autres institutions, se demandent comment extraire le désir des individus pour l'accumuler en quantité de capital.

Le néolibéralisme présente un champ d'immanence saturée, producteur de stress, d'anxiété individuelle et sociale, de dépression généralisée et des troubles de déficit d'attention. Toutes ces pathologies sont pourtant ramenées au champ personnel et à l'économie de soi. En ajoutant le désir dans la logique du capitalisme comme le troisième élément (en supplément du travail et du capital), Deleuze et Guattari anticipent dès les années 1970 l'intensification ou la déterritorialisation du capital. Désormais le capital ne se nourrit plus uniquement du travail abstrait mais aussi du désir abstrait ; le désir devient une ressource pour produire plus d'argent et de capital. Comme le montre Davies, ce n'est plus l'argent qui produit une certaine quantité de bonheur,

[30] Benjamin Noys, « The Recirculation of Negativity: Theory, Literature, and the Failures », *Stasis* 1, 140-155.

[31] Williams Davies, *The Happiness Industry* (Londres, Verso, 2015).

[32] Deleuze et Guattari, *L'Anti-Œdipe*, 413.

mais l'inverse, des mécanismes de capitalisation du bonheur, du désir mais aussi de la santé et des réussites produisent de l'argent et donc du profit pour certaines entreprises. Cela ne veut pas dire que toutes ces sphères sont corrompues ou entièrement infectées, mais qu'il faut davantage de négativité, et que l'affirmationnisme de l'accélérationnisme continue à jouer sur l'immunisation néolibérale. Frédéric Neyrat parle du capitalisme comme d'un « système d'interconnexion exophobique »[33]. Le véritable enjeu de l'accélérationnisme est donc de penser l'incalculable et la singularité dans le monde d'après, le monde du travail hors emploi. Ceci est impératif car nous sommes passés des sociétés de contrôle aux « sociétés de clairvoyance », note Neyrat. Certes le futur reste à être inventer par la gauche, mais la propagation de l'indemne est maximale. Les algorithmes ne nous permettent pas uniquement d'accélérer nos transactions, notre accès aux informations, nos modes de vie et peut-être nos régimes politiques, mais ils mettent en place tout un système de préemption qui modifie les désirs, les virtualités, les intentionalités ou les protentions, pour le dire dans des registres différents. Antoinette Rouvroy explique qu'avec les algorithmes il ne s'agit pas de prédiction ou de prévention mais bien de préemption. Cette logique ne joue plus sur les causes « mais sur l'environnement informationnel et physique des personnes pour que certaines choses soient ou ne soient pas actualisées, ou ne soient pas possibles ». Le passé et l'avenir en deviennent donc aspirés dans un vortex, pour garder une actualité pure, dénuée de bruits ou de certains morceaux d'avenir. Les algorithmes ici jouent sur l'avenir, sur notre rapport à l'avenir. Dans nos sociétés de clairvoyance, ce qui compte c'est « d'empêcher tout ce qui pourrait advenir de vraiment nouveau, conjurer toute altérité, toute altération »[34]. Comment donc les « hyperstitions » (ou le progrès « hyperstitionnel »), que Srnicek et Williams annoncent, peuvent-elles continuer à consister avec cette logique de préemption ? L'accélérationnisme doit faire face à cette exophobie régnante malgré son parti pris pour le long terme.

[33] Frédéric Neyrat, *Atopies. Manifeste pour la philosophie* (Paris, Nous, 2013), 17.

[34] Neyrat, *Atopies*, 24.

NIETZSCHE IN THE AMAZON. FOR A NOMADOLOGY BEYOND ALGORITHMIC GOVERNMENTALITY

PAOLO VIGNOLA
Yachay Tech University
Social Sciences Department
albengadipaolo@gmail.com

ABSTRACT
The paper attempts to read Antoinette Rouvroy's concept of algorithmic governmentality as the main subject of what Bernard Stiegler called computational nihilism. Taking one of the giants of the Web, Amazon.com, as a symptom of such a nihilism whose process has been empowered by neo-liberalism, the paper tries to elaborate a new kind of relationship between technology, environment and social ties alternative to the accelerationist perspective. Eduardo Viveiros de Castro's anthropological work provides some key elements in order to elaborate this kind of new political ecology based on Amazonian perspectivism. Starting from this consideration, political ecology could be presented as a kind of nomadology, while the latter could be understood in its turn as a way of placing Nietzsche's perspectivism in the Amazon.

KEYWORDS
Algorithmic governmentality, Bernard Stiegler, nihilism, accelerationism.

During the last five years Antoinette Rouvroy has shown that a new form of governmentality has arisen, algorithmic governmentality, whose effects have been felt both on contemporaneity as such and on contemporary philosophy. In relation to contemporary French philosophy, which is Rouvroy's main theoretical reference, these effects mainly concern three key concepts: the Simondonian processes of psychic and collective individuation, and thus the social attitude of individuals, who become dividuals, that is, mere infra-personal data; the Deleuze and Guattarian Plane of Immanence, which the Internet seems to bring to reality in the worst possible way, that is, as the

immediate real; the Foucauldian regime of truth, whose transformations involve many fields of knowledge, right up to the so-called "End of Theory"[1].

Although Rouvroy makes use of more than just these concepts in her diagnosis, these three are absolutely essential in order to understand a sort of nihilism that runs through all social and theoretical fields. More precisely, we could regard the dividual, the immediate real and "The End of Theory" as three symptoms of what Bernard Stiegler recently called computational nihilism[2]. Nietzschean scholars as like as Silicon Valley upstarts may well disagree with this binomium for a number of reasons, but perhaps no other expression could present so concisely and effectively both the role of philosophy and the risk that in the twenty-first century it will simply disappear. This awareness is one of the strongest qualities shared by Stiegler and Rouvroy, and hence it will form the compass of this paper, which aims to open a consideration of Rouvroy's 'algorithmic governmentality' theory as both an useful tool with which to understand the risks of Digital Society and a powerful concept with which to re-activate the Nietzschean diagnosis of social decadence and of the levelling of Thought.

FROM THE SUBJECT TO THE DIVIDUAL: THE FULFILMENT OF NIHILISM

Following Rouvroy's definition, "algorithmic governmentality" refers to a new way of governing, oriented towards anticipating, formatting and selecting the future chances and actions of individuals, through the monitoring of data and metadata from their infra-personal "profiles" and more generally through computerized digital devices that capture and collect this data that forms the material with which digital networks are woven. According to Rouvroy, algorithmic governance can be contrasted with neoliberal governance on the basis that the latter creates the subjects it needs for production and consumption, whereas algorithmic governmentality simply bypasses subjects, focusing instead on temporary aggregates of infra-personal data that are exploitable at an industrial scale.

[1] See C. Anderson, "The End of Theory: The data deluge lakes the scientific method obsolete." *Wired Magazine*. June 23, 2008. See A. Rouvroy, "The end(s) of critique: data-behaviourism vs. due-process," in Mireille Hildebrandt, & Ekatarin De Vries (eds.), Privacy, Due Process and the Computational Turn. Philosophers of Law Meet Philosophers of Technology, (London: Routledge, 2013), pp. 147-148.

[2] See B. Stiegler, *La société automatique I. L'avenir du travail*, Paris, Fayard, 2015.

> The algorithmic government thus contrasts with what we know about a neoliberal mode of government which produces the subjects it needs. Through the ubiquitous injunction – and its internalization by subjects - of maximization of performance (production) and enjoyment (consumption), neoliberalism produces 'hyper-subjects' having, as their normative horizon, the continuously reiterated project of 'becoming themselves', and passionately engaged in 'self-control', 'self-entrepreneurship', 'self-evaluation'. Algorithmic governmentality does not produce any kind of subject. It affects, without addressing them, people in all situations of possible criminality, fraud, deception, consumption... which are situations where they are not requested to 'produce' anything, and certainly not subjectivation. Rather, algorithmic governmentality bypasses consciousness and reflexivity, and operates on the mode of alerts and reflexes. Algorithmic government affects potentialities rather than actual persons and behaviours[3].

Rouvroy argues that algorithmic governmentality does not allow for the development of subjectivation essentially because it does not consider subjects as «flesh and blood persons», that is to say as concrete agents, with deep and complex reasons for their actions. It only synchronizes and modulates preferences and profiles. Thus, «the only 'subject' algorithmic governmentality needs is a unique, supra-individual, constantly reconfigured 'statistical body' [that] carries a kind of 'memory of the future'»[4] in order to ensure a precise behaviour or to minimalize any inconvenient expression of subjectivity. Hence we are witnessing «an algorithmic government that frames the future, [...] deprives human beings of their fundamental potency, which is their capacity to emerge as individual and collective subjects in a 'common' which is interstitial between the world and reality»[5].

One can argue that just like Nietzschean reactives forces[6], the 'force' of algorithmic government consists in separating subjects from their ability to do or not do certain things – and so in separating subjects from their capacities of behaving, of willing and in general of living in an active way. No one has been so clear as Deleuze in describing what is at stake with Nietzschean reactive forces:

> Reactive force, even when it obeys, limits active force, imposes limitations and partial restrictions on it and is already controlled by the spirit of the negative. [Reactive forces] *separate active force from what it can do;* they take away a part or almost all of its power. [...] reactive forces do not triumph by forming a superior force but by "separating" active force. In each case this separation rests

[3] A. Rouvroy, "The end(s) of critique : data-behaviourism vs. due-process,", cit., p. 153.

[4] Ibid., p. 157.

[5] Ibid., p. 152.

[6] See Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, 48-49, 52; *Will to power*, 200, 227, 274, 298, 347-355.

> on a fiction, on a mystification or a falsification. It is the will to nothingness which develops the negative and inverted image and makes the subtraction. [...] which separates active force from what it can do and denies its difference in order to make it a reactive force.[7]

By transposing this metaphysical tendency in digital society, we can argue that rather than being an active subject, with his own desires and will, the individual shaped by algorithmic governmentality is purely adaptive to data-driven behaviour. This is so because algorithmic governmentality doesn't consider individuals as singular persons endowed with real capabilities of will and desire, but treats them as aggregates of infra-personal data, who are no longer individuals but dividuals.

Deleuze and Guattari's concept of "dividual" describes the result of a process of digital codification of social and affective life within societies of control, by which the individuals become nothing but indexable and profileable entities[8]. The dividual thus amounts to a symptom, felt by individuals as a loss of individuation, whose cause, following Rouvroy, is a sort of carelessness for the subjects that algorithmic governmentality expresses through Data behaviourism. I just said "a *sort* of carelessness" because what is involved for the subjects is not *only* careless, but at the same time a stimulating activity. This double-sided aspect of algorithmic governmentality could bring the reader to wonder about the gradient of reliability contained in Rouvroy's analysis about the carelessness for subjects expressed by algorithmic governance. Indeed, although this tendency to carelessness is effectively and widely experienced, and by this involves the decadence of many theoretical and political items, it seems to be counterbalanced by another tendency: the *social* tendency, which is at work in every digital social network and is driven by a new form of capitalism investing in emotions, drives, but also creativity, knowledge and relationships, all obviously in pursuit of economic goals. But in any case, the subject still seems to be the stake of social networking. Langlois' analysis seems very clear:

> The trafficking of user data is about the management of subjectivation. [...] Subjectivation takes place when we are educated, invited, forced, coerced, or convinced to try to fit within specific power formations. In the for-profit social media environment this actualization can take the form of product purchases that are recommended to us on our Gmail or Facebook account, or having to watch advertisements on YouTube before being able to watch the video of our

[7] G. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, Translated by Hugh Tomlinson. London: Continuum, 2002, pp. 56-57.

[8] See G. Deleuze, "Postscript on the Societies of Control." Translated by Martin Joughin. *October* 59 (Winter 1992), pp. 3-7.

> choice. [...] However, such a classical form of consumer subjectivation is but one aspect of what is taking place on for-profit social media. Subjectivation also means fitting within the logic of social media platforms through continuous status updates, accepting recommendations, clicking on links, etc., overall, through continuous use of the platform [...]. Subjectivation takes place when we are invited and encouraged to adopt specific modes of usership – ways of expressing ourselves, ways of valuing the informational logic of the platform and its recommendation system, and ways of relating to others[9].

These two alternative points of view about subjectivity and subjectivation within a digital society driven by algorithms, don't describe only the traditional ambiguity of the subject itself, the *sub-jectum* that is at the same time active and passive. This is also a description of the Foucauldian ambiguity of Power, whose relation to subjects is not repressive and yet not unproductive[10]. In order to understand both what is at stake within algorithmic governmentality and how and why subjectivity is still 'worked' – because I believe that a side of it is widely exploited – we need to take a line of flight from this ambiguity. Indeed we should begin to talk about individuation with respect to Rouvroy's analysis, and, in relation to the subjectivation supposedly taking place on social networks, it would be better to discuss individualization. While individuation, according to Simondon, is a never-ending process of improving that an human individual experiences in his own psychosomatic dimension that occurs only by participating in the individuation of the other – in an environment (milieu) that allows for this kind of collective individuation – one can argue, following Deleuze, that individualization represents the atomization of individuation and, by this, the arrest of its collective process. Furthermore, if Simondon conceived the subject as something more than the individual to the extent that the former concerns also the pre-individual environment by which the latter can join the collective[11], hence one can also say that individualization represents an impairment of this very subject. With respect to this situation, Simondon refers to a loss of individuation, and this could be understood as a symptom of the fulfilment of digital nihilism, insofar as, according to Stiegler, the latter constitutes «a particularization of existence

9 G. Langlois, "Social Media, or Towards a Political Economy of Psychic Life", in G. Lovink, M. Rasch (eds.), *UnlikeUs Reader*, "Social media monopolies and their alternatives", pp. 55-57.

10 See M. Foucault, "The Subject and Power", appendix to Hubert Dryfus and Paul Rabinow (eds.) *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics.* [eds.], 1982.

11 See G. Simondon, *L'individuation psychique et collective*. Paris: Aubier, 2007, p. 19.

inducing a *planetary loss of savoir-vivre*, that is, a planetary loss of individuation»[12].

In *La société automatique I*, Stiegler gives a more precise insight into the digital completion of nihilism, coupling it with the issue of the Anthropocene as the geological era resulting from the anthropisation of the world «that consists in the devaluation of all values [...] concretized as the age of planetarizing capitalism»[13]. With respect to the specific field of the digital and its relation to individuals, the completion of nihilism is directly tied to social networking while on the other hand it expresses the stakes of the different strands of individuation (psychic, collective and technological). Hence, if the relationship between these strands leads to so-called trans-individuation, that is, to the constitution of the *social meanings* that arise from a collective process itself always mediated by a technological interaction, then within *social networks* there is a counter-tendency through which individuals become atomized, thereby transforming them into dividuals, and consequently trans-individuation becomes a trans-dividuation. The effect is, then, the dis-integration of individuals, generated by «totally computational capitalism», where there is no longer anything that has value, because «everything has become calculable»[14] through the automatized modulation and grammatization of relationships:

> Algorithmic governmentality doesn't need meanings but only those psychic and collective individuals through which and by the individuation of which it constitutes itself while dividuating them. In this sense automatic 'transindividuation' no longer produces the trans-individual but only the 'trans-*dividual*', through a '*dividuation*' that would be the specific emergent feature of societies of hyper-control.[15]

The constitution of meaning is a trans-individuation that always occurs through language, and thus the effect of trans-*dividuation* should be understood as a loss of meaning caused by the short-circuiting of languages systematically effected by social networks. In this sense, although subjectivities are more and more social, they precisely lack the capacity to speak about the loss of individuation and describe its social symptoms, that is, the collective surface by which these very symptoms may be transformed through a language of critique. Hence I argue that Rouvroy is right to denounce this

[12] B. Stiegler, *The Decadence of Industrial Democracies. Miscreance and Disbelief 1*. Translated by Daniel Ross, Suzanne Arnold. Cambridge: Polity Press, 2011, p. 63.

[13] B. Stiegler, *La société automatique I*, cit., p. 131.

[14] Ibid., p. 94.

[15] Ibid., p. 234.

carelessness of the subject insofar as it is firstly a carelessness for individuation that determines the loss of the latter, because what is truly at stake is the loss of individuation in a way that involves the loss of the ability to speak about the symptom, rather than the rise of new kinds of individualization, because even if these individualized subjects express themselves as subjectivities, they are literally mute about symptoms precisely as a result of the process of trans-dividuation. This is the nihilism of sociality, its ground zero, in which individuals became dividuals that are nothing but monads capable of touching each other only through (touch) screens.

Furthermore, what lies behind the subtraction operated by the reactive forces of Data can be understood with another Deleuzian famous question, this time linked to Spinoza. Indeed, Rouvroy argues that before anything else, and avoiding all corporeal behaviour – in a Spinozian and Deleuzian sense: what can a body do? – algorithmic governmentality posits the behaviour of Data, that is Data behaviourism, which with its anticipative evaluations forms the answer to another question: what *could* a body do?[16] This means that this kind of government «pre-occupies» the future of the individual insofar as they are driven by drives, preference or attitudes tailored from their profiles and not by their wishes, which become ever less influential on the living present, and more and more projected onto his own future by the algorithms. What is essential is the mystificatory or falsificatory value of Data behaviourism, insofar as it is described by Rouvroy as a technological ideology having the ambition of reaching the world without any kind of institutional, political or symbolic mediation. It is precisely this ambition that separates subjects from the force through which they can reach the world via their own mediation, and prevents them from criticizing what occurs in their life, and this is why we are right to consider Data behaviourism as a reactive force.

If we may go further in transposing Deleuzian «great Spinoza-Nietzsche's identity» to Digital Society, we can certainly refer to ascetic ideals, i.e. the will to nothingness realized by reactive forces «by which life *must* contradict itself, deny itself, annihilate itself»[17]. And it is in this way that we could see the rise of digital nihilism as a de-valuation of the living will and by this of all living values. Actually, to understand the real fulfilment of nihilism we should note a sort of paradox by which ascetic ideals realize themselves *within* this life and no longer in a life beyond. This could be read as the apotheosis or the end of meaning in *Genealogy of Morality*, in the sense that ascetic ideals are no longer transcendent: they instead become immanent and thus their promise of

[16] A. Rouvroy, "The end(s) of critique : data-behaviourism vs. due-process,", cit., p. 152.
[17] G. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, cit., p. 145.

a future life ceases to be valid, just as has occurred with any other political or social promise going beyond the immediate real. The side effects of this immanentization seem to cause harm to the theoretical concepts issuing from the Renaissance of Nietzschean social critique and from Deleuze and Guattari's immanentist political philosophy. Hence we can in this way read the following statement by Rouvroy:

> The advent of 'data behaviourism' (which is also a radical return to positivism), appears as a revenge of the plane of immanence, the advent of a body without organs where the role of the body is eclipsed or taken over by data, closing the digital upon itself through a recursive loop, and eroding the very idea of a situated point of view or perspective on the world.[18]

This diagnosis opens two possible lines of inquiry. The first, as developed by Rouvroy, is addressed to contemporary French philosophy and concerns a sort of ideology of immanence as the product of data behaviorism. Indeed, we can conceive such an ideology as a projector of an image of thought – immanence – digitally recombined in the age of computational capitalism. Such an ideology of immanence proves to be a symptom of digital nihilism in the sense of the annihilation of the emancipatory thought that emerged from so-called French theory, through a sort of techno-ideological reversal of the plane of immanence:

> This appears just like a dream of immanence come true – something that, at first sight, but only at first sight, appears as the ultimate realization of some of the ideals inherited from the critique of the sixties and seventies: Gilbert Simondon, through the concept of trans-individual individuation, Gilles Deleuze, Félix Guattari, with the idea of the rhizome, but also Foucault who apologized a critical attitude [consisting in the art self-government]. But in fact, algorithmic governmentality is a radical forclusion of the ideals of emancipation of the sixties and seventies: the Big Data ideology is a closure of the digital upon itself, and a neutralization of the "outside", the non-digital, and thus of the "thought of the outside" (as Deleuze would say)[19].

If from Deleuze's point of view 'algorithmic governmentality' could be the manifestation of a fulfilment of control societies, according to Rouvroy and Berns such a governmentality is also the completion of an immanence divested of all revolutionary elements, where desires, affects and wishes are pre-configured by algorithms that annihilate every form of singularity.

[18] A. Rouvroy, [Conference text], "Data Without (Any)Body? Algorithmic governmentality as hyper-disadjointment and the role of Law as technical organ". General Organology Conference, Canterbury, University of Kent, November 2014.

[19] A. Rouvroy,. [Conference text]. *A few thoughts in preparation for the Discrimination and Big Data conference*. Bruxelles: CDCP, 2015.

Nevertheless as Berns and Rouvroy argue, it is not a matter of criticizing Deleuze and Guattari's perspective, whether with respect to immanence or with respect to accelerating the process of emancipation, but rather of showing the 'appearance of compatibility of algorithmic governmentality with these emancipatory theories'[20], while algorithmic governmentality tends not only to prevent any possible emancipatory practice, but even to eliminate the very idea of emancipation.

The second line of inquiry with which to confront the effects of data behaviourism could be a kind of transvaluation, or a reversal of nihilism. For this, it might be helpful to find a symptom of digital nihilism in order then to investigate that which it annihilates. In other papers I have attempted to treat the selfie as a symptom of individualisation, or of the atomization of the social caused by the reactive forces of algorithmic governmentality. In this case, and in particular in relation to immanent ascetic ideals, I propose to read Amazon.com, one of the true corporate giants of the Web, as another symptom of digital nihilism, whose process has been empowered by neoliberalism in its financial and digital form. In this sense, Amazon functions here only as a name, a metonymy indicative of a broader system designed to anticipate wishes and automate life, a system that is affecting both the market economy and the libidinal economy.

NIETZSCHE VS AMAZON.COM

The aim of this second session is to *imagine* at the age of the so called Anthropocene – i.e. the supposed new geological epoch resulting from the anthropization of the world[21] – a sort of creative-critical renewal of both Deleuze's affirmative nihilism based on the value of difference, and Deleuze and Guattari's geophilosophical engagement. In the vein of Deleuze's way of approaching questions and inventing concepts, I will attempt to describe a theoretical path that could function as a line of flight from the Anthropocene, at least insofar the latter is conceived as a moral and ethical condition of

[20] T. Berns, A. Rouvroy, "Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation." *Réseaux* 177, 2012, p. 187.

[21] See R. Monastersky, "Anthropocene: The human age", *Nature*, vol. 519, no. 7542, available online at http://www.nature.com/news/anthropocene-the-human-age-1.17085; D. Chakrabarty, "The Climate of History: Four Theses", *Critical Inquiry*, Vol. 35, No. 2 (Winter 2009), pp. 197-222.; F. Pearce, *With Speed and Violence: Why Scientists fear tipping points in Climate Change*. Boston, USA: Beacon Press, 2007; C. Bonneuil, J-B. Fressoz, *L'Événement Anthropocène*, Paris: Le Seuil, 2013; T. Cohen, C. Colebrook, J. Hillis Miller, *Twilight of the Anthropocene Idols*, Open Humanities Press, London 2016.

thinking, a condition that is both a *Stimmung*, namely melancholia or pessimism[22], and a constraint, the constraint to renounce thinking. As indicated above, such a line of flight will be produced by treating Amazon.com as a symptom of digital nihilism to reverse in a positive element of imagination for contemporary philosophy.

In order to do so I first attempt a kind of indirect deconstruction of the accelerationist interpretation that has been given of the chapter of *Anti-Oedipus* entitled 'Civilized Capitalistic Machine', which I will undertake by coupling together two Nietzschean fragments: the fragment quoted by Deleuze and Guattari[23] in that chapter and another fragment that Nietzsche fragment wrote the same year, that is 1887, which argues: 'What I relate is the history of the next two centuries. I describe what is coming, what can no longer come differently: the advent of nihilism ... This future speaks even now in a hundred signs, this destiny announces itself everywhere'.[24]

While the first Nietzschean fragment on the necessity of hastening the process of nihilism has recently been taken – via Deleuze and Guattari's idea of accelerating the process of market deterritorialisation – as a conceptual driver of accelerationism and hence as an emancipatory political narrative[25], the second fragment seems to demand that the concept of acceleration undergo some readjustment, with respect both to nihilism and to capitalism.

The conjunction of the two fragments in turn leads to an illumination of the two sides of the Anthropocene, which according to Stiegler would be the best name for the Nietzschean prophecy concerning the completion of nihilism,

[22] See B. Stiegler, *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou*, Paris, Les Liens qui Liberent, 2016, pp. 371-445.

[23] F. Nietzsche, *Will to Power*. Translated by Walter Kaufmann, H.R. Hollingdale. New York: Random, 1968, p. 478: 'The homogenizing of European man is the great process that cannot be obstructed: one should even hasten it.', quoted in G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Translated by Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane. New York: Penguin, 1977, pp. 239-240: "which is the revolutionary path? Is there one?—To withdraw from the world market, as Samir Amin advises Third World countries to do, in a curious revival of the fascist "economic solution"? Or might it be to go in the opposite direction? To go still further, that is, in the movement of the market, of decoding and deterritorialization? For perhaps the flows are not yet deterritorialized enough, not decoded enough, from the viewpoint of a theory and a practice of a highly schizophrenic character. Not to withdraw from the process, but to go further, to "accelerate the process," as Nietzsche put it: in this matter, the truth is that we haven't seen anything yet.".

[24] F. Nietzsche, *Will to Power*. Translated by Walter Kaufmann, H.R. Hollingdale. New York: Random, 1968, p. 3.

[25] See A. Avanessian, R. Mackay. *#Accelerate#. The Accelerationist Reader*. London: Urbanomic, 2014.

which is today revealing its digital fulfilment[26]: whereas global capitalism is annihilating biodiversity via pollution and the destruction of habitat – of Life as such – cognitive capitalism is annihilating cultural and psychological diversity, which is the condition of possibility of social life. In this sense, Stiegler directly ties what has been called "algorithmic governmentality" with the Anthropocene, where the latter 'consists in the devaluation of all values [...] concretized as the age of planetarizing capitalism'[27].

Confronted with this entropic levelling of differences and the devaluation of all life values, the vital task should be, according to Stiegler, the "transvaluation of all values" through a new relation between *anthropos* and *techne*. This becomes necessary from the moment the latter, *techne*, put the former, *anthropos*, into question, and did so in the first place as a challenge to anthropocentrism[28]. Such a relation, which is defined pharmacologically, should correspondingly let differences proliferate within social, technical and natural environments, rather than standardize life itself, which can lead only to its destruction. In this sense, Stiegler thinks the Anthropocene essentially as a matter of the acceleration of entropy as a consequence of human activities, and he thus evokes, or rather convokes, the Neganthropocene, as a possible age in which the relations between *anthropos*, *techne* and *geo*, should be directed towards an increase in negentropy or negative entropy, in the sense given to this term by Shrödinger (but extended by Stiegler beyond biology)[29].

> Technics is an accentuation of negentropy. It is an agent of increased differentiation: it is "the pursuit of life by means other than life". But it is, equally, an acceleration of entropy, not just because it is always in some way a process of the combustion and dissipation of energy, but because industrial standardization seems to be leading the contemporary Anthropocene to the possibility of a destruction of life as the burgeoning and proliferation of differences – as the biodiversity, sociodiversity ("cultural diversity") and

[26] B. Stiegler, *La société automatique I.*, cit., pp. 23-25.

[27] Ibid., p. 131.

[28] Ibid.: "We must think the Anthropocene with Nietzsche, as the geological era that consists in the devaluation of all values: it is in the Anthropocene, and as its vital issue, that the task of all noetic knowledge becomes the transvaluation of values. And this occurs at the moment when the noetic soul is confronted, through its own, organological putting-itself-in-question, with the completion of nihilism, which amounts to the very ordeal of our age – in an Anthropocene concretized as the age of planetarizing capitalism. It is with Nietzsche that, after the Anthropocene event, we must think the advent of the Neganthropocene, and this must be thought as the transvaluation of becoming into future".131.

[29] Erwin Schrödinger, 'What is Life?: The Physical Aspect of the Living Cell' (1944), *in What is Life*, with *Mind and Matter* and *Autobiographical Sketches* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

> psychodiversity ... the question posed by the Anthropocene is how to exit the toxic period of the Anthropocene in order to enter the curative and care-ful – and in this sense economizing – epoch of the Neganthropocene.[30]

It is not uninteresting that, according to Berardi Bifo's critique of accelerationism, Deleuze and Guattari, in their last works, confront the problem not only of entropy but also of negentropy, which appears as the horizon of their thought, at least if we conceive it, in a general way, as a local constitution of order generated by life in its struggle against entropy, that is, against disorder. Bifo is aware of the "accelerationist" instance expressed by Deleuze and Guattari in *Anti-Oedipus*, when in relation to the movement of the market, a movement of decoding and deterritorialisation, they affirm that the question is not to "withdraw from the process, but to go further, to 'accelerate the process,' as Nietzsche put it."[31]. Yet Bifo shows that, in *What is Philosophy?*, Deleuze and Guattari seem to have already deconstructed their own accelerationist stance when they claim that "[w]e require just a little order to protect us from chaos."[32].

Bifo argues that this last statement by Deleuze and Guattari derives from a self-critique of their own rhetoric of desire, through which they became aware of the new processes of modulation of the brain and soul installed by neoliberalism, which aims to neutralise difference, reduce the power of critical bifurcation, and eradicate any possibility of variation, unpredictability, action and behaviour. According to Bifo, the most recent stage of capitalism consists in automatic governance, which has replaced rational government with a mere concatenation of algorithms "running at blinding speed." For this reason, "acceleration is destroying social subjectivity, as the latter is based on the rhythm of bodily desire, which cannot be accelerated beyond the point of spasm," as Guattari suggests in *Chaosmosis*. In such a context of control or hyper-control, what Bifo indicates thus amount to the side-effects of neoliberal acceleration on the living body, the soul and social life. In this way he indicates the dangers associated with acceleration in innovation and technology.

> [... T]he process of autonomous subjectivation is jeopardized by chaotic acceleration, and social subjectivity is captured and subjugated by capitalist governance. [...] If we investigate acceleration from the point of view of sensibility and the desiring body, we see that chaos is the painful perception of speed, and acceleration is the chaotic factor leading to the spasm that Guattari

[30] B. Stiegler, *La société automatique I*, cit., p. 135.

[31] G. Deleuze, F. Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Translated by Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane. New York: Penguin, 1977, p. 239.

[32] G. Deleuze, F. Guattari, *What is Philosophy?,* trans. Graham Burchell and Hugh Tomlinson (New York: Verso, 1994), p. 201.

> speaks about in *Chaosmosis*. Acceleration is one of the features of capitalist subjugation. [I]t generates panic before finally destroying any possible form of autonomous subjectivation[33].

In such a context, what Deleuze's Nietzsche perhaps suggests is the need to engage a reversal of nihilism by re-affirming difference through becoming the quasi-cause of what happens today – as Stiegler has indicated, himself inspired by Deleuze[34]. To become the quasi-cause of nihilism means to counter-effect its symptoms through a creative expression of meaning (conceptual, artistic, political), and what I will now attempt to do is counter-effect Amazon.com by setting Nietzsche into the landscape of the Amazon, with Amerindian cosmology and with the help of the Brazilian anthropologist Eduardo Viveiros de Castro.

Firstly, one could treat Amazon.com as an element belonging to the immanent ascetic ideals, because the algorithmic techniques of profiling and recommendation embody the aims of framing the future of individuals by anticipating their wills, far beyond normal advertising. Secondly, it is extremely difficult to separate the work of Amazon from that of Google, or from other search engines and the vast proliferation of apps and tools dedicated to the "quantified self", the cooperation of these technologies and enterprises being precisely the real system of which algorithm governmentality is composed. It is within this context that algorithms are "eroding the very idea of a situated point of view or perspective on the world". Automatized anticipation seems to replace the individual perspective, but just as ascetic ideals of data behaviourism are paradoxical because they are immanent, far from disciplinary technologies and media, such anticipations are differential: for each individual, the contents of the anticipation are personalised and highly variable, while the algorithm remains the same. For this reason, one can theorize the production of average individuals – which was for Nietzsche the outcome of decadence – even if the technologies of marketing and algorithmic governmentality are increasingly surgical and diversified. The calculation and computation of the self destroy what Nietzsche called the exceptions, which are also what Deleuze called singularities, and finally devalue difference as

[33] Franco Berardi Bifo, "Accelerationism Questioned from the Point of View of the Body," e-flux journal, Vol. 46, June 2013 http://www.e-flux.com/journal/accelerationism-questioned-from-the-point-of-view-of-the-body/.

[34] See G. Deleuze, *The Logic of Sense*, translated by M. Lester and C. Stivale, London, Athlon Press, 1990, pp. 8, 168, 170.

such[35]. On this basis, one could argue that the use of difference by Amazon.com is nihilistic.

NIETZSCHE IN THE AMAZON

If Western rationality, derived from the *mathesis universalis*, i.e., from calculation, is leading humankind to the end of its being in the world – which could be the deepest and *tragical* meaning of the Anthropocene –, it would seem that what we require today is a radically different reason, the thinking of which should put our anthropocentric biases into question. As Isadel Avelar argued, it may appear paradoxical, but one of the most powerful critiques of anthropocentric reason today comes from very old Amerindian narratives structured around the anthropomorphization of animals, spirits, plants, etc.[36]. In this sense, the Anthropocene renews the relevance of what Viveiros de Castro called Amerindian perspectivism, a theory that postulates the positionality of the subject and an original state of indifferentiation between humans and animals. This means that, on the one hand, the subject position is variable and can be occupied by humans, animals, plants, the Earth, and so forth; on the other hand, and consequently, the common original condition of humans and animals is not animality, as in Western thought, but humanity itself.

> This cosmology imagines a universe peopled by different types of subjective agencies, human as well as nonhuman, each endowed with the same generic type of soul, that is, the same set of cognitive and volitional capacities. The possession of a similar soul implies the possession of similar concepts, which determine that all subjects see things in the same way. In particular, individuals of the same species see each other (and each other only) as humans see themselves, that is, as beings endowed with human figure and habits, seeing their bodily and behavioral aspects in the form of human culture[37].

Studying Amerindian cosmologies, and in particular those that emerge from the indigenous population of the Amazon (looking at them in a deep Deleuzian way[38]), Viveiros de Castro has succeeded in exposing Western rationality to a genuine epistemological shock: instead of multiculturalism and

[35] See B. Stiegler, *La société automatique I*, cit., p. 135.

[36] See I. Avelar, *Amerindian perspectivism and non-human rights*. «Alter/nativas», 1/2013 (http://alternativas.osu.edu).

[37] E. Viveiros de Castro, "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation", *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, Vol. 2, Issue 1, 2004, p. 6.

[38] See E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF, 2009, chapter 4.

relativism, we find multinaturalism and radical perspectivism. Amerindian 'perspectivist' thought provides an alternative ontology to that of Western modern philosophy and rationality. It is well known, if not "embodied", that West's 'multicultural' ontology argues that nature is strongly one while cultures may be many. Amerindian perspectivism affirms the opposite, by thinking a spiritual unity – culture, or humanity – and a corporeal multiplicity – nature.

> What changes when passing from one species of subject to another is the "objective correlative," the referent of these concepts: what jaguars see as "manioc beer" (the proper drink of people, jaguar-type or otherwise), humans see as "blood." Where we see a muddy salt-lick on a river bank, tapirs see their big ceremonial house, and so on. Such difference of perspective—not a plurality of views of a single world, but a single view of different worlds—cannot derive from the soul, since the latter is the common original ground of being. Rather, such difference is located in the bodily differences between species, for the body and its affections (in Spinoza's sense, the body's capacities to affect and be affected by other bodies) is the site and instrument of ontological differentiation and referential disjunction[39].

Viveiros de Castro reads each perspective as interpretation, in the Nietzschean sense: "different perspectives are essentially in relation to the vital interest of the species, as "lies" that allow for the survival and vital affirmation of any existent being. Perspectives are struggling forces, rather than "world views" [40]. The reason Viveiros de Castro calls such perspectives struggling forces is that one of the big problems of Amerindian life is to avoid being captivated by a non-human perspective and thus to lose one's own humanity in favour of another kind of humanity, another perspective. After the shock of conceiving every animal as human, what is to be retained of this in the nihilistic age of the Anthropocene and algorithmic governmentality is precisely the idea of perspectives as struggling forces of interpretation. In other words, we can reach the negativity of digital nihilism through Amerindian cosmology: here we truly see Nietzsche in the Amazon.

Given that it is extremely difficult and indeed confusing to think humanity in cosmological terms of this kind, perhaps we can benefit from another concept that could possibly both unify and maintain the differences between beings. In order to find such a concept, we can think individuation as interpretation in Nietzschean sense – and in particular for what concern the

[39] E. Viveiros de Castro, "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation", cit., p. 6.

[40] E. Viveiros de Castro, Interview published in "Amazonia Peruana", XV, 30, 2007, p. 54.

"Will to power" as a biological and sociological concept[41]. The process of individuation would in this sense be what is at work in every being, whether physical, vital, psychic or collective, and even technical, if we follow Stiegler, who sees technology as involved in a kind of co-evolutionary process occurring beside and with humans[42]. What Amerindian perspectivism calls humanity is thus individuation in the sense given to this term by Simondon, which can in turn be thought in terms of Nietzsche's concept of interpretation, that is, as the will to power.

Through such a 'translation' it now becomes possible to attempt a diagnosis of algorithmic governmentality and digital technology as a kind of viewpoint with respect to the world. Whereas Amerindians have jaguars, we have, for instance, apps, or a social network; and whereas they have the Amazon, we have Amazon.com. If the reactive forces of algorithms try to capture wills, wishes and individual viewpoints, then to be captured by algorithms is to be captured by another kind of individuation, one that is not "ours", but rather technical individuation, and it is to lose one's own individuation. This means in turn that once our individuation, that is, our psychic and collective individuation, is captured, we no longer interpret the world in an active way and we instead find ourselves interpreted by another kind of individuation. We are interpreted through the data we secrete onto the Internet: we are no longer individuals but dividuals, whose wills, wishes and perspectives are driven by algorithms, i.e. by technical individuation. In this sense, Amerindian perspectivism could also be helpful for a critique not only of western reason but of technology in general in the age of digital neoliberal nihilism. Viveiros de Castro affirms that "A point of view is pure difference"[43], and it is just such a difference that we are losing when we allow our individuation to be captured by algorithms and to become our "digital profile".

The time to pursue my discourse is now at an end, and so I bid farewell to Nietzsche as he drifts down the Amazon, aboard that raft of the Medusa that Deleuze imagined in *Nomadic Thought*, carried along by the current of time along with "all the names of history":

[41] See A. Jugnon, *Nietzsche et Simondon. Le théâtre du vivant*, Paris, Dittmar, 2010, pp. 61-65.

[42] See B. Stiegler, *Technics and Time, Volume 1. The fault of Epimetheus*. Translated by R. Beardsworth and G. Collins. Stanford: Stanford University Press, 1998. In relation to Simondon's individuation see B. Stiegler, 'Temps et individuation technique, psychique, et collective dans l'oeuvre de Simondon', *Futur Antérieur*, 19-20 (1993), http://multitudes.samizdat. net/Temps-et- individuation- technique.html.

[43] E. Viveiros de Castro, "Amazonia Peruana", XV, 30, 2007, cit., p. 53.

> We read an aphorism or a poem from *Thus Spoke Zarathustra*. But materially and formally, texts like that cannot be understood by the establishment or the application of a law, or by the offer of a contractual relation, or by the foundation of an institution. Perhaps the only conceivable equivalent is something like "being in the same boat." Something of Pascal turned against Pascal. We're in the same boat: a sort of lifeboat, bombs falling on every side, the lifeboat drifts toward subterranean rivers of ice, or toward rivers of fire, the Orenoco, the Amazon, everyone is pulling an oar, and we're not even supposed to like one another, we fight, we eat each other. Everyone pulling an oar is sharing, sharing something, beyond any law, any contract, any institution. Drifting, a drifting movement or "deterritorialization"[44].

Nietzsche is traversing the Rio attempting to reach the future shores of another Earth, another Earth-thought[45] and another *anthropos*, or the other of *anthropos* in the age of the Anthropocene.

[44] G. Deleuze, "Nomadic Thought", in G. Deleuze, *Desert Islands and other texts 1953-1974*, New York, Semiotext(e), p. 254.

[45] See G. Deleuze, F. Guattari, *What is Philosophy?*, cit., p. 108: "Art and Philosophy converge at this point: the constitution of an Earth and a people that are lacking as the correlate of creation". About Deleuze and Guattari's "Geophilosophy" and "Earth-Thought" see R. Gasché, *Geophilosophy. On Gilles Deleuze and Felix Guattari's What is Philosophy?*, Northwestern University Press, Illinois, 2014. About Geophilosophy and Amerindian thought, see E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques Cannibales*, cit., pp. 43-61.

Monographica III
IL PESO DEL CORPO SULLA BILANCIA DELLA GIUSTIZIA

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XVIII, 2016, 3, pp. 289-295

THE WEIGHT OF THE BODY ON THE SCALES OF JUSTICE
GUEST EDITOR'S PREFACE

BRUNELLA CASALINI
Università di Firenze
Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali
brunella.casalini@unifi.it

The study of power relations in political theory and political science typically ignores any consideration of the role of the body. The public space is inhabited by rational and disembodied actors. In the Western philosophical tradition, this "somatophobia" can be traced back to a Platonic influence, and more specifically, in modern political thought, to Cartesian dualism. In *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body* (1993), Susan Bordo describes modern mind/body dualism not only as a philosophical position centered on the rejection of our embodied nature, but also as a "practical metaphysics" that informs our perceptual schemes and more generally our culture[1]. The aim of transcending our creatural condition in order to achieve an objective, universal condition of bodiless independence and transparency in which one remains deaf to the demands of one's animal needs, passions and desires, so as not to fall into the "error of the senses" and to be able to obtain clear and distinct ideas, produced a radical rejection of the body that translated itself into a set of practices to control the body and especially those social groups that historically have been identified with the body, such as women.

The rediscovery of the body by contemporary philosophy has had important theoretical consequences in different fields that now appear profoundly intertwined, such as epistemology, social and political philosophy[2].

The abandonment of the idea of a universal, abstract and unencumbered condition, along with the adoption of standpoint theory and the inevitable withdrawal from individualism and the vision of a self that is transparent to itself, capable of

[1] S. Bordo, *Feminism, Western Culture, and the Body,* University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1993 (I 1992).

[2] See J, Medina, *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2013.

immediate self-knowledge and of grasping universal ideas through their direct intuition, led to the emergence of social epistemology. This is a theoretical perspective by which the subject's agency is determined by its position within the complexity of the social structure. The subject's social identity and particular experience, which steam from his/her social position, inevitably inform his/her point of view and perspective on the world. Self-knowledge no longer gives access to self-evident truths, but to how the discursive practices constitute the subject and his/her perceptual schemes.

There is, though, a further important implication that can be drawn from a critique of epistemological individualism, i.e. the idea of a conception of knowledge that is valid in so far as it is detached and impartial. Feminist social epistemology, in particular, postulates not only the knowing subject's inevitable and unavoidable positioning, but also the value of attachment to the known object, because of the very strength of the motivation, drive, worry and concern, all summable in *care*, that lead to concerning oneself with an object. Along with this it postulates the inevitably political nature of knowledge and the existence of a link between epistemology and justice[3]. Social epistemology thus distances itself both from a conception of knowledge as a matter of mere perception of universal elements publicly and equally accessible to everyone, as long as one is capable of reasoning in an impartial and detached way and of properly forming one's beliefs, and from a representation of the knowing subject as indifferent to the known object. On the contrary, social epistemology listens seriously to the many stories of witnesses who have a different access to the world, seeing the world from variegated perspectives, also by virtue of their different positions in terms of power and privilege.

If important consequences ensue from conceiving of our body as a specific point of view on the world, no less do implications ensue from the body's being at the same time an object in the world and an unavoidable interface in our relationships with each other. In its interface dimension the body makes us vulnerable to others, both — as Butler and Cavarero maintain in their writings[4]— as injury or violence and as caress or love. In our exposure to another, our visible appearance plays a decisive role. The moment we look at the world, we perceive our body as a possible target of another's gaze that coldly fixes us as separate from itself in a stereotype or reifies us, turning us into a scientific object to be exhibited as a curiosity or freak, as something residual and destined to disappear. This may be considered the portrait of the mod-

[3] Cf. L. Code, *Ecological Thinking: The Politics of Epistemic Location*, Oxford University Press, New York, 2006; Ead., "Ignorance, Injustice and the Politics of Knowledge", *Australian Feminist Studies*, 29, 80 (2014), pp. 148-160; Ead., "Care, Concern and Advocacy: Is There a Place for Epistemic Responsibility?", *Feminist Philosophy Quarterly*, 1, 1 (2015), pp. 1-20.

[4] Cf. J. Butler, *Precarious Life. The Power of Mourning and Violence*, Verso, New York 2004; Ead., *Frames of War. When Is Life Grievable?*,Verso, New York, 2009; A. Cavarero, *Horrorism: Naming Contemporary Violence*, Columbia University Press, New York, 2011 and Ead., I*nclinations: A Critique of Rectitude*, Stanford University Press, Palo Alto (California), 2016.

ern scientist, who works with bodies considered as monstrous, abnormal, pathological. This was also the way in which public opinion once looked at non-conforming bodies, staring at them exactly how we are told from an early age it is impolite to do[5]. Corporeal variants vis-à-vis race, gender, disability and sexuality functioned as features of an irreducible and inferior otherness establishing a hierarchy of bodies and reserving for them a differing access to power, status and privilege. At the apex of the hierarchy was the white, able-bodied, heterosexual male, identified with rationality, and toward the bottom all those groups for whom it was impossible –as Young says[6]– to forget their corporeality, all those bodies fashioned "imperfectly" and thus functioning as living examples of the most diverse social anxieties about what a body should not be or do.

The political return of the embodied subject has moved our theoretical concerns away from the metaphor of the body politic to the politics of the bodies, the relationship between bodies and power, the material consequences of oppression and domination. These are the very concerns that got the attention of the social movements of the 1970s, from Blacks to the disabled, women and sexual minorities, and that then became the focus of Foucault's thought, from which authors such as Bartky, Butler and Bordo later drew inspiration[7].

Aware of the reifying power of a gaze, Iris Marion Young criticizes contemporary theories of justice and offers a reflection on justice that rejects *theories* as a starting point, rejecting the idea that we must learn to "contemplate the object" by abstracting ourselves from our particular, situated context:

Reflective discourse about justice

> [...] should not pose as knowledge in the mode of seeing or observing, where the knower is initiator and master of the known. [...] The sense of justice arises not from looking, but as Lyotard says, from listening [...]"[8].

Comparing her critical reflection on social justice to Rawls's theory of distributive justice, Young does not just oppose listening to looking. In line with the critical theory of the Frankfurt School and with the American pragmatist tradition, she emphasizes also how the social theorist's motivation cannot be guaranteed by the "veil of ignorance", and how it grows out of a passion for justice and the very desire to put an end to injustice, a desire to realize the unrealized potentialities for a just society already present in social reality[9].

[5] R. Garland-Thomson, *Staring: How We Look*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2009.

[6] I. Marion Young, *Justice and the Politics of Difference,* Princeton University Press, Princeton-Oxford (1990), Paperback reissue, with a new foreword by Danielle Allen, 2011, p. 4.

[7] Cf. S. Threadcraft, *Embodiment*, in Lisa Disch e Mary Hawkesworth (ed. by), *Oxford Handbook of Feminist Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2016, pp. 207-226.

[8] *Op. cit.*, p. 9.

[9] *Ibidem.*

The contrast between looking and listening, around which Young works following Lyotard, may however not be as clear and distinct as she presents it. Judith Butler, for example, in *Frames of War* observes:

> [...] The tacit interpretative scheme that divides worthy from unworthy lives works fundamentally through the senses, differentiating the cries we can hear from those we cannot, the sights we can see from those we cannot, and likewise at the level of touch and even smell[10].

Our listening to the victims of injustice may be hampered by the same mechanisms that make them invisible to our eyes, or by frameworks of interpretation that unconsciously condition both the objects of our perceptions and our emotions toward them. Hence the importance of paying attention —as suggested both by Sophie Bourgault's and Alessandro Pratesi's essays in this issue— to bodily interaction, to the conditions that make effective listening possible and those that hinder it, and to the processes that may be required to unlearn our prejudices, those same prejudices that may prevent our communication with each other.

The question evokes a problem that has to do with the two forms of epistemic injustices identified by Amanda Fricker[11]: testimonial injustice and hermeneutic injustice. We speak of testimonial injustice when the word of a victim of injustice is not trusted, believed and even listened to. In contrast, we speak of hermeneutic justice when we do not have at our disposal the hermeneutic resources that could allow us to interpret and identify as injustice the social experiences of particular groups: for example, society long considered disability as a personal misfortune, and thus it was insensitive to the disadvantages it imposed on the disabled by the very fact that the social space was conceived and designed exclusively for the able-bodied. In both cases, it is crucial to give voice to the victims of injustice and then leave space to hear them, but this can only happen to the extent to which we are able and willing to change the direction of our overall perception of the other, thus allowing the other's body to free itself of the stereotypes that we have projected on it, so that the other can rebel against our desire to reduce him/her to normality or dismiss him/her as a pathological abnormality.

In this light it is important to appreciate the work on the body and through the body that takes place via the various forms of artistic performance or political activism[12]. From gay pride events to the classic performances of drag queens and kings, the more recent bearded lady performances, and theatrical performances by the dis-

[10] J. Butler, *Frames of War*, cit.

[11] A. Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethic of Knowing*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

[12] B. Shepard, L. M. Bogad, & S. Duncombe, "Performing vs. the Insurmountable: Theatrics, Activism, and Social Movements", *Liminalities: A Journal of Performance Studies*, 4, 3 (2008), pp. 1-30: <http://liminalities.net/4-3/insurmountable.pdf>

abled, such as *Sins Invalid* or *Bed in, Bed Out*, to name just a few, we see –as Alberto Pinto shows in his reading of Judith Butler's recent works (see here)– oppressed, marginalized, pathologized bodies challenging stereotypes often rooted not only in mainstream culture, but among the outcast minorities themselves, speaking up, and taking on a new, autonomous form of visibility.

While the new means of mass communication contribute to enhancing the visual and theatrical dimension of politics, we should not underestimate the importance of politics in itself for enabling all those groups whose members are "frozen into being marked as Other"[13] to show themselves in a different light. It is very important for those groups to emphasize the vulnerability that resides in each of us, by bringing from the margins to the centre of the political debate the public role of emotions and affections, in an attempt to counter the shame and disgust that are often associated with anomalous bodies as defensive barriers that allow so-called 'normal people' to maintain their claim to normality.

The essays collected in this issue touch in various ways on the topics discussed in this short introduction. It is no coincidence that they take as their starting point the situation of historically discriminated groups, such as women with disabilities, sexual minorities, women of the aboriginal peoples of Canada[14], refugees and asylum seekers, groups whose bodies –as Maria Giulia Bernardini observes speaking of disabled women– have been made silent, invisible, and fixed in a stereotyped view. The first difficulty that all these groups have encountered historically has been to recognize themselves, and then be recognized, not as deviant individuals or freaks or victims of fate or bad luck[15], but as a collective agent victim of social injustices. This became was possible only when they were able to see as shared political and social problems a whole range of experiences that they had lived as failures or personal and private problems for a long time before. This reminds us of the complex and collective nature of the political action needed to change or redefine the social norms that determine the spaces (in some cases stuffy and uninhabitable) within which bodies move.

We all know, for example, Rosa Parks's exemplary act. However, many of us ignore that her action was not the action of a lonely and isolated heroine and that, in some sense, her gesture was possible only by virtue of a co-participation of many activists who supported and prepared her action, creating the right social and material environment[16]. Rosa was able to leave a mark in history only because she was followed by a social movement that was ready to intervene and mobilize. Before her other Black women had refused to move to the back of the bus in order to leave their

[13] I. Marion Young, *The Politics of Difference*, cit.

[14] Only in August 2016 has the Canadian government finally decided to open a “National inquiry into Missing and Murdered Indigenous Women and Girls”.

[15] Cf. J. Shklar, *The Faces of Injustice*, Yale University Press, New Haven-London, 1990.

[16] H. R. Krause, “Bodies in Action: Corporeal Agency and Democratic Politics”, *Political Theory*, 39, 3, 2011, pp. 299-234.

seats to white passengers and had been arrested. Virtually ignored, today, for example, is the story of Claudette Colvin, the young woman, who on March 2, 1955, nine months before Rosa Parks, was arrested for refusing to give up her seat to a white man on the bus. The main exponents of the battle for civil rights decided not to support Colvin when they came to know that she was pregnant and unmarried. They decided she could not be the right symbol for their national battle, but only a negative symbol and non-credible representative of the Black people's cause[17]. Rosa's case was different: she was a respectable married woman, a serious worker, and an active member of the NAACP. As such, Parks was recognized as a credible victim, someone who could be trusted, of whom there was no reason to be ashamed, who could have a voice and be listened to. Claudette, on the contrary, seemed to represent and condense a whole set of stereotypes associated with the Black female population, and so she seemed able to provoke only negative emotions such as disgust —an emotion that was very much involved in the othering process that led to the marginalization and stygmatization of single Black mothers dependent on public assistance[18]. The example of Claudette Colvin explains how emotions act as socially active forces which determine the attraction/repulsion between bodies and their position in the social space. The social injustice committed against Claudette could be considered not worth of fighting for, because, after all, as a young single mother she appeared to be a "problematic victim" in the very eyes of the Black community. This story can be considered exemplary of the weight of the body on the scales of justice. It shows how emotional currents circulate around bodies and determine how they are perceived and evaluated within hierarchies of value, by activating or inhibiting our feelings, our concern, our care or lack of care for someone. The higher a body is placed in the social hierarchy of the bodies, the safer it is from moral and physical violence and discrimination, and the more it will be able to control its social image, the more decision-making power it will have and the more attention and care it will receive. This hierarchy of bodies is supported by an affective economy that can hardly be countered by a single individual's action.

If – as Susan Bordo writes – mind/body dualism has had in modernity and continues to have the status of a "practical metaphysics" that can be embodied in many different areas of life, such as law and medicine, and if mind/body dualism (like others dualisms related to it, such as reason/matter, male/female) does not refer to a mere distinction, because in its polarizing structure it reiterates a radical separation between two worlds that appear incommunicable and mutually exclusive, in the very articulation of this separation affections and emotions play a crucial social role. Not surprisingly, the rediscovery of the body in contemporary social and political theory

[17] Cf. J. Medina, *The Epistemology of Resistance*, cit., pp. 234-249.

[18] See A.-M. Hancock, *The Politics of Disgust: The Public Identity of the Welfare Queen*, NYU Press, New York, 2004.

has gone hand in hand with the so-called "affective turn"[19], i.e. a philosophical perspective in which affections and emotions do not seem reducible to individual experiences, but have to be explored in their economic, social, historical and cultural context. Our socially embodied life is surrounded by an atmosphere of emotions we are not always conscious of and that, if unquestioned, can lead us to accommodate new injustices or perpetuate old ones. These affective shades also condition our democratic life and signal the importance of communicating in such a way as to take into account the interactions that take place in its bodily and gestural dimension, including silences, glances, postures, tones of voice, styles of behavior, etc., a communication that is not, therefore, limited to rational deliberation[20]. If this is true of our democratic life, it is equally true, if not even more so, in the teacher's communication with his/her students –as Sophie Bourgault suggests in her essay, discussing the increasingly widespread tendency in many academic institutions to substitute teaching by bodily presence in real classrooms with virtual classrooms or massive open online courses (MOOC). In teaching, indeed, forgetting the body means (as bell hooks states) resigning ourselves to the very idea that "passion has no place in the classroom", that teaching can do without the erotic[21].

[19] For a general introduction to this subject, see: Marianne Liljeström, *Affect*, in Lisa Disch and Mary Hawkesworth (ed. by), *Oxford Handbook of Feminist Theory*, cit., pp. 16-38.

[20] I. Marion Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, Oxford, 2002. On this matter see also: D. Coole, "Experiencing Discourse: Corporeal Communicators and the Embodiment of Power", *The British Journal of Politics and International Relations*, 9 (2007), pp. 413-433.

[21] Bell hooks, "Eros, Eroticism and the Pedagogical Process", in Ead., *Teaching to Transgress*, Routledge, New York, London, 1994, p. 192.

CORPI MUTI: PER UNA CRITICA ALLA PREVALENTE IRRAPPRESENTABILITÀ DEL SOGGETTO-DONNA DISABILE NEL PENSIERO FEMMINISTA

MARIA GIULIA BERNARDINI
Università di Ferrara
Dipartimento di Giurisprudenza
brnmgl@unife.it

ABSTRACT
While known for its high critical impact, until very recently Feminist Theory has not really paid attention to individuals with disabilities in general, and to women with disabilities in particular. The paper aims at analysing some similarities and differences between the regimes of oppression experienced both by women and persons with disabilities, and at investigating the reasons that are likely to explain Feminism's silence about disability. Through the "lenses" of the critical current known as *Feminist Disability Studies* (FDS), the paper examines the problems of justice related to the living experience of women with disabilities, arguing for the need to critically engage with FDS, in order to give public recognition to the existence of women with disabilities.

KEYWORDS
Feminist Disability Studies, women with disabilities, critical theories, vulnerability.

1. SENZA PESO

È ormai noto come il potere normalizzante di norme e prassi all'apparenza neutre e neutrali, il potere performativo del linguaggio, i meccanismi di esclusione delle alterità che consentono di tracciare rassicuranti confini tra gli inclusi e i non troppo generici *altri* siano tra gli oggetti privilegiati di indagine delle teorie critiche. Infatti, pur nella varietà delle loro voci, comune è la netta opposizione all'universalismo falsamente astratto del liberalismo, che al lato

pratico si è da sempre servito del ricorso all'eguaglianza formale per rimuovere quelle differenze che programmaticamente *non devono* "contare".

La teoria femminista, in particolare, storicamente si è distinta per un'azione politica e teorica di identificazione, disvelamento e contrasto delle ideologie sessiste diffuse nei vari contesti, che hanno assunto come unico soggetto (politico, giuridico, istituzionale, del discorso) quel neutro universale che, una volta squarciato il velo dell'astrattezza, ha rivelato le concrete caratteristiche antropologiche dell'Uomo (e dei vari attributi a quest'ultimo ulteriormente ascrivibili)[1]. Un neutro universale che, nel corso del tempo, all'interno del pensiero femminista è stato oggetto di critica per la sua valenza escludente e segregante non solo nei confronti delle donne, ma anche degli appartenenti ad altri gruppi socialmente non dominanti. Non, però, delle persone con disabilità, che solo di recente hanno conquistato – principalmente in virtù della propria attività rivendicativa – una specifica visibilità nella compagine internazionale, tanto che è ormai invalso l'uso di considerarle dei soggetti "nuovi" per la riflessione filosofica, politica e giuridica.

La disabilità, infatti, ha costituito un rimosso non solo del pensiero liberale ancorato al mito del soggetto autonomo, indipendente e produttivo, ma anche della stessa riflessione femminista, tanto che ne sono conseguite l'invisibilità pressoché totale delle persone disabili quali soggetti di giustizia, l'inessenzialità della loro presenza e l'irrappresentabilità delle loro esistenze. Dunque, a lungo i soggetti disabili sono stati "corpi senza peso" sulla bilancia della giustizia.

Eppure, se questa assenza è – anche se non giustificabile – certamente coerente con un paradigma liberale "classico", dove la razionalità, un'autonomia legata all'indipendenza e la capacità produttiva dettano le regole per l'inclusione, se si volge lo sguardo alla pluralità delle voci che hanno animato il dibattito femminista in riferimento alle più disparate questioni di giustizia, l'assenza di riflessioni concernenti la disabilità può lasciare perplessi, per almeno due ordini di ragioni.

In primo luogo, l'attenzione della teoria femminista sembrava favorita dal fatto che è possibile instaurare un parallelismo tra i regimi di oppressione sperimentati

[1] Come è noto, i femminismi sono molteplici; l'uso del singolare ("pensiero femminista") è qui giustificato dal fatto che il bersaglio critico, ossia la neutralità universale, è comune. Sulla possibilità di annoverare tra le teorie (critiche) anche quella femminista, che dunque non può essere (riduttivamente) considerata solo una corrente critica, si segnala O. Giolo, "Oltre la critica. Appunti per una contemporanea teoria femminista del diritto", *Diritto e Questioni pubbliche*, 2 (2015), pp. 63-82.

dalle persone con disabilità e quelli vissuti dalle donne: in entrambi i casi si tratta, infatti, di gruppi i cui corpi, programmaticamente, per l'ordine liberale *non devono* contare. Inoltre, una specifica attenzione alla disabilità poteva essere suggerita dallo stesso metodo di indagine femminista, quello *bottom up*, che induce a rivolgere attenzione a chi, in concreto, è vittima di abusi e della negazione dei propri diritti. Come le persone disabili, appunto. Non va dimenticato, inoltre, che le donne disabili sono (state) tra le persone che più di frequente sono (state) vittime dell'annichilimento della propria soggettività, e che solo negli ultimi trent'anni sembrano avere acquistato (seppur timidamente) parola pubblica[2].

A partire da tale "anomalia", nel corso di questo contributo si analizzeranno i parallelismi e le divergenze tra i regimi di oppressione sperimentati dalle persone con disabilità e dalle donne (par. 2) e si tenterà di individuare alcune delle possibili ragioni sottese al silenzio del pensiero femminista sulla disabilità, facendo riferimento alle riflessioni elaborate all'interno dei *Feminist Disability Studies* (FDS) (par. 3). Si proseguirà poi affrontando brevemente alcune tra le più rilevanti questioni di giustizia riguardanti donne con disabilità (par. 4) per mettere in luce come, in un contesto come quello attuale – dove forte è la spinta alla frammentazione della soggettività monolitica a favore del riconoscimento della pluralità delle esistenze – sia ineludibile "riconoscere il peso" di tali soggetti (par. 5).

2. IN-VISIBILI

Nella storia, le donne e le persone con disabilità sono state interessate da un destino comune: la retorica dominante ha enfatizzato il loro essere "corpo" anziché "ragione", sancendone così l'inferiorità (sociale, giuridica, politica) attraverso l'appello alla presunta oggettività di una "natura" alla quale la corporeità inevitabilmente sembra rimandare. In questo, un ruolo affatto secondario va riconosciuto al sapere-potere medico, che ha impiegato dati pseudo-scientifici per attestare la divergenza (scientificamente documentata) di tali individui da una normalità statisticamente e normativamente considerata. La

[2] Si vedano almeno B. Hillyer Davis, "Women, Disability, and Feminism. Notes Toward a New Theory", *Frontiers*, VIII (1984), 1, pp. 1-5; S. Wendell, "Toward a Feminist Theory of Disability", *Hypatia*, IV (1989), 2, pp. 104-124; J. Morris, *Pride against Prejudice. A Personal Politics of Disability*, The Women's Press, London, 1991.

mancata corrispondenza alla norma si è così tradotta in una pervasiva inferiorità, in una radicale alterità che, per gli appartenenti a entrambi i gruppi, ha giustificato esclusione, discriminazione e diniego dei diritti.

Tale confinamento è stato ottenuto innanzitutto attraverso due tecniche che, ponendo un'attenzione specifica ai corpi non paradigmatici, hanno avuto lo scopo di segnare un confine tra inclusi ed esclusi, in modo da neutralizzare quei corpi che avrebbero potuto minare la tenuta dell'ordine liberale, portando così alla ribalta l'incoerenza della narrative – liberale – dei corpi all'interno dell'ordine sociale.

Da un lato, questi corpi sono (stati) parimenti investiti da un processo di esaltazione della specificità attraverso l'esibizione all'interno dello spazio pubblico, spesso demarcato dai confini del palcoscenico, al quale era affidato il compito di rinforzare la distanza tra "mondi" differenti, quello artistico e quello della normalità. Nel caso della disabilità, la presenza pubblica di soggetti connotati come stravaganti, esotici e anormali ha portato alla spettacolarizzazione di un'alterità esibita e rappresentata come mostruosa e, in quanto tale, non solo lontana dalla normalità, ma talvolta persino non umana[3]. Al contrario, l'esposizione dei corpi femminili è stata funzionale soprattutto alla reificazione delle donne nei termini non di un'alterità "disgustosa" e mostruosa, ma di oggetti di desiderio del soggetto (maschio) desiderante.

Al contempo, tali corpi sono stati investiti anche da un processo opposto, di occultamento, finalizzato a renderli invisibili allo sguardo normalizzatore della società attraverso il confinamento nella sfera privata, alla quale si riteneva appartenessero "per natura": si pensi, ad esempio, al soggetto disabile, considerato – al pari dell'infante – il *care-recipient* per eccellenza, e come tale destinato a vivere nell'ambito domestico (o nei luoghi di internamento a lui

[3] Tra le più note esibizioni artistiche di questo genere vanno certamente ricordati i *freak shows*, per i quali si rimanda a R. Garland Thomson, *Freakery, Cultural Spectacles of the Extraordinary Bodies*, New York University Press, New York, 1996; S. Stewart, *On Longing*, Duke University Press, Durham, 1993; R. Bogdan, *Freak Show: Presenting Human Oddities for Amusement and Profit*, Chicago University Press, Chicago, 1988 e Id., *Picturing Disability: Beggar, Freak, Citizen and Other Photographic Rhetoric*, Syracuse University Press, Syracuse, 2012. Va tuttavia osservato come, di recente, i *freak shows* siano stati oggetti di riappropriazione da parte degli stessi attivisti disabili, similmente a quanto già accaduto con le spettacolarizzazioni *drag*. Non a caso, si è parlato di una loro rinascita in senso postmoderno: cfr. R. Adams, *Freaks and the American Cultural Imagination*, University of Chicago Press, New York, 2001.

specificamente dedicati)[4]. Deputata al lavoro di cura, poi, è da sempre la donna, alla quale sono stati attribuiti, come è noto, i tradizionali ruoli (oltre che di prostituta) di moglie e serva, rispetto ai quali quello di *care-giver* è solo una variante (forse minima) sul tema.

Va certamente notato che la disabilità ha avuto storicamente un'importanza *trasversale* in ordine alla realizzazione delle diverse forme di esclusione delle donne e degli individui disabili: non solo, infatti, la presenza di una disabilità ha a lungo determinato una condizione (sociale, giuridica, economica) deteriore delle persone disabili, ma è stata anche funzionale all'esclusione e alla discriminazione degli appartenenti agli altri gruppi non paradigmatici.

È noto, ad esempio, come il fatto stesso di essere donna sia stato considerato una disabilità fino a tempi recentissimi: era il fatto che *per natura* le donne fossero deboli, irrazionali, fisicamente e moralmente fragili (in una parola: disabili, secondo la vulgata comune) a giustificarne l'inettitudine ad ottenere la custodia dei figli, ad accedere a talune professioni prestigiose, ad essere titolari del diritto di proprietà e di certi diritti fondamentali. Non a caso, ancora oggi all'interno della riflessione femminista talvolta si sostiene che le donne siano *disabilitate* da una struttura patriarcale che modella un ambiente a misura d'uomo, dove la donna è considerata ora l'inerme bisognosa di protezione, ora l'avventata che, nel tentativo di guadagnare l'indipendenza ad ogni costo, si rivela infine minacciosa per la società[5].

Nel pensiero femminista, quindi, la disabilità è (stata) utilizzata a lungo per lo più come una potente metafora della quale servirsi per denunciare l'oppressione esperita dalle donne, senza alcuna specifica attenzione alla condizione disabile e, chiaramente, nemmeno a quella delle donne con disabilità, che sembrano aver

[4] Inoltre, non va dimenticato come, nella storia, la stessa esibizione dei *freaks* abbia avuto alterna fortuna, essendo stata accompagnata da un parallelo occultamento: nel 1867, ad esempio, a San Francisco apparvero le *ugly laws*, in vigore fino agli anni Settanta del secolo scorso, al cui interno si decretava la non accettabilità della presenza in pubblico di chi presentasse menomazioni intollerabili allo sguardo. Ancora, il Codice municipale di Chicago, abrogato nel 1974 includeva un'ordinanza che statuiva come «No person who is diseased, maimed, mutilated or in any way deformed so as to be an unsightly, disgusting or improper is to be allowed in or on the public ways or other public places in this city, or shall therein or thereon expose himself to public view, under penalty of not less than one dollar nor more than fifty dollars for each offense» (*Chicago Municipal Code*, Section 36034).

[5] A. Silvers, "Reprising Women's Disability: Feminist Identity Strategy and Disability Rights", *Berkeley Women's L. J.*, 81 (1998), pp. 81-116.

suscitato interesse solo in tempi recenti[6]. Se le cose sembrano essere in parte cambiate proprio grazie alla corrente dei *Feminist Disability Studies* (FDS), pare tuttavia opportuno analizzare brevemente – appunto attraverso la lente costituita dai FDS – quali possano essere state le ragioni per le quali il tema in oggetto è stato negletto all'interno della teoria femminista.

3. IL GIUDIZIO SUI SILENZI

I FDS nascono come critica tanto ai *Feminist* quanto ai *Disability Studies* (DS)[7]: rimproverano ai primi di avere combattuto esclusivamente il sessismo ordinario, finendo così per condividere acriticamente il paradigma abilista dominante e, dunque, presupponendo un soggetto-donna normodotato[8]. Al contempo, i FDS considerano anche i DS inadeguati, in virtù del fatto che essi, per lungo tempo, hanno fatto riferimento pressoché esclusivo al modello sociale della disabilità, chiaramente improntato ad un rigido costruttivismo, dal quale il corpo è programmaticamente escluso. Secondo i FDS, proprio a tale esclusione sono imputabili, in particolare, l'assenza di una rappresentazione pubblica della specifica esperienza delle donne con disabilità e – dunque – il mancato riconoscimento della loro soggettività. Da qui, la necessità di esplicitare la peculiare oppressione operante nei loro confronti, non riconducibile alla mera sommatoria tra la discriminazione sofferta a causa della disabilità e quella dovuta al genere, ma imputabile alla presenza *simultanea* dei due fattori.

[6] Tra le eccezioni, teoriche per lo più ascrivibili all'etica *della cura* di seconda generazione, come Eva F. Kittay, Martha C. Nussbaum e Joan C. Tronto, nonché filosofe come Iris M. Young e Judith Butler.

[7] Per una panoramica sul fecondo filone di studi denominato *Disability Studies*, tra i contributi più recenti si segnalano N. Watson et al. (eds.), *Routledge Handbook of Disability Studies*, Routledge, New York, 2012 e R. Adams et al. (eds.), *Keywords for Disability Studies*, New York University Press, New York, 2015. Per quanto concerne i FDS, cfr. K.Q. Hall (ed.), *Feminist Disability Studies,* Indiana University Press, Indiana 2014, nonché "New Conversations in Feminist Disability Studies: Feminism, Philosophy, and Borders", *Hypatia*, 30 (2015), numero monografico della rivista curato dalla stessa Hall.

[8] Per "abilismo" è possibile intendere «[...] a network of beliefs processes and practices that produces a particular kind of self and body (the body standard) that is projected as the perfect, species-typical and therefore essential and fully human. Disability then is cast as a diminished state of being human» (F.K. Campbell, "Inciting Legal Fictions: Disability's Date with Ontology and the Ableist Body of Law", *Griffith Law Review*, 10 [2001], pp. 42-62, p. 44).

L'insoddisfazione per l'apparato teorico caratterizzante le prospettive critiche esistenti accomuna – come si sarà notato – i FDS alla *Black Feminist Theory*, il cui concetto di intersezionalità risulta particolarmente fecondo anche in riferimento alla disabilità, nonostante originariamente tale fattore non sia stato preso in considerazione all'interno della prospettiva intersezionale[9]. Inoltre, i FDS fanno propria anche l'accusa di falsa universalità condotta da Spelman al femminismo *mainstream*, declinando così in chiave disabile il suo pensiero. Come quest'ultima ha denunciato la parzialità di una riflessione (femminista) che rappresenta solo la realtà delle donne bianche di ceto medio e considera i gruppi di donne non paradigmatici un'eccezione rispetto alla regola[10], così i FDS contestano l'immotivata esclusione delle donne disabili e di quelle anziane (spesso distinguibili, peraltro, solo dal punto di vista analitico). Infatti, proprio il motto «il personale è politico» (condiviso, peraltro, dai FDS) si è rivelato una delle principali cause di esclusione dei gruppi non paradigmatici, ivi compreso quello delle donne con disabilità, in ragione del fatto che tramite il suo uso si è obliterata una realtà in cui ci sono talune donne che non hanno voce anche all'interno dello stesso femminismo. Come le donne con disabilità, appunto.

In breve, consegnate a un silenzio onnipervasivo, le donne disabili vedono negato il riconoscimento della loro soggettività anche all'interno dell'azione teorico-politica femminista. In tal modo, prima ancora di sperimentare l'impossibilità di emanciparsi dai ruoli tradizionalmente imposti dalla società patriarcale alle donne "universalmente intese", quelle con disabilità perdono la stessa possibilità di accedervi. Si ritornerà sul punto a breve. Piuttosto, appare ora opportuno provare a valutare quali possano essere state le ragioni del silenzio del pensiero femminista nei confronti della disabilità e delle donne con disabilità: se, cioè, si sia trattato di semplice disattenzione o, piuttosto, di una scelta consapevole[11].

[9] Ad esempio, cfr. A. Bê, "Feminism and Disability. A Cartography of Multiplicity", in N. Watson et al. (eds.), *op. cit.*, pp. 363-375, in particolare pp. 371-373; D. Stienstra, "Race/Ethnicity and Disability Studies. Towards an Explicitly Intersectional Approach", in N. Watson et al. (eds.), *op. cit.*, pp. 376-389.

[10] E. Spelman, *Inessential Woman*, The Women's Press, London, 1990.

[11] Basti pensare che, nonostante i ripetuti moniti a considerare la disabilità, per lungo tempo anche riviste prestigiose come *Hypatia* hanno ignorato il tema, allineandosi all'impostazione *mainstream*, dove soggetto e corpo disabile, quando pensati, sono considerati "others". Nel 1991, il numero monografico *Feminism and the Body* tralascia completamente l'argomento, nonostante l'appello di Susan Wendell – solo due anni prima – a muovere *Toward a feminist theory of disability.* Uno spiraglio sulla disabilità si è aperto nel 2001, con il numero monografico incentrato

All'interno dei FDS, i giudizi riguardo a tale atteggiamento spaziano dalla benevola giustificazione alla condanna senza appello; tra le varie opinioni, c'è chi ha imputato il silenzio della teoria femminista sulla disabilità alla paura della fragilità umana, osservando come l'incontro con gli individui disabili imponga la difficile accettazione della profonda similitudine esistente tra sé e coloro che vengono costruiti come radicalmente altri, ma che in realtà tali non sono. Dunque, essendo dettato da un'atavica e per certi versi inconscia paura della sofferenza e della morte, l'atto di esclusione della disabilità non sarebbe da condannare, bensì da comprendere, in quanto espressione di quello stereotipo patriarcale che associa valore morale e prestigio sociale a concetti quali razionalità e autonomia, del quale le stesse teoriche appartenenti al femminismo *mainstream* sarebbero (state) vittime[12].

Del resto, in una logica patriarcale, le donne disabili non sembrano poter evocare altro che retoriche associate al privato e ad una dipendenza intesa come passività e bisogno; risulta allora ben evidente come, almeno di primo acchito, anche la loro semplice presenza possa essere stata vista come una concreta minaccia per il conseguimento degli obiettivi del femminismo, che a lungo, con la propria azione teorica e politica, ha cercato di riscattare le donne dall'asservimento domestico, di emanciparle dalla *care*, e di favorire l'*empowerment* femminile attraverso la rivendicazione dell'indipendenza e dell'autonomia delle donne.

Tuttavia, all'interno dei FDS è prevalsa l'idea che ogni difesa volta a giustificare la mancata considerazione delle donne con disabilità sia precaria: se, infatti, il pensiero femminista ha quale obiettivo principale l'affrancamento

su *Feminism and Disability*, ma è solo col volume n. 30 del 2015 che viene dato risalto ai *Feminist Disability Studies*. Tali dati fanno propendere per la tesi che il silenzio sulla disabilità non sia stato dovuto a una dimenticanza; piuttosto, sembra essersi trattato di una consapevole opera di confinamento. Chiare, in tal senso, anche le parole di Garland Thomson: «There has been no archive, no template for understanding disability as a category of analysis and knowledge, as a cultural trope, and an historical community. [...] I think, however, that feminist theory's omission of disability differs from disability studies' ignorance of feminist theory. [...] Disability studies is new, but feminist theory is not» (R. Garland Thomson, "Integrating Disability, Transforming Feminist Theory", *NWSA Journal*, 14 [2002], pp. 1-32).

[12] Sull'associazione della disabilità alla fragilità e alla morte, si vedano almeno J. Morris, *Pride against Prejudice. A Personal Politics of Disability*, cit.; M.C. Nussbaum, *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge* (2004), Carocci, Roma, 2007; J. Kristeva, J. Vanier, *Il loro sguardo buca le nostre ombre. Dialogo tra una non credente e un credente sull'handicap e la paura del diverso* (2011), Donzelli, Roma, 2011, ad esempio p. 26; M. Shildrick, *Dangerous Discourses of Disability, Subjectivity and Sexuality*, MacMillan, Palgrave, 2009.

dall'oppressione delle varie manifestazioni del patriarcato, sembra quantomeno bizzarro che la liberazione possa essere condotta nei confronti del sessismo, ma non delle pratiche oppressive riferibili all'abilismo.

Piuttosto, il femminismo avrebbe rivolto scarsa attenzione alle donne disabili proprio a causa della mancanza di interesse nei confronti della disabilità *tout court*. Da qui, il tentativo dei FDS di recuperare quel *sit-point* che costituisce un'epistemologia privilegiata per l'analisi della disabilità stessa, finalizzato alla creazione di uno spazio per un soggetto (il soggetto-donna disabile) che fino a tempi recentissimi è stato assente perfino dai gruppi che Spelman ha considerato *inessenziali*[13].

4. LA VOCE DEI SOGGETTI ANCORA *INESSENZIALI*

In quest'operazione di superamento del silenzio, dunque, le teoriche FDS si sono spesso trovate a combattere contro quello stesso femminismo che si era presentato in termini universalmente liberatori, ma che in pratica si è frequentemente rivelato tutt'altro. In particolare, uno dei campi di maggiore frizione è quello relativo ai ruoli attribuiti alle donne all'interno della società patriarcale.

Al riguardo, si ricorderà certamente come la battaglia femminista per l'emancipazione dai ruoli tradizionalmente imposti abbia avuto, tra gli esiti più rilevanti, il riconoscimento del diritto di autodeterminazione femminile. Un diritto che si è concretizzato – tra gli altri – nel libero accesso all'aborto, nella possibilità di ricorrere alla contraccezione come espressione della scelta sull'opportunità di divenire madre, nell'affermazione della donna quale soggetto che detiene la piena padronanza della propria sessualità, anziché essere mero oggetto di desiderio maschile.

Invero, quelli appena menzionati sono solo tre (tra i molti) ambiti particolarmente controversi per i FDS, che complicano il dibattito femminista rivelando l'inessenzialità del soggetto-donna disabile all'interno della riflessione

[13] Tra i gruppi individuati da Spelman mancano, infatti, le donne anziane e quelle disabili. Si è provato a giustificare questa omissione affermando che, nonostante si tratti di ambiti cruciali di oppressione per molte donne, questi sono talmente diversi nelle varie culture, che risulta davvero difficile operare generalizzazioni al riguardo. Gli argomenti addotti, tuttavia, sembrano poco persuasivi: anche altre esperienze di oppressione – come il razzismo – variano all'interno delle culture, ma questo non ha impedito al femminismo di riconoscerle.

teorica. Per le donne disabili, infatti, si pongono problemi peculiari per quanto concerne l'accesso ai ruoli tradizionalmente "femminili", la possibilità pratica di usufruirne e il particolare significato che assume l'esercizio dei diritti ad essi connessi[14].

Con riferimento ai diritti riproduttivi, ad esempio, a livello socio-culturale le donne con disabilità sono sovente tenute a scontrarsi con una presunzione pressoché insuperabile della loro asessualità che, in pratica, si traduce anche nell'assenza di assistenza nella sfera della salute riproduttiva, nella non infrequente incompetenza medica davanti alla specificità disabile, nella mancanza di informazioni adeguate concernenti la sfera sessuale[15]. Non sono rare, infatti, le testimonianze di donne disabili che raccontano lo stupore dei ginecologi davanti alla richiesta di prescrizione di anticoncezionali (quasi fosse inconcepibile che le donne con disabilità possano avere rapporti sessuali), o l'ignoranza di questi ultimi sull'interazione tra i contraccettivi prescritti e gli altri farmaci che talvolta devono essere assunti per la presenza stessa di una disabilità.

A livello sociale, questa presunzione si collega anche alla forte resistenza relativa al fatto che le donne con disabilità possano accedere ai tradizionali ruoli di mogli e madri tanto che, in caso di separazione, difficilmente i figli vengono loro affidati, in quanto ritenute *a priori* inadeguate a prendersene cura. Ed è proprio per scongiurare anche le più remote ipotesi di maternità da parte delle donne con disabilità mentali che, fino a tempi recenti, sono state propagandate campagne di sterilizzazione coatta delle cd. "fleeble-minded", condivise anche dal femminismo riformista[16]. Anche oggigiorno, tra l'altro, la sterilizzazione compiuta

[14] Cfr. almeno R. Mykitiuk, E. Chanda, *Sites of Exclusion: Disabled Women's Sexual, Reproductive and Parenting Rights*, in M. Rioux et al. (eds.), *Critical Perspectives on Human Rights and Disability Law*, Nijhoff, Leiden-Boston, 2011, pp. 157-200.

[15] Più ampiamente, V. Kallianes, P. Rubenfeld, "Disabled Women and Reproductive Rights", *Disability & Society*, 12 (1997), 2, pp. 203-222; H. Kuttay, *Maternity Rolls: Pregnancy, Childbirth and Disability*, Fernwood Publishing, Halifax, 2010; S.F. McKay-Moffat (eds.), *Disability in Pregnancy and Childbirth*, Churchill Livingstone 2007. Non mancano, tuttavia, esperienze anche di segno opposto: a Torino, ad esempio, nel 2014 è stato inaugurato un ambulatorio ginecologico attrezzato ad accogliere le donne con disabilità.

[16] Cfr. almeno L. Carlson, "Cognitive Ableism and Disability Studies: Feminist Reflections on the History of Mental Retardation", *Hypatia*, 16 (2001), pp. 124-146; J. Trent, *Inventing the Feeble Mind: a History of Mental Retardation in the United States,* University of California Press, Berkeley, 1994; E. Tilley et al., "'The Silence is Roaring': Sterilization, Reproductive Rights and Women with Intellectual Disabilities", *Disability & Society*, 27 (2012), 3, pp. 413-426; G. Richardson, "Involuntary Treatment, Human Dignity and Human Rights", in M. Rioux et al. (eds.), *Critical Perspectives on Human Rights and Disability Law*, cit., pp. 137-156; M. Rioux, L.

"per il bene" delle donne con disabilità mentali sembra costituire tutt'altro che una remota ipotesi, essendo sovente richiesta dai loro prossimi congiunti.

Emerge dunque uno dei maggiori punti di contrasto tra i *Feminist Studies* e i FDS, ai quali si accennava in apertura: quei ruoli tradizionali che sono spesso vissuti come luoghi di oppressione da parte delle donne normodotate diventano invece fonti di emancipazione per quelle disabili, che vivono l'accesso agli stessi come modalità di autoaffermazione della propria soggettività negata. Eppure, a ben vedere, nonostante all'apparenza le esigenze possano sembrare opposte, l'assunto iniziale sembra il medesimo: le donne (normodotate o disabili) hanno il diritto di essere riconosciute come decisori competenti in relazione alla propria vita e, dunque, di decidere sui propri corpi. Anche nella delicata sfera dell'aborto e delle tecnologie riproduttive.

A quest'ultimo riguardo, se i FDS non propugnano il ritorno a periodi di oscurantismo, ammoniscono, però, sul concreto rischio di un uso eugenetico di tali opportunità. In particolare, richiamano l'attenzione sul rischio che può derivare dal favore che incontra – non solo a livello sociale, ma spesso anche in termini di regolamentazione normativa – l'aborto di feti disabili. Nella prospettiva in oggetto, tale favore viene problematizzato quale parte di un diffuso atteggiamento in senso lato eugenetico, del quale possono essere considerate espressione, ad esempio, anche la *wrongful life action* e la carenza di supporto psicologico per gli individui disabili (ma non per quelli normodotati) che richiedano l'eutanasia[17].

Tra le ragioni più rilevanti che, nella retorica comune, sembrano legittimare l'eradicazione della disabilità attraverso la cancellazione *ab origine* degli stessi

Patton, "Beyond Legal Smokescreens: Applying a Human Rights Analysis to Sterilization Jurisprudence", in M. Rioux et al. (eds.), *Critical Perspectives on Human Rights and Disability Law,* cit., pp. 243-272.

[17] Considerano la *wrongful life action* una chiara espressione della mentalità eugenetica J.T. Stein, "Backdoor Eugenics: the Troubling Implications of Certain Damages Awards in Wrongful Birth and Wrongful Life Claims", *Seton Hall Law Review*, 40 (2010), 3, pp. 1117-1168; M. Jones, "Valuing All Lives – Even 'Wrongful' Ones", in M.H. Rioux, et al. (eds.), *Critical Perspectives on Human Rights and Disability Law*, cit., pp. 87-116; sia permesso rimandare anche a M.G. Bernardini, "*It's a wrongful life*. Analisi e fraintendimenti di una controversa azione civile", in R. Brighi, S. Zullo (a cura di), *Filosofia del diritto e nuove tecnologie. Prospettive di ricerca tra teoria e pratica*, Aracne, Roma 2016, pp. 231-240.

Sul rapporto tra disabilità ed eutanasia, si veda almeno P.J. Rock, "Eugenics and Euthanasia: A Cause for Concern for Disabled People, Particularly Disabled Women", *Disability & Society*, 11 (1996), 1, pp. 121-127.

soggetti che ne sono interessati, vanno ricordate senz'altro la presunzione di indegnità della vita disabile in quanto "manchevole" ed inevitabilmente sofferente, la costosità sociale della disabilità, l'obbligo morale – sussistente in capo ai genitori – di agire conformemente al principio di beneficenza procreativa, funzionale alla non-nascita dei bambini disabili. Si tratta di assunti teorizzati in modo sistematico nei confronti delle persone con disabilità nel lontano 1920 dallo psichiatra Hoche e dal giurista Binding, che in qualche modo "ammantarono di scientificità" la diffusa idea per le quali le vite disabili non sarebbero state degne di essere vissute, aprendo così la strada all'applicazione del regime eutanasico alle persone con disabilità mentali durante il periodo nazista[18]. Emerge tuttavia con chiarezza come i medesimi assunti siano ancora alla base dei "giudizi di esistenza" contemporanei di matrice utilitarista, formulati nei confronti delle persone disabili per lo più nella sfera bioetica.

Al riguardo, la critica dei FDS si concentra principalmente su due piani. Da un lato, il fatto che (almeno a livello culturale) la sola diagnosi di una disabilità fetale sia in pratica considerata una ragione sufficiente (se non determinante) per procedere all'aborto può essere difficilmente condiviso da chi, nella quotidianità, rivendica la piena dignità della propria vita. Come negare al proprio figlio il diritto di venire al mondo a causa di un fattore per il quale le persone con disabilità chiedono riconoscimento pubblico, rivendicandone la piena dignità e, su questa base, il diritto all'inclusione?

Dall'altro, a essere sotto accusa sono i meccanismi patriarcali, ed in particolare i forti condizionamenti sociali (compresi quelli medico-paziente) ai quali la gestante è sottoposta: qualora decida di mettere al mondo un figlio disabile, la donna viene infatti giudicata un'irresponsabile, e le sono tendenzialmente negate le forme di supporto ed assistenza anche psicologica che sarebbero invece necessarie per vivere nel quotidiano la propria maternità. La scelta della donna diviene in tal modo illusoria, essendo maturata in un contesto in cui la disabilità sembra avere un significato intrinsecamente negativo e, come tale, non negoziabile[19].

[18] A. Hoche, K. Binding, *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*, edito nel 1920. Recentemente il saggio è stato tradotto anche in lingua italiana: cfr. E. De Cristofaro, C. Saletti (a cura di), *Precursori dello sterminio. Binding e Hoche all'origine dell'"eutanasia" dei malati di mente in Germania*, Ombre Corte, Verona, 2011.

[19] «[...] [J]udging the worth of a life through quality-of-life arguments has been used to justify eugenic euthanasia, selective abortion, forced sterilization, institutional warehousing, and a variety of other discriminatory practices based on prejudicial attitudes and lack of imagination on the part

5. L'INDIFFERIBILE ASCOLTO

C'è ancora almeno un altro elemento che contribuisce a collocare a pieno titolo i FDS al centro del dibattito filosofico-politico e filosofico-giuridico contemporaneo: l'attenzione da essi posta al concetto di materialità corporea e a quello di vulnerabilità. Il secondo termine, in particolare, nei FDS viene affrancato dall'associazione con i soli cd. "soggetti deboli", tra i quali tradizionalmente figurano le persone disabili (e, a maggior ragione, le donne con disabilità), al fine di una loro ri-qualificazione in chiave universalistica e non vittimizzante.

Similmente a quanto effettuato dalle teoriche dell'etica della vulnerabilità[20], anche all'interno dei FDS si sostiene dunque la tesi che sia la vulnerabilità ad essere la cifra caratterizzante dell'umano, e che sia necessario ripartire da tale dato per procedere a un profondo ripensamento non solo teorico, ma anche sociale e politico-istituzionale dell'assetto esistente.

I FDS, in breve, vedono nella condizione esistenziale "disabile" il luogo in cui le "invarianti esistenziali" (la vulnerabilità, la dipendenza, l'interdipendenza che da esse promana, etc.) si rivelano al massimo grado, ferma restando la loro presenza anche nella condizione esistenziale "normodotata" (qualunque cosa tale termine, in pratica, stia a significare). In questa prospettiva, allora, la specificità della condizione non tramuta l'individuo con disabilità in un "altro" dall'esperienza incomunicabile, ma in uno tra i soggetti che con più forza possono denunciare i limiti intrinseci delle teorie e delle prassi contemporanee, ivi compresa quella femminista *mainstream*.

Risiede anche in tale radicalità, dunque, l'urgenza di un'apertura consapevole e non episodica della riflessione teorica ai FDS, grazie ai quali dei soggetti a lungo inessenziali – come le persone con disabilità e, in particolare, le donne disabili – possano "conquistare" una propria visibilità e, da qui, anche un peso specifico all'interno delle complesse dinamiche della giustizia esistenti.

of dominant majorities who do not understand disabled lives» (R. Garland Thomson, "Misfit: A Feminist Materialist Disability Concept", *Hypatia*, 26 [2011], pp. 591-609, p. 606).

[20] Si pensi, ad esempio, a testi recenti, come M.A. Fineman, A. Grear (eds.), *Vulnerability. Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics*, Ashgate, Aldershot, 2013; C. Mackenzie et al. (eds.), *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford University Press, New York, 2014; A. Cavarero, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Cortina, Milano, 2013; J. Butler, *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza* (2004), Postmedia Books, Milano 2013.

ATTENTIVE LISTENING AND CARE IN A NEOLIBERAL ERA: WEILIAN INSIGHTS FOR HURRIED TIMES

SOPHIE BOURGAULT
University of Ottawa
Sophie.Bourgault@uOttawa.ca

ABSTRACT
Placing feminist care ethicists in conversation with contemporary democratic theorists like Iris Marion Young and Benjamin Barber, this paper proposes a philosophical defense of the centrality of listening for social justice. In the first parts of the paper, I indicate that attentive listening ought to be understood as an embodied act that requires corporeal presence and as a difficult intersubjective practice that is decisive for recognition. I then consider some of the concrete implications this theoretical account of embodied listening has for our professional and political practices. I call readers' attention to the obstacles listening encounters today in institutional settings characterized by time constraints and by technological imperatives towards speed, physical distance and distraction (the case of neoliberal universities is invoked here to illustrate some of my claims). In pursuing these aims, I rely on the work of Simone Weil (1909-1943), who offered one of the most complex accounts of attention in modern philosophy—an account that has been crucial for care theorists. I suggest that Weil is a particularly useful intellectual resource because she offers us an insightful theory of attentive listening with a series of practical political and organizational proposals. Indeed, Weil correctly saw that attentive listening requires a reflexive and *controlled* relationship to technology and to time—two neglected insights that contemporary political theorists ought to revisit.

KEYWORDS
Care ethics, listening, democratic theory, attention, Simone Weil.

> "In a temporality of speed... there is no time for wonder or generosity, no time to attend to the enchantment of daily life and no time to extend to ourselves or others a sense of worth which an investment of time can signify."
>
> Jane Bennett, *The Enchantment of Modern Life* [1]

1 J. Bennett, *The Enchantment of Modern Life,* Princeton: Princeton University Press, 2001, p. 49.

1. INTRODUCTION

In 2014, the Royal Canadian Mounted Police released a report that claimed that close to 1,200 indigenous women had been murdered or gone missing in the last three decades in Canada[2]. The victims ranged from young children to middle-aged women—some were sex workers; others homeless; the majority were poor. The violence, drug abuse and poverty faced by many of these women are the legacy of Canada's residential schools system[3]. But in February 2016, Canadians learned that the number of victims announced earlier was incorrect—that it is possible that as many as 4,000 aboriginal women are missing or dead[4]. What is shocking about this is not only the high figure and the fact that the police could be so uncertain about its numbers; it is also the fact that the government, the police and the public had been told numerous times about the vulnerability of aboriginal women across the country and did so little about it.

This is a tragic case of failure to care, to listen. It is, no doubt, a failure in many things, but the aspect that concerns me here is the failure that this case represents in terms of listening. From the 1990s onwards, alarms were raised, many women spoke up, protests took place, but nobody listened. What it took for some to listen was the gruesome trial of Robert Pickton—who raped and killed dozens of aboriginal women on his farm. As the trial took place, activists reiterated their call for a national inquiry—which was finally launched in December 2015 (close to ten years after Pickton). Undoubtedly, countless terrible stories will be told during this inquiry. Those who have lost a daughter or a mother and who faced the indifference and hostility of the police will have few kind words to utter. The difficulty of listening will be substantive for all Canadians (who wants to feel responsible? who wants to listen to angry recriminations about our colonial past and present?). But listening is precisely what many want. As one distressed mother emphasized in an interview, "All we want as mothers is someone to listen to us, someone who will agree with us

2 Royal Canadian Mounted Police, *Missing and Murdered Aboriginal Women: A National Operational Overview*,
<http://www.rcmp-grc.gc.ca/en/missing-and-murdered-aboriginal-women-national-operational-overview>

3 Amnesty International, *Stolen Sisters,* 2004:
<https://www.amnesty.ca/sites/amnesty/files/amr200032004enstolensisters.pdf>

4 J. Paul, "Confusion reigns over number of missing, murdered indigenous women", *CBCnews,* Feb. 16, 2016: <http://www.cbc.ca/news/politics/mmiw-4000-hajdu-1.3450237>.

that our children matter"[5]. (Obviously this woman wants listening for more than therapeutic reasons. We should all be skeptical of mere 'listening cures': listening has to be seen as part of a wider socio-political transformative process.) For far too long now, Canadian officials and well-meaning experts thought they knew best the needs of aboriginal people and believed that they could speak on behalf of these 'voiceless' individuals. But aboriginal activist Laura Holland insisted, "we HAVE voice – you NEED to listen" [6] (the capital letters are hers).

Holland is addressing an important and little-understood dimension of social justice: listening. For Holland, it is not that the marginal or the less powerful should speak up, obtain a 'voice'—aboriginal women *already have a voice*. Rather, the onus is on the powerful to attend to it. What I wish to argue in this paper is that Holland's view of what social justice requires is remarkably similar to the view articulated by care theorists. Some[7] of them have, indeed, proposed a vision of ethico-political life that speaks to Holland's invitation: what they have proposed, effectively, is to move from a politics of voice to a *politics of attentive listening*. The latter poses an original and radical challenge to a Western political tradition that has rarely acknowledged listening's importance. Ever since Antiquity, most philosophers have argued that the mark of good citizenship and freedom is *logos*—the exercise of rational speech, the having of a clear and loud voice in debates. If at all mentioned by philosophers, silent listening was generally regarded as the mark of slaves, fools, or women (recall Aristotle's "silence is a woman's glory"). In Ancient Greece, nobody sought to be noticed for his listening skills. As Silvia Montiglio observes: "like the Homeric hero, the ideal citizen of Athens boasted to excel at deeds and at words, but not at silence. *Not even as a listener*"[8]. It is this same vision of citizenship—this same Periclean hero who speaks vociferously more than listens—that has trickled down from antiquity to modern political thought, finding one of its most well-known expression in Hannah Arendt.

Now, what is surprising is that care theory has rarely been invoked by those rare but important political theorists who have sought to theorize listening (e.g. Benjamin Barber, Iris Marion Young, Susan Bickford, Andrew Dobson). We thus have two bodies of literature that have reflected on listening but that have, on the

5 E. Turner, "On the front lines of the missing and murdered women tragedy, pain never fades", *Winnipeg Free Press,* Nov. 17, 2012: <http://www.winnipegfreepress.com/opinion/fyi/the-hurting-179777201.html>.

6 *Honouring Indigenous Women,* Heart of Nations vol.1 (2011).

7 See especially the work of Sandra Laugier, Fiona Robinson, Maurice Hamington.

8 S. Montiglio, *Silence in the Land of Logos*, Princeton U. Press, Princeton, 2000, 291; my italics.

whole, led parallel lives so far. In this paper, I orchestrate a conversation between them in order to propose a philosophical defense of the centrality of listening for social justice. My paper has three general aims. The first is to convince the champions of care theory that what is at the heart of their ideal is listening. The second is to outline the nature and importance of attentive listening and to flag a number of complex philosophical issues this account raises. I argue that listening is an embodied act that requires corporeal presence, and that it is a difficult, intersubjective practice that is crucial for social justice. Thirdly, I wish to consider a few of the concrete, material implications this theoretical account of listening has for our political and professional practices. In particular, my account of listening calls for special attention to the obstacles it encounters in institutional settings characterized by constraints of time and by technological imperatives towards speed, distance and distraction.

In pursuing this project I will rely on Simone Weil (1909-1943), who offered one of the most complex accounts of attention in modern philosophy—an account that has been quite important for care theorists and their views on listening. Philosophy teacher, labour activist, anti-fascist militant and religious thinker, Weil penned a variety of texts on Greek philosophy, oppression, factory work, colonialism and—most importantly for us—attention, which she regarded as a vital faculty for truth-seeking and justice[9]. Weil believed that the attending skills developed through school studies or manual work were skills that could later transfer to our ethico-political lives. In her well-known essay on school studies she described the faculty of attention in the following way: "Attention consists in suspending one's thought, leaving it available... thought must be empty, waiting, not looking, but always be ready to receive"[10]. As we will see, it is this very definition of attention that has found its way into numerous accounts of care ethics. But even though Weil has often been appealed to as an authority on the subject of attentiveness, most scholars have shied away from attending fully to her thought—either because they have seen in it excessive self-abnegation, or because they have neglected her more concrete writings on technology and politics. I argue that Weil is a useful intellectual resource for us precisely because she combines an insightful theory of attentive listening with a series of practical political and organizational proposals. As we will see in the last part of the paper, Weil correctly noted that attentive listening requires a reflexive and *controlled* relationship to technology and time. These are two neglected Weilian insights that I encourage care and democratic theorists to turn to. In arguing for the importance of these insights I will briefly invoke the case of universities—sites of care and citizenship heavily targeted by neoliberalism.

9 More below, but for now see S. Weil, *Oeuvres Complètes* (hereafter OC), Paris, Gallimard, VI:2, p. 380. Also *Ecrits de Londres,* Paris, Gallimard, 1956 (hereafter EL), p. 187.

10 S. Weil, *Attente de Dieu*, Paris, LaColombe, 1950 (hereafter AD), p. 93. Unless otherwise stated, all English translations of Weil are mine.

2. PRELUDE: CARE ETHICS AND LISTENING TO NEEDS

Before fleshing out my account of attentive listening, I wish to say a few words about the way the term 'attentiveness' has been discussed in care theory in the last decades, for this will help clarify why I think that at the heart of these discussions is the issue of listening. In Sara Ruddick's 1980 paper "Maternal thinking" we find, as far as I know, the first discussion of the importance of attentiveness in caring practices. There Ruddick argued that good caring was highly dependant on the ethical skill of 'attentive love'—which she described as at once a cognitive capacity and an emotional bond[11]. Quite significantly for our purposes, Ruddick cited Simone Weil as a key authority on the subject[12]. That Weil's work was important to Ruddick and would remain central to almost all discussions of attentiveness in care ethics in the next decades is hardly surprising: Weil is the only 20th century philosopher for whom attention was an absolutely central concept.

But it is undoubtedly with Joan Tronto's *Moral Boundaries* that the ethical skill of attentiveness (and its association with Weil) took on greater visibility and became standard fixtures in care ethics discussions. For Tronto, attentiveness is an other-directed moral skill, a hyper-receptivity that is most critical for the first step of the caring process—'caring about'—when a care-giver recognizes in another being needs to be addressed[13]. However, like other theorists after her, Tronto was not fully convinced by Weil's account—particularly by the (improbable) emptying of the mind it seemed to call for. Several care theorists have followed in Tronto's footsteps and proposed a similar reading of Weilian attention and of its importance (and limitations). For Nel Noddings as much as Tronto, attentiveness is essential to avoid the problem of paternalism—or stated differently, to "move away from assumed needs to *expressed* needs"[14]. To attend, in other words, means to be receptive to what the care-receiver herself thinks is required in a particular situation; this requires listening attentively to what this person has to say. Explicitly building on Tronto's anthropology of needs, Sandra Laugier has explicitly described the subject of

11 Ruddick, "Maternal Thinking", *Feminist Studies,* 6, 2 (1980), pp. 357-58.

12 She appealed to Iris Murdoch as well, but note that the latter's account is heavily indebted to Weil. For a thoughtful discussion of the differences between Weil and Murdoch, see Peta Bowden, "Ethical attention: Accumulating Understandings", *European Journal of Philosophy*, 6, 1 (1998), pp. 59-77. See also Francesca Cattaneo, "La nostra verità: immaginazione ed esperienza della realtà nella filosofia di Iris Murdoch", *Etica & Politica*, XVI, 2014, especially pp. 244-245.

13 J. C. Tronto, *Moral Boundaries,* Routledge, New York, 1993, pp. 127-128.

14 N. Noddings, "Care ethics and 'caring' organisations", in M. Hamington and D. Engster (ed. by), *Care Ethics and Political Theory*, OUP, Oxford, 2015, p. 77.

care as 'an attentive subject'. And quite significantly for our purposes here, Laugier proposed to define care itself as a matter of attentive listening: "non seulement certains de nos besoins [...] appellent directement le care, mais le care définit l'espace (politique) où *l'écoute des besoins devient possible en tant qu'attention véritable à autrui*"[15]. For Luigina Mortari as well, "l'attenzione implica innanzitutto capacità di ascolto"[16]. It is thus not entirely surprising that Yves Citton could recently claim that the essence of care ethics is attentiveness, understood as joint attentive listening to what preoccupies others[17].

What Laugier, Mortari and Citton's words indicate is that it is legitimate for us to move quite freely between the concepts of 'attentiveness' and 'listening'. But if attentiveness and listening are quite comparable things, why insist on using the seemingly redundant expression '*attentive* listening'? I wish to use both terms partially in order to highlight that there are different types (or qualities) of listening. One could think, for instance, of the qualitative difference between attentive/deep and distracted/hyper listening[18]—a distinction that becomes particularly relevant when we consider the impact of technological distractions in workplaces and classrooms. Now, I do not claim that distracted listening has absolutely no value in caring encounters; in fact, distracted listening may be desirable at times (for instance, when things simply overwhelm us), and it is, besides, inevitable. Indeed, our capacity to listen in a sustained way for long is limited. As such, one could claim that distracted listening is the norm, and that attentive listening is the *exception*. But even if it is limited by our all-too-human bodies, by noise, time pressures and distractions (or perhaps *precisely because it is limited*), attentive listening is crucial to our ethico-political lives. In the next sections, I will explain why that is.

3. LISTENING AS AN EMBODIED ACT: THE IMPORTANCE AND DANGERS OF CORPOREAL PRESENCE

As we can easily gather from our quotidian usage, the term 'listening' can be used to mean several things—some more metaphorical than others. We are familiar, for instance, with the view that one can 'listen' to the voice of ancestors by reading their accounts in history books—or with the idea that political representatives can 'listen' to their constituents by reading their angry letters.

15 P. Molinier et al., *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité,* Payot, Paris, 2009, p. 198. My italics.

16 L. Mortari, *La pratica dell'aver cura,* Pearson, Milano, 2006, p. 74; also pp. 125-126.

17 Y. Citton, *Pour une écologie de l'attention,* Seuil, Paris, 2014, pp. 166-167.

18 E.g. K. Hayles, "Hyper and Deep Attention", *Profession,* 13, 2007, pp. 187-199.

While these more figurative usages of the term are pertinent for the politics of listening defended by care theory and some democratic theorists, what I wish to do in this section is to underscore the unique value of corporeal presence for attentive listening. I argue that attentive listening ought to be seen as an embodied act and that physical presence when listening adds a layer of complexity to the act that reading a letter or a book cannot replicate.

But corporeal presence is not without its dangers. The move towards abstract universalism on the part of moral theorists is largely an attempt to get beyond the apparently inessential, accidental or contingent elements of our corporeal selves. Such theorists rightly wish to escape the distractions and oppressive possibilities raised by the numerous prejudices we bring to our corporeal encounters. When a high-status person speaks, we are socially primed to take his (it is usually 'his') utterances seriously, just as we are often full of prejudices that cause us to discount or ignore the socially-marginalized. The aboriginal women with whom we began have decades of experience of being ignored in part because of their physical presentation. But the move to abstract universality has the effect of muting or silencing much that is important (as generations of philosophical criticism of abstract universalism have made clear). Attentive listening as an act of corporeal presence, I argue, is more difficult and more dangerous than examining an abstract theory or statement, but it is also *socially and politically essential*. It is precisely because of the dangers it involves that attentive listening is of great importance, and that the skill of attentive listening is so essential to citizens, political actors, and people in roles of authority (as Weil so powerfully argued).

My claim that attentive listening is something embodied will not strike the reader familiar with care ethics as odd. In 2001, Hamington explicitly insisted on the embodied nature of listening in his work on the civic engagement of Jane Addams, for whom face-to-face encounters mattered tremendously. He wrote: "Much of what is communicated between people is found in the subtleties of facial expressions, hand gestures, posture, inflection, and eye contact. When one is actively attending to someone else's communication in person, these subtleties can be absorbed [...] through the body"[19]. That caring attentiveness requires physical presence is also a claim that has been defended by Andries Baart and Klaartje Klaver in their work on a presence-oriented approach (which emphasizes the importance of an attunement to care receivers' language, bodily cues and "work rhythms")[20].

19 M. Hamington, "Jane Adams and a Politics of Embodied Care", *The Journal of Speculative Philosophy, 15, 2* (2001), pp. 111-112.

20 A. Baart & C. Klaver, "Attentiveness in care", *Nursing Ethics,* 18, 5, 2011, p. 687.

Now, let us look a bit closer at the claim that "listening is an embodied act", since as we will see, there are significant material and political implications that flow from this (seemingly banal) affirmation. By suggesting that listening is an embodied act I wish to underscore, first, that attentive listening involves bodily sensibility; it will, most typically, involve both the ear *and* the eye. This is not to suggest that deaf or blind people are incapable of listening; whichever organs of sensory input are present must be attuned to the physical being with which one is communicating. One might even go so far as to assert that the lack of a given sensory organ in fact *raises the importance of corporeal presence*—Helen Keller would have been entirely uncommunicative without bodily presence; as it was, she was a model listener. By focusing on the information transmitted by ear and eye I am not privileging the sighted or those with healthy ears; rather I am drawing our attention to the manner in which corporeal presence gives us access to the whole human being before us, in all her strength, vulnerability, and particularity.

This entails a type of focus. For the aural listener, the sensory information is, or course, sound—but, as countless writers have underscored, it entails more than mere stimulus of the auditory nerve. One could, for instance, perceive the sounds of children crying or cars zipping on a nearby highway, and not necessarily attend to them. For there to be something called 'listening', an individual has to focus; there has to be an active effort made by the perceiver to go 'beyond' mere receptivity. This focusing is critical to most accounts of attention and listening (many scholars invoke William James' famous line that attention is "focalization, concentration of consciousness"[21]). With James, Weil insisted that the true type of attention required focus—or as she puts it, it has to be directed (*dirigée*)[22].

Now, what might be slightly less intuitive (but was of utmost importance for Weil) is that good listening requires paying attention with our eyes—attending to non-verbal bodily cues, facial expressions, posture. Most experienced nurses, social workers and teachers know that a trembling lip, bent shoulders or a puzzled frown can sometimes communicate much more information about a person than words. In her sizable review of scholarship pertaining to listening in the fields of education, nursing, business and medicine, Sheila Shipley emphasizes that one of the chief attributes of listening that comes up most often across scientific fields is the attending to nonverbal, physical cues[23]. But there

21 W. James, *The Principles of Psychology*, G. Miller ed., Dover, New York, 1890/1950, p. 403. But there are important differences in their accounts of the will's relationship to attention (which I cannot consider here due to space limitations).

22 Weil, OC I, 'Appendice I, p. 389.

23 S. D. Shipley, "Listening: A Concept Analysis", *Nursing Forum,* 45, 2 (2010), pp. 125-134.

is yet another sense in which listening ought to be described as an embodied act that concerns the sense of vision: a competent listener will know that the way *her own body* is looked at *by the speaker* greatly matters[24]. Indeed, an attentive listener will do her utmost to project attentive body 'signals'—appropriate facial expression; nodding; meaningful eye contact; a type of inquisitive, receptive posture that indicates that she is paying attention. (One would be hard pressed to propose a universal, detailed account of what this body language entails. After all, great cultural variations exist regarding what constitutes, say, appropriate eye contact or whether touching the shoulder of a distressed patient is a meaningful and legitimate indication of listening in health-care settings.)

If most people would easily acknowledge the value of projecting a 'listening body' in a school or hospital setting, what I want to argue now is that the same type of attunement to others' bodies matters very much in socio-political encounters as well—as Iris Marion Young has underscored. In *Intersecting Voices* and *Inclusion and Democracy,* Young calls attention to the informal and insidious ways in which the exclusion of certain groups takes place in civic debates. She argues that in order to craft more inclusive democracies, we must care more about the small things individuals do to indicate their respect or concern for others. One of these is what Young refers to as 'greeting'—which she understands as a public acknowledgement of the other via a simple 'how do you do?,' a gaze, a smile, a handshake (for Young, it is clear that "bodies, and care for bodies, must enter an ideal of communicative theory")[25]. We would be wrong, she insists, to ignore the meaningfulness of these seemingly small bodily gestures. Even if some of these deeds are slightly formalized or even a bit insincere, they have a crucial role to play in the public discussion that may follow: "By such gestures of greeting, discussion participants acknowledge that they are together with those they name, and that *they are obliged to listen* to their opinions and take them seriously. As a political issue of inclusion, recognition is primarily a starting-point for political interaction and contest, rather than its end"[26]. We will come back below to the issue of recognition (which is, as we can gather here, identified as the 'substance' of these acts of attending). But for now, let us heed Young's invitation to take se-

24 See also L. Mortari, for whom "l'ascolto è una forma di cura" (*La pratica dell'aver cura,* cit., p. 86).

25 I. Marion Young, *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy and Policy,* Princeton University Press, Princeton, 1997, p. 70. Also J. Heier, "Disabling Constraints on Democratic Participation", *Ethics and Social Welfare*, 9, 2, 2015, pp. 201-208.

26 I. Marion Young, *Inclusion and Democracy,* Oxford, OUP, Oxford, 2000, p. 61; my italics.

riously bodily 'care-taking' and consider more closely the idea that listening is improved by presence.

To claim that *real corporeal presence matters for listening* is crucial because, as noted above, the term "listening" is sometimes employed in a vacuous manner (say, by governments that replace civil servants with interactive websites that are said to "truly listen"), or in a more figurative manner by philosophers. Robert Goodin, for instance, has stressed the importance of listening to dissimilar others by way of a travelling of our imagination—through films, plays or novels. Goodin has argued that in large nation-states, democratic conversations will inevitably entail much more 'empathetic imaginings' (silent listening in our own heads) than real dialogue with fellow citizens.[27] My point here is not to deny the value of reading novels or of 'imaginative listening'. But I insist on listening's concrete/material dimension partially because I wish to underscore the substantive difference (and *added difficulty*) that embodied listening represents. Reading, in the comfort of one's bed, a novel about the life of an alcoholic homeless man who reeks of vomit is quite different from actually listening to his story, standing two feet away from him on a street, in a cold winter night. In all likelihood, the smell of vomit (and the cold) will impede our listening and affect our moral judgement. The founts of prejudices are located both in our bodies and our heads. His lack of articulacy might also get in the way of listening: novels have a coherence that few all-too-human encounters have. To insist that corporeal presence matters, then, is to insist at once on the relative easiness and the *limits*—the thinner moral and political texture—of travelling solely with 'our heads'. As I will further argue below, I think that real, physical confrontation with difference or with suffering adds a layer of complexity that a hundred novels might not capture.

Now, I have chosen the somewhat dramatic case of the homeless alcoholic also in order to argue that we ought not to theorize listening chiefly on the basis of the most quotidian, comfortable experiences of listening (say, to our depressed friends or irate children). We ought, rather, begin with situations of dissimilarity, of encounters with substantive cultural/class/gender/racial difference—encounters that can trigger wonder and curiosity, but also (and more likely) indifference, incomprehension, discomfort and even disgust. It is in these tough cases that social justice and recognition rests so much on listening. And it is also in these tough cases where listening is most difficult and presence most problematic—as Weil has emphasized in her (proto-Bourdieusian) account of the interactions between a judge and an underprivileged convict in

27 R. Goodin,"Democratic Deliberation within", *Philosophy and Public Affairs,* 29, 1 (2000), p. 83.

court. Hers is an account that underscores the impact that marked differences in linguistic/cultural capital can have on listening.

In order to better understand affliction, Weil spent a fair amount of time attending court-proceedings—an experience that shaped her views of the penal system. She noted, for instance, that "nothing was more frightful" than to see a penniless convict having to defend himself in court but who remains tongue-tied in front of a judge[28]. The offender, Weil explains, stammers because of his low social origins and because of the disempowering effect of judges "who do not listen" and constantly interrupt with sophisticated witticisms[29]. What justice requires in her view is for judges to know when and how to *remain silent and listen*—which also entails knowing how to adjust their demeanor and idiom to others. Indeed, it requires judges to address others *as* equals, even if they are not: "justice consists, if one is a superior in an unequal power relationship, to conduct oneself as if there is equality—exactly, in all manners, *including the smallest details of accent and attitude*"[30]. Note the power in the judge's hands here: he can decide to adjust—*or not*—his speech and manners. He can choose *not to listen.* Weil rightly saw that a seemingly innocent refusal to listen can, *in itself*, constitute oppression, and that being listened to can be profoundly empowering.

4. ATTENTIVE LISTENING, RELATIONALITY AND VULNERABILITY

In the previous section, I emphasized that listening is best done when there is *corporeal* presence. I also claimed that it ought to be seen as a deliberate *act*, which constitutes an important reminder in light of the oft-heard claim that listening is a chiefly *passive* phenomenon. In the next section, I would like to propose that attentive listening be regarded as a deeply relational and intersubjective practice—one that is much more than a mere transmission of information from one individual to another. To say that it is relational partially entails saying that a speech means little in the absence of listeners—a claim repeatedly underscored by Carol Gilligan. "Speaking depends upon listening and being listened to", she writes, "speaking is a deeply relational act"[31]. We can obviously see an intimate connection between the claim that listening is

28 Weil, EL, p. 32.

29 Oeuvres, Florence de Lussy ed., Gallimard, Paris, 1999 (hereafter OE), p. 730.

30 OE, p. 722; my italics.

31 C. Gilligan, *In a Different Voice,* Harvard University Press, Cambridge (MA), 2009, p. xiv.

relational and the fact that care ethics itself is 'relational through and through'. Many scholars share Elisabeth Conradi's view that care is "an interactivity that involves a certain type of attentive communicative contact that can be described as a societal practice with transformative potential"[32]. This is one of the things that makes care ethics so political: the chief communicative skill it calls for—listening—is deeply relational. Care ethics is also political *and critical* in that it alerts us to the limits of some accounts of emancipatory politics that emphasize mere formal equality. As the cases of voting/civic rights' expansion and of decolonization indicate, "voices" can be given to groups without great concern being given to whether the conditions are there for *registering or listening to those voices*[33].

Now, if speaking is nothing without listening, it seems particularly odd that political theory has rarely sought to theorize listening. We cannot enter here into a lengthy discussion of why that is so, but we can suspect that this disregard may have to do with the fact that listening is more resistant to observation or measurement and that it tends to be regarded as fairly undemanding and risk-free. These facile presuppositions have been called into question by democratic theorist Susan Bickford, who has at once underscored the great courage listening takes as well as its radically intersubjective nature[34]. Bickford writes: "To highlight the role of listening is to confront the intersubjective character of politics. Communication inherently presupposes different beings *and* the possibility of something between them; it points to both separateness and relatedness"[35]. To insist that listening is something relational that takes place 'in between us' means, in part, that we cannot theorize it without considering that it often takes place in situations of inequality, tensions, mistrust and even antipathy. And this is largely what makes attentive listening so arduous and so rare: after all, the sort of openness and initial 'move' it requires *from listeners* entails vulnerability. This is worth emphasizing because most accounts of attentiveness typically emphasize the vulnerability of those who are *being listened to* (their vulnerability is often identified as what 'calls us' as care-givers). But we ought not to underestimate the vulnerability of listeners here: when one makes an effort to genuinely listen to someone else, one takes a risk. The risk is not solely that the other might not respond to our query or

32 E. Conradi,"Redoing Care: Societal Transformation through Critical Practice", *Ethics and Social Welfare*, 9, 2 (2015), p. 119.

33 A point eloquently made by Fiona Robinson in "Stop Talking and Listen", *Millennium*, 39, 3 (2011), pp. 845-860.

34 S. Bickford, *The Dissonance of Democracy: Listening, Conflict and Citizenship*, Ithaca, Cornell University Press, Ithaca, 1996, pp. 148-149.

35 Bickford, *Dissonance,* cit., p. 4.

might refuse to acknowledge our presence. The risk is, as Iris Young rightly noted, that the person we have listened to might, in turn, make claims upon us—they might ask for our money, our help, time, political solidarity, or empathy[36]. And it is far from obvious that most of us are interested in taking the risk of having these claims made upon ourselves; it requires a rare level of comfort with vulnerability and a radical generosity.

Throughout her oeuvre, Weil also insisted that attentive listening was a difficult and rare kind of gift—but one that could accomplish much politically. Asking the question 'What are you going through?' entails, for Weil, "the recognition that *the sufferer exists*, not simply as a unit in a collection, or a specimen from the social category labelled 'unfortunate', but as a man, exactly like us"[37]. If listening takes place 'in-between', what we see here is that what this 'in-between' is made of is recognition—for Weil, it is the recognition of the longing for good that is present in all and that is worthy of respect. One could suggest that for Weil as much as for Young and care theorists like Laugier and Robinson[38], attentive listening is perhaps the most fundamental moral commitment that one can make—it is the very basis of ethics. Weil invites us to such a conclusion by suggesting that those who suffer or are excluded have "no need for anything in this world but people capable of giving them their attention"[39]. In her last essays, Weil came up with a list of human needs that she thought ought to inform the new French Constitution after the war and here, quite tellingly, she described equality (one fundamental need) as consisting in "the public recognition, effectively expressed in institutions and manners" that an equal degree of attention is due to all[40].

Given what has just been said about attention and recognition, it might be hard for readers to understand how interpreters could have seen in Weilian attentiveness something antipolitical. Bickford, for instance, believes that Weilian listening cannot be considered political because it calls for too radical a 'suspension' of our personal concerns or interests (one Weil considered necessary for truly receptive listening):

> political listening cannot be grounded in passivity or an absence of self, for politics itself requires precisely the opposite. [...] if I somehow absent myself when you speak, in order to 'hear' you, and you do the same for me, in what sense are

36 Young, *Inclusion and Democracy,* cit., pp. 58-59.
37 AD, p. 97; my italics.
38 S. Laugier, "L'éthique comme politique de l'ordinaire", *Multitudes,* 37-38 (2009), p. 84.
39 AD 96
40 EL 81

> we really together as peers? Politics requires self-involvement with others in action, where we do not 'draw back'[41].

But Bickford's charge is imprecise: Weilian listening is never a 'drawing back' in the sense in which Bickford understands it. There may be particularly grave situations of exclusion or suffering where 'being together' calls at first for a more radical type of *silent* attending on the part of the privileged (the case of Canadian aboriginal women is one such case in my view). But even this type of hyper-receptive silent attentiveness is never *apolitical*. For one thing, the fundamental Weilian question—'What are you going through?'—must be asked in *all* cases (even in the toughest cases of democratic exclusion or suffering) and this entails an *active* political gesture on our part. More importantly, to attend properly to fellow beings who suffer must set in motion a process of *remedying this harm* through various legal, institutional measures. As Weil explicitly emphasized, justice requires not only listening to the barely audible scream of those who have been harmed, but also addressing the "material consequences" of the harm[42].

Now, if it is incorrect to see in Weilian listening an anti-political selflessness, Bickford has nevertheless correctly identified, in her work, a limit of Weil's account of attentive listening: some of its overly solitary aspects. For Weil, despite being a relational, recognition-giving practice and despite relying on institutions like schools for its development, attending was, at base, something that had an essentially individual dimension. Very Rousseauan in her views of socio-political life, Weil often emphasized the solitude necessary for proper deliberation and policy-making that was conducive to social justice. She believed that only individuals can pay attention—not groups or institutions[43]. It is for this reason that she called for the abolition of political parties [44], which she thought compromised the type of rational judgment, listening and concern that is the mark of a good citizen or elected representative.

But with or without political parties, attention can in fact never be a purely individual phenomenon (nor a dyadic one for that matter). What we pay attention to is always partially socially-conditioned and influenced by friends, the media, teachers, advertisers, etc. This is not to suggest that the social character of listening is necessarily or always problematic. As Citton rightly argues, we often best notice the beautiful, the strange or the obvious but neglected when

41 Bickford, *The Dissonance of Democracy,* p. 146.

42 EL, p. 39; OE, p. 726

43 She also thought that there cannot truly be a *collective* exercise of intelligence. OE, p. 1043.

44 Weil, 'Note sur la suppression générale des partis politiques', in EL.

we listen *together*—when there is, in other words, joint attention[45]. Let us take note here of the intimate connections that exist between joint attention and corporeal presence. Psychological research on attention has shown that around the age of nine months, babies develop an ability for 'joint' attention—an ability to follow the gaze and attention of their care-takers[46]. That babies learn to attend partially by watching the gaze and bodily movements of others around them underscores quite well that attention is indeed a deeply intersubjective thing and that corporeal presence makes a difference[47]. Moreover, much research has indicated that good 'joint attention skills' in early childhood tend to correlate with solid social and linguistic skills later in life—and in particular, the capacity to experience empathy. But while there are significant connections between empathy and listening, I wish to argue, in the next section, that we ought not to insist on the presence of empathy as a necessary *requirement* of political listening.

5. FUSIONAL ENCOUNTERS, EMPATHY AND AUTONOMY

The view that attentiveness is closely tied to love or empathy is fairly prevalent amongst care theorists. For the likes of Agata Zielinski and Maurice Hamington, attentiveness to others opens us to the "sphere of moral sentiments". Similarly, Sandra Haegert defines attention as a "gazing at another in sympathy"[48]. But this emphasis on empathy has raised concerns—among the critics of care ethics, but also among care ethicists themselves (e.g. Selma Sevenhuijsen; Patricia Paperman)[49]. The worry, for some, is that there might be something a bit too fusional or too exhausting about the type of emotional investment some seem to call for. Citton speaks for many when he chides care theory for having focused exclusively on a kind of intense, 'fusional' attentive-

45 Citton, *Pour une écologie de l'attention*, cit., p. 139.

46 E.g. Citton, *Pour une écologie de l'attention,* cit., p. 40. S. Mendivea, M. H. Bornstein, C. Sebastián, "The role of maternal attention-directing strategies in 9-month-old infants attaining joint engagement", *Infant Behav Dev*, 3, 1(2013), pp. 115-23.

47 Charles Taylor underscores this point when he invites us to consider the qualitative difference between listening to a symphony alone on one's record player and attending a symphony with others. See "Cross-purposes", *Philosophical Arguments,* Harvard: Harvard University Press, 1995.

48 A. Zielinsky, "L'ethique du care. Une nouvelle façon de prendre soin", *Études*, 413 (2010), p. 637. S. Haegert, "The Ethics of Self", *Nursing Ethics*, 11, 5 (2011), p.440. See also M. Hamington, "Politics is not a game: the radical potential of care", in D. Engester and M. Hamington, *Care Ethics and Political Theory*, cit., p. 281.

49 E.g. S. Sevenhuijsen, *Citizenship and ethics of care*, Routledge, London, 2003, pp. 78-80.

ness. We need 'joint attention' certainly, he says, but not *amalgamated attention*, not an attention that eradicates autonomy[50].

Now, because democratic theorists like Barber, Young and Bickford have also struggled with Agata Zielinski the issue of empathy and its connection to (political) listening, I propose that we briefly turn to their work. The questions I wish to consider here are: first, whether Citton is right to suggest that care theorists (with Weil) have sought in attentiveness a kind of 'suffering with' that is risky for the autonomy of both care-givers and care-receivers? Secondly, ought we to see empathy a requirement for listening or merely insist that it can be one possible benefits of listening? Or should we insist on both of these things?

The view that listening requires empathy *and* that it leads to more empathy is one that can be found in Benjamin Barber's work. In *Strong Democracy,* Barber offers an account of a 'thick' participatory democracy that might succeed in alleviating some contemporary alienation. The central part of his account is the notion of *democratic talk*, which involves both speaking and listening: "[it] involves receiving as well as expressing, hearing as well as speaking, and *empathizing as well as uttering*"[51]. The last part is worth noting: for Barber, listening matters politically chiefly because it can mediate conflict, build trust and increase equality through empathy. Barber writes:

> 'I will listen' means to the strong democrat not that I will scan my adversary's position for weaknesses and potential trade-offs [...] It means, rather, 'I will put myself in his place. [...] I will strain to hear *what makes us alike, I will listen for a common rhetoric evocative of a common purpose* [...] Listening is a mutualistic art that by its very practice enhances equality. The empathetic listener *becomes more like his interlocutor* as the two bridge the differences between them by conversation.[52]

In short, empathy is for Barber both a requirement of listening and its outcome, and—more problematically—it is linked to a diminishing of difference. Unsurprisingly, some readers have objected to the close links Barber draws between empathy and listening. Bickford, for instance, agrees with him that listening is an undervalued part of citizenship, but she insists that proper political listening is not chiefly a "caring or amicable practice" that *requires* empathy. Upholding such a view insufficiently valorizes diversity and ignores the likely possibility that listening might lead to disagreement or conflict.

50 Citton, *Pour une écologie de l'attention,* cit., p. 40.
51 B. Barber, *Strong Democracy*, UCP, Berkeley, 2003, p. 174.
52 Barber, Strong Democracy, cit., p. 175.

Young, while not reacting specifically to Barber, also expresses concern about the suggestion that listening *requires* empathy. It is within the context of her discussion of Benhabib's work that Young criticizes the view that moral respect requires adopting the other's point of view: a good communicative theory should never presume that there can be symmetry. Such perfect identification with the other's position is impossible and it is politically dangerous because it thwarts listening (since the latter requires humility). Young writes:

> If you think you already know how the other people feel and judge because you have imaginatively represented their perspective to yourself, then you may not listen to the expression of their perspective very openly. [...] In moral humility, one starts with the assumption that *one cannot see things from the other's perspective* and *waits to learn* by listening to the other person to what extent they have had similar experiences.[53]

I think that Bickford and Young are largely correct: while some emotional investment *can* enrich listening, we ought not to insist on strong empathy *as a necessary requirement to listening*. Empathy might be one (positive) end result of listening carefully, but it should not be seen as a prerequisite. For one thing, most socio-political situations entail listening to others with whom we have fairly little in common—and at times, with people we do not like very much. And it is precisely in these tough cases that listening is of utmost importance.

I do not wish to deny that in many cases of listening empathy can play a beneficial role. Nor do I wish to suggest that it is impossible to experience empathy without putting at risk one's autonomy. It is possible. Here it is pertinent to turn to Weil, since she proposed an account of empathy whose subtleties have rarely been appreciated. Indeed, many readers have seen in Weilian compassion a kind of fusional 'suffering fest'. But this reading is incomplete. Even in those (most lyrical) moments when Weil calls for radical forms of compassion in a concerned listener, she remains wedded to the view that individuals' autonomy ought never be compromised—one should never wish to 'be one' with another, or think like the other. Throughout her oeuvre, Weil insisted on the desirability of keeping a self-respecting detachment in caring relationships. Note, for instance, the manner in which she describes friendship and pure compassion:

> In a perfect friendship... the two friends accept to be completely separate beings rather than one, they respect the distance that flow from the fact that they are distinct beings. [...] Thanks to this supernatural virtue of respect for human au-

53 Young, *Intersecting Voices*, cit., p. 49; my italics.

> tonomy, friendship is very similar to the pure forms of compassion and gratitude brought about by affliction[54].

Weil was of the view that to wish for a concordance of our opinions with others is to show them disrespect and to compromise our intellectual probity[55]. For Weil, attentive listening (despite the fact that it *can sometimes* entail strong empathy) ought never turn into a minimizing of difference. As such, one could say that Weil is much closer to the position of Young than that of Barber: both women remind us of the desirability of a certain distance and asymmetry.

6. NEGLECTED WEILIAN INSIGHTS: LISTENING, TECHNOLOGY AND TIME

What we have seen above is that for some care scholars and contemporary political theorists, listening constitutes a relational and embodied practice that is key for meaningful encounters and social recognition. But if many scholars have had rich insights about what listening entails (and why it matters), they have been slightly less voluble about the concrete implications of some of their insights. Certainly, some have mentioned some practical proposals, but without always considering what stands in the way of achieving these. Barber, for instance, called (in 1984) for more referendums, neighbourhood assemblies and community/citizen service; he also placed great hopes in technology—praising the potential of interactive televised town meetings and a "Civic videotext Service"[56]. At the end of *Listening Democracy,* Dobson also briefly touches on prescriptions. After noting the (limited) potential of citizen juries and social media, he proposes that we ask political representatives to sign up for a distance learning course where, through an interactive sophisticated website, they could practice "the subtleties of active listening"[57]. Amongst care theorists, Robinson suggests that one way to improve listening practices is, quite simply, to rehabilitate the value of care and *to engage in more acts of care daily*. For Sevenhuijsen, more institutionalized attentiveness partially calls for better consultative mechanisms[58], and, for Noddings, better listening requires attending to the quality of our education system. Noddings is one of the

54 Weil, OE 758. See also OC VI-2, p. 458.

55 Weil, OE 759.

56 Barber, *Strong Democracy,* cit., pp. 274-278.

57 A. Dobson, *Listening for Democracy,* OUP, Oxford, 2014, pp. 178-195.

58 S. Sevenhuijsen et al, "South African Social Welfare Policy: An Analysis Using the Ethic of Care", *Critical Social Policy*, 23, 3 (2003), pp. 299-321.

many scholars to have—correctly—noted that for Weil, better attentiveness requires better schools.

But as I will indicate now, Weil had *other* very concrete things to say about what could improve listening and about what sort of conditions could *thwart* it. When Weil invited her contemporaries to "stop, attend, and listen"[59] she had in mind more than just an invitation to hyper-receptivity; she had in mind a particular *bodily* engagement that called for radical material and political changes. In addition to a revamped and accessible public education system, Weil called for substantive redistributive measures, a celebration (and better remuneration) of manual work, and an improved selection process for individuals in positions of authority (judges, police officers, civil servants). These positions, she insisted, ought to be given to those "who are able and eager to hear and understand"[60] the awkward claims of the socially excluded. Interested in creating a socio-political environment characterized by "attentive silence" rather than noise, she also called for the abolition of political parties, the taming of dishonest voices in media and in advertising, the diminishing of the size of factories.

There is a great deal to be said about all of these radical and even disquieting proposals. But for our purposes, I will consider one of her more important contributions to emancipatory thought: her call for a more controlled temporality at work and a more reflective relationship to technology. Although no luddite, Weil believed that one of the most serious obstacles to our capacity to attend might come from an excessive speed and technological complexity that humans could no longer fully control and comprehend (and where little room was left for creativity). That time matters and technology matters: these are among Weil's most pertinent and forgotten insights—insights that we would do well to consider, given that recent ideological and technological changes seem to be taking us away from careful listening. Weil was particularly appalled by the pace and the scientific management of factories that undermined workers' capacity to engage thoughtfully and creatively in production. She thought that our educational and work environments should be sites in which we are able, on a daily basis, to engage in careful attentiveness. She thought that these skills would, in turn, serve us in our wider ethical and political lives. In the next section, then, I propose to draw our attention to a few of the technological imperatives and changes that are *undermining* our capacity to listen effectively today.

59 Weil, OE, p. 762.
60 Weil, EL, pp.14-15.

The sober preface Barber wrote for the third edition (2003) of his *Strong Democracy* speaks to these changes: here, Barber claims that his earlier faith in the coming of a more attentive democracy has been dampened by recent trends in new digital media and by neoliberalism. We just saw that in the first edition Barber argued that interactive technology could foster better listening; he is now of the view that social media's "breakneck speed and instant accessibility" may in fact "encumber and compromise democratic deliberation, which demands a slow and deliberate pace for rational, democratic decision-making"[61]. What is also worrisome for him is neoliberals' attack on welfare statism and their hostility to participatory democracies. Barber is obviously neither the first nor the last to decry neoliberalism. It is fairly common for social scientists to denounce neoliberalism, and feminist care theorists are no exception[62]. Many have rightly underscored that neoliberalism's glorification of markets and of the independent individual is incompatible with a relational and responsive politics of care. What I want to focus on here, however, is neoliberalism's love of increased speed and of information and communication technologies (ICT)—a particularly worrisome marriage in my view.

There are obviously a number of institutions in which we witness technological imperatives undermining our capacity to listen. For the purposes of this paper, however, I wish to focus on the university. This is a particularly important institution because, as Weil would have thought, it serves both to cultivate the (highly political) capacities for attentive listening and it is an institution in which listening *itself* is the core of its practice. Universities are currently facing a substantive threat as the possibilities offered by information technology combine with the neoliberal drive towards "la destruction méthodique des structures collectives capables de faire obstacle à la logique du marché pur" (to cite Pierre Bourdieu's definition of neoliberalism)[63]. Again, universities are institutions where listening skills are both taught *and exercised*; and as we will see, the material conditions of neoliberal universities place this at risk.

That universities have undergone significant changes in recent decades is fairly evident: for instance, most British, Australian, American and Canadian universities have faced significant cuts in funding since the 1980s and many

61 Barber, *Strong Democracy,* cit., p. xv.

62 See Tronto, *Caring Democracy*, cit.; Engster and Hamington, *Care Ethics and Political Theory,* cit.

63 P. Bourdieu, "L'essence du néolibéralisme », *Le monde diplomatique,* 1998: <*http://www.monde-diplomatique.fr/1998/03/BOURDIEU/3609*>.

have adopted more corporate management practices[64]. It is with this context in mind that one has to look at the increasing pressure many departments face to create more online courses. While there are a few laudable motivations for creating these courses (e.g. more interactivity, less hierarchy, more accessibility), one important reason has been financial[65]. Since neoliberalism celebrates choice, profitability and flexibility, it feeds the view that students are paying customers that ought to be attracted and satisfied—partially through the offering of a wide-range of flexible options, including time-compressed courses and completely online courses where no physical encounter between students and professors is ever required.

The recent increase in online, distance learning represents a disquieting trend in terms of the cultivation of social skills and, in particular, of dialogical and listening skills—those skills Weil thought so central to social justice. There is little doubt that Weil would have questioned our eager turn to a teaching mode that undermines one of the central requirements of active listening: bodily presence. Now, as telephone conversations indicate, it is obviously possible to listen without being in the same room. But I suggested earlier that bodily presence adds an additional texture and meaning to our listening, as does shared attention. These are things that online technologies have not been able to replicate in distance learning (nor in digital governmental public consultations for that matter)[66]. A good classroom discussion and civic debate must entail some sensorial involvement—an affective shared moment of attention paid to certain individuals, books or claims together, with all the unpredictability, vulnerability, discomfort and frustration that this can raise. Learning, for *both student and teacher*, is no mere transmission of information; it is a flesh-and-bone encountering of wonder, generosity, difference, boredom and conflict—in short, it entails an immersion in all-too-human, social living. In a sense, it seems absurd to have to defend the importance of having human encounters, of defending physical presence and corporeal attention *as a good* in itself. But this is partially what we will have to do when university administrators ask us to explain why we do not have even more distance teaching offerings. We will need, then, the philosophical tools necessary to justify embodied listening as an ethico-politically significant practice.

64 H. Menzies and J. Newson, "Time, Stress and Intellectual Engagement in Academic Work: Exploring Gender Difference", *Gender, Work and Organization,* 15, 5 (2008), pp. 505-509.

65 Yvonne Hartman and Sandy Darab, "A Call for Slow Scholarship: A Case Study on the Intensification of Academic Life and Its Implications for Pedagogy", *The Review of Education, Pedagogy and Cultural Studies,* 34 (2012), pp. 49-60.

66 Citton, *Pour une écologie de l'attention,* cit., p. 146.

I emphasized 'both students *and teachers'* above because rarely do we hear about the loss that online courses might represent for professors. But we know that good scholarship sometimes comes about by listening to and answering student's questions and reactions. One might counter that taking questions, giving answers and discussing texts can be done online; but there is still some qualitative difference with online forums[67]. As noted above, observing the bodily language of others can help us gather more information, adjust our speaking style, prevent withdrawal and misunderstanding.

Now, bodies come in all shapes, colours and sizes—with some closer than others to what is treated as 'normal'. And for those who are not close to those norms, being the object of the attentive gaze of fellow students or of a teacher is not always comforting or conducive to better 'democratic talk'. I underscore this here because one of the potential benefits of online courses (or online government consultations), is that they might allow individuals who often are the object of oppressive stares to participate in a discussion without the weight of that gaze. As noted above, embodiment certainly raises a host of difficulties for socio-political encounters and recognition. But I am not convinced that opting for more online teaching (or sacrificing presence as a whole) is the responsible reaction we should have towards our (bodily) humanity and these difficulties. And we should certainly be wary of letting neoliberal governments or university administrators serve us disingenuous arguments for the democratic elements of digital anonymity when their real purposes are financial.

Some might respond that the move towards more online teaching or online politics is inexorable. Perhaps; and some benefits will no doubt come from it. But as more of our pedagogical and social encounters take place in the digital world, we have to find ways to *compensate* for the loss in opportunities for joint corporeal attention. Weil would likely have agreed with the following observation made by a professor during a qualitative study of the effects of distance learning on university students:

> I worry... about the absence of embodiment [and] the people who are going to make it through the [university] system and arrive at decision-making places are people who have an absolute disdain for ... the human body! Does one want people in policy making, making decisions about one's health... who are so immune to, or *who need so little* inter-human action?[68]

These policy-makers and decision-makers are the very same individuals whose attentive listening skills Weil was so concerned about. She was con-

67 Ibid.

68 Menzies and Newson, "Time, Stress and Intellectual Engagement in Academic Work: Exploring Gender Difference", cit., p. 517.

vinced that if the French governing class, its police officers and its judges, did not receive much in the way of training in attention, no increase in social justice was likely[69]. Now, if Weil would have worried that increasing online teaching might harm the listening skills of potential policy-makers, she would also have asked academics to consider the possibility that an increased presence of ICT in their teaching and research might also give them a false sense of 'travelling'—of having learned about others, but without having felt very much. Deeply convinced that "the body has a role in all learning"[70], Weil left her day teaching job to work in factory, convinced that intellectuals had failed to understand working-class oppression because they never truly *felt* it. Weil was indeed of the view that critical scholarship must travel, that it must experience things with the body.

Another thing that would have worried Weil in our neoliberal teaching environments (and workplaces) is the increasing pressure some of us face to compress our teaching in less time and—more generally—to hurry and offer "speedy pedagogy"[71]. As our class sizes and the quantification of our research performance increase (and the undergraduate seminar starts looking more like a luxury than a norm), the time for individual attention and listening to students is reduced radically. Weil insisted that for meaningful listening to take place, one needed *to stop and to wait*—and she meant this literally. For her, it was in this attentive "temps d'arrêt" that one found the root of all respect and responsibility for others[72]. Undoubtedly, time pressures can be stimulating ("speed thrills" as Vostal has noted), but under particular circumstances, they can take their toll on the mental health of those who experience them—particularly on those who struggle with more vulnerability and uncertainty (e.g. untenured or contract part-time faculty)[73]. Speed alone is not necessarily the problem however. As many scholars acknowledge, the problem rests, more specifically, in the *tension* between our "increasing rate of change, volumes

69 EL, p. 177.

70 OE, p. 701.

71 Hartman and Darab, "A Call for Slow Scholarship: A Case Study on the Intensification of Academic Life and Its Implications for Pedagogy", cit., p. 56. Also Luke Martell, "The slow university: Inequality, power and alternatives", *Forum: Qualitative Social Research*, 15, 3 (2014); A. Mountz et al., "For Slow Scholarship: A Feminist Politics of Resistance", *ACME. An International E-Journal for Critical Geographies*, 14, 4 (2015), pp. 1235-1259: <http://ojs.unbc.ca/index.php/acme/article/view/1058/1141>.

72 Weil, *L'Iliade ou le poème de la force* in OE.

73 B. Davies and P. Bansel, "The time of their lives? Academic workers in neoliberal time(s)", *Health Sociology Review,* 14, 1 (2005), pp. 47-58.

and quantities of activities and pursuits" and the fact that we have a relatively stable and fixed amount of temporal resources[74].

Weil made a similar claim in *La condition ouvrière*—where she underscored the significance of our temporal limitations ("time is the first limit, the only limit" she observed). She considered it important for us to *accept* that limit on an 'existential plane' and, even more significantly, to organize our socio-political and work lives with that limit in mind [75]. Weil saw clearly that mental and social distress would come from ignoring this counsel. These insights about time she partially credits to her experience working in factories, where she discovered that the chief sources of oppression for workers were speed and orders: both thwart workers' capacity to attend; both entail losses in autonomy and a sense of control[76]. Like critics of 'time compression' today, Weil saw that speed (and technology for that matter) is not always harmful. But speed can become a source of oppression and distress when the hurried-pace is mixed with financial insecurity, fear of unemployment or the sense that one does not control one's cadence and machine any longer. Indeed, for Weil, what characterized a healthy relationship to time (and technology) was the *amount of control one has over it.* She regarded time autonomy as critical for our capacity to attend and, more generally, for well-being: "There has to be.... around each person, some space, some free disposition of one's time—possibilities for reaching elevated degrees of attention"[77].

Universities are clearly not the only institutions to have experienced budget cuts and increased pressures to do more in less time—our civil services and health care institutions have as well. Part of the reason why I considered the case of universities is because of their unique labour conditions—unique in the sense that academics are exceedingly privileged with regards to time and *control* over time. So the fact that some of them are said to experience increased time pressures and a loss of temporal autonomy should give us pause. And not surprisingly, there have recently been numerous calls for 'slow science' or 'slow academia'. While the term might raise eyebrows, some of this research has convincingly pointed to a number of trends that indicate that the impact of neoliberalism on education (and science) is harmful—not only for academics but also for students and society at large[78]. Many have argued that education

74 Vostal, "Speed kills, speed thrills: constraining and enabling accelerations in academic work-life", *Globalisation, Societies and Education*, 13, 3 (2015), p. 298.

75 OE, pp. 125-126.

76 OE, p. 146.

77 EL, p. 21.

78 E.g. K. Lynch, "Neo-liberalism and Marketization", *European Educational Research Journal,* 5, 1 (2006), pp. 1-17.

and scholarship cannot be sped up indefinitely; neither can we insist on the quantification of all performance[79] without having some qualitative loss. We ought, as such, to "unhasten creative and reflective intellectual work"[80]. Like Weil, these critics have stressed that the problem here is not only 'speed', but rather, the sense of *loss of control over speed* and over the technology we are invited to use in our teaching and research.

It is because they have realized that the issue is not simply speed but control over speed that some scholars have recently called for the replacement of the term "slow" by the terms 'careful' or 'caring'[81]. Some scholars of 'slow living' had already used the term 'careful' to describe the type of work or ethical encounters they seek. Wendy Parkins and Geoffrey Craig, for instance, describe slowness as "a mode of attention, reflection and care in everyday practices"[82]. But quite significantly, when some invoke the language of 'care' or of a 'care ethics', they do not resort to the work of Gilligan or Tronto, but rather, to Foucault and his notion of care *of the self*[83]. One of the effects this resort to Foucault has had in my view is to encourage many to think of the project of 'careful academia' or 'careful living' largely as an *individualized* one. But it cannot be an individualized project—for as Weil correctly pointed out, this would not address any of the *structural, political and material conditions* that affect our experience of time. Moreover, to individualize resistance to "social acceleration" in neoliberal universities (or institutions more generally) is problematic because we cannot ask those who are most 'time poor' or most vulnerable on the job market to bear the responsibility for taking on the great task of 'slowing down' the academic environment in order to make better listening and critical engagement possible.

CONCLUSION

This paper has proposed a philosophical defense of the value of attentive listening for recognition and social justice. My account of attentive listening

79 In both research and teaching; see Davies and Bansel, "The time of their lives? Academic workers in neoliberal time(s)", cit.; but compare with Vostal, "Speed kills, speed thrills: constraining and enabling accelerations in academic work-life", cit.

80 Menzies and Newson, "Time, Stress and Intellectual Engagement in Academic Work: Exploring Gender Difference", cit., p. 519.

81 E.g. Hsu "The slow food movement and time shortage: beyond the dichotomy of fast and slow", *Journal of Sociology*, 51, 3 (2015), pp.628–642.

82 W. Parkins and G. Craig, *Slow Living,* Bloomsbury, London, 2006, p. 59.

83 There are of course exceptions; e.g. A. Mountz et al., "For Slow Scholarship: A Feminist Politics of Resistance", cit.

has pointed to the great significance of corporeal presence, as well as to the intersubjective nature of listening and the vulnerability it entails. We have ultimately raised a number of questions that we have not been able to fully resolve here—for instance, the question of empathy's relationship to difference, and the difficulty of listening in situations of antipathy. In the last part of the paper, I underscored the urgency of attending to some of the material and temporal conditions under which we work, learn and try to listen to others. While I focused on universities, I intended my comments to be of wider significance for other socio-political institutions. For instance, by stressing the importance of presence and by arguing that online research or online courses cannot offer us as morally textured a listening, I sought to underscore more generally that in our civic debates (or in public inquiries), digital interactions cannot fully replace real presence.

Moreover, the Weilian insight that a particular temporality—an unhurried, *controlled* pace—is of importance for attentive listening is pertinent for most dimensions of our lives as citizens. Especially in cases as complex and as vital for recognition as the *Inquiry into Missing and Murdered Indigenous Women,* people ought to appreciate the desirability of a moderate pace—a not so self-evident thing given that in the eyes of many, slow pace is typically associated with foot-dragging civil servants or sluggish bureaucracies. This association may not be completely baseless, but we ought to carefully distinguish between bureaucratic inertia and the careful, unhurried and patient processes that thoughtful judicial procedures and politics sometimes require. As Sheldon Wolin correctly noted, political life does tend to call for a "leisurely pace"—a careful pace[84]. But, to return to our Canadian example, to say that the government (or worried tax payers) should accept the 'leisurely pace' of an *Inquiry* does not mean that some actions cannot be taken immediately—as the Canadian government acknowledged by injecting important sums of money into women's shelters and social housing, even prior to the official beginning of the Inquiry. Indeed, we do not always have to choose between timely action and careful listening, reflection and deliberation.

In short, with Weil, my main goal was to argue that to take listening seriously as a precious ethical skill requires attending to concrete material conditions obtaining in our social and political institutions. It requires focussing on those conditions that foster or undermine our capacity for listening. Attending to these material conditions was, for Weil, the "greatest political problem" of all. Indeed, she claimed that our chief political concern should be the manner in which individuals spend their days: "If they spend them in conditions that

84 S. Wolin, 'What time is it?', *Theory and Event,* 1, 1 (1991), pp. 1-10.

render materially impossible a sustained and high attention effort, it will be impossible to have justice"[85].

85 OC, VI: 2, p. 380.

JUDITH BUTLER E LE POTENZIALITÀ DELLA BODILY POLITICS

ALBERTO PINTO
Università di Firenze
Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali
albertopinto1987@gmail.com

ABSTRACT
After 9/11 the problem of "ungrievable lives" has taken a central place in Judith Butler's philosophical work. However, in her latest works, she tries to imagine a new kind of political mobilization not only capable of breaking into the hegemonic cultural framework, which is responsible for the exclusion of some lives from the human domain, but also capable of putting at centre-stage the bodily dimension of all human beings with their needs and demands. In the first part of this article I give a brief overview of the processes of disavowal and derealisation, focusing especially on the media representation of contemporary wars that influence our cognitive schemes by applying a different human value to other populations and social groups. In the second part of the article I discuss the bodily mobilizations of those very subjects whose lives are made unworthy and unliveable by virtue of current "frameworks of intelligibility".

KEYWORDS
Non-humans, bodily politics, war, mobilization, non-violence.

1. INTRODUZIONE

«I am not an elephant!
I am not an animal!
I am a human being!
I ... am ... a ... man!»
Joseph Merrick – *The Elephant Man*

«We won't die secret deaths anymore.
The world only spins forward.
We will be citizens. The time has come»
Prior Walter - *Angels in America*

"Non tutti noi possiamo sostenere con un alto grado di sicurezza che siamo stati sempre umani"[1]. Alcuni di noi non vengono tutt'ora considerati degni di un simile riconoscimento e probabilmente nemmeno Jospeph Merrick o Prior Walter erano "umani" agli occhi del mondo in cui vivevano. Il primo, realmente esistito, è il protagonista del celebre film di David Lynch *The Elephant Man* del 1980[2]. Il film ripercorre le vicende – in parte romanzandole – di un uomo a suo tempo divenuto famoso nel Regno Unito in quanto affetto da una rarissima malattia congenita, la Sindrome di Proteo, che causa in chi ne è colpito delle gravissime deformità al viso e al resto del corpo. Proprio per il suo aspetto mostruoso Merrick è soprannominato l'*Uomo Elefante*. Quella di Merrick è un'esistenza ferina, contrassegnata dalla violenza di Bytes, il suo padrone (che mira a farlo esibire in giro per l'Europa all'interno dei *freak shows*), e dall'ipocrisia di una società vittoriana che, nonostante le premurose attenzioni mostrate (con attrici ed esponenti dell'alta borghesia inglese pronti a fare la sua conoscenza), continua a trattarlo come un fenomeno da baraccone. Dopo essere riuscito a sfuggire alle grinfie del suo aguzzino, Merrick incontra un gruppo di ragazzini alla stazione londinese di Liverpool Street che inizia a maltrattarlo e che lo insegue fin dentro i bagni della metropolitana, lasciandolo senza la maschera – un sacco bucato legato ad un cappello – con cui andava in giro per non essere deriso dalla gente. Ed è in quel momento che l'Uomo Elefante, denudato e assediato da sguardi morbosamente curiosi, lancia il suo appello straziante di appartenenza al genere umano, per poi accasciarsi a terra, privo di sensi e ormai prossimo alla morte a causa di una broncopneuomatia. Il secondo invece è il protagonista dell'altrettanto famosa serie tv, nonché pièce teatrale, *Angels in America* di Tony Kushner, che descrive, attraverso la vita di un gruppo di omosessuali, l'esplosione a metà degli anni Ottanta dell'AIDS a New York, quando cioè quella che viene chiamata la "pestilenza gay"[3] inizia mietere a vittime all'interno di una delle comunità omosessuali più politicamente organizzate al mondo. Prior sperimenta in prima persona l'esperienza tragica della malattia (ha già su di sé i

[1] R. Braidotti, Il Postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte (ed. orig. 2013), DeriveApprodi, Roma, 2014, p. 7.

[2] A sua volta ispirato dal romanzo *The Elephant Man and other Reminiscences* (1923) di Frederick Treves (cfr. F. Treves, *The Elephant Man and other Reminiscences*, Cassel and Company, London, 1923).

[3] S. Watney, *Lo spettacolo dell'AIDS* (ed. orig. 1987), trad. di T. Motterle, in E. A. G. Arfini, C. Lo Iacono (a c. di), *Canone inverso. Antologia di teoria queer*, ETS, Pisa, 2012, pp. 55-73.

segni del Sarcoma di Kaposi) ed è costretto ad affrontarla in completa solitudine, poiché il compagno, sconvolto dalla notizia, ha deciso di abbandonarlo. Prior e gli altri personaggi dovranno così fare i conti con la propria vulnerabilità, nonché con l'ondata di odio omofobico esplosa nell'opinione pubblica americana in reazione alla diffusione della malattia; ma sopratutto dovranno scontrarsi con quella *forclusione*[4] che impedisce alle vittime dell'AIDS di essere piante pubblicamente e ai loro familiari di piangere i cari scomparsi. Anche Prior, esattamente come Merrick, lancia proprio alla fine dell'opera un suo appello in cui invoca per le vittime dell'AIDS un pieno ingresso nella cittadinanza, rifiutando la condanna politica e morale che ha relegato questi lutti ad un piano di inintelligibilità simbolica.

Prior Walter e Joseph Merrick dunque: due esistenze abiette, due esistenze vulnerabili, due esistenze che rivendicano il proprio posto nel mondo degli esseri umani e di cui, tuttavia, sembrano non essere ritenute degne. Ma cosa vuol dire essere riconosciuti "umani", oggi, alle soglie di un'epoca in cui si celebra da più parti la venuta del "post-umano" ? Quale contenuto ontologico o quale soggetto la categoria di "umano" sussume dentro di sé? E quali sono le logiche escludenti che questa definizione inevitabilmente genera?

Dall'evento simbolico del *nine-eleven* il tema delle vite indegne di lutto ha assunto un ruolo cruciale all'interno della produzione di Judith Butler. Nelle sue ultime opere la filosofa americana, tuttavia, prova ad immaginare nuove forme di mobilitazione politica che sappiano non solo produrre una frattura all'interno dei frames culturali consolidati (i quali sono responsabili dell'esclusione preventiva e reiterata di alcune vite dal dominio dell'umano), ma che siano in grado sopratutto di porre al centro dello spazio pubblico la dimensione corporea dell'individuo con i suoi bisogni e le sue necessità. Nella prima parte dell'articolo cerco di ripercorrere alcuni di questi meccanismi di disconoscimento e di de-realizzazione, concentrandomi in particolare sulle rappresentazioni mediatiche delle guerre contemporanee, le quali, nella misura

[4] Per Freud la nevrosi, ovvero il conflitto tra l'io e la forza pulsionale, può essere individuata sintomaticamente in quel processo psichico chiamato rimozione (Verdrängung), quando, cioè, il soggetto cerca di respingere nell'inconscio quelle rappresentazioni (come un pensiero o un ricordo) legate ad una pulsione considerate inaccettabili dall'io; si tratta quindi di uno spostamento simbolico che rende queste rappresentazioni più accettabili – e al contempo meno accessibili – al soggetto. Lacan elabora un procedimento, per un verso simile e per un altro decisamente diverso, in riferimento alla psicosi, quando cioè il conflitto psichico investe il rapporto del soggetto con la realtà esterna. Nella psicosi l'evento traumatico o la pulsione inaccettabile non vengono integrati nell'inconscio, ma subiscono una forclusione (Verwerfung), «vengono cioè negati con una tale forza che il soggetto non li riconosce come propri» e per questo tornano a lui "dall'esterno", «sotto forma di voci persecutorie o di allucinazioni». Butler parla di forclusione per indicare quella particolare forma di lutto per ciò che non si è mai realmente vissuto, come nel caso degli attaccamenti e degli oggetti omosessuali, i quali vengono resi impossibili e invivibili dall'ordine sociale eteronormativo (in L. Bernini e O. Guaraldo (a c. di), *Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, Ombre Corte, Verona, 2009, *Glossario*, p. 140; J. Laplanche, J. B. Pontalis, *Enciclopedia della psicanalisi* (ed. orig. 1967), a c. di G. Fuà, Laterza, Roma-Bari, 1981, p. 514; p. 393).

in cui prendono di mira i nostri schemi cognitivi e le nostre strutture affettive, contribuiscono in modo significativo a quella "produzione differenziale dell'umano" che condanna alcune popolazioni o alcuni gruppi sociali all'irrealtà e all'invisibilità. Nella seconda parte mi soffermo invece sulle mobilitazioni *corporee* messe in atto proprio da quei soggetti le cui vite vengono rese invivibili e impossibili dalle cornici di intelligibilità culturale. Mobilitazioni che in certi casi riescono a mettere in discussione la distinzione schmittiana amico/nemico e la retorica bellica del "o con noi o contro di noi", aprendo così la strada a nuovi scenari non-violenti di vita in comune.

2. LA DESTITUZIONE DELL'UMANO

Ogni soggetto è disposto a pagare qualsiasi prezzo pur di essere socialmente riconosciuto; allo stesso tempo, però, c'è chi si trova nella condizione di non poter soddisfare appieno i criteri che ne rendono possibile il riconoscimento. Come può darsi riconoscimento infatti quando la realtà in cui vivo è strutturata da concezioni normative che mi neutralizzano e che mi impediscono fin dall'inizio di accedere allo statuto di essere umano?

Vi sono sicuramente dei vantaggi nel rimanere sotto l'egida delle norme sociali dominanti, ma in certe circostanze conformarsi ad esse sembra comportare dei costi intollerabili, tali da rendere la vita invivibile. Come ci ricorda Judith Butler in *Fare e disfare il genere*, si può essere *disfatti* dalle norme in tanti modi e in alcuni casi il raggiungimento di una soglia di intelligibilità rischia per paradosso solo di annullare da un'altra direzione quell'intelligibilità faticosamente raggiunta[5]. Se, ad esempio, l'amore che provo è, secondo certe norme di genere, qualcosa di abietto e rivoltante, forse potrò continuare ad esistere in quanto me stesso solo se riuscirò a sfuggire alla presa di quelle norme, sviluppando rispetto ad esse una distanza critica. Questo non implica affatto che io possa fare a meno delle norme sociali o che debba negare le circostanze che hanno contribuito alla mia formazione, né implica che io possa ingenuamente plasmare, come un demiurgo, il mondo a mio piacimento; significa solo che la mia *agency* è possibile nella misura in cui sono in grado di sviluppare un rapporto critico con la norma, individuandone i limiti e impegnandomi collettivamente in una sua ridefinizione che accresca le possibilità – per me e per gli altri – di una vita vivibile[6]. Una ridefinizione che viene fatta in nome dell'*umano* proprio da coloro che dall'umano sono esclusi e che mira pertanto a riarticolare i regimi di potere responsabili di questa esclusione in vista di una loro maggiore inclusività[7]. Esattamente come Antigone è costretta a far ricorso ad un linguaggio

[5] J. Butler, *Fare e disfare il genere* (ed. orig. 2004), a c. di F. Zappino, Mimesis, Milano, 2014, p. 31.
[6] Ivi, p. 34.
[7] Ivi, p. 48.

che non le appartiene – cioè quello dello Stato[8] – per esprimere il proprio gesto di ribellione – piangere pubblicamente un lutto che deve rimanere impossibile[9] –, in egual misura, coloro che sono ritenuti illeggibili e impossibili da una categoria tanto escludente quanto universale quanto quella dell'umano devono parlare «*a* questa categoria, e *da* questa categoria» se vogliono inaugurare per questo termine «una storia che non sia interamente irretita entro i differenziali di potere esistenti»[10]. In altri termini, si tratta di riuscire a capire se sia possibile trasformare la negatività e la sofferenza prodotte dalle esperienze di devastazione individuale e collettiva in qualcosa di positivo e politicamente trasformativo[11]. Nel dolore infatti ci è offerta la possibilità di esperire «uno stato di spossessamento» che si rivela fondamentale nel cogliere la «socialità di ogni vita incarnata»[12], riconoscendo che è sulla dipendenza che si fondano le nostre relazioni con gli altri. Fare esperienza del dolore, quindi, non equivale necessariamente a rinchiudersi nel privato, ma significa concedere a se stessi l'opportunità di comprendere quanto la nostra condizione di vulnerabilità possa unirci a coloro che in modi diversi si trovano a esperire le medesime forme di precarietà esistenziale[13]; detto altrimenti, il dolore può spingerci all'isolamento o alla paralisi, ma può indurci anche a lottare per un cambiamento della comunità politica che conduca alla creazione di reti di supporto sociale che proteggano a livello globale tutte le vite precarie[14]. La scommessa risiede pertanto nel saper trasformare «la preoccupazione narcisista della melanconia» nella preoccupazione per la vulnerabilità altrui[15]. Tuttavia, possiamo prendere coscienza della precarietà di altre vite umane solo a due condizioni: in primis, se accettiamo il fatto che la possibilità di condurre un'esistenza vivibile risieda in fattori che stanno fuori dal soggetto[16] e che sono ascrivibili quindi alla comunità politica in cui siamo inseriti; e in secondo luogo,

[8] Butler in *La rivendicazione di Antigone* sostiene che l'eroina sofoclea, nel rivendicare dinnanzi a Creonte il proprio gesto "criminale" di seppellire il cadavere del fratello morto Polinice – il quale viene condannato dal re di Tebe a divenire «gradito tesoro per gli uccelli che spiano il piacere del pasto» – parla in un linguaggio che è estraneo al suo genere e alla sua condizione sociale, ovvero quello dell'autorità sovrana: «È interessante notare che sia l'atto della sepoltura da Antigone sia la sua sfida verbale diventano le occasioni in cui il coro, Creonte e i nunzi la definiscono "uomo" [...] Antigone giunge, quindi, ad agire in modi che sono definiti da uomo non solo perché agisce in aperta sfida della legge, ma anche perché assume la voce della legge quando agisce contro la legge» (cfr. J. Butler, *La rivendicazione di Antigone* (ed. orig. 2000), trad. di I. Negri, Bollati Boringhieri, Torino, 2003).

[9] Ivi, p. 108.

[10] J. Butler, *Fare e disfare il genere*, cit., 48.

[11] Ivi, p. 337.

[12] J. Butler, *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza* (ed. orig. 2004), a c. di O. Guaraldo, postmediabooks, Milano, 2013, p. 52.

[13] Ivi, p. 60.

[14] Ibidem.

[15] J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 54.

[16] F. Zappino, Il genere, luogo precario, in J. Butler, Fare e disfare il genere, cit., p. 358.

se siamo disposti ad operare un lavoro sui *frames* di intelligibilità culturale che stabiliscono preventivamente quali vite meritino di accedere al regno dell'umano.

La vulnerabilità è senza dubbio un dato universale della condizione umana nella misura in cui siamo, volenti o nolenti, degli esseri corporei con delle necessità fisiche da soddisfare e che, di conseguenza, hanno bisogno del supporto di altri esseri umani (e di istituzioni) per poter sopravvivere. Ciò nonostante, è proprio l'eliminazione di questa interdipendenza a far sì che i regimi politici possano sfruttare la precarietà in modo differenziale tra le popolazioni e i gruppi sociali[17], istituendo di fatto una gerarchia tra quelle vite che sono importanti e quelle che sono invece "dispensabili"[18]. Essere considerato – o percepirsi – "dispensabile" significa accettare l'idea che la propria vita non meriti alcuna cura o protezione e che pertanto non ci sarà nessuna rete sociale pronta a soccorrermi qualora io ne abbia bisogno[19]; ciò significa, a sua volta, che non ci sarà alcun lutto pubblico qualora la mia vita dovesse venire a mancare. La possibilità di essere pubblicamente compianti è quindi per Butler strettamente connessa alla possibilità di essere considerati umani. D'altra parte, se i *frames* culturali dell'umano stabiliscono preventivamente quali saranno le perdite per cui vale la pena addolorarsi, è chiaro che chi si trova escluso da questo dominio sarà esposto a qualsiasi forma di violenza; anzi, probabilmente non si potrà nemmeno parlare di violenza dal momento che quelle che abbiamo di fronte non sono propriamente delle vite, ma delle entità spettrali[20], la cui realtà è negata fin dall'inizio. Esiste dunque una relazione evidente tra la violenza e l'irrealtà che si abbatte su coloro che diventano vittime di violenza; ed esiste in modo speculare un'altra relazione – che soggiace alla prima – tra il sapere e la realtà[21]. Stabilire chi o che cosa è reale riguarda indubbiamente il sapere, ma, come ha ben spiegato Foucault, non può essere stabilito alcun elemento di sapere prescindendo da tutto «l'insieme di regole e costrizioni proprie di un certo tipo discorso scientifico a una data epoca»[22]; detto altrimenti, il sapere è anche una questione di potere e pertanto il rapporto tra queste due dimensioni non può essere descritto ricorrendo ad un uso semplicistico delle categorie analitiche della repressione o dell'abuso – dove sarebbe il potere a reprimere o abusare del sapere. Si tratta semmai di «individuare il nesso di sapere-potere che permette di cogliere le condizioni di accettabilità di un sistema»[23]. Solo all'interno di una prospettiva che consideri congiuntamente l'azione del sapere e del potere possono essere compresi i limiti dei criteri con cui concepiamo la

[17] Ibidem.

[18] J. Butler, *Vita buona e vita cattiva*, in J. Butler, *A chi spetta una buona vita?*, a c. di N. Perugini, nottetempo, Roma, 2013, p. 29.

[19] Ivi, pp. 20-21.

[20] J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 56.

[21] J. Butler, *Fare e disfare il genere*, cit., p. 65.

[22] M. Foucault, *Illuminismo e critica* (ed. orig. 1978), a c. di P. Napoli, Donzelli, Roma, 1997, p. 50.

[23] Ivi, p. 52.

realtà[24]; ciò, però, implica anche che non sarà sufficiente individuare i nessi tra potere e sapere da cui si origina il dominio delle cose intelligibili, ma occorrerà individuare anche il modo attraverso cui questo dominio «incontra il proprio punto di rottura»[25].

Come si può, tuttavia, prendere atto dei processi di de-realizzazione che si producono ai margini della realtà sociale in cui viviamo? Un conto è sostenere, ad esempio, che certe vite non riescono a conformarsi ad una specifica concezione dell'umano[26] e che quindi la violenza da esse subita è una conseguenza diretta di tale forma di disumanizzazione, un altro è affermare che l'ordine del discorso produca violenza attraverso l'atto stesso dell'omissione:

> [...] Duecentomila bambini iracheni sono stati uccisi durante e dopo la guerra del Golfo; abbiamo forse una sola immagine, un fotogramma che ci ricordi una qualunque di queste vite, singolarmente o in gruppo? È possibile trovare nei mezzi di informazione un racconto relativo a queste morti? Quei bambini avevano dei nomi?[27]

Non ci sono necrologi per queste *casualties*, cioè per queste morti accidentali, perché molto semplicemente non vi possono essere dei necrologi laddove non vi sono vite – e di conseguenza morti – degne di essere chiamate tali e degne di essere ricordate. Il necrologio, pertanto, sembra funzionare da strumento di "regolazione differenziale" della distribuzione pubblica del lutto[28]. Ad esempio, le persone omosessuali morte nell'attentato alle Torri Gemelle non sono state bene accettate, o comunque lo sono state con molta fatica, all'interno «dell'immagine pubblica di un'identità nazionale» edificata attraverso i necrologi o i memoriali televisivi[29]; di converso, il volto di Daniel Pearl, giornalista del *Wall Street Journal* ucciso, presumibilmente nei primi giorni del febbraio del 2002, da un gruppo di fondamentalisti islamici in Pakistan è apparso in tutti i notiziari e in tutti i media del mondo. Osserva Butler:

> [...] in effetti Daniel Pearl [...] mi è familiare: potrebbe essere mio fratello o mio cugino; è così facilmente umanizzabile; il suo cognome contiene il nome di mio padre [...] Ma le vite afgane, o gli altri bersagli degli americani, sterminati brutalmente e senza la minima possibilità di ricevere una protezione, saranno mai umani come Daniel Pearl?[30]

Butler fa un altro esempio, sempre riferito al 2002, di quando un cittadino statunitense di origini palestinesi presentò al *San Francisco Chronichle* dei necrologi

[24] J. Butler, *Fare e disfare il genere*, cit., p. 65.

[25] Ivi, p. 313.

[26] Questo è il caso, ad esempio, delle persone intersessuali o transessuali, e più in generale di tutti coloro che si ritrovano a vivere al di fuori delle norme del binarismo di genere (cfr. ivi, pp. 85-99).

[27] J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 57.

[28] Ibidem.

[29] Ibidem.

[30] Ivi, p. 59.

per delle famiglie palestinesi uccise dall'esercito israeliano. La risposta data al proponente all'inizio fu che prima di pubblicare il necrologio doveva essere accertata la morte delle famiglie, e che, al limite, potevano essere accettati solo se venivano riscritti nella forma di memoriali; successivamente, però, il giornale negò la pubblicazione anche di questi memoriali affermando che la redazione temeva che con la loro pubblicazione qualcuno dei propri lettori si sarebbe potuto offendere[31]. Quando si arriva a definire un necrologio o un memoriale come qualcosa di offensivo allora vuol dire che è all'opera nel discorso pubblico un meccanismo di selezione preventiva del lutto, una sorta di "gerarchia del dolore", che "iperumanizza" alcune perdite e ne disumanizza altre[32]; e ciò accade perché probabilmente la presa d'atto di queste morti rischia di destabilizzare una precisa logica di costruzione dello spazio politico (ovvero, quella fondata sulla celebre distinzione schmittiana "amico/nemico") che nei periodi di guerra sembra totalizzare qualsiasi aspetto della vita pubblica. Non si tratta, dunque, di essere favorevoli o contrari all'opportunità dei necrologi, ma si tratta di capire chi abbia o meno la possibilità di accedere ad un lutto pubblico ed essere compianto[33]; si tratta, cioè, di capire come la disumanizzazione, attraverso una serie di esclusioni e divieti, possa emergere ai confini della "vita discorsiva"[34].

Quando la retorica del paese in guerra prevale in modo incondizionato nel discorso pubblico secondo Butler non può esservi spazio per quelle forme di *condivisione del dolore* che da un lato rivelano l'insensatezza del sacrificio per la patria e dall'altro minano la logica concettuale – "o con noi o contro di noi" – su cui questa stessa retorica si fonda; il lutto, in altri termini, rischia pericolosamente di rendere palese quella comune condizione di vulnerabilità, innanzitutto alla perdita delle persone che amiamo, che contraddistingue la vita di ogni essere umano; rischia, cioè, di far emergere una "vicinanza nella perdita" – senza che questo implichi una sovrapposizione perfetta delle perdite di alcuni con quelle di altri –, che disloca «dalle loro salde posizioni egemoniche le figure della guerra, del nemico, del conflitto»[35].

L'esperienza di vulnerabilità e di perdita deve quindi necessariamente condurre alla violenza e alla distruzione? Non è possibile adottare per la vita politica parametri diversi da quelli della *feribilità* (*injurability*) e dell'aggressione reattiva[36]? All'indomani dell'attacco alle Torri Gemelle, cioè di un evento che aveva messo a nudo la vulnerabilità di un paese che credeva di possedere il primato del

[31] Ivi, p. 58.

[32] O. Guaraldo, Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza, ETS, Pisa, 2012, p. 206.

[33] J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 59.

[34] Ivi, p. 58.

[35] O. Guaraldo, *Introduzione*, in *Vite precarie*, cit., p. 10.

[36] J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 23.

primomondismo[37], fece seguito una risposta bellica, tanto sul piano militare che su quello informativo-propagandistico, che non lasciava molto spazio all'idea che si potesse apparire feriti o vulnerabili[38]. Ciò innescò nei mesi immediatamente successivi all'attentato non solo un clima culturale ostile a chiunque osasse offrire un resoconto sulle cause del conflitto in corso[39], ma anche un processo di de-realizzazione del nemico che fece sì che alcune vite venissero completamente spogliate del proprio statuto di umanità e ridotte a meri danni collaterali di un'impresa militare. Secondo Butler un segnale evidente di questa dinamica cognitiva lo si può rinvenire nel diverso giudizio che siamo soliti attribuire alle forme più inaudite assunte oggi dalla violenza contemporanea, come, ad esempio, nel caso dei terroristi suicidi. Rispetto al fenomeno del *suicide bombing* il discorso dell'Occidente liberale – basti pensare alle riflessioni sul tema di Adriana Cavarero[40] – sembra ruotare intorno al tema dell'orrore; tuttavia, non incontriamo la stessa reazione quando pensiamo ad un aereo che sgancia delle *cluster bombs* su popolazioni indifese, sebbene si tratti di un atto non meno esecrabile. Ci sarebbe pertanto qualcosa di insopportabile, come suggerisce Jacqueline Rose, per noi occidentali nell'idea che un attentatore muoia con le sue stesse vittime, nell'immaginare che vi possa essere «un'intimità condivisa», negli ultimi istanti, tra questi corpi votati alla distruzione[41]. Tuttavia, il motivo risiede esclusivamente nel diverso modo in cui viene consumato il massacro? Perché allora l'orrore subentra solo in presenza di particolari vittime – quelle europee o americane – mentre nel caso delle innumerevoli morti e mutilazioni causate dagli attentatori suicidi delle Tigri Tamil in Sri Lanka o da quelli iracheni che colpiscono i propri connazionali non reagiamo allo stesso modo[42]? D'altra parte, se le televisioni o i giornali non riportano nemmeno la notizia di queste morti – o se ne viene data notizia, il frame in cui esse vengono presentate è sicuramente diverso da quello che viene utilizzato per raccontare la morte di un proprio connazionale o di un occidentale – risulta probabilmente arduo riuscire a provare dei sentimenti di compassione nei loro confronti. Ciò che noi sentiamo, quindi, è influenzato dalle strutture interpretative dell'ambiente sociale in cui viviamo; di conseguenza, anche l'interpretazione di ciò che sentiamo può essere responsabile di un'alterazione della nostra percezione:

[37] Ivi, p. 60.

[38] O. Guaraldo, *Introduzione*, in *Vite precarie*, cit., p. 13.

[39] Ad esempio, il "New York Times" il 2 novembre del 2001 definì la scrittrice indiana e attivista no-global Arundathi Roy come "anti-americana" solo per aver denunciato i legami tra Bin Laden e la CIA ai tempi della guerra in Afghanistan negli anni Ottanta (cfr. ivi, p. 41).

[40] A. Cavarero, Orrorismo ovvero della violenza sull'inerme, Feltrinelli, Milano 2007.

[41] J. Rose, *Deadly embrace*, "London Review of Books", 26, 21, 4 Novembre 2004; T. Asad, *Il terrorismo suicida. Una chiave per comprenderne le ragioni* (ed. orig. 2007), trad. di G. Giuliani, Raffaello Cortina, Milano, 2009, p. 66.

[42] Ivi, p. 67.

> La nostra percezione (*affect*) non è mai esclusivamente nostra: la percezione è fin dall'inizio comunicata da qualche altra parte. Essa ci prepara a percepire il mondo in una certa maniera, a lasciare entrare alcuni suoi aspetti e a resistere ad altri. Ma se una reazione è sempre ad una situazione percepita del mondo, cos'è allora a far sì che alcuni aspetti del mondo diventino percepibili ed altri no?[43]

Secondo Butler, dunque, non solo le nostre sensazioni, ma anche le nostre reazioni morali sono condizionate dai sistemi di interpretazione che regolano la percezione umana. Pertanto, se tali framework interpretativi stabiliscono una distinzione tra una "violenza giustificata" – messa in atto dagli stati o dagli eserciti legittimi – e una "violenza ingiustificabile" – messa in atto invece da attori non statali o da gruppi insurrezionali[44] – e se sempre in base a questi framework alcune vite non meritano alcun tipo di protezione – proprio perché non sono *vite* –, allora sarà abbastanza plausibile immaginare che l'orrore da parte nostra si manifesti solo di fronte a certe manifestazioni di violenza e solo di fronte a certe perdite[45]. La regolazione del campo visivo, in altri termini, assume per Butler un ruolo cruciale rispetto al modo in cui oggi vengono combattute le guerre[46]. Basti pensare al fenomeno dell'*embedded journalism*[47], cioè a quel tipo di giornalismo in cui i reporter entrano a far parte a tutti gli effetti del contingente militare, viaggiando insieme all'esercito e lavorando sotto particolari condizioni imposte dai rispettivi governi rispetto a ciò che deve o non deve essere ripreso o raccontato[48]. Detto altrimenti, le telecamere dei giornalisti devono rispettare dei parametri che vengono imposti preventivamente sul campo visivo; ad esempio, nel caso della guerra in Iraq, vi era un tacito accordo da parte dei media sul non mostrare le immagini dei morti di guerra – né quelli statunitensi, né quelli iracheni – in virtù del fatto che queste foto avrebbero messo a repentaglio il sostegno dell'opinione pubblica alla scelta dell'amministrazione di invadere l'Iraq[49]. In altri casi sembrava invece che gli stessi giornalisti si percepissero ormai come dei "soldati al fronte"[50], assecondando il desiderio del governo statunitense di far passare agli occhi dell'opinione pubblica le proprie imprese militari come un

[43] J. Butler, *Frames of War*, trad. di Turco D., cit., p. 50. La traduzione del capitolo *Survivability, Vulnerability, Affect* è consultabile su http://www.kainos.it/numero8/emergenze/butler.html.

[44] Ivi, p. 49.

[45] Ivi, p. 159.

[46] J. Butler, Introduction to the Paperback Edition, in Frames of War, cit., p. IX.

[47] L'embedded journalism fa la sua comparsa nel 1982 in occasione della guerra delle Falklands quando il governo di Margareth Thatcher consentì di entrare nella regione solo a due fotoreporter, mentre fu proibita qualsiasi diretta televisiva (cfr. S. Sontag, *Davanti al dolore degli altri* (ed. orig. 2003), trad. di P. Dilonardo, Mondadori, Milano, 2003, p. 56).

[48] J. Butler, *Frames of War*, cit., p. 64.

[49] Ad alcuni giornali e notiziari TV fu impedito addirittura di mostrare le bare dei militari uccisi avvolte dalla bandiera statunitense proprio allo scopo di evitare che l'opinione pubblica americana iniziasse a sviluppare dei sentimenti negativi nei confronti della guerra (cfr. ivi, p. 65).

[50] J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 59.

fenomeno esteticamente suggestivo; all'inizio della guerra in Iraq, la "CNN" e il "New York Times" in effetti riempirono le proprie prime pagine e i propri notiziari di «immagini romantiche di artiglieria militare sullo sfondo del tramonto iracheno» oppure «di "bombe che scoppiano in aria" sulle strade e le case di Baghdad»[51]. Alla retorica trionfalistica della guerra contro il terrore si accompagnò in un certo senso una tendenza da parte dei media a ricercare la dimensione "sublime" della distruzione[52].

Nella guerra a giocare un ruolo importante non sono quindi solo gli strumenti "materiali" di un conflitto, come le bombe o i missili, ma anche le immagini, la cui "materialità" è strettamente correlata a quella degli strumenti fisici; e non solo perché senza le immagini i missili probabilmente non potrebbero nemmeno svolgere il proprio compito – le telecamere costituiscono ormai una componente essenziale dell'apparato bellico, come nel caso dei *combat-drones* –, ma anche perché in un senso più generale i nostri "sensi" sono il primo vero obiettivo di una guerra[53]. Quando, ad esempio, un'intera popolazione viene regolarmente presentata come una minaccia alla sicurezza nazionale, è chiaro che anche le informazioni relative al numero di civili uccisi in un bombardamento riferito a quella popolazione perderanno di importanza e passeranno in secondo piano; anzi, probabilmente chi solleverà il problema della distinzione tra "civili" e "militari" inizierà ad essere guardato con sospetto. Butler, a tal proposito, fa l'esempio del noto argomento, sostenuto tanto dalla stampa internazionale che da diverse autorità governative, secondo cui Hamas utilizzi cinicamente i propri civili a fini militari, o nascondendo i suoi armamenti nei centri urbani che vengono colpiti dall'esercito israeliano oppure utilizzando direttamente i bambini come scudi umani[54]; la logica sottesa a questo argomento è che la colpa di un'eventuale uccisione di civili nel corso dei bombardamenti non possa essere in alcun modo addebitata ad Israele, quanto semmai al "gioco sporco" di Hamas. Indipendentemente dal fatto che questo argomento sia vero oppure no, Butler sembra essere più interessata a sottolineare la cornice che soggiace a questo argomento:

> Gli israeliani, da quanto sappiamo, hanno preso di mira scuole, parchi-giochi all'aperto, o compounds delle Nazioni Unite. In che modo simili attacchi possono essere giustificati come una legittima autodifesa? [...] mi domando: questi bambini sono tutti degli scudi umani? O lo sono solo alcuni? [...] Se questa tesi è corretta, allora i bambini che sono stati uccisi dall'attacco dell'esercito israeliano erano già stati trasformati in strumenti militari, in scudi che consentivano agli aggressori di colpirli[55]

[51] Ivi, p. 149.
[52] Ibidem.
[53] J. Butler, Introduction to the Paperback Edition, in Frames of War, cit., p. XVI.
[54] Ivi, p. XXVI.
[55] Ivi, trad. mia, p. XXVII.

In altri termini, questi bambini non erano realmente dei bambini poiché erano già stati trasformati da una certa cornice del discorso pubblico israeliano in armi atte a proteggere i "nemici dello stato"[56]; ucciderli pertanto non equivaleva esattamente ad un omicidio o ad un crimine di guerra. Gli schemi interpretativi che conferiscono un senso alla realtà di una guerra naturalmente possono essere diversi, ma tutti quanti sono accomunati, secondo Butler, dal fatto di esercitare un controllo sulla nostra capacità di attribuire agli altri un diverso grado di *grievability*[57]. Non saremo disposti a concedere evidentemente alcun tipo di *grievability* a coloro che vengono identificati dalla retorica pubblica dominante come una minaccia alla nostra incolumità. Tali dispositivi retorici, del resto, rientrano all'interno una strategia militare più ampia che, in nome dell'emergenza nazionale e della sicurezza, attua continue violazioni del diritto internazionale[58]. Uno dei capitoli più corposi di *Vite precarie*, dal titolo *Detenzione infinita*, è dedicato al trattamento dei detenuti del campo di prigionia Guantánamo, il carcere di massima sicurezza aperto dall'amministrazione Bush nel gennaio del 2002 con la finalità di ospitare i prigionieri catturati in Afghanistan e ritenuti essere collegati a gruppi terroristici. A destare immediatamente l'attenzione di giornalisti, attivisti dei diritti umani e autorità internazionali fu il fatto che i detenuti del campo erano totalmente privi del diritto all'assistenza legale, all'appello e al rimpatrio, in base a quanto previsto dalla Convenzione di Ginevra relativa al trattamento dei prigionieri di guerra[59], proprio perché secondo il governo statunitense essi non erano dei prigionieri di guerra (e nemmeno dei semplici imputati di reati ordinari), ma dei *detainees*, cioè dei detenuti in attesa[60]. Con la creazione del carcere di Guantánamo gli Stati Uniti si sono arrogati secondo Butler il potere di privare alcuni individui dei diritti fondamentali riconosciuti dai trattati internazionali, compreso quello ad avere un giusto processo, semplicemente sulla base di una presunta pericolosità per la sicurezza nazionale. La decisione di detenere e giudicare questi soggetti veniva sottratta ai tribunali civili e affidata a dei tribunali militari istituiti ad hoc che agivano al di fuori di qualsiasi cornice giuridica esistente[61]; infatti anche qualora i tribunali militari avessero prosciolto qualcuno da un reato, tale proscioglimento sarebbe soggetto ad un "riesame amministrativo obbligatorio" da parte dei funzionari del governo e, ad ogni modo, ciò non avrebbe determinato il loro rilascio[62].

[56] Ibidem.

[57] J. Butler, *Frames of War*, cit., p. 26. Con grievability Butler intende la capacità di essere considerati degni di lutto. In italiano è impossibile riuscire a trovare una parola adatta a descrivere questo concetto senza ricorrere a delle perifrasi.

[58] J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 71.

[59] http://files.studiperlapace.it/spp_zfiles/docs/20041031172936.pdf.

[60] J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 82.

[61] Ivi, p. 76.

[62] Ibidem.

Non siamo davanti a sentenze emesse nel corso di un processo normale, dove abbiamo procedure basate su prove e dibattimenti, ma siamo di fronte a decisioni unilaterali prese da funzionari amministrativi che ritengono che un certo individuo sia un pericolo per l'incolumità pubblica[63]. Del resto, i presunti terroristi di Guantanámo venivano presentati nelle dichiarazioni dei rappresentanti del Dipartimento di Difesa come dei "malati di mente" o degli "animali fuori controllo" a tal punto che diveniva indispensabile ricorrere a misure estreme – esattamente come avviene nel caso dell'ospedalizzazione coatta o dell'internamento in gabbia – per metterli nella condizione di non danneggiare loro stessi e gli altri[64]. Questi soggetti erano ritenuti al di fuori dei confini della razionalità intesa secondo i canoni della civiltà occidentale. La nozione di civiltà in questa logica del discorso veniva impiegata come «la misura in base alla quale si definisce l'umano nello stesso momento in cui una schiera di cosiddetti esseri umani, spettralmente umani, destituiti, viene mantenuta, fatta vivere e morire all'interno di una sfera di vita extra-umana ed extra-giuridica»[65]. Il trattamento di questi detenuti, in altre parole, è, per Butler, strettamente connesso al modo in cui certe vite vengono de-realizzate e private della possibilità di essere definite umane a tutti gli effetti. Una de-realizzazione che è divenuta ancora più evidente nel momento in cui il Dipartimento della Difesa statunitense ha diffuso le foto dei prigionieri di Guantanámo con i corpi incatenati. La cosa sorprendente di questo evento fu il fatto che il Dipartimento non tenne nascoste le foto, ma, al contrario, fu esso stesso a pubblicarle. Probabilmente, osserva Butler, la pubblicazione di queste fotografie fu interpretata per un verso come l'espressione di una rivincita a fronte dell'umiliazione subita con gli eventi dell'11 settembre e per un altro come un modo di continuare, anche al di fuori del campo di battaglia, la propria *war on terror*[66]. Tuttavia, la reazione internazionale che seguì alla pubblicazione delle foto fu invece di profondo sdegno, tant'è che anche in concomitanza con la diffusione di queste immagini iniziò ad essere sollevato il problema del trattamento dei prigionieri del campo. La circolazione "imprevista" ed "eccedente" di queste immagini riuscì dunque a ribaltare il *frame* che l'amministrazione Bush credeva di proporre all'opinione pubblica. Un destino simile è toccato anche alle foto delle torture del carcere di Abu Ghraib in Iraq, in occasione del famoso scandalo dell'aprile 2004 che vide coinvolti alcuni soldati statunitensi di servizio presso la struttura. Quando fu scritto *Vite precarie* ancora le foto di Abu Ghraib non erano state pubblicate, tuttavia, Butler si è occupata della vicenda in *Frames of War*, dove ha analizzato il problema della riproducibilità e dei possibili usi delle fotografie di guerra. In seguito alla pubblicazione delle fotografie e delle

[63] Ivi, p. 77.
[64] Ivi, p. 88.
[65] Ivi, p. 103.
[66] Ivi, p. 92.

polemiche suscitate ci fu chi, come Susan Sontag, affermò che queste fotografie non fossero soltanto la conseguenza delle politiche adottate dall'amministrazione Bush, ma che fossero anche indice di una più vasta cultura pubblica che affermava e consolidava se stessa mediante quella che Butler chiamerebbe una "produzione differenziale dell'umano". In altri termini, se i militari statunitensi sono stati indotti a credere che le persone su cui avevano un potere assoluto meritassero di essere umiliate e seviziate è perché si trattava di individui che erano ritenuti appartenere ad una razza o ad una religione pericolosa e inferiore. Non a caso, Sontag ritiene che qualcosa di paragonabile alle immagini delle torture commesse ad Abu Ghraib lo si possa rinvenire, ad esempio, in alcune fotografie – databili all'incirca tra i primi anni del Novecento – che ritraggono gli abitanti bianchi di alcune città del sud degli Stati Uniti sorridenti e in posa davanti al fotografo mentre sullo sfondo si intravede il corpo di un uomo nero barbaramente picchiato e appeso ad un albero; in entrambi i casi siamo infatti in presenza di "souvenir" che i partecipanti al linciaggio mostrano con orgoglio di fronte all'obiettivo della macchina fotografica[67]. Secondo Butler, invece, le fotografie di Abu Ghraib non determinano necessariamente un particolare tipo di risposta emotiva nello spettatore[68]; queste foto, infatti, «non occupano né un singolo tempo né uno specifico luogo», ma sono, al contrario, «mostrate di continuo, trasposte da un contesto ad un altro»[69] e sono soprattutto usate per scopi diversi:

> [...] come istigazione alla violenza all'interno della prigione, come minaccia di umiliazione ai prigionieri, come cronaca di un crimine di guerra, come testimonianza della totale inaccettabilità della tortura e, infine come archivio documentale disponibile su internet o in qualche un museo degli Stati Uniti70

Le foto delle torture sono riuscite quindi ad emanciparsi dal contesto originario della propria produzione e sono state utilizzate contro gli stessi autori che le avevano realizzate[71]. Nei primi mesi del 2006 la rivista on-line *Salon* pubblicò un vastissimo campionario di fotografie e video – all'incirca 1325 immagini e 93 video –, che fu utilizzato nelle vicende giudiziarie che coinvolsero i soldati e gli altri rappresentanti del Dipartimento della Difesa. Come scrisse la reporter Joan Walsh: «questo insieme di immagini provenienti da Abu Ghraib è un'istantanea delle tattiche sistematiche che gli Stati Uniti hanno messo a punto in più di quattro anni nella loro guerra al terrore»[72]. La rivista ha scandagliato le didascalie utilizzate dall'esercito per catalogare le innumerevoli fotografie che ritraevano gli atti di violenza consumati nel

[67] S. Sontag, *Davanti alla tortura degli altri*, in S. Sontag, *Nello stesso tempo. Saggi di letteratura e politica*, a c. di P. Dilonardo e A. Jump, (ed. orig. 2008), Mondadori, Milano, 2008, p. 107.

[68] Ivi, p. 78.

[69] Ibidem, trad. mia.

[70] Ivi, p. 92.

[71] Ibidem.

[72] J. Walsh, *Introduction: The Abu Ghraib Files*, http://www.salon.com/2006/03/14/introduction_2/.

carcere, le quali includevano, tra le altre cose, nomi inesatti e non recavano alcuna informazione circa il luogo e il periodo in cui le foto erano state scattate cosicché anche la dinamica esatta di questi eventi è stata ricostruita solo retrospettivamente[73]. Tuttavia, continua Butler, anche il tentativo della rivista di restituire "dignità" e "umanità" alle vittime di Abu Ghraib si rivelò un compito tutt'altro che semplice poiché questi volti erano stati oscurati allo scopo di proteggere la privacy dei prigionieri; in certi casi, invece, erano stati direttamente i torturatori a coprire i volti con dei cappucci o con altri sistemi[74]. Questi individui, pertanto, non potevano conformarsi alle comuni norme di riconoscibilità che stanno alla base del processo di umanizzazione; la cancellazione dei loro volti per un verso è come se avesse permesso alla tortura di trascendere il tempo e di continuare ad accadere nel presente[75].

Ma siamo sicuri che il problema di queste foto risieda davvero nel volto oscurato dei suoi protagonisti? Generalmente si pensa che per essere considerato "umano" una persona debba avere un nome o un viso chiaramente riconoscibili; tuttavia, obietta Butler, il "volto" «fa presa su di noi» talvolta anche attraverso altre parti del corpo da cui il volto stesso è oscurato[76]. Forse, quindi, più che lamentare l'assenza di un volto riconoscibile la nostra attenzione andrebbe posata sui limiti di una cornice interpretativa che restringe il campo dell'umanizzabile solo a ciò che si conforma a specifiche norme sociali di riconoscibilità. E in secondo luogo, siamo proprio sicuri che il volto possieda sempre la capacità di umanizzare? E se umanizza, in che modo avviene questa umanizzazione[77]?

La cancellazione dell'umano, in realtà, come ben spiega Butler nell'ultimo capitolo di *Vite precarie*, può avvenire in modi diversi, in certi casi non producendo alcun nome e alcuna immagine e in altri facendo ricorso ad «un'identificazione simbolica del volto con l'inumano», tale per cui nessuno di noi potrà rintracciare in quel volto qualcosa di umano[78]. Basti pensare al volto di Osama Bin Laden, il quale è stato presentato dai media di tutto il mondo come il "volto del terrore", o quello di Saddam Hussein che è divenuto invece il "volto della tirannia"[79]; si tratta di volti che sono la quintessenza del male e nei quali quindi nessuno di noi potrebbe identificarsi. E poi, aggiunge Butler, ci sono i volti delle donne afghane che vengono fotografate mentre si tolgono il burqa come se stessero ringraziando i militari americani che le hanno liberate; i volti di queste donne, che rappresentano «la

[73] J. Butler, *Frames of War*, cit., p. 94.
[74] Ibidem.
[75] Ibidem.
[76] Ivi, trad. mia, p. 95.
[77] J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 144.
[78] Ivi, p. 147.
[79] Ivi, p. 143.

personificazione del trionfo del progresso americano esportato con successo»[80], subiscono un analogo processo di de-realizzazione che mette a tacere la sofferenza, la violenza, la perdita – tutti aspetti che non compaiono nell'inquadratura della macchina fotografica – che queste donne possono aver subito durante la guerra. In entrambi i casi siamo di fronte a dei volti che non sono realmente dei "volti" così come li potrebbe intendere Emmanuel Lévinas[81], in quanto da essi non traspare alcun grido di dolore o di angoscia; questi volti sono piuttosto immagini funzionali agli scopi di una guerra[82] e di un'ideologia che fa della retorica bellica del "o con noi o contro di noi" il paradigma fondativo della sfera politica[83]. Scrive Butler:

> [...] l'umano non è rappresentato dal volto. Piuttosto, è indirettamente asserito in quella stessa disgiunzione che rende impossibile la rappresentazione, una disgiunzione che l'impossibilità della rappresentazione porta con sé. La rappresentazione, dunque, per comunicare l'umano deve non solo fallire nel suo intento, ma mostrare questo fallimento84

Il fallimento della rappresentazione, in altri termini, non cancella l'umano, ma esprime semmai la condizione della sua stessa possibilità. Butler sembra suggerire di conseguenza che l'umano venga cancellato proprio quando si cerca di "catturarlo" in un'immagine precisa, sia essa quella del soldato patriottico che combatte contro il terrorismo, sia essa quella di un volto che viene presentato come la personificazione del male assoluto. Ad ogni modo, non si tratta per Butler di sostituire un insieme di norme di riconoscimento con un altro o di proporre nuovi modelli di identificazione, ma di riuscire a capire in quali casi l'immagine proposta come modello, per così dire, «annienti il caso stesso», quando cioè «la vita umana – un'animalità umana – eccede e si oppone alle norme dell'umano»[85]. In questi casi abbiamo davanti a noi un'incommensurabilità che si viene a creare tra l'immagine e la vita che resiste ad essa. Tuttavia, tale incommensurabilità è data una volta per tutte o è suscettibile di nuove articolazioni?

[80] Ibidem.

[81] Il volto in Lévinas è una nozione che serve a spiegare come gli altri avanzino nei nostri confronti delle richieste morali a cui non possiamo sottrarci; esso rappresenta ciò che non può essere ucciso o, meglio, ciò il cui significato consiste nel comandamento del "tu non ucciderai". Il volto, però, trasmette questa ingiunzione senza pronunciarla in modo esplicito; il comandamento secondo Butler non è quindi del tutto riducibile a ciò che viene emesso dalla bocca. Esso non va pertanto inteso in senso letterale poiché le sue coordinate trascendono il campo percettivo e rimandano piuttosto ad una dimensione del vivere umano – contraddistinta dalla vulnerabilità e dalla sofferenza – che impone un obbligo etico a coloro a cui appare (cfr. ivi, pp. 135-137; J. Bulter, *Strade che divergono. Ebraicità e critica del sionismo* (ed. orig. 2012), trad. di F. De Leonardis, Raffaello Cortina, Milano, 2013, n. 7, p. 13).

[82] Ivi, p. 145.

[83] S.Sontag, Davanti alla tortura degli altri, in S. Sontag, Nello stesso tempo, cit., p. 112.

[84] J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 145.

[85] J. Butler, *Frames of War*, cit., trad. mia, p. 95.

3. I NON-UMANI RICONQUISTANO LA SCENA

Se è nella sfera dell'apparenza che avviene l'obliterazione dell'umano o la sua destituzione, *allora sarà proprio in questo campo* che andranno elaborate nuove modalità di visibilità e di udibilità che sappiano comunicare il suo grido. Appare ora forse più chiaro perché Butler scelga di partire proprio dal lutto – e dalla sua politicizzazione – per indagare le limitazioni che si producono sul piano della rappresentabilità pubblica. Piangere pubblicamente delle vite che l'ordine del discorso vorrebbe inintelligibili significa rompere il meccanismo di controllo sulla riproduzione delle "immagini" e delle "parole", significa portare alla luce una realtà fatta di precarietà e sofferenza che prima non si era in grado di percepire. Il concetto di *comprensione* non è ovviamente identico a quello di *riconoscimento*. La comprensione può infatti anche limitarsi ad una semplice presa d'atto della realtà e può portare addirittura ad un rafforzamento della violenza nei confronti di coloro che percepiamo come vulnerabili[86]. Tuttavia, è anche vero che se non c'è alcuna comprensione non ci potrà essere ipoteticamente nemmeno una critica delle norme di riconoscimento, le quali pertanto continueranno indisturbate ad escludere alcune vite dalla sfera dell'umanizzabile.

La rivendicazione pubblica di un lutto, fatta al di fuori delle ritualità comunemente accettate e ritenute legittime, può in tal senso rompere quel circuito di forclusione che impedisce ad alcune vite di essere viste e di essere ascoltate. Lo ha dimostrato la comunità omosessuale con il *Names Project AIDS Memorial Quilt*, cioè con la creazione di un'enorme coperta costituita da pezzi di stoffa sui quali erano riportati i nomi delle persone morte di AIDS[87]; questa coperta fu esposta nel 1987 a Washington D.C. davanti alla Casa Bianca durante una marcia per i diritti LGBT – e fu poi esposta in successive manifestazioni anche in altre città del mondo – proprio quando ancora l'AIDS era considerata la peste dei gay e quando ancora di queste morti non si poteva parlare pubblicamente[88]. Lo ha dimostrato il movimento antispecista con le forme di protesta *die-in*, in cui i manifestanti per strada si fingono morti per attirare l'attenzione sui corpi dei milioni di animali che vengono ogni giorno nel mondo scuoiati, fatti a pezzi, macellati e infine serviti nei supermercati[89]. Lo ha dimostrato il movimento delle *Madres de Plaza de Mayo*, formato dalle madri dei *desaparecidos*, cioè dei dissidenti politici scomparsi in Argentina durante la dittatura militare tra il 1976 e il 1983. Queste madri, dopo i primi tentativi falliti di ricerca individuale, diedero vita a delle forme di collaborazione e sorellanza le quali sfociarono poi il 30 aprile del 1977 in una manifestazione – nella piazza da cui prese

[86] Ivi, p. 2.

[87] J. Butler, *La vita psichica del potere*, cit., p. 166.

[88] Per maggiori informazioni: www.aidsquilt.org.

[89] J. Stanescu, *Questione di specie*, in M. Filippi, M. Reggio (a c. di), *Corpi che non contano*, cit., p. 43.

il nome il movimento – davanti alla *Casa Rosada*, il palazzo presidenziale argentino, chiedendo pubblicamente notizie sui propri cari scomparsi e facendo un'opera di sensibilizzazione sui crimini commessi dal regime. Da allora ogni giovedì pomeriggio le madri di Plaza de Mayo si incontrano e marciano intorno alla piramide che si trova al centro della piazza[90]. Emblema di questo movimento è, com'è noto, un fazzoletto bianco messo sopra il capo, il quale simboleggia il *pañuelo, il pannolino bianco dei propri figli che le donne di Plaza de Mayo "indossarono" nelle prime marce*. Hebe de Bonafini, presidente di una delle due associazioni in cui si è diviso il movimento alla fine degli anni Ottanta[91] ricorda con queste parole l'esperienza di quegli anni:

> Ci chiamavano le pazze e qualcuno pensava che fosse un'offesa. Certo, ci mettevano dentro tutti i giovedì e noi ritornavamo. Ci dicevano, *eccole lì, le pazze. Le arrestiamo e loro ritornano*. Ma noi sapevamo di essere pazze d'amore, pazze dal desiderio di ritrovare i nostri figli...92

Il gruppo di de Bonafini successivamente ha intrapreso un cammino di attivismo politico che ha portato le donne di questa associazione ad aprirsi alle rivendicazioni dei popoli indigeni e di tutte le popolazioni oppresse[93]; in un certo senso queste madri sono quindi riuscite a trasformare il proprio dolore per la perdita in "cura per il mondo"[94].

Un'esperienza simile a quella delle madri di Plaza de Mayo è rappresentata dal movimento delle *Donne in nero*, nato nel gennaio del 1988 a Gerusalemme, dopo lo scoppio della prima *Intifada*, quando un gruppo di donne ebree israeliane insieme ad un altro gruppo di donne palestinesi iniziarono una marcia in Cisgiordania per protestare contro l'occupazione dei territori palestinesi da parte di Israele e per

[90] D. Padoan, Le pazze. Un incontro con le Madri di Plaza de Mayo, Bompiani, Milano, 2008, pp. 85-101.

[91] Nel 1986 il movimento subì una scissione in seguito alle divergenze sorte circa l'opportunità di accettare i compensi economici offerti dal presidente Raúl Alfonsín come riparazione per la perdita dei loro figli. Il gruppo di Hebe de Bonafin, contrario alle riparazioni, abbandonò l'organizzazione originaria – la quale prese da quel momento il nome di "Madres de Plaza de Mayo-Línea Fundadora" – e fondò l'associazione "Madres de Plaza de Mayo" (cfr. ivi pp. 277-281).

[92] Ivi, p. 7.

[93] L'Associazione "Madres de Plaza de Mayo" ha preso contatti gli indigeni zapatisti del subcomandante Marcos e con il movimento agrario brasiliano Sem Terra. Nel 1994 il gruppo ha partecipato a Parigi ad un incontro internazionale di madri in lotta: «C'erano le madri brasiliane di Acari, che lottano contro gli squadroni della morte che gli hanno assassinato i figli, c'erano le donne Saharawi, che hanno testimoniato violazioni perpetrate dalle autorità marocchine contro i ribelli del Fronte Polisario, c'erano le donne di Mama '86 che hanno parlato delle terribili conseguenze del disastro nucleare di Chernobyl [...] Dall'Italia era venuta l'associazione delle donne siciliane contro la mafia, con Rita Borsellino. Fu molto bello, e anche molto buffo, perché alcune non avevano mai messo naso fuori dal proprio villaggio...» (cfr. ivi, p. 347).

[94] O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità*, cit., p. 214.

chiedere un pieno coinvolgimento delle donne nei negoziati di pace[95]. Queste donne mettevano in atto una vera e propria *bodily politics*, portando al centro dello spazio pubblico i propri corpi, rigorosamente vestiti di nero, e marciando silenziosamente in nome dei palestinesi uccisi[96]. Nel 1991 un gruppo di donne serbe organizzò una forma di protesta analoga contro le aggressioni militari intraprese dal proprio governo in Croazia, Bosnia e Kosovo; nel giro di pochi anni altri gruppi con le medesime caratteristiche sono sorti in varie parti del mondo e quello delle donne in nero è ormai diventato un movimento internazionale non violento che si batte contro tutte le forme di discriminazione e contro ogni tipo di militarismo[97]. Le donne in queste marce non pronunciano discorsi e non urlano alcuno slogan, stanno semplicemente in piedi, in silenzio, per le strade più trafficate dei centri urbani, proprio nelle ore di punta, con dei manifesti con cui cercano di attirare l'attenzione dei passanti e di coinvolgerli nelle proteste[98]. Come si legge in uno dei loro comunicati[99]:

> Il nostro silenzio è visibile. Noi invitiamo le donne ad unirsi a noi, a riflettere su loro stesse e sulle donne che sono state stuprate, torturate o uccise nei campi di concentramento, sulle donne che sono scomparse, i cui cari sono scomparsi o sono stati uccisi, le cui case sono state distrutte100

Queste donne, come scrive Athena Athanasiou, occupano il linguaggio nelle sue forme più intense e impronunciabili[101] – il silenzio o l'urlo – riuscendo a trasporre su un piano non-verbale, ma non per questo meno efficace a livello comunicativo, l'esperienza della perdita (sia propria che altrui). E lo fanno andando ben oltre lo stereotipo sessista e nazionalista della "Madre della Nazione" – la quale sacrifica i propri figli per la grandezza della patria – decostruendo, anzi, attraverso la propria performance, questa fantasia reazionaria in cui il patriarcato vorrebbe imprigionarle. La battaglia di queste donne contro la guerra infatti è strettamente legata ad una politica femminista radicale che si batte per una società aperta a tutte le espressioni di genere e sessualità. Non solo le donne, ma chiunque può prendere parte a queste marce[102].

Questi movimenti sembrano suggerirci quindi che nella perdita sia possibile instaurare nuove forme di comunità, le quali talvolta riescono ad andare oltre anche le rigide distinzioni – quelle tra "noi" e "loro" – imposte dalla guerra o dalle retoriche

[95] A. Athanasiou, Reflections on the Politics of Mourning: Feminist Ethics and Politics in the Age of Empire, "Historein", 5, 2005, p. 40.

[96] Ibidem.

[97] Ivi, p. 41.

[98] Ibidem.

[99] http://www.womeninblack.net/stats/wibart.html.

[100] A. Athanasiou., *Reflections on the Politics of Mourning*, cit., tr. mia, p. 46 .

[101] Ivi, p. 47.

[102] Ivi, p. 41.

nazionaliste di costruzione delle identità politiche. Lo scrittore israeliano David Grossman, in un'intervista a "Repubblica"[103] concessa per l'uscita del suo libro *Con gli occhi del nemico*[104], alla domanda di Stabile sul perché israeliani e palestinesi facciano così fatica a capire gli uni le ragioni degli altri, rispose: «se ti concedi di esporti ad alcune delle giuste rivendicazioni, ad alcune giuste sofferenze reali del tuo nemico immediatamente senti che la tua resistenza contro questo nemico è quasi distrutta, devastata»[105]. Più che la paura dell'altro ciò che spaventa le popolazioni in conflitto secondo Grossman è la paura della *somiglianza*, cioè, della possibilità di riconoscere nel proprio nemico giurato qualcosa che ci possa avvicinare a lui[106]. Antigone, ad un certo punto del suo serrato dialogo con Creonte, esclama: «Non sono nata per condividere l'odio, ma l'amore»[107]. Come ci ricorda Adriana Cavarero, al binomio politico del *phìlos/echtròs* (φίλος/ἐχθρός) Antigone oppone il *synphiléin* (συμφιλεῖν), oppone cioè «un principio che assolutizza solo il primo termine, slegandolo crucialmente dal secondo»[108]; un amore che cerca di gettare un ponte tra il sé e l'altro, riuscendo ad oltrepassare la distinzione amico-nemico.

Secondo Olivia Guaraldo questa *philìa* è in stretta relazione con la dimensione della vulnerabilità: Polinice, infatti, prima ancora di essere il traditore che ha osato attaccare la sua città, è un cadavere, cioè «un corpo che ha esperito fino in fondo la propria vulnerabilità»[109]. Per Creonte si tratta in verità di un corpo mostruoso, talmente mostruoso che va tenuto il più possibile lontano dalle mura della città, in quanto esso racchiude in sé due figure, quella dell'*echtròs* che quella del *polémios* (πολέμιος), cioè del "nemico interno" e del "nemico esterno"[110]. Antigone, invece, rintraccia in questo corpo una somiglianza, non solo per le comuni origini familiari, ma perché in esso vi legge «la traccia indelebile della sua originaria dipendenza da altri»[111]. A questa vulnerabilità si può rispondere con il *synéchtrein* (συνέχθειν) come fa Creonte, rimuovendola e proiettandola magari su altri individui, oppure la si può riconoscere ed accettare come fa Antigone, rispondendo con la cura e il *synphiléin* (συμφιλεῖν)[112]. In che modo, però, si possono articolare nella realtà nuove forme di *philìa* che sappiano sottrarsi al ciclo della vendetta e alle brutalità compiute in nome della categoria politica dell'inimicizia? Non è facile ovviamente rispondere a questa

[103] A. Stabile, Grossman: 'Questo è l'inizio. La guerra può travolgerci tutti', "Repubblica", 15 giugno 2007; O. Guaraldo, Comunità e vulnerabilità, cit., p. 211.

[104] D. Grossman, Con gli occhi del nemico. Raccontare la pace in un paese in guerra, Mondadori, Milano, 2007.

[105] O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità*, cit., p. 212.

[106] Ibidem.

[107] Sofocle, *Antigone*, cit., v. 523, p. 293.

[108] A. Cavarero, *Corpo in figure*, Feltrinelli, Milano, 1995, p. 40.

[109] O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità*, cit., p. 43.

[110] Ivi, p. 40.

[111] Ivi, p. 42.

[112] Ivi, p. 43.

domanda e probabilmente non vi è nemmeno una risposta che sia del tutto esaustiva; Butler, tuttavia, sembra indicarci una strada alternativa quando afferma che la perdita sia capace di costruire, seppur precariamente, un "noi"[113]:

> Al di là delle differenze storiche e geografiche, la mia ipotesi è che sia possibile fare appello a "noi", perché noi tutti siamo consapevoli di aver perso qualcuno. La perdita ha creato un sottile legame tra tutti "noi". E se abbiamo sofferto una perdita, ne consegue che abbiamo avuto, desiderato e amato, e che abbiamo lottato per creare le condizioni del nostro desiderio114

È nella condivisione di una "somiglianza nella vulnerabilità" che si può quindi rintracciare forse un modo diverso di pensare la politica[115].

Nel 2005 ex soldati israeliani ed ex membri di Al-Fatah decisero di gettare via le proprie armi e di lavorare insieme per promuovere una soluzione pacifica tra Israele e la Palestina, facendo ricorso al dialogo e all'azione non violenta: il risultato fu la nascita dei *Combatants for Peace*. I due fondatori del gruppo, Elik Elhanan (israeliano) e Bassam Aramin (palestinese), sono due uomini che vengono entrambi da un'esperienza di perdita e sofferenza. La sorella quattordicenne di Elik fu uccisa nel 1997 in un attentato suicida a Gerusalemme; Elik ricorda che attorno a lui sentiva inizialmente solo «il silenzio della rassegnazione o il grido di vendetta», ma poi si rese conto che nessuna delle due alternative lo soddisfaceva e ciò lo spinse a trovare un'altra strada senza dover per forza uccidere o farsi uccidere[116]. Bassam invece è stato in carcere per 7 anni per aver tentato di uccidere un soldato israeliano ed è proprio lì che ha maturato una scelta di vita non violenta:

> Prima non conoscevo nulla del popolo ebraico. Ad esempio non sapevo nulla della Shoah: me ne hanno parlato i miei carcerieri israeliani. La prima volta che ho visto un film sui campi di concentramento nazisti ho provato un senso di rivalsa. Oggi invece comprendo il dolore degli ebrei, ma so anche che i palestinesi non ne hanno alcuna colpa117

L'8 settembre 2007 sua figlia Abir fu uccisa dal colpo di arma da fuoco di un soldato israeliano ad Anata (Gerusalemme Est); sua moglie gli disse che avrebbe abbandonato il gruppo perché la possibilità della pace per lei era morta insieme ad Abir. Bassam le rispose:

[113] Ivi, p. 216.

[114] J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 46.

[115] O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità*, cit., p. 216.

[116] Ivi, p. 214; D. J. Perry, *The Israeli-Palestinian Peace Movement: Combatants for Peace*, Palgrave-Macmillan, New York, 2011, p. xii.

[117] L. Bernini, *Combattenti per la pace: un viaggio in Palestina (seconda parte)*, "Nazione Indiana", 15 Settembre 2009, http://www.nazioneindiana.com/2009/09/15/combattenti-per-la-pace-un-viaggio-in-palestina-seconda-parte/.

> "Che cosa devo dire ai nostri fratelli israeliani in veglia fuori dall'ospedale?" [...] Io so che quel soldato non voleva uccidere mia figlia: voleva uccidere un palestinese qualunque. Non voglio vendetta, perché so che se anche il colpevole fosse ucciso, la sua morte non avrebbe nulla a che vedere con il mio dolore. Non voglio vendetta: voglio giustizia118

Bassam ed Elik sono riusciti a dare uno sbocco diverso al proprio dolore condividendolo con chi aveva già perso qualcuno, anche se questo "chi" apparteneva proprio ad uno dei due popoli "nemici" responsabili delle rispettive perdite. Oggi i *Combatants for Peace* organizzano marce, dibattiti, performance, con l'obiettivo di superare le divisioni tra palestinesi e israeliani e di fare assumere ai partecipanti di entrambi i popoli il punto di vista dell'altro[119]. Ogni anno, l'8 maggio, i *Combatants* celebrano una veglia funebre congiunta in cui ciascuno racconta la propria storia personale di lutto e ascolta quella degli altri. Ricky Levi, studentessa israeliana e membro dei *Combatants fo Peace* commenta con queste parole l'iniziativa:

> Mi resi finalmente conto del senso potenzialmente autentico di quella giornata, che avevo sempre considerato un'espressione vacua della retorica nazionale. Condividere il lutto con i miei "nemici" mi ha fatto comprendere come esso possa divenire qualcosa di più profondo, di più vero di una celebrazione ufficiale120

Ovviamente, non è solo attraverso le pratiche "sovversive" di compianto che si può aprire uno squarcio nel campo della rappresentazione e non è solo partendo dalla perdita che si può dar vita a nuove forme di legame sociale. A volte anche un gesto performativo come quello dei *latinos* – provenienti illegalmente dal Messico e da altre regioni del Centro-America – di scendere per le strade delle principali città della California e cantare l'inno nazionale degli Stati Uniti in spagnolo, chiedendo piena uguaglianza al grido di "somos equales"[121], può portare alla luce richieste che altrimenti resterebbero invisibili. A volte anche nelle manifestazioni di quella che potremmo chiamare "la politica della strada"– espressione con cui Butler indica esperienze tra loro anche molto diverse come l'*Occupy Movement* o le proteste di Gezi Park in Turchia o quelle di piazza Tahrir in Egitto – le cornici di intelligibilità egemoni possono essere messe in discussione. In queste manifestazioni persone appartenenti alle più svariate etnie o classi sociali si riuniscono e occupano gli spazi pubblici, attuando forme di *bodily politcs* in cui è il corpo, con i suoi bisogni e la sua vulnerabilità, ad essere messo al centro della mobilitazione politica; di fronte alla

[118] Ivi.

[119] O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità*, cit., p. 214.

[120] La testimonianza è tratta da un intervento di Ricky Levi al convegno *The Politics and Aesthetics of Non-violence*, Verona, 2-4 giugno 2011, p. 215: http://veronanonviolence.blogspot.it/2011/05/complete-program.html.

[121] J. Butler, G. C. Spivak, *Che fine ha fatto lo Stato-Nazione?* (ed. orig. 2007), a c. di A. Pirri, Meltemi, Roma, 2009, pp. 60-61.

privatizzazione degli spazi e alla distruzione del welfare state compiuta in nome della governamentalità neoliberale, questi corpi «chiedono a gran voce cibo e riparo, protezione dalle aggressioni e dalla violenza, rivendicano la libertà di muoversi, di lavorare, di avere accesso alle cure sanitarie»[122]; chiedono, in altri termini, delle strutture di supporto sociale che consentano alle loro vite di essere "vivibili". Talvolta, infine, anche delle poesie – come quelle scritte dai detenuti di Guantánamo[123] – o degli scioperi della fame all'interno delle prigioni – come quelli verificatesi nelle carceri palestinesi[124] – possono testimoniare la sopravvivenza di vite che non si lasciano ridurre dal potere sovrano alla propria *zoé*[125]; di vite, cioè, che potranno essere anche private di protezione legale ed esposte ad una condizione di radicale precarietà, ma «che lungi dall'essere nude, sono immerse nel potere»[126] e che proprio al potere oppongono forme di resistenza. Butler sembra quindi proporci un nuovo modo di intendere la politica che sappia *partire dal corpo, dalle sue necessità e dal suo rapporto di dipendenza dall'ambiente sociale di vita; e che proprio attraverso il corpo cerca di contestare il potere deterministico delle norme sociali che stanno alla base dei processi di soggettivazione, aprendo così nuovi orizzonti di vita-in-comune.*

[122] J. Butler, *Notes Towards a Performative Theory of Assembly*, Harward University Press, Cambridge, 2015, trad. mia, p. 182.

[123] La maggior parte di queste poesie furono distrutte o confiscate dal personale militare in quanto rappresentavano per il Pentagono un "pericolo" per la sicurezza nazionale (cfr. J. Butler, *Frames of War*, p. 55). Queste poesie per Butler costituiscono invece degli atti critici di resistenza alla violenza di Stato; esse dimostrano come il corpo, nonostante tutto, è qualcosa che continua a persistere nel proprio essere e «che è in grado di incidere nella pietra il proprio respiro». Spesso le poesie venivano infatti incise su sostegni di fortuna come la pietra o le tazze di styrofoam che i detenuti avevano preso dal vassoio dei pasti (cfr. ivi, p. 61; M. Falkoff, *Poems from Guantánamo: The Detainees Speak*, University of Iowa Press, Iowa City, 2007).

[124] J. Butler, Notes Towards A Performative Theory of Assembly, cit., p. 125; p. 171.

[125] G. Agamben, Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita, Einaudi, Torino, 1995.

[126] J. Butler, G. C. Spivak, *Che fine ha fatto lo Stato-Nazione?*, cit., p. 35.

CITTADINANZA E INCLUSIONE SOCIALE TRA EMOZIONI E PRATICHE DI CURA.
IL CASO DEI RIFUGIATI E DEI RICHIEDENTI ASILO IN EUROPA

ALESSANDRO PRATESI
Department of Social and Political Science,
University of Chester (UK)
a.pratesi@chester.ac.uk

ABSTRACT
The theoretical contribution illustrated in this article is aimed at highlighting the vast potentialities emerging from the intersection of citizenship studies, ethics of care studies and the sociology of emotions; in other words, emerging from the intersection of the concept of citizenship with the concept of care and the emotional dynamics revolving around them. The analysis is developed within the context of our rapidly changing global societies and in light of some of the most recent developments concerning the so-called European refugee crisis. The overall objective is getting insights in the multiple ways in which new forms of citizenship and social inclusion are creatively performed at the local level, i.e. at the level of micro-interactions, even when forms of exclusion, borders-defence attitudes and racism persist at the institutional and political level.

KEYWORDS
Refugees and asylum seekers, emotions, ethics of care, citizenship.

INTRODUZIONE

Il contributo teorico illustrato in questo articolo si basa sul tentativo di evidenziare le enormi potenzialità che emergono dall'intreccio degli studi sulla cittadinanza, sull'etica della cura e la sociologia delle emozioni. L'idea di fondo è quella di intersecare il concetto di cittadinanza con il concetto di cura e con le dinamiche emozionali che si snodano intorno ad essi. Tutto ciò, nel contesto delle nostre società globali in continuo e rapido cambiamento e alla luce di alcuni dei più recenti sviluppi che investono la cosiddetta crisi europea dei rifugiati. L'obiettivo generale è quello di sviluppare nuove prospettive

teoretiche e metodologiche per capire la relazione tra individui, realtà locali e istituzioni politiche e di riuscire a catturare, così, alcuni importanti indizi sul modo in cui diversi attori sociali, in varie parti del mondo, stanno mettendo in discussione una visione prettamente euro-centrica dei diritti di cittadinanza. In altre parole, è quello di capire in che modo nuove forme di definizione dei concetti di cittadinanza e di inclusione sociale possono essere realizzate a livello locale, o al livello delle interazioni faccia-a-faccia, anche quando forme di esclusione, auto-referenzialità o razzismo istituzionale persistono a livello politico, nazionale o internazionale.

Gli studi sulla cittadinanza evidenziano le molteplici sfide coinvolte nel tentativo di superare gli attuali limitati e limitanti linguaggi che circondano il concetto di cittadinanza[1], mostrando al tempo stesso le vaste potenzialità offerte proprio dal suo carattere "polivalente e politicamente indeterminato"[2]. A complicare ulteriormente il quadro, sviluppi, conflitti e crisi economiche globali contribuiscono a ridefinire il modo in cui concepiamo il concetto di cittadinanza—in termini di diritti, responsabilità, inclusione e senso di appartenenza—e i suoi labili e mutevoli confini. La definizione originaria del concetto di cittadinanza in termini di "diritto di avere diritti" fornita da Hannah Arendt[3] come elemento fondamentale che definisce il diritto di appartenenza a una qualsiasi forma di organizzazione comunitaria rappresenta ancora un modello di riferimento per le analisi sulle migrazioni, il nazionalismo e i diritti umani[4]. Ciononostante, il "diritto fondamentale di avere diritti rimane profondamente fragile ed insicuro nella misura in cui

[1] S. Castles, "International migration at a crossroads", *Citizenship Studies*, 18, 2, 2014, pp. 109-207; U. Erel, *Migrant women transforming citizenship: life-stories from Britain and Germany*, Ashgate, Farnham, 2009; A. M. Fortier, "Proximity by design? Affective citizenship and the management of unease", *Citizenship studies*, 14, 1, 2010, pp. 17-30, 2010; P. James, "Faces of globalization and the borders of states: from asylum seekers to citizens", *Citizenship Studies*, 18, 2, 2014, pp. 208-223; R. Lister, *Citizenship: feminist perspectives*, NYU Press, New York, 2003; R. Lister, "Inclusive citizenship: realizing the potential", *Citizenship studies*, 11, 1, 2007, pp. 49-62; A. McNevin, "Political belonging in a neoliberal era: The struggle of the sans-papiers", *Citizenship studies*, 10, 2, 2006, pp. 135-151; D. J. O'byrne, *The dimensions of global citizenship: Political identity beyond the nation-state*. Routledge, London, 2003; A. Shachar, Introduction: Citizenship and the 'Right to Have Rights', *Citizenship Studies* 18, 2, 2014, pp. 114-124, 2014; C. F. Stychin, "Sexual citizenship in the European Union", *Citizenship Studies*, 5, 3, 2001, pp. 285-301; N. Yuval-Davis, "Intersectionality, citizenship and contemporary politics of belonging", *Critical review of international social and political philosophy*, 10, 4, 2007, pp. 561-574.

[2] Stychin, *Sexual citizenship in the European Union*, cit., p. 286.

[3] Arendt , *The Origins of Totalitarianism* (ed. or. 1951), Schocken Books, New York, 2004.

[4] Shachar, "Introduction: Citizenship and the 'Right to Have Rights'", cit.

l'appartenenza ad una comunità politica organizzata può essere messa in discussione"[5].

Sul versante degli studi sul concetto di *cura* e delle sue molteplici implicazioni, diversi autori hanno contribuito negli ultimi trent'anni allo sviluppo di un'etica *politica* della cura, sottolineando le componenti emotive della cura familiare e le loro implicazioni in termini di diseguaglianza di genere, inclusione/esclusione sociale e diritti[6]. E tuttavia, il ruolo cruciale delle relazioni di cura e delle geografie emozionali che attorno ad esse si sviluppano è stato illustrato solo in modo parziale quale potenziale elemento di superamento delle definizioni dicotomiche (in termini di esclusione/inclusione) che tipicamente caratterizzano il concetto di cittadinanza.

La necessità di integrare le emozioni all'interno del contesto degli studi sulle migrazioni e di abbandonare i convenzionali approcci al tema dell'inclusione sociale basati esclusivamente su interpretazioni economiche, politiche, normative e soprattutto statiche della realtà a favore di approcci fenomenologici, qualitativi e dinamici è stata recentemente evidenziata da diversi contributi[7]. Ciononostante, fino ad ora, gli aspetti emotivi della vita dei rifugiati e dei richiedenti asilo sono stati affrontati prevalentemente dal punto di vista medico, comportamentista e patologico. In altre parole, quando le emozioni e le dinamiche emozionali vengono considerate negli studi sulle migrazioni, la prospettiva è spesso di tipo patologico e patologizzante e segue argomentazioni medico-comportamentiste che si focalizzano soprattutto sulle emozioni e le interazioni negative. Ma un focus esclusivo sulle interazioni negative appare evidentemente limitato e richiede pertanto di essere sviluppato verso nuove direzioni.

[5] Ivi, p. 115.

[6] C. Gilligan, *In a different voice*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1982; N. Nodding, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley,1984; J. C. Tronto, *Moral boundaries: a political argument for an ethic of care* (ed. or. 1993), Routledge, New York, 1994; S. Sevenhuijsen, *Citizenship and the ethics of care: feminist considerations on justice, morality and politics*, trad. di L. Savage, Routledge, London, 1998; V. Held, *The ethics of care: Personal, political, and global*. Oxford University Press, Oxford, 2006.

[7] P. Boccagni e L. Baldassar, "Emotions on the move: Mapping the emergent field of emotion and migration", *Emotion, Space and Society*, 16, 2015, pp. 73-80; M. Ambrosini, "Bonds across borders: migrant families in a global world", in *Charity and Justice Among Peoples and Nations. Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences*, 2007, pp. 466-479; Y. Albrecht, "Emotions in Motion-How feelings are considered in the scope of migration sociological studies", *Digithum*, 18, 2016, pp. 25-33.

L'applicazione di un modello di analisi basato sulle dinamiche emozionali e di tipo non patologico alla analisi della cosiddetta crisi europea dei rifugiati dovrebbe consentirci di raggiungere i seguenti obiettivi principali:

1. Ripensare il concetto di cittadinanza nei termini di un concetto legato anche alle pratiche di cura e alle emozioni che attorno ad esse si sviluppano piuttosto che semplicemente a nozioni tradizionali di diritti politico-legali;

2. Identificare le caratteristiche di un cambiamento in corso riguardante la natura del concetto di cittadinanza attraverso l'osservazione dell'esperienza dei rifugiati, dei richiedenti asilo e di altri *unequally entitled citizens* (cittadini cui non sono riconosciuti eguali diritti) e ridiscutere così le nostre visioni eurocentriche del concetto di cittadinanza;

3. Cogliere aspetti fondamentali e meno visibili attraverso l'osservazione di forme di inclusione sociale mediate dalle pratiche di cura e dalle dinamiche emozionali che avvengono al livello dell'interazione (micro-) tra rifugiati e comunità locali;

4. Immaginare i modi in cui le molteplici strategie/dinamiche di inclusione sociale anti-assimilazionistiche che avvengono a livello micro possono essere tradotte in termini di politiche pubbliche e implementate a livello nazionale ed europeo.

In generale, le riflessioni teoriche che seguono intendono fornire un approccio critico e innovativo alla comprensione di uno dei principali cambiamenti in corso che riguarda il modo di concepire i concetti di migrazione, cittadinanza e cura e hanno lo scopo di identificare le potenzialità intrinseche di tali cambiamenti nonché le condizioni grazie alle quali questi ultimi possono trasformarsi in risorsa ed essere visti come tali.

Questo articolo suggerisce un ripensamento delle molteplici—ma, come io sostengo, riconciliabili—definizioni dei diritti e dei doveri civili e politici di tutti quegli attori sociali che, in virtù della loro non chiara e non definita collocazione giuridico-legale, rappresentano una possibile sintesi tra sfera pubblica e privata, centro e periferia, mondo sviluppato e mondo in via di sviluppo, politiche conservatrici o progressiste, etc., offrendo una possibile via per superare le concettualizzazioni dicotomiche di inclusione/esclusione che tipicamente caratterizzano il concetto di cittadinanza. Più precisamente, cerca di guardare all'enorme potenziale offerto dagli attuali dibattiti sulla cittadinanza dei rifugiati e dei richiedenti asilo e alla abilità di questi ultimi di superare la contrapposizione netta tra una mera logica di inclusione cooptante

(attraverso l'assimilazione passiva) e una logica di esclusione (attraverso la marginalizzazione).

Le seguenti questioni guideranno la mia analisi: come affrontare il dilemma perenne della riconciliazione tra regolazione e controllo statali, da una parte, e la richiesta e il bisogno di una inclusione sociale, economica e legale che rispetti e valorizzi la dignità, l'identità e la diversità degli individui, dall'altra? Come contestualizzare tali dinamiche di inclusione e di esclusione sociale nell'ambito delle nostre sempre più complesse e diverse democrazie all'interno delle quali la questione della "appartenenza è diventata poliedrica"[8] e le varie configurazioni legate a questioni di genere, sessualità, razza, etnia e classe sociale si confrontano con le attuali tendenze europee in tema di sicurezza nazionale e nazionalismo?[9]

Il concetto di *cittadinanza culturale*[10] costituisce un elemento importante, ma non sufficiente per affrontare tali questioni. Secondo Pakulski, la cittadinanza culturale rappresenta un nuovo insieme di rivendicazioni di diritti–incluso il diritto alla presenza e alla visibilità contro la marginalizzazione; il diritto alla rappresentazione contro la stigmatizzazione; e il diritto all'affermazione e propagazione dell'identità contro l'assimilazione–che implicano l'idea di una *inclusione totale* nella cultura di una determinata società. Tali diritti si applicano a diverse forme di cittadinanza culturale attualmente negate che includono, sebbene da prospettive completamente diverse, un insieme di *unequally entitled citizens* (cittadini ai quali non vengono riconosciuti gli stessi diritti) che abitano diversi tipi di aree *liminali* dal punto di vista politico e legale, cioè delle zone di confine legale ed istituzionale i cui confini non sono stati ancora chiaramente definiti.

Analizzare in profondità ciò che avviene in concreto, nel quotidiano, negli interstizi di tali zone di confine, al livello delle interazioni tra rifugiati/richiedenti asilo e comunità locali e alla luce di alcuni dei contributi più recenti della sociologia delle emozioni dovrebbe aiutarci, nelle intenzioni di questo articolo, a fornire un quadro più realistico ed esaustivo del modo in cui un numero crescente e molto eterogeneo di attori sociali globali "fanno cittadinanza" ed inclusione sociale attraverso le pratiche di cura e le dinamiche emozionali che attorno ad esse si svolgono.

[8] Shachar, "Introduction: Citizenship and the 'Right to Have Rights'", cit., p. 115.

[9] Puar, J. K. *Terrorist assemblages: Homonationalism in queer times*. Duke University Press,Durham, 2007.

[10] J. Pakulski, "Cultural citizenship", *Citizenship studies*, 1, 1, 1997, pp. 73-86.

1. RIPENSARE I CONCETTI DI CITTADINANZA E DI INCLUSIONE SOCIALE ALLA LUCE DELLE RELAZIONI DI CURA E DELLE INTERAZIONI FACCIA-A-FACCIA

Storicamente, il concetto di cittadinanza è stato considerato un concetto esclusivamente europeo e l'Europa è stata a lungo considerata come il luogo di nascita e la roccaforte di idee e di valori universali come il concetto di "democrazia" e il concetto di "diritto". E tuttavia, appare evidente come il concetto di cittadinanza non possa più esser pensato e concepito come legato al concetto di stato-nazione, dal momento che diversi tipi di attori sociali stanno aprendo la strada a nuovi modi di richiedere i loro diritti come cittadini. Così, ad esempio, la cosiddetta crisi europea dei rifugiati (e insisto sul definirla "cosiddetta" perché in realtà si tratta di un processo di lunga durata e provenienza piuttosto che di un evento inatteso e improvviso) pone la necessità di fornire risposte immediate, adeguate ed eque per tutti questi diversi attori sociali, il che implica andare al di là di definizioni del concetto di diritto unilaterali, inflessibili ed eticamente neutre.

L'analisi critica del moderno concetto di diritti umani fornita da Hannah Arendt nel dopo-guerra evidenziava già un paradosso fondamentale: da una parte il concetto di inalienabilità e universalità dei diritti umani fondamentali che è proprio delle moderne società occidentali, dall'altra l'identificazione del concetto di cittadinanza col concetto di "nazionalità", di appartenenza nazionale, piuttosto che con quello di "umanità" stessa. Questo paradosso fa sì che lo Stato moderno si arroghi il diritto di decidere e controllare l'inclusione o l'esclusione dalla nazionalità e dalla cittadinanza e quindi, in buona sostanza, il diritto di decidere l'effettivo possesso ed esercizio dei diritti umani universali e inalienabili[11]. Il "diritto di avere diritti"—che dopo gli orrori e gli abomini della seconda guerra mondiale dovrebbe costituire il modello di riferimento delle moderne democrazie occidentali—si scontra così col concetto di stato-nazione e di confini nazionali.

In questo senso, autori come Hyden[12] e Richmond[13] sottolineano come gli stessi processi di richiesta di asilo o del riconoscimento dello stato di rifugiato assolvano ad una funzione di polizia e di controllo sociale piuttosto che ad una funzione umanitaria di accoglienza e l'idea dei confini di stato rinforzi una

[11] D. J. O'byrne, *The dimensions of global citizenship: Political identity beyond the nation-state*, Routledge, London, 2003.

[12] P. Hayden, "From exclusion to containment: Arendt, sovereign power, and statelessness", *Societies Without Borders*, 3, 2, 2004, pp. 248-269.

[13] A. Richmond, *Global apartheid. Refugees, Racism, and the New World Order,* Oxford University Press, Toronto, 1994.

concezione 'essenzialista' di separazione ideologica tra un *noi* e un *loro*. Da questo punto di vista, il nesso contraddittorio tra sovranità nazionale e diritti umani evidenziato dalla Arendt può essere descritto nei termini di un *sistema globale di apartheid*[14] che si diffonde tra i vari stati stabilendo una specie di sotto-classe di esseri umani senza diritti e senza identità. Secondo Richmond, il modo in cui vengono trattate queste persone apolidi somiglia al vecchio sistema di apartheid sud-africano perché discrimina sistematicamente sulla base del luogo di nascita, della razza o dell'etnia; attribuisce o nega diritti secondo la naturalizzazione dell'identità delle persone; impiega l'autorità statale per militarizzare i confini; espelle in modo forzoso le persone e/o le confina in campi di contenimento e detenzione (i cosiddetti campi di accoglienza); e giustifica l'esclusione forzata di questi "altri da noi" nel nome della sicurezza sociale ed economica della popolazione. Ma quali sono le reali implicazioni politiche, sociali e concettuali sollevate da questo eterogeneo gruppo di attori sociali globali in continuo movimento?

Beck and Beck-Gernsheim[15] utilizzano il termine "world families" (famiglie del mondo) per indicare tutti quegli attori sociali che, in virtù della loro mobilità geografica e dei loro crescenti contatti con una molteplicità di realtà sociali e culturali, rappresentano una possibile sintesi tra la sfera pubblica e privata, centro e periferia, confini nazionali e internazionali, etc., superando così le classiche dicotomie in termini di inclusione/esclusione che tipicamente caratterizzano il concetto di cittadinanza. Nel lavoro di Beck and Beck-Gernsheim l'eterogeneità degli attori sociali attraversa dimensioni di classe e stato sociale, educazione, religione, etnia, etc. Queste "famiglie del mondo", o meglio, questi cittadini apolidi del mondo rappresentano perciò un gruppo di attori sociali molto diversi tra di loro e denso di contraddizioni; un gruppo eterogeneo di attori sociali che hanno però in comune il fatto di occupare spazi liminali in termini di appartenenza e riconoscimento dei diritti, una sorta di *limbo legale*, *civile* e *politico*, dai confini ancora non chiari.

I problemi dell'accoglienza e dell'inclusione sociale dei rifugiati che si combinano con l'emergenza di nazionalismi e di regionalismi da una parte, e la crescente messa in discussione di realtà istituzionali supra-nazionali come l'Unione Europea dall'altra, stanno inducendo profondi cambiamenti nel modo in cui concepiamo i diritti politici e legali dei cittadini. Di fronte alla necessità di dotare di risposte adeguate questi diversi tipi di cittadini globali o

[14] Ivi.

[15] U. Beck e E. Beck-Gernsheim, *Distant Love: Personal Life in the Global Age,* Polity, Cambridge and Malden, MA, 2014.

cittadini del mondo, James[16] suggerisce di ancorare l'*etica dei diritti* ad un'*etica della cura* nelle quale questioni fondamentali in termini di differenza/uguaglianza, inclusione/esclusione, e mobilità/appartenenza possano essere costantemente negoziati e rinegoziati piuttosto che stabiliti in maniera categorica. Ciò richiede uno slittamento del focus dal livello macro- (strutturale) di analisi al livello micro- (delle interazioni) e di guardare ai contesti di azione e interazione degli individui, ai modi, cioè, in cui le persone costruiscono e ricostruiscono costantemente il loro senso di appartenenza e di diritto al livello delle interazioni faccia-a-faccia.

Come chiarito nell'introduzione, l'idea sostanziale di questo contributo è quella di analizzare in che modo cittadinanza e inclusione sociale possono essere agite, negoziate e implementate a livello micro- attraverso le emozioni legate alle pratiche di cura anche quando forme di esclusione e di mancato riconoscimento dei diritti umani fondamentali permangono a livello strutturale, politico e istituzionale. Per far ciò, c'è bisogno di iniziare ad esplorare dei percorsi di ricerca alternativi e ancora poco battuti, rappresentati dalla sociologia delle emozioni. Infatti, l'intreccio tra gli studi sull'immigrazione e le ricerche sociologiche sulle emozioni costituisce un interessante e promettente settore di ricerca emergente che può aiutarci a superare la attuali lacune della letteratura su questi temi. All'interno dell'enorme massa di studi quantitativi sull'immigrazione, gli aspetti emozionali della condizione delle persone migranti e di chi con loro si trova ad interagire rimangono del tutto sotto-indagati. Ciò è dovuto in gran parte al dominio di analisi e interpretazioni economiche e politiche dell'immigrazione, che tendono a sottovalutare o a ignorare del tutto il ruolo delle emozioni[17], ma anche alla prevalenza—tra i pochissimi studi esistenti—di approcci prevalentemente psicologico-comportamentisti o di studi sociologici che tendono a focalizzarsi sulle interazioni e sulle emozioni negative[18].

La rilevanza sociologica e politica delle emozioni e il ruolo determinante e fondativo che le emozioni giocano nella vita di tutti i giorni è un fatto ormai appurato e c'è un'enorme letteratura su questo che è cominciata a fiorire ed espandersi soprattutto negli anni 70'-80' ma che ha come antecedenti classici sociologi del calibro di Durkheim e Weber, tanto per citarne alcuni. Introdurre e chiarire, quindi, il ruolo delle emozioni nell'analisi degli studi

[16] James, "Faces of globalization and the borders of states: from asylum seekers to citizens", cit.

[17] Boccagni e Baldassar, *Emotions on the move: Mapping the emergent field of emotion and migration*, cit.

[18] Albrecht, *Emotions in Motion-How feelings are considered in the scope of migration sociological studies*, cit.

sull'immigrazione non solo permette di arrivare ad una comprensione più dettagliata, esaustiva e complessa del fenomeno dell'immigrazione e delle relative questioni dell'integrazione e dell'inclusione sociale, ma diventa addirittura necessario se si vuol giungere a comprendere i meccanismi reali attraverso i quali integrazione, inclusione sociale e rispetto dei diritti della persona possono realizzarsi, al di là delle semplificazioni riduttive di dati statistici aggregati e/o macro-economici che non riescono a cogliere la complessità di ciò che avviene sul campo, nella vita reale delle persone. È a questo punto che si rende necessario chiarire lo sfondo teorico sul quale il presente contributo si colloca. L'impianto teorico di questo articolo si basa su quegli aspetti della sociologia delle emozioni che spiegano i fenomeni sociali come la diseguaglianza e l'esclusione sociale in termini di processi basati sulle emozioni che occorrono al livello delle interazioni micro-[19]. Più specificamente, sul modello *dell'Interaction Ritual Chains* (catene di interazioni rituali) del sociologo americano Randall Collins[20].

2. INTERAZIONI RITUALI, EMOZIONI, INCLUSIONE ED ESCLUSIONE

Collins sviluppa una "micro-sociologia radicale", cioè una sociologia che sia in grado di spiegare la realtà guardando alle situazioni, ai contesti, alle

[19] J. M. Barbalet, *Emotion, social theory, and social structure. A macrosociological approach*, Cambridge University Press, Cambirdge (UK), 2001; C. Clark, "Emotions and micropolitics in everyday life: Some paradoxes of place", in Kemper, T.D. (ed.) *Research agendas in the sociology of emotions*, SUNY Press, New York, 1990, pp. 305–333; R. Collins, "Emotional energy as the common denominator of rational action", *Rationality and Society*, *5,* 2, 1993, pp. 203-230; R. Collins, *Interaction ritual chains*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2004; S. L. Gordon, "Social structural effects on emotion", in Kemper, T. D. (ed.) *Research agendas in the sociology of emotions*, SUNY Press, New York, 1990, pp. 145–179; M. Hammond, "Affective maximization: A new macro-theory in the sociology of emotions", in T. D. Kemper (ed.), *Research agendas in the sociology of emotions*, SUNY Press, New York, 1990, pp. 58–81; A. Hochschild, "Emotion work, feeling rules, and social structure", *The American Journal of Sociology*, 83, 1979, pp. 551–575. A. Hochschild, "The culture of politics: Traditional, postmodern, cold-modern, and warm-modern ideals of care", *Social Politics: International Studies in Gender, State and Society*, 2, 1995, pp. 331–346; J. Katz, *How emotions work*, University of Chicago Press, Chicago, 1999; T. D. Kemper, *A social interactional theory of emotions*, Wiley, New York, 1978; T. D. Kemper (ed.) *Research agendas in the sociology of emotions*, SUNY Press, New York, 1990; T. J. Scheff, *Microsociology discourse, emotion, and social structure*, University of Chicago Press, Chicago, 1990; L. Smith-Lovin, "Can emotionality and rationality be reconciled?", *Rationality and Society*, 5, 1993, pp. 283–293; C. von Scheve e R. von Luede, "Emotion and social structures: Towards an interdisciplinary approach", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 35, 2005, pp. 303–328.

[20] Collins, *Interaction Ritual Chains*, cit.

interazioni delle persone all'interno di tali contesti e alle dinamiche emozionali che intorno ad essi si sviluppano. In sostanza, si tratta della combinazione di due sociologi classici: Émile Durkheim e Erving Goffman. Possiamo cercare di sintetizzare la teoria di Collins concentrandoci soprattutto su due principali punti di orientamento. Per cominciare, al centro dell'interpretazione micro-sociologica non è l'individuo in sé ma la situazione, il contesto[21]. La teoria di Collins è prima di tutto una teoria delle *situazioni*; è una teoria di incontri momentanei tra esseri umani che sono dotati di emozioni e coscienza perché sono passati attraverso catene di incontri precedenti. Ciò non significa che l'individuo non esista; ma l'individuo non è semplicemente un corpo, piuttosto è un *corpo carico emozionalmente* le cui azioni presenti, passate e future sono determinate dalle dinamiche di interazione e dai contesti in cui esse avvengono. Il termine "interazione rituale" deriva da Goffman stesso, che lo utilizzò per descrivere dei modelli di comportamento, degli schemi ricorrenti di comportamento nella vita di tutti i giorni. Il secondo punto di orientamento è costituito del termine *rituale*, mutuato da Durkheim (oltre che da Goffman). Il rituale è un meccanismo di attenzione e di emozione momentanea che produce una realtà temporaneamente condivisa, che a sua volta produce un senso di solidarietà e di appartenenza di status. I rituali avvengono in una condizione di co-presenza situazionale. Il meccanismo centrale della teoria dell'interazione rituale è costituito dal fatto che situazioni che combinano un elevato grado di reciproca attenzione focalizzata—cioè un elevato grado di inter-soggettività —ad un elevato grado di emozionalità risultano in sentimenti di appartenenza e solidarietà di gruppo e in quello che Collins chiama "Emotional Energy" (energia emozionale).

L'*Emotional Energy* è simile al concetto psicologico di *motivazione*, ma con uno specifico orientamento sociale e sociologico: è un tipo di emozione di lunga durata che si costruisce attraverso le varie situazioni e che induce gli individui ad avere e ricercare ulteriori interazioni sociali oppure (quando manca) a ritirarsi da esse. È un sentimento di confidenza, energia, forza, entusiasmo e iniziativa per l'azione che emerge dalla partecipazione al rituale dell'interazione con l'altro da sé. Ci possono essere molteplici esempi di interazioni rituali—che vanno dalle conversazioni faccia-a-faccia, alle relazioni intime, di amore o di amicizia, al flirting, alle riunioni familiari, alle riunioni sportive, alle relazioni di lavoro, alle relazioni di cura, alle relazioni legate allo svago e al tempo libero, e così via, fino ad includere le dimostrazioni di

[21] Cfr. E. Goffman, *Interaction ritual: Essays on face-to-face behaviour*, Doubleday, Anchor, New York, 1967.

protesta di massa, le organizzazioni politiche e perfino i conflitti tra le nazioni o le rivoluzioni. Stiamo quindi parlando di fenomeni sociali molto diversi tra loro, che condividono però il fatto che sono tutte guidate da una forza comune: le interazioni rituali. L'energia emozionale deriva da una varietà di interazioni rituali di successo, cioè di modelli ricorrenti di incontri sociali che vanno a buon fine e può essere pensata anche in termini di "capitale emozionale" che, insieme ad altre forme di capitale, viene costantemente riprodotto o inibito attraverso le interazioni tra le persone.

I possibili esiti di ciascuna interazione sociale variano dai più alti livelli di entusiasmo, fiducia in sé, ottimismo, motivazione e iniziativa per l'azione—quando l'esito dell'interazione tra le persone è positivo—ai più profondi livelli di apatia, depressione e mancanza di motivazione quando l'esito dell'interazione tra le persone è negativo. Le interazioni di esito positivo, o di successo, sono quelle interazioni nelle quali si crea un senso di legame, di appartenenza, di attenzione condivisa, dove non esistono differenze in termini di potere e di status (in senso weberiano) e soprattutto nelle quali esiste una evidente sintonia emozionale. Le interazioni di esito negativo, d'altra parte, sono quelle interazioni nelle quali non c'è un senso di legame, di attenzione condivisa, dove esistono marcate differenze in termini di potere e di status e soprattutto dove non esiste nessuna forma evidente di *sintonia emozionale*. In altri termini, dove non ci sono emozioni condivise tra le persone che interagiscono oppure ci sono emozioni che sono addirittura tra di loro conflittuali. Conflitti, litigi, mancanza totale di sintonia, mancanza totale di valori condivisi, mancanza totale di empatia o simpatia, differenze di status e di potere, eccetera, ne costituiscono degli esempi. Quindi, per riassumere, le interazioni con esito positivo producono emozioni positive di lunga durata (ottimismo, entusiasmo, fiducia, iniziativa per l'azione: e*motional energy*), senso di appartenenza di status ed inclusione sociale; le interazioni con esito negativo producono emozioni negative (apatia, depressione, frustrazione, rabbia, ritiro dall'azione), senso di non appartenenza ed esclusione sociale.

3. VEDERE, TOCCARE E SENTIRE LA CRISI: VERSO UN MODELLO DI INCLUSIONE SOCIALE MICRO-SITUATO E BASATO SULLE EMOZIONI E SULLA CURA

Nell'ambito dei rifugiati, dei profughi e dei richiedenti asilo, che costituiscono una delle più drammatiche emergenze internazionali degli ultimi anni, possiamo visualizzare i meccanismi di inclusione/esclusione sociale e di produzione di *emotional energy* guardando ai vari modi in cui essi sono

costretti a interagire con un intero spettro di attori sociali, reali o virtuali, che va dalle persone che forniscono loro cura ed aiuto immediati al momento del soccorso, passando attraverso le associazioni di sostegno e cura, le istituzioni locali e nazionali, fino ad arrivare al livello internazionale e sovra-nazionale, dove si fa ancora fatica a disegnare e implementare politiche basate sui princìpi e i valori dell'accoglienza e della civiltà piuttosto che pensare a come rispedire queste persone al loro paese di origine.

I rifugiati, i profughi, i richiedenti asilo e tutta una serie di altri *unequally entitled citizens* si confrontano fin dal loro arrivo nel Paese ospitante con tutta una serie di interazioni rituali che li espongono a diversi possibili esiti in termini di inclusione/esclusione di status, di dinamiche di potere e di produzione di *emotional energy*. Molto spesso, le reazioni emotive delle comunità locali e dell'opinione pubblica coinvolgono sentimenti negativi che includono diffidenza, paura (paura degli 'invasori', paura per le economie locali, etc.), risentimento e persino odio o indifferenza. Sara Ahmed[22], a questo proposito, costituisce un utilissimo riferimento per capire come il sentimento di paura dell'altro si trasforma spesso in odio per l'altro da sé. Allo stesso tempo, rifugiati e richiedenti asilo sperimentano anche molte forme di interazioni rituali di successo con i diversi attori sociali coinvolti nel loro salvataggio, nel fornire loro forme di cura immediate, cibo e un alloggio. Ma soprattutto, essi non rappresentano delle mere *vittime passive* delle circostanze, ma possono e devono invece essere visti come *soggetti attivi* che espongono le società, le comunità e le popolazioni ospitanti a diverse forme di interazioni e quindi a diverse forme di esiti emozionali. Esiti emozionali legati alle interazioni dirette con essi, esiti emozionali legati alla loro vita e alla loro morte, esiti emozionali legati al fatto che questi cittadini del mondo dotati di diritti diversi ci ricordano o ci rendono per la prima volta consapevoli delle dirette e indirette responsabilità dei Paesi europei che sono alla base di questo esodo di massa senza precedenti. Ciò può avvenire sia attraverso interazioni dirette (faccia-a-faccia), che attraverso interazioni indirette, attraverso le immagini che vediamo in TV e sui social media o le notizie che leggiamo sui giornali.

Questi attori sociali globali rappresentano anche, e forse soprattutto, un'opportunità di mettere in discussione le nostre supposizioni eurocentriche sul ruolo dell'Europa e della storia europea nel processo di civilizzazione. Al di là del tono e della natura delle reazioni emotive individuali e collettive, quindi, questi *cittadini del mondo cui non sono riconosciuti gli stessi diritti* ci

[22] S. Ahmed, *The cultural politics of emotion,* Edinburgh University Press, Edinburgh, 2004; S. Ahmed, *The promise of happiness*, Duke University Press, Durham, 2010.

costringono a ripensare e mettere in discussione i nostri concetti di cittadinanza, di confini nazionali e di inclusione sociale. In altre parole, i rifugiati e i profughi che approdano in massa sulle coste europee destabilizzano e riscrivono quegli stessi confini che delimitano il concetto di cittadinanza con cui essi sono costretti a confrontarsi. Producono in questo modo un cambiamento sociale attraverso la loro *visibilità*, raccontando una storia diversa sull'Europa e sulle responsabilità dell'Europa, interagendo con le comunità locali dei paesi ospitanti ed esponendole ad inedite forme di interazione rituale che non hanno precedenti in termini di frequenza, intensità emotiva e ricorrenza e che variano molto—in termini di esiti—a seconda dei diversi attori sociali coinvolti e dei diversi contesti: il rituale del salvataggio in mare (o del recupero dei corpi), il rituale dell'ospitalità, il rituale della cura, il rituale della fornitura di cibo e protezione, il rituale del ricongiungimento familiare, il rituale della chiusura dei confini nazionali, il rituale del trattamento ostile e inospitale, il rituale del rimpatrio nel Paese di provenienza.

Il divario tra le nostre visioni e narrative eurocentriche, da una parte, e la visibilità e le specificità dei rifugiati e delle loro storie di esodo forzato, dall'altra, ci costringono a scrivere una nuova narrazione, ad una riscrittura della storia che possiede importanti implicazioni in termini di diritti umani, inclusione sociale e culturale, e diritti di cittadinanza. Quindi, quanto più i rifugiati e tutta un serie di *unequally entitled citizens* si avvicinano agli spazi fisici e simbolici definiti da ristrette visioni di confini e di identità nazionali, tanto più aumenta la possibilità di ridefinire e rivedere tali spazi, in parte perché *vicinanza* e *visibilità* mostrano in che modo forme di inclusione sociale non-convenzionali[23] diventano non solo possibili ma necessarie. Si tratta, in buona sostanza, di riconoscere la necessità di far prevalere l'identificazione del concetto di cittadinanza col concetto di "umanità" e di diritti umani, piuttosto che con quello di "nazionalità" o di appartenenza nazionale.

In questo modo, le diverse forme di politiche dei confini nazionali, di chiusura e perfino di razzismo istituzionale che si manifestano a livello strutturale (macro-) sembrano poter essere compensate in alcuni casi da forme di inclusione e di accoglienza faccia-a-faccia (micro-) basate su due elementi chiave: la *cura*—la cura immediata fornita ai sopravvissuti che approdano sulle coste italiane ed europee o la cura postuma, per il recupero dei morti—e le *emozioni*: le reazioni emotive, individuali e collettive, provocate dalle immagini dei rifugiati che fuggono da guerre, torture e carestie e finiscono con l'imbattersi, spesso, in un epilogo fatale o a scontrarsi con questioni di difesa

[23] Ahmed, *The Cultural Politics of Emotions*, cit.

dei confini nazionali, ordine e sicurezza sociale che attualmente sembrano caratterizzare molti dei Paesi europei.

4. LA CURA E LE INTERAZIONI FACCIA-A-FACCIA COME PRATICHE DI CITTADINANZA E DI INCLUSIONE SOCIALE: STUDI RECENTI

La viabilità e plausibilità di questo modello teorico appaiono confermate da tutta una serie di ricerche sull'importanza e sulle diverse implicazioni delle pratiche di cura in termini di cittadinanza e inclusione di stato. Ormai da decenni le teorizzazioni critiche sul lavoro di cura e sul concetto di cittadinanza hanno evidenziato i diversi modi in cui è possibile colmare i divari e le distanze teoriche che separano i concetti di cura, cittadinanza e inclusione sociale in direzione di interpretazioni interdisciplinari più ampie del concetto di cittadinanza, più solidamente fondate sulle pratiche quotidiane e concrete della cura[24]. Sono diverse, ad esempio, le ricerche che hanno mostrato il modo in cui le pratiche di cura parentali in contesti di cura non convenzionali rappresentino modi di "*fare cittadinanza*" che trasformano inevitabilmente idee convenzionali di *entitlement*, di diritti e di senso di appartenenza. Una ricerca sulla cura familiare che ho condotto a Philadelphia qualche anno fa[25] mostrava in che modo le famiglie omoparentali—attraverso l'aumento di visibilità sociale e il cambiamento delle possibili definizioni di famiglia e di genitorialità—riescano ad un tempo a distanziarsi sia da definizioni etero-normative della famiglia sia da definizioni marginalizzanti ed escludenti del concetto di cittadinanza genitoriale basate su concezioni egemoniche di sessualità e di genitorialità.

[24] L. Baldassar e L. Merla, *Transnational families, migration and the circulation of care: understanding mobility and absence in family life*, Routledge, London, 2013. S. Epstein e H. Carrillo, "Immigrant sexual citizenship: intersectional templates among Mexican gay immigrants to the USA", *Citizenship studies*, 18, 3-4, 2014, pp. 259-276; J. Fudge, "Making claims for migrant workers: human rights and citizenship", *Citizenship Studies*, 18, 1, 2014, pp. 29-45; P.P. Kershaw, "Caregiving for identity is political: implications for citizenship theory", *Citizenship studies*, 14, 4, 2010, pp. 395–410. C. Longman, K. De Graeve e T. Brouckaert, "Mothering as a citizenship practice: an intersectional analysis of 'carework' and 'culturework'in non-normative mother–child identities", *Citizenship Studies*, 17, 3-4, 2013, pp. 385-399; S. Sevenhuijsen, *Citizenship and the ethics of care: feminist considerations on justice, morality and politics*, L. Savage, trans, Routledge, London, 1998; N. Yuval-Davis, "Intersectionality, citizenship and contemporary politics of belonging", *Critical review of international social and political philosophy*, 10, 4, 2007, pp. 561–574.

[25] A. Pratesi, "A Respectable Scandal: Same-Sex Parenthood, Emotional Dynamics, and Social Change", *Journal of GLBT Family Studies* 8, 4, 2012, pp. 305-333.

Anche nel caso delle famiglie omogenitoriali, quello che io chiamo il "*diritto della cura*", o meglio, il diritto di sentirsi pienamente intitolati e riconosciuti come genitori legittimi al di là dell'orientamento sessuale, riflette un interessante paradosso: da una parte la necessità di lottare—come minoranza—per i propri diritti e per i diritti dei propri figli e dall'altra la necessità di essere inclusi all'interno di definizioni legali e più o meno convenzionali di genitorialità e di famiglia[26]. Tale paradosso è all'origine di un cambiamento sociale in corso nelle società occidentali. E anche in questo caso, visibilità e interazioni sociali, vicinanza e interazioni con le altre famiglie, e il divario tra definizioni canoniche ed eterosessiste di famiglia e la visibilità e le specificità delle famiglie omogenitoriali sono tutti ingredienti fondamentali di un possibile modello di inclusione sociale non-cooptante o assimilazionista. Ma sono tanti gli esempi di modelli di inclusione che avvengono a livello delle interazioni faccia-a-faccia e che sono basati sulle dinamiche emozionali che si svolgono attorno alle pratiche di cura. I molti casi, ad esempio, di bambini in età scolare che mostrano delle capacità assolutamente uniche e totalmente spontanee nel superare barriere culturali e facilitare multiculturalismo e cosmopolitismo. Oppure gli esempi di Lampedusa, della Sicilia e di molti altri casi di accoglienza e di inclusione sociale basate su quelle che potremmo chiamare *micro-politics of emotions*, ovvero sugli effetti e sulle ricadute politiche delle emozioni che si giocano al livello locale, sia attraverso interazioni dirette che attraverso interazioni indirette.

Così le varie forme di solidarietà sociale che si concretizzano in atti di accoglienza reali e/o simbolici a livello locale talora contrastano nettamente con le politiche nazionaliste, neoliberali e di chiusura che si realizzano a livello internazionale e che sembrano più preoccupate da questioni di sicurezza nazionale e di difesa dei confini che dall'imprescindibile questione dei diritti umani. Questi micro-laboratori sociali che si sviluppano più o meno spontaneamente a livello locale ci forniscono dunque un'opportunità unica che coinvolge allo stesso tempo ricerca applicata e politiche sociali. In altre parole, si tratta di far luce sul divario tra le dinamiche di inclusione sociale che avvengono a livello micro- e le dinamiche di esclusione sociale che persistono a livello macro-. Ed è proprio facendo luce su tale divario che si può sperare di superarlo.

[26] D. Richardson, "Constructing Sexual Citizenship: Theorising Sexual Rights", *Critical Social Policy*, 61, 4, 2000, pp. 105–135; D. Richardson e S. Monro, *Sexuality, Equality and Diversity*, Palgrave Macmillan, Basingstocke, 2012; S. Roseneil, e S. Budgeon, "Cultures of intimacy and care beyond 'the family': Personal life and social change in the early 21st century", *Current Sociology*, 52, 2, 2004, pp. 135–159; R. Ryan-Flood, *Lesbian motherhood: Gender, families and sexual citizenship*, Palgrave Macmillan, Basingstocke, 2009.

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

In conclusione, i rifugiati, i profughi e molti altri *unequally entitled citizens* sono costretti a confrontarsi con la coesistenza di due necessità all'apparenza inconciliabili: i loro diritti inalienabili come esseri umani e i diritti degli stati-nazione che negano loro tali diritti. In questo contributo teorico ho esaminato in che modo il far fronte a tale paradosso, realizzando possibili modelli di cittadinanza e di inclusione sociale anti-assimilazionisti, può dare vita a modelli di integrazione sociale riuscita, di successo, di cui possono beneficiare sia i rifugiati che le persone dei Paesi che li accolgono. Questi cittadini del mondo ci inducono infatti a ridefinire i concetti di cittadinanza, di appartenenza e di inclusione sociale, a fornire di tali concetti definizioni più eque e più adeguate ai bisogni delle società globalizzate avanzate di cui facciamo parte, facilitando la creazione di società realmente multiculturali e cosmopolite. Riescono a farlo attraverso la loro visibilità, la loro stessa presenza, il loro vivere a fianco delle culture dei Paesi ospitanti senza per questo necessariamente esserne cooptati o assimilati, senza voler o poter abitare completamente i modelli culturali del nuovo Paese in cui si trovano a vivere.

In questo senso, potremmo anche descrivere questi cittadini apolidi come *pionieri di un cosmopolitismo critico*, dal momento che ci inducono a ripensare i concetti di cittadinanza e di diversità culturale e le loro diverse sfaccettature. Le implicazioni in termini di politiche migratorie e di politiche pubbliche sono molteplici. La prospettiva sul concetto di cittadinanza che emerge dal modello teorico qui descritto serve infatti a ridiscutere luoghi comuni e pregiudizi sulla natura problematica dell'immigrazione, ridefinendo quest'ultima come parte integrante del processo di sviluppo umano, sociale ed economico.

Uno dei modi per misurare la rilevanza e il potenziale impatto del modello teorico qui illustrato sarà pertanto lo sviluppo di: 1) *policy recommendations* sulle esperienze contemporanee di migrazione, famiglia e cura basate su approfondite ricerche empiriche qualitative che siano in grado di situare astratti concetti di cittadinanza in contesti ben definiti; 2) nuove metodologie di ricerca per investigare fino a che punto il modello di inclusione sociale basato sulle emozioni e sulle interazioni rappresentato da questi pionieri del cosmopolitismo possa essere usato come modello generale di cittadinanza e forse anche di percorso non conflittuale verso il cambiamento sociale; 3) una conoscenza integrata e strutturata a livello europeo degli effetti di un fenomeno sociale senza precedenti analizzato in vari contesti sociali e culturali;

4) la creazione e il sostegno di strategie di inclusione sociale innovative e creative basate sulle *micro-policies* e *micro-politics* delle emozioni.

Ma al di là di tali potenzialità, appare abbastanza ovvia la misura in cui forme reali e concrete di cooperazione a livello europeo e ulteriori esempi di ricerca sociale orientata all'azione siano indispensabili e non più rinviabili, non soltanto perché stiamo parlando di questioni fondamentali di diritti umani, ma anche perché questi attori sociali globali rappresentano un'enorme opportunità di sviluppare e arricchire la nostra diversità culturale, il nostro pluralismo, le nostre economie e le nostre democrazie.

S y m p o s i u m

ELVIO BACCARINI, *IN A BETTER WORLD? PUBLIC REASON AND BIOTECHNOLOGIES*

NORMATIVITY, EQUAL ACCESS TO BIOTECHNOLOGIES, AND ANTI-PERFECTIONISM

ANDRES MOLES
Departments of Political Science and Philosophy
CEU, Budapest
molesa@ceu.edu

ABSTRACT
In this paper I critically assess some arguments made by Elvio Baccarini in his book *In a Better World?*. I suggest some ways in which his arguments can be clarified; more notable in relation to his general framework of public justification. I also suggests that Baccarini is too lenient with parents in two respects: he gives too much leeway to their right to shape their children's ambitions and plans, and he also allows them too much room for improving their chances to get social and economic advantages. Finally, I make smaller remarks in relation to Baccarini's conception of disabilities and the duties to enhance the severely disabled.

KEYWORDS
Normative political philosophy, equality of opportunity, parental rights, public reason

In A Better World? Public Reason and Biotechnologies is Elvio Baccarini's attempt to provide a framework to think about challenges that possible findings in biotechnology raise for liberal democracies. The framework he employs is distinctive because it is premised on a requirement of public justification. This requirement is based on the idea that law and public policy must be justified to citizens in terms that they can reasonably be expected to accept as free and equal. Appealing to public justification makes it possible to reject arguments not because they are unsound, but rather because they are not public in the right way. Indeed, this is Baccarini's most common argumentative strategy. He rejects most 'conservative' positions against the use of biotechnologies (defended by Leo Katz, Michael Sandel and Francis Fukuyama among others) precisely on these grounds. This approach can be

frustrating to some people since it refuses to engage with some premises (which could be true) in virtue of not being premised on political values. I, however, find this approach attractive. With Baccarini I believe that respecting citizens' political autonomy is a necessary requirement for the legitimacy of law. I am also in broad agreement with Baccarini's permissive view on the use of biological technologies. Thus, my following remarks on Baccarini's arguments are intramural. Those who reject public justification at the outset will not be convinced.

These short remarks are divided in four sections. First, I make some reflections on the methodology employed by Baccarini. My main aim in this section is to clarify, and hopefully complement, his broad methodological approach. Second, I suggest that he is too quick with respect to parents' rights to enhance their children. Third, I discuss the role and importance of equal opportunity in the distribution of human enhancement. My belief is that, although Baccarini's conclusion might be warranted, he is too quick to accept agents mobilizing their privately owned resources to access enhancement technologies. Fourth, I make a few remarks on whether there are reasons to enhance individuals who are severely disabled, and how to think about the fair costs and that publicly supported enhancement programs rise.

1. NORMATIVITY

A great virtue of Baccarini's book is that it explicitly discusses some of the methodological assumptions that guide his substantive arguments. This is helpful since it clarifies the nature (and limits) of his claims.

In Baccarini's view, a fundamental aspect of political philosophy is that it must be capable of guiding actions (including laws and policies) in our concrete circumstances. I agree with him that normative political philosophy must be action guiding. But I am less sure about some aspects in which he makes the case for action guidance. I will address two different dimensions that Baccarini explores, and I hope that my comments help to clarify and advance some of the positions he advocates in his book. First, action guidance can be related to the type of reasons that political philosophy encounters. Second, it can also be related to the relationship between facts and normative principles.

To my mind there seems to be a pervasive lack of clarity concerning the types of questions that political philosophy is meant to address. The debate between telic and deontic egalitarianism provides a nice illustration of this lack of clarity. Take, for instance, the canonical definition of luck egalitarianism

according to which "it is bad –unjust and unfair– for some to be worse off than others through no fault of their own" (Temkin 1993: 13). It is unclear what kind of reasons undeserved inequalities gives us. We might think that it is regretful that some undeserved inequalities exist without thinking that there are any reasons to address them. Some strands in political philosophy are insufficiently attentive to this distinction because they assume that the fact that something is bad gives us a reason to correct it (Segall 2016). Without further argument this seems unwarranted. Distinguishing between claims about things that are good or bad, and things that are just or unjust (or fair or unfair) helps to clarify many purported disagreements in contemporary political philosophy. If this distinction is correct there is no obvious disagreement between normative political philosophy and other forms of political philosophy (the kind of philosophy Baccarini, following David Miller, calls neo-Augustinianism). They just address different questions: Normative political philosophy asks 'What should we do?', Neo-Augustinianism asks 'what states of affairs are desirable?' (Scanlon 2006, Williams 2008). The difference between these two projects is that they appeal to different kinds of reasons.

Some people, though, make a different diagnosis. For instance, David Miller suggests that contemporary political philosophy has ceased to be action guiding by relying too heavily on idealisation. Baccarini seems to endorse Miller's diagnosis, and thereby accepts the latter's worries on ideal theory. This diagnosis seems inaccurate to me. I'll return to it below.

Recent years have witnessed some debate about whether fundamental principles of justice must be sensitive to facts or not. Cohen famously argues that fundamental normative principles (including principles of justice) are fact independent (Cohen 2008). Cohen thinks that, unfortunately, a large amount of today's political philosophy is affected by fact-based premises. In his view, taking facts into account derails us from discovering true principles of justice. As an example, take Rawls's argument to the effect that justice permits offering higher salaries to some members of society, if the outcome of higher salaries is beneficial to the worst-off members of society. This idea clearly is based in an empirical fact: it is a fact of human psychology (or of human contemporary society) that people can be motivated to choose socially valuable occupations if they are offered incentives in the form of higher remuneration. Cohen thinks that, "a principle can respond to [...] a fact only because it is also a response to more ultimate principle that is not a response to a fact" (Cohen 2008, 229). In the case of the difference principle, the pure normative principle is one that establishes that we should strive to make the worst-off as better off as possible. This principle does not depend on any facts. Despite this

argument, Cohen thinks that facts do have some important role to play in political philosophy; their role, though, is more limited. He thinks that facts matter for establishing 'rules of regulation', but he also thinks that the philosophical meat is in discovering the fact-free normative principles (Cohen 2008, 263-68).

Baccarini and I disagree with Cohen. We think that fact-sensitive principles are principles of justice in the sense that a complete theory of justice will be fully action guiding and will have no moral residue. Although these principles are less pure than Cohen's fact-insensitive principles, this does not mean that they are not principles of justice (Cf. Williams 2008). Again, we might appeal to the distinction I made in the previous section between normative political philosophy and axiology. Since normative political philosophy must be action guiding, we cannot ignore facts altogether.

The next question is, of course, which facts should principles be sensitive to. Few people disagree that facts such as relative scarcity of natural resources must be taken into account. Also, I think it is clear that general facts about human psychology and society should be taken as fixed. I am less sure about whether widespread beliefs in society should be taken as a fact or not. My worry here is that taking beliefs as facts, and trying to develop principles that are sensitive to them might be too conservative.

Baccarini approves Miller's claim that "the limits of proper reasoning about justice are set, among else, by what we take as tolerable and intolerable outcomes" (24).[1] Socially held beliefs can play two roles in philosophical theorizing. One the one hand, they might be taken as the starting point for, or building blocks of, normative political philosophy. On the other hand, they might play the stronger role of constraining the conclusions that political philosophers reach. Baccarini is not sufficiently clear about this distinction but his writing suggests that he embraces both senses to a considerable degree. I think that widely held beliefs must be the starting point for political philosophy, rather than only abstract principles. We have to start from somewhere and these beliefs seem a plausible candidate. But I am far less sure about the second role. Taking beliefs as constraints makes political philosophy far too conservative: any challenges to what most of our co-citizens believe would be ruled out at the outset (26). My sense, however is that Baccarini fails to pay sufficient attention to these two roles on occasions. Considering the role of families in creating unequal opportunities Baccarini argues that any suggestion that involves the abolition of the family should be discarded on the

[1] All page numbers refer to his book, unless otherwise stated.

grounds that doing so "is inconceivable to us" (24). My sense, though, is that this reply is insufficient. We need to say something about why the family should not be abolished. This can be done, for instance, by developing an account of the values and interests individuals have in forming and living in families. Just saying 'abolishing the family is inconceivable to us' sounds too weak a reply. This is because we can see that some principles that we endorse now were inconceivable to many people in the past. Allowing same-sex couples to adopt children still is, for large segments of some societies, inconceivable.

To what extent should we care about "actual moral beliefs of citizens" (40)? There is an ambiguity about this. Rawlsians do pay attention to the fact of pluralism, and to that extent are sensitive to people's actual beliefs, even if they are mistaken (Rawls 1996). But it is not obvious that the set of beliefs that must be accommodated is the set of beliefs of actual citizens. In my view the most attractive reading of Rawls demands that public justification is owed to a subset of idealized citizens who accept the core liberal values of freedom and equality (for a defence of this account see Quong 2011). This demand would be unaffected if most of our co-citizens in fact rejected those ideas. Again, the risk is that this belief turns the project of political liberalism into neo-Augustinianism, but this need not be. The aspiration to justify policies to citizens as free and equal still gives us reasons for action, rather than merely for regret.

This of course does not mean that a person *qua* citizen (rather than *qua* political philosopher) should reject any kind of compromise. Few people think that the maxim '*fiat iustitia, et pereas mundus*' is the right conclusion all things considered. But, as Baccarini agrees, sometimes compromises are purely "tactical and temporary" (41).

2. PARENTAL RIGHTS

In this section I plan to discuss some disagreements I have with some of Baccarini's arguments regarding parents' rights to intervene in their children's prospects in life. The main point I make is that Baccarini's argument is too permissive with regards to parents' rights to shape the preferences and opportunities of their children both in terms of shaping their environment, and in terms of genetic interventions.

Baccarini seems to defend a two level anti-perfectionism: at the fist level it is illegitimate for the state to defend perfectionist policies. [2] At the second it is

[2] I agree with Baccarini about state perfectionism, thus I will not discuss it further.

permissible for parents to appeal to perfectionist reasons when they make certain choices regarding their children's education, upbringing and genetic make up.

Regarding educational choices, Baccarini argues that parental rights are broader than rights concerning genetic interventions. This is because experience strongly suggests that "in the education and care of their children a family of medium virtue is usually more successful in comparison to public institution" (53). Genetic interventions are different, though. He holds that we must be careful in granting parents rights to apply genetic interventions for their children because "we have no experience in this" (53).

The upshot is that parental rights are quite extensive in relation to education and upbringing choices, whereas genetic interventions are more constrained. In relation to the former, he endorses the possibility that parents offer their children alternative forms of education such as religious schools or homeschooling when parents reject the content of the standard curriculum, even if the rejection is based on comprehensive reasons (53). This claim is too swiping. It is true that mediocre parents tend to be better than institutions when they take primary responsibility for the care of children. But it is far less clear that forcing parents to send their kinds to public schools makes children worse off than they would be with full parental discretion.

Baccarini thinks that genetic engineering "is legitimate if, and only if, it is used (i) in order to eliminate some generally recognised disabilities; and (ii) in order to add talents without eliminating other talents. This rule permits genetic interventions in accordance with the liberal conception of legitimacy (61)".

This principle raises (at least) two significant issues: first, it seems specially permissive with parents who want to add talents to their kids, even when the kids already have an adequate range of talents, and the parents' justification is premised on perfectionist reasons. This permission is even stronger in conjunction to the extensive educational rights that Baccarini defends. To see this consider:

> *Samba*: a child called Sara has a range of talents that is fully adequate. She could develop into a ballet dancer, mathematician, painter, footballer, etc. But she lacks the talent for dancing samba. Her parents believe that samba is very valuable and modify Sara's genes so that she now also has the potential of being a samba dancer.

Now imagine also that Sara's parents shape her education and upbringing in a way that highly increases the likelihood that she becomes a samba dancer. They send her to samba classes from an early age, take her to samba festivals,

and encourage her in other ways. They also discourage her from developing other talents: say, they rarely take her to football stadiums, try and dissuade her from learning ballet, etc. The principle of genetic modification is satisfied, since the parents have just added a further talent, without eliminating any other one, and the educational choices parents make also seem legitimate since Baccarini is willing to concede wide discretion in the way in which parents exercise their parental rights.[3] My judgement, however, is that parents in *samba* act illegitimately: although it is true that it is not impossible for her to become something but a samba dancer, it is very *costly* for her to do so (Cf. Cohen 2011, Clayton 2006). Parents have a duty, I believe, not to impose high costs on their children when the latter form and choose a conception of the good. My view on parental rights is, thus, far more restrictive than Baccarini's.[4] One might worry that the less permissive account that I prefer is problematic because it might jeopardise other values, specially other family values. I can only sketch two answers to this challenge. First, one can argue that parents act wrongly when they impose these high costs, and still believe that they have a claim-right to impose them. In other words, the duty might be non-enforceable. Second, it is not clear to me that forcing parents to avoid shaping their children's preferences should always destroy family values. We might think, for instance, that families can flourish, even if parents are not legally entitled to home-school their children, and are forced to send them to public schools.

Perhaps part of the disagreement I have with Baccarini on these matters partly depends on how we understand the processes by which people come to form and pursue a conception of the good. Baccarini thinks that people appreciate what forms of live are valuable, and on that basis come to exercise some talents and not others. He writes,

> [p]eople do not make choices through a consideration of the talents which they have, and then choose according to this. They come to appreciate some activities, and then they try to be successful in them. The situation is not that each of them recognises his or her talents [...]. [People] make choices in relation to their initial system of values. (65).

[3] Baccarini defends "a complete denial of genetic interventions on human beings (both in relation to families and societies), when enhancement of some talents is at the loss of other talents" (61).

[4] A further worry is that it is unclear to me why should parents be allowed to create new talents in children who already have a good range of opportunities. This is because, with Raz, I think that autonomy requires only an adequate range of options. Beyond a certain point, further choice does not increase autonomy (and might even decrease it). For a defence of this idea see Raz 1986.

I suspect that this is not the right description of how we choose our life plans. I believe that there is a deeper interaction between our values and our talents. The view that we care mostly about preference satisfaction, and that we choose what goals to purse only in function of how successful we will be strikes as deeply implausible. Mill is right when he argues that it is better to choose more worthwhile projects at lower level of satisfaction then to choose less valuable projects at higher level of satisfaction (Mill 2015, Dworkin 2002). A hybrid view seems more plausible. On this view, "talents and preferences can to some extent be cultivated, but they are usually cultivated on the basis of other existing tastes and capacities" (Miller 1999, 147). This is because some degree of success is necessary for an activity to be valuable. I might think that writing poetry is valuable, but if I am hopeless at it, then my meagre efforts are valueless. It is not only that the hopeless poet gets frustrated by his lack of talent, it is that his efforts are pure waste. He has no reason to keep trying. However, if the poet's efforts were partially successful then he would have reasons to keep writing. It would be true that he is mediocre, but his projects are valuable nevertheless.

The second point that the principle of genetic modification raises relates to an ambiguity in Baccarini's treatment of disability. Recall that the principle states that genetic engineering "is legitimate if, and only if, it is used (i) in order to eliminate some generally recognised disabilities" (61). It is unclear what role does being "generally recognised" play. According to the *recognition condition*, it is permissible to eliminate (through genetic interventions) a person's feature only if this feature is generally recognised to be a disability. Imagine a society where there is widespread disagreement about whether blindness is a disability or not. Some people believe that being blind makes a life worse, so that restoring sight is an improvement. Imagine that through genetic scanning and treatment they could drastically reduce the number of blind children born. Imagine also that the treatment has no side effects, and is not intrusive. For this reason, they advocate that the treatment is offered (or perhaps required). A different segment of the population disagrees. They believe that blindness is a positive feature because it opens the door to sensorial experiences not open to the sighted. For this reason they oppose the genetic scan and treatment. According to the recognition condition, in this society blindness is not a disability because it is not recognised as such. Indeed, Baccarini appeals to this condition to explain why we should not program men instead of women female despite the fact in our societies women tend to be worse off than men. He writes that we this type of programming

would be wrong "because the condition of being a woman is surely appreciated as valuable by a lot of people" (62).

However, he seems to reject the recognition condition when he writes that "[t]he disabilities to which condition (i) refers to are different. They are disabilities independently of the social and political situation (even though social policy may reduce their effects" (62). This claim seems to endorse an objective account of disability, according to which there is a criterion for identifying disability that is independent of the attitudes and beliefs that exist in society. These conditions raise fascinating questions about the morality of treating disability. I do not have a fully worked out conception of disability, and can see the attractions of both conditions. Nevertheless, I tend to think that any model should make some room to accommodate people's assessment of their own condition. The idea that blindness is a disability even if the blind think themselves as better off than the sighted seems implausible to me. Of course, sometimes there are reasons to disregard a person's assessment of their own situation, especially when we suspect that it is the outcome of unjust socialisation or adaptive preferences. But it does not follow that their assessment is never crucial.

3. EQUAL OPPORTUNITY

The previous section discusses cases where enhancement is motivated by parents' perfectionist reasons. The question is whether the children upon whom the genetic intervention is practiced have a legitimate complaint. In this section I discuss cases genetic enhancement on some people have harmful effects on others, which grounds a legitimate complain. The case I have in mind is this:

> *Intelligence*: Adam's parents decide to invest a considerable sum of money to enhance Adam's general capacities (such as creativity, concentration, general intelligence, etc.). As a result, Adam has access to jobs that both well remunerated and intrinsically valuable.

Let's make two assumptions about this case. First, let's assume that Adam has no legitimate complaint against his parents. The enhanced skills he has now can be useful for the pursuit of any permissible conception of the good that Adam might come to endorse. Second, since the investment and research needed to develop these technologies is high, their market value is accessible to a few rich people. The question now is whether it is unjust to allow Adam's parents to buy these technologies. Some Rawlsians argue that there are reasons

to restrict access to these technologies because they violate a principle of fair equality of opportunity. The principle behind this idea is that

> those with similar abilities and skills should have similar life chances. More specifically, assuming that there is a distribution of natural assets, those who are at the same level of talent and ability, and have the same willingness to use them, should have the same prospects of success regardless of their initial place in the social system, that is, irrespective of the income class into which they are born (Rawls 1999, 63).

Genetic enhancements violate fair equality of opportunity because they allow parents to pass on resources (even if justly owned) to their children. In many ways, these enhancements are like parents buying expensive education to their children (Cf. Swift and Brighouse 2016). The fair equality of opportunity argument is egalitarian because it claims that there is a reason to restrict the opportunities to some, if they are not available to everyone.

Baccarini makes two main objections to his argument. He argues that "[i]n general, it appears implausible to forbid somebody the chance to improve her talents and abilities, even if this gives her advantages over others" (70). It might be true that in general we should not restrict people from improving their skills even if this creates inequalities. But this principle gains plausibility only when there is a background of equal opportunity. Since the case I am discussing assumes that there is no equal opportunity (in the sense that it involves parents mobilising private resources to benefit their children), Baccarini's remark loses plausibility.

One objection Baccarini makes takes force from the levelling down objection (70; see Parfit 2000). According to this objection, egalitarians are committed to promote equality even when increases in equality make some people worse off, and no one better off. Those who are persuaded by this objection believe that conceding that there is a reason (even if only *pro tanto*) to level down renders egalitarianism implausible (Parfit 2000). This objection is not convincing because fair equality of opportunity does not involve levelling down. The reason is that restricting the opportunities of some does benefit those who are worse off. Imagine that Betty is poorer than Adam, and therefore the technologies that Adam' parents bought are inaccessible to her. Imagine that she has the same level of natural talents that Adam (and the same willingness to exercise them). So, in a world where Adam is not enhanced, Betty can compete with him for the same prestigious jobs. But, in a world where Adam is enhanced, Betty becomes less competitive. This is because some goods are positional: the value of a given amount of good X partly depends on how much others enjoy X. Education is a clear case. Some

years ago, the value of an MA was much higher than now, simply because nowadays many more people have MAs. The type of genetic enhancements I discussed here such as creativity, intelligence, and concentration are also partly positional.[5]

The second of Baccarini's argument against fair equality access to biotechnologies is that all things considered restrictions on biotechnologies are detrimental to the worse off. He writes that

> [w]e can think, for example, of the development of the economy, better management of society, as well as easier discoveries of cures for diseases. These are, obviously, benefits for the less advantaged, as well as for the most advantaged and the least advantaged. Insisting on the individual gains/social harms dichotomy is pernicious because it risks making us neglect the general advantages that may come from enhancement (81).

The idea is that allowing some people to enhance might bring overall benefits to those who are worse off, even if enhancements makes them worse off in some domain (for a related critique see Arneson 1999). Let's go back to the case of Adam and Betty. It is true that Betty is worse off because she cannot compete with Adam for some prestigious job such as a being neuroscientist. But she might benefit overall when Adam discovers a cure for cancer that Betty suffers. Had Adam not been allowed to get the enhancement, this cure would be unavailable for Betty. There are two replies open to friends of equal opportunity. First, they can reply that individuals might prefer the combination of fewer goods and a broader range of opportunities, to the combination of more goods and fewer opportunities. This is because, up to a point, a broader range of opportunities can be valuable for self-realisation (Taylor 2004).[6] That is, Betty might rather be more competitive having access to a broader range of occupations than having fewer opportunities and enjoying more of other goods. The second reply is more modest. It concedes that if it were the case that the same person who suffers the cost of unequal opportunity also benefits from it, then permitting enhancement would be justified. But, advocates of this reply argue, it is likely that the benefits will come too late. Imagine that the cure for cancer than Adam helps to develop takes many years. When it is available, Betty might be already dead. It is true that some people will benefit, but Betty will not. The force of this reply depends on the idea that it is harder to justify worsening the prospects of some

[5] They are not uniquely positional because we get non-competitive goods from them such as the intrinsic rewards that engagement with complex activities brings about.

[6] I am grateful to Matthew Clayton for discussion about the value of equal opportunity.

people in order to benefit another group of people, than making the same people worse off in some respects I order to benefit them in other respects.

4. GENERAL ENHANCEMENT AND ITS COSTS

The last point I want to make deals with Baccarini's account of enhancement to those who are so badly off that these enhancements have no value for them. Baccarini argues that we should not enhance the capacities of those whom, in virtue of their actual condition, the acquired capacities have no meaning. He argues that we must establish "the vital needs of people on the basis of their actual conditions. We must ask the question about what are the needs of a person in those conditions, not in general, not for the average human being" (73). I unsure whether I agree that the value of enhancements is conditional on individuals' current capacity to appreciate them. However, even if Baccarini is right, we might have paternalistic reasons to provide these forms of enhancement. Most of us think that because the capacities for justice and autonomy are very valuable here is a prima facie reason to provide those benefit to those who lack it. This is, of course, compatible with thinking that they are not wronged if we fail to enhance them. I am inclined to think that the strength of the reasons for enhancement depends in large part of the amount of resources that need to be spent in these enhancements, and in their distribution. According to some theories we should bring everyone above a given threshold. This view is problematic because ensuring that everyone reaches the threshold can be too costly. A more attractive view appeals to a hypothetical insurance market, where the amount and distribution of resources that must be spent in enhancement depends on the type of coverage that individuals would buy if they did not know their susceptibility to certain cognitive and physical disabilities. This view aims to equalise ex-ante brute luck inequalities (Dworkin 2002). Appealing to this type of insurance provides more concrete guidance as to how to determine the fair distribution of enhancement, as well as the resources that society invests in research that makes it possible.

REFERENCES:

Arneson, R. "Against Rawlsian Equality of Opportunity", Philosophical Studies, 93, (1999), 77–112.

Baccarini, Elvio. In A Better World? Public Reason and Biotechnologies, (Rijeka: Sveučilište Rijeci, Filozofski fakultet u Rijeci, 2015).

Cohen, G. A. Rescuing Justice and Equality, (Cambridge: Harvard University Press, 2006).

Cohen, G. A. On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy, (Oxford: Oxford University Press, 2011).

Clayton, M. Justice and Legitimacy in Upbringing, (Oxford: Oxford University Press, 2006).

Mill, J.S. On Liberty, Utilitarianism and Other Essays, M. Philp and F. Rosen (eds.), (Oxford: Oxford University Press, 2105).

Miller, D. Principles of Social Justice, (Cambridge: Harvard University Press, 1999).

Parfit, D. "Equality or Priority?" in Clayton, M. and A. Williams (eds.), The Ideal of Equality, (Basingstoke: Palgrave, 2000), pp. 81-125.

Quong, J., Liberalism without Perfection, (Oxford: OUP: 2011).

Rawls, J. Political Liberalism, (New York: Columbia University Press, 1996).

Rawls, J. A Theory of Justice, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

Raz, J. The Morality of Freedom, (Oxford, Blackwell 1986).

Scanlon, T. "Justice, Responsibility, and the Demands of Equality." In The Egalitarian Conscience, (ed.) Christine Sypnowich (Oxford: Oxford University Press, 2006), 70–87.

Segall, S. "Incas and Aliens: The Truth in Telic Egalitarianism", Economics and Philosophy, 32 (2016) 1–19.

Swift, A, and H. Brighouse, Family Values, (Princeton: Princeton University Press, 2016).

Taylor, R. "Self-Realization and the Priority of Fair Equality of Opportunity", Journal of Moral Philosophy, 1 (2004), 333–47.

Temkin, Larry. Inequality, (Oxford: Oxford University Press, 1993)

Williams, A., "Justice, Incentives and Constructivism", Ratio, 21 (2008), 476–93.

LIBERAL PERSPECTIVES ON MORAL ENHANCEMENT

NORBERT PAULO
University of Salzburg
Department of Social Sciences and Economics Philosophy of Law and Social Philosophy
norbert.paulo@sbg.ac.at

ABSTRACT
Baccarini's excellent treatment of the political and societal implications of various uses of enhancement technologies is grounded in the Rawlsian tradition. This short discussion focusses on one kind of enhancement—moral enhancement—and examines three different versions of liberal views with regards to moral enhancement, perfectionist liberalism, political liberalism, and liberal equality. It is argued that perfectionist versions of liberalism would consider society-wide moral enhancements a legitimate policy option as long as they are so modest that they do not impede autonomy or pluralism. Political liberalism, in contrast, cannot support society-wide enhancements because it is grounded on respect for persons—persons, that is, which might not share a single comprehensive doctrine. Political liberalism cannot generally oppose individual moral enhancements, whereas perfectionist liberalism could support state-driven enhancements while suppressing severe forms of individual enhancements. The third view, Dworkin's liberal equality, is also opposed to state-driven moral enhancements. While it is perfectly fine to try to convince people to change their ethical views, ethical choices must not be restricted politically. The discussion of three versions of liberalism shows that there is no easy answer to the political virtues or vices moral enhancement technologies.

KEYWORDS
Moral enhancement; perfectionist liberalism; political liberalism; liberal equality; autonomy; democratic theory

In his book *In a Better World? Public Reason and Biotechnologies* Elvio Baccarini discusses a very wide range of issues concerning biotechnological changes of humans from the point of view of John Rawls's idea of 'public reason' (Baccarini 2015). Roughly, the idea of 'public reason' is that public policies are legitimate only when they can be rationalized through a certain kind of reasons, namely reasons that all citizens can reasonably be expected to accept under conditions of equal liberty (cf. Rawls 2005; Baccarini 2015, chap.

1). Baccarini's book, thus, takes a perspective that is mostly absent from discussions of biotechnologies in applied ethics, which are solely concerned with moral questions, focusing on individuals and their actions. The use of some of the emerging biotechnologies, however, also has, or would have, political implications. Baccarini's book is an excellent treatment of such political implications prompted by the ample challenges of biotechnologies.

My short discussion cannot do justice to Baccarini's ambitious project of bringing Rawlsian ideas to bear on biotechnological issues. I shall focus on just one aspect of this rich book, namely on the discussion of biomedical *moral* enhancements (Baccarini 2015, chap. 6; see also Baccarini 2014). Proponents of moral enhancement propose very different things. Some, such as Tom Douglas, make the very modest claim that voluntary moral desirability enhancements—biomedical interventions that augment the moral desirability of character traits, motives, or conduct—are often permissible (Douglas 2015; Douglas 2008). Others, such as David DeGrazia, argue that such moral enhancements are often desirable (DeGrazia 2014). Still others, most prominently Ingmar Persson and Julian Savulescu, argue that it is imperative to pursue the development of such enhancements (Persson and Savulescu 2014; Persson and Savulescu 2012; Persson and Savulescu 2013; Persson and Savulescu 2015).

Some of these claims clearly target the individual, but some also expand into the political sphere (cf. Sparrow 2014; Paulo and Bublitz 2016; Schlag 2016; Wiseman 2016). Most arguments for moral enhancement start from the assumption that every change that helps people conform to widely accepted moral rules—and, thus, to show good behavior—is desirable. Since moral insight and moral motivation tend to contribute to such conformity, changes in moral insight and moral motivation are desirable. Even on this simplistic picture, there are at least three levels of moral enhancement that deserve attention separately: the enhancement of insight (or beliefs), motivation, and behavior. There are at least two further levels of moral enhancement that are currently not sufficiently separated, namely the enhancement of a consenting individual and moral enhancement as a policy (suggested or compulsory). Following Persson and Savulescu, Baccarini adds the question whether research into moral enhancement should receive public funding. Many proponents of moral enhancement start their arguments by discussing enhancements of consenting individuals that help them to overcome dispositions they themselves regard as obstacles to what they really want; the conclusions, however, often play on the policy level. That is, they start from the

easiest case and draw conclusions for the most problematic level of moral enhancement.

The current debate on moral enhancement is still very much focused on the effectiveness of the proposed enhancements (Are there reliable means to make people morally better?), the concept itself (What does "making people morally better" even mean?), and on its compatibility with common understandings of freedom (cf. Beck 2015; Raus et al. 2014; Harris 2011; Harris 2012; Powell and Buchanan forthcoming). Baccarini very ably outlines these discussions, but then broadens the debate significantly when he investigates the implications of moral enhancement for the political realm, for the hard cases, so to speak. In what follows, I will briefly discuss how different forms of liberalism would conceptualize the problems the use of moral enhancement technologies would bring for the political sphere. The discussion is, thus, inspired by Baccarini's Rawlsian take on the issue, but looks for liberal arguments for and against moral enhancements beyond 'public reason'.

POLITICAL AND PERFECTIONIST LIBERALISM

Most views in the liberal tradition of political philosophy rely heavily on the individual, its participation in the political process, its individual interests, and its decisions on private and public matters. These views not only emphasize respect for persons, they are built on it. An important debate within the liberal tradition is the one between political liberalism and perfectionist liberalism. Perfectionist liberalism is a version of liberal thought that bases political principles on comprehensive doctrines about human life, both in the social as well as in the private sphere (Nussbaum 2011, 5). A prominent proponent is Joseph Raz (Raz 1986; Raz 1988). In contrast, political liberalism, famously championed by John Rawls, is a version of liberalism that is not built on such comprehensive doctrines (Rawls 2005). The main difference between the two versions of liberalism is whether or not ethical pluralism is considered an uncontested value. Perfectionists assume that it is and draw a line between ethical pluralism, autonomy, and liberalism; political liberals deny this assumption. The value of pluralism is rationally contested, as a view on the major world religions shows. Political liberalists, thus, face a harder task when arguing for a certain conception of political morality and societal organization. Whereas perfectionists can design a society that best promotes their respective comprehensive doctrines, political liberalists can only rely on a very small basis, namely a kernel of assumptions reasonable persons can accept despite

their differences regarding comprehensive doctrines (one of which is the value of pluralism).

Perfectionist liberalism assumes to be standing on solid ground and finds it easier to justify serious policy measures that might cause fierce opposition by minority groups. It is a liberalism by and for a certain group of people—namely those who value autonomy and pluralism (which might be rejected by, say, devout Christians). In Raz's words: 'it is the function of governments to promote morality. That means that governments should promote the moral quality of the life of those whose lives and actions they can affect... I wish to propose [an understanding of the harm principle], according to which it is a principle about the proper way to enforce morality. In other words I would suggest that the principle is derivable from a morality which regards personal autonomy as an essential ingredient of the good life, and regards the principle of autonomy, which imposes duties on people to secure for all the conditions of autonomy, as one of the most important moral principles' (Raz 1986, 415). Along these lines, perfectionists might feel relatively at ease to administer moral enhancers, if this seems to be an option feasible to protect their values. But, at first glance, two limitations seem to be obvious: autonomy and pluralism. These are perfectionist liberalism's grounding values. Where moral enhancement impedes either of these, perfectionists would presumably oppose the measure. Therefore, perfectionists could well live with many modest forms of moral enhancement that contribute to (or at least do not undermine) their values. But they would oppose moral enhancements that either call into doubt individual autonomy, or that yield too homogeneous a society.

However, one uncertainty remains—perfectionists seem to share a crucial belief with some proponents of moral enhancement, namely that '[a]utonomous life is valuable only if it is spent in the pursuit of acceptable and valuable projects and relationships. The autonomy principle permits and even requires governments to create morally valuable opportunities, and to eliminate repugnant ones' (Raz 1986, 417). And further, '[t]he ideal of autonomy requires only the availability of morally acceptable options... A moral theory which recognizes the value of autonomy inevitably upholds a pluralistic view. It admits the value of a large number of greatly differing pursuits among which individuals are free to choose' (Raz 1986, 381). It is, thus, not just any form of autonomy that grounds perfectionism; not every autonomous act is equally sacred. Valued are only those autonomous acts that are of instrumental importance for the pursuit of a limited range of options for a good life—and these limitations are again based on autonomy. They are legitimate if and only if they are necessary to protect the autonomy of other

people affected by the act, which is determined by the harm principle. Autonomy is thus conditional on the choices people make. 'A murderer who was led to his deed by the foreseen inner logic of his autonomously chosen career is morally worse than one who murders because he momentarily succumbs to the prospect of an easy gain' (Raz 1986, 380). Yet, what exactly determines the moral worth of people's choices remains somewhat unclear.

Perfectionists such as Raz are in a strange position with respect to the option of moral enhancement as a policy measure. Governments ought to promote the moral lives of their citizens, as long as this promotion remains non-coercive. Governments thus must not use coercive moral enhancement measures, even if this would promote overall morality or autonomy or pluralism. Yet, a perfectionist government could advocate for the voluntary administration of moral enhancers; it seems that they could also promote to intensify research into the prospects of moral enhancement technologies.

In contrast, political liberalism's grounding notion is respect for persons, which is inspired by the Kantian idea of dignity, i.e. of how to treat and regard persons (cf. Larmore 2005). It is because of this notion that proponents of political liberalism cannot rely on contested comprehensive doctrines. Neither can they rely on powerful values when deliberating about policy measures such as society-wide moral enhancements. Political liberals agree that disagreements about value, unlike scientific disagreements, remain contested—there simply is no factual matter or anything else that could be removed easily such that the disagreement about value would vanish. Disagreement about values is a fact, I should add, under conditions of freedom. Where freedom is suppressed, agreement is possible. This is probably what some proponents of moral enhancement policies have in mind. Persson and Savulescu (2014), for instance, argue for certain limitations of freedom and society that would not satisfy the Rawlsian understanding of a free society. Moreover, the proponents of moral enhancement cannot rely, as they do from time to time (see, e.g., DeGrazia 2014), on the Rawlsian notion of an overlapping consensus. Doctrines that, like some versions of moral enhancement, do not accept basic ideas such as respect for persons cannot be part of the overlapping consensus. In that context Rawls (Rawls 2005) specifically mentions doctrines that reject democratic freedoms, which some proponents of moral enhancement seem to put in jeopardy.

The flip side of this notion of respect for persons is that political liberalists can hardly oppose the individual use of moral enhancement, for example when a criminal offender agrees to being treated in return for a shorter sentence. Political liberalists cannot even rely on autonomy as an untouchable

value. Some people decide not to live lives that are in any strong sense autonomous—they might decide to follow a religious leader, a family patron, or they might enhance themselves morally to a degree that deeply changes their beliefs, intuitions, or reasoning. Another matter is the moral enhancement of the competent judges whose job it is to reason about the basic structure of a well-ordered society. These judges are competent because they show certain skills, not because they have certain moral beliefs. If they would be morally enhanced in a substantial sense the whole procedure would lose its point (for a discussion of non-substantial enhancement in a similar setting see Schaefer and Savulescu 2016).

Summing up, in perfectionist versions of liberalism, society-wide moral enhancements are considered a legitimate policy option as long as they are so modest that they do not impede autonomy or pluralism. Political liberalism cannot support society-wide enhancements because it is grounded on respect for persons—persons, that is, which might not share a single comprehensive doctrine, not even regarding the value of autonomy. The upshot is that political liberalism cannot generally oppose individual moral enhancements, whereas perfectionist liberalism could support state-driven enhancements while suppressing severe forms of individual enhancements.

The upshot might look confusing. What it should encourage, though, is the insight that moral enhancement on the various levels mentioned above are not isolated measures, but need to fit into a broader picture that includes political philosophy, in particular the influential contemporary political philosophies, two of which I have just sketched. As these two liberal political philosophies give quite different responses to the question of moral enhancement, I shall briefly explore a third liberal view, namely Ronald Dworkin's liberal equality, which has been developed to combine insights from perfectionism as well as from political liberalism.

DWORKIN'S LIBERAL EQUALITY

Dworkin set himself the task to overcome political liberalism's detachment between individuals' personal normative beliefs and the political sphere they are supposed to support in a liberal vein while, at the same time, not following the perfectionists in presupposing certain substantial values that are reasonably contested. His model is one that emphasizes continuity between personal ethics and politics. A good political philosophy must cohere with a personal ethics. It is for this reason that the principles of Dworkin's well-known

early political morality mirror the basic ethical principles as developed in his late work.

Dworkin contends that we do not value democracy as a function of majority rule (Guest 2012, 114 ff.; Dworkin 1986; Dworkin 2011, 364 ff.). It is not a mere statistical readout of what people want. Instead, we treat it as a value. In his understanding of political morality, democracy is the form of government, the set of political structures and practices, that recognizes two basic principles—that each person must be treated as of equal objective value, and that each person must be treated as being herself responsible for determining the measures for and pursuing success in her own life. Democracy is a value if it yields a distribution of political power that promotes these two principles, because this would best limit coercive state interferences with private lives. And only this would respect the authenticity of peoples' lives

It is clear that his view of democracy is ultimately aimed at the protection of individuals of equal moral worth; political structures are made for the people, not vice versa. Such a rights-based view is quite far from a consequentialist view that thinks in instrumental terms about ideal states, where it is perfectly conceivable to contemplate about changing citizens through biomedical means in order for them to conform to this ideal. Dworkin is as far from an instrumental understanding of democracy as one can be. For example, the right to free speech is a right that protects the speaker to speak her mind; it is not based on the instrumental need of the public to gather as many information as possible in order to make the most informed decision.

What, then, is Dworkin's idea of a democratic system that is best suited to achieve these goals? It is a democracy that follows three main principles, participation, stake, and independence, which together form his 'partnership conception' of democracy (Dworkin 2011, 382 ff.). The participation principle demands a certain say in community affairs, which shall not be restricted by assumptions about merit or ability. This principle grounds the protection of free speech and of other political liberties. The principle of stake requires a form of reciprocity between the citizens and those in power that makes it meaningful for the former to regard the community as theirs. That is, the powerful must respect the people as equal instead of showing partisanship or prejudice. The principle of independence demands that government leave it to the individual how to think about politics and ethics. It is the individual's right (and responsibility) to form her ethical and political convictions and to live up to these; the principle of independence prohibits the state enforcement of morality and thereby protects privacy. Democratic government must not interfere with a person's convictions or judgments, and neither with her living

after these convictions or judgments (obviously in the usual boundaries of the rights of others). Only when government provides this kind of independence it can reasonably expect people to take their collective responsibility seriously. And, as the late Dworkin has argued, the citizens need such a government in order to live a good life. It is precisely because the personal ethical and the social political sphere are interrelated that Dworkin believes that people will support liberal democracy.

Dworkin's conception of personal ethics mirrors some of the values and principles touched upon in his political philosophy. In defending his 'challenge model' of ethics against the 'impact model' he asserts that ethical value does not lie in the impact (or consequences) something has. The best consequences are ethically meaningless when they were brought about by a person who does not truly endorse the action as when she has been forced into doing this or that. '[I]t is performance that counts, not mere external result, and the right motive or sense is necessary to the right performance.' Ethically valuably actions must be genuinely endorsed; 'endorsement must be genuine, and it is not genuine when someone is hypnotized or brainwashed or frightened into conversion. Endorsement is genuine only when it is itself the agent's performance, not the result of another person's thoughts being piped into his brain' (Dworkin 2002, 269). Dworkin would, thus, not only oppose state-driven moral enhancements. He even argues against non-medical paternalistic means that would amount to a limitation of options from which to choose how to live one's life. It is perfectly fine to try to convince people to change their ethical views. But ethical choices must not be restricted politically (Dworkin 2002, 272 ff.). What is ethically valuable is that people live by the ethical values they regard as right for them—this value cannot be achieved by choosing from a restricted list of options others regard as valuable.

As this brief discussion has shown, liberals of different stripes have different arguments for and against the use of moral enhancements. This is probably not surprising. But it reiterates the point, made in the introduction to this article, that the political implications of the use of moral enhancements deserve much more attention than they have received in the debate so far. Baccarini's excellent treatment of the issue is one of the rare and valuable exceptions.

BIBLIOGRAPHY

Baccarini, Elvio. 2014. 'Public Reason and Moral Bioenhancement'. *Ethics & Politics* 17 (2): 1027–41.

——. 2015. *In a Better World? Public Reason and Biotechnologies*. Rijeka: University of Rijeka.

Beck, Birgit. 2015. 'Conceptual and Practical Problems of Moral Enhancement'. *Bioethics* 29 (4): 233–240.

DeGrazia, D. 2014. 'Moral Enhancement, Freedom, and What We (Should) Value in Moral Behaviour'. *Journal of Medical Ethics* 40 (6): 361–368.

Douglas, Thomas. 2008. 'Moral Enhancement'. *Journal of Applied Philosophy* 25 (3): 228–245.

——. 2015. 'The Morality of Moral Neuroenhancement'. In *Handbook of Neuroethics*, edited by Jens Clausen and Neil Levy, 1227–49. Springer Netherlands. doi:10.1007/978-94-007-4707-4_92.

Dworkin, Ronald. 1986. *Law's Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

——. 2002. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

——. 2011. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Guest, Stephen. 2012. *Ronald Dworkin*. 3rd ed. Stanford: Stanford University Press.

Harris, John. 2011. 'Moral Enhancement and Freedom'. *Bioethics* 25 (2): 102–111.

——. 2012. 'What It's Like to Be Good'. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 21 (3): 293–305.

Larmore, Charles. 2005. 'Respect for Persons'. *The Hedgehog Review* 7 (2): 66–76.

Nussbaum, Martha C. 2011. 'Perfectionist Liberalism and Political Liberalism'. *Philosophy and Public Affairs* 39 (1): 3–45.

Paulo, Norbert, and Christoph Bublitz. 2016. 'Pow(d)er to the People? Voter Manipulation, Legitimacy, and the Relevance of Moral Psychology for Democratic Theory'. *Neuroethics*, 1–17. doi:10.1007/s12152-016-9266-7.

Persson, Ingmar, and Julian Savulescu. 2012. 'Moral Enhancement, Freedom and the God Machine'. *The Monist* 95 (3): 399–421.

——. 2013. 'Getting Moral Enhancement Right: The Desirability of Moral Bioenhancement'. *Bioethics* 27 (3): 124–131.

——. 2014. *Unfit for the Future: The Need For Moral Enhancement*. Oxford; New York: Oxford University Press.

——. 2015. 'The Art of Misunderstanding Moral Bioenhancement: Two Cases'. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 24 (1): 48–57. doi:10.1017/S0963180114000292.

Powell, Russell, and Allen E. Buchanan. forthcoming. 'The Evolution of Moral Enhancement'. In *The Ethics of Human Enhancement: Understanding the Debate*, edited by S. Clarke, Julian Savulescu, and C.A.J. Coady. Oxford; New York: Oxford University Press.

Raus, Kasper, Farah Focquaert, Maartje Schermer, Jona Specker, and Sigrid Sterckx. 2014. 'On Defining Moral Enhancement: A Clarificatory Taxonomy'. *Neuroethics* 7 (3): 263–273.

Rawls, John. 2005. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Raz, Joseph. 1986. *The Morality of Freedom*. Oxford; New York: Oxford University Press.

——. 1988. 'Autonomy, Toleration, and the Harm Principle'. In *Justifying Toleration*, edited by Susan Mendus, 155–75. Cambridge: Cambridge University Press.

Schaefer, Owen, and Julian Savulescu. 2016. 'Procedural Moral Enhancement'. *Neuroethics*. doi:10.1007/s12152-016-9258-7.

Schlag, Stefan. 2016. 'The Tragedy of Biomedical Moral Enhancement'. *Neuroethics*, 1–13. doi:10.1007/s12152-016-9284-5.

Sparrow, Robert. 2014. 'Egalitarianism and Moral Bioenhancement'. *The American Journal of Bioethics: AJOB* 14 (4): 20–28. doi:10.1080/15265161.2014.889241.

Wiseman, Harris. 2016. *The Myth of the Moral Brain: The Limits of Moral Enhancement*. Cambridge, MA: MIT Press.

GENETIC INTERVENTIONS AND JUSTICE

NEBOJŠA ZELIČ
Department of Philosophy
University of Rijeka
nzelic@ffri.hr

ABSTRACT
In his book In a Better World? Public Reason and Biotechnologies Elvio Baccarini employs public reason argument to justify legitimate use of genetic interventions. According to his argument policies of genetic interventions are legitimate if and only if they (i) correct generally recognized genetic impairments and disabilities; (ii) add talents without removing other talents; and (iii) enhance given or added talents without removing any other. In my discussion I find third requirement problematic. But, even if there is suitable public reason answer to this worry I believe that it still has problems connected to justice of such policies if they will be only affordable to higher classes of society. I claim that in these circumstances we have good reasons to ban such interventions. I try to argue that this ban is not the form of levelling down objection; that these policies will endanger social bases of self-respect and that we have good reasons to believe that if such technologies are available the scope of distributive justice changes to include distribution of talents.

KEYWORDS
Elvio Baccarini; genetic interventions; genetic enhancement; self-respect; levelling-down objection; distributive justice

It is a great privilege to have an opportunity to discuss Baccarini's book *In a Better World? Public Reason and Biotechnologies.*[1] This book, concerning issues it raises, is a pioneering work. Here we have many biotechnological topics (such as genetic interventions, cloning, extension of human lifespan, and bioenhancement) evaluated from the point of view of public reason liberalism in one place. It is thus a great contribution to bioethics and to political philosophy. It also presents how these two areas greatly overlap and enrich each other. In this paper, I will focus mainly on political philosophy. Baccarini's book presents answers of liberal theory to possible (and probable)

[1] Baccarini, E. (2015) *In A Better World? Public Reason and Biotechnologies.* University of Rijeka, Rijeka. All page references in parenthesis refer to this work.

developments in biotechnologies. I believe this is very important because it reaches to the core of liberal conceptions of justice, of what liberal conception of justice takes as given, what it strives to change and what it considers a part of its own ideal. What I have in mind are what Rawls following Hume calls circumstances of justice – scarcity of natural resources and a fact of permanent pluralism (Rawls 1999, 109-110). Thus, we have to arrange just world in circumstances where we have to distribute goods that are limited and we have to do it by respecting deep and irreconcilable disagreement on values. Baccarini's book shows in what way these two facts should be distinguished. The fact of scarcity of natural resources is given, but if possible it should be overcome. For this purpose, we use and develop biotechnologies, to overcome some inner limitations of our given nature. But, the fact of pluralism is not something that should be overcome. In contrast to natural limitations, fact of pluralism is a part of ideal liberal theory. No matter how strongly we strive to overcome scarcity in natural resources, we should always keep in mind that this has to be worked out by respecting pluralism of conceptions of good to which persons in this world of abundance will adhere to.

For this reason, Baccarini decides to justify policies that allow or forbid use of biotechnologies by the idea of public reason. It requires that in justifying policies and laws we should appeal only to political values that can be presented as public reasons and to forms of reasoning found in common sense. Also, according to Baccarini, we can, in certain circumstances, use scientific beliefs even if they are considered to be controversial in a sense that there is no full scientific consensus on their truth (18). This strikes me as one of the important contributions of this book to Rawlsian public reason view because this issue – place of science in public justification – has not been much discussed.

Baccarini's great contribution to discussion about public reason is his account of wide scope of public reason. According to this view, we should use public reason view of justification "to all decisions on public laws and policies and not solely to constitutional essentials" (14). In his approach, he also accepts certain elements of Colin Farrelly's and Jonathan Wolff's contextualism. They emphasize that when defending certain policies, philosophers should take actual beliefs of agents seriously, as well as empirical data and all other important details that can help us start from where we are and not from a certain set of ideal circumstances. This implies, I believe, that we can use public reason justification to justify particular policies in actual circumstances which are usually very far away from just basic structure of society. In other words, it seems to me that Baccarini accepts a view according

to which we must justify lower level policies in line with public reason even though higher level institutional scheme (basic structure) is not arranged according to the principles of justice (I have in mind primarily the difference principle or some other principle of economic reciprocity). This view distinguishes him from other public reason liberals. For example, John Rawls drew a parallel between public reason and principles of justice. They are both selected under the veil of ignorance and so there is no point in separating them. Furthermore, Rawls thought that public reason should apply only to constitutional essentials and matters of basic justice, allowing that in ordinary politics we can appeal to more perfectionistic values. Another important philosopher in Rawlsian public reason tradition, Jonathan Quong, argues the same as Baccarini, that public reason justification applies to ordinary politics as well (Quong 2011). However, contrary to Baccarini, he holds that principles of justice must be justified first by the same political values that give content to public reason. He defends public reason in circumstances of ideal constituency of fully reasonable citizens abstracting from beliefs of actual citizens. Thus, even though Quong goes further than Rawls in widening the scope of public reason, the first step in his justificatory structure is basic structure and description of citizens to whom such justification is directed. Baccarini's approach, by following Farrelly and Wolff, bypasses idealization of citizens in well-ordered society but also a requirement to arrange the basic structure according to principles of justice first, in order to apply public reason justification. In other words, Baccarini's approach is that we can have requirements of public reason in actual social arrangements and defend public reason as part of well-ordered society. This approach has some appeals in context of issues he raises. When confronted with new technological possibilities, we must find theoretical apparatus of justifying new policies. We simply do not have time to change the basic structure. And if the best justification is public reason justification, then Baccarini tries to use it in approaching these new issues. In discussing most biotechnological issues, it is evident that his approach has certain advantages over discussions of such issues in ideal circumstances. However, this should be a critical discussion, so I will focus on one issue where I do not believe his approach has advantage over the approach that focuses on the arrangement of basic structure first and only after basic structure is justly arranged, on particular policy. The issue I have in mind is discussion of legitimacy of possible technologies of genetic intervention (GI) and genetic enhancement (GE).

First, I will briefly present possible general problem for Baccarini's approach which I think can be presented in the form of the *problem of the*

second best. Then, I will focus on certain worries I have with Baccarini's discussion of legitimacy of GE/GI policies.

Baccarini's approach, as already said, takes one element, that is, public reason justification, to be operative, without first satisfying another requirement usually taken to go with it, and that is a requirement of just basic structure. There is a possible danger that this approach could take a form of the problem of the second best – "The problem of the second best, in general terms, is the fact (when it is one) that when one number of desiderata is not satisfied, the other desiderata are no longer appropriate" (Estlund 2008, 190). As an example of this problem, we can take Rawls's discussion of taxation. Rawls argues for avoiding income taxation and instead adopting expenditure tax (Rawls 2001, 161). But his argument should be clearly understood in context of well-ordered society where the difference principle is satisfied at a level of basic structure primarily by dispersion of wealth and property. Accepting his argument in actual circumstances in which basic structure is not arranged according to the difference principle would bring even more injustice than there is now. This is the reason why we should not apply the difference principle to every policy in isolation but "to meet the difference principle once the whole family of policies is given" (Ibidem). It seems to me that this can be problematic when applying requirements of public reason primarily concerned with pluralism of conceptions of good as one aspect of egalitarian liberal theory in situation in which social arrangement is far from satisfying distributive justice as another aspect of egalitarian liberal theory. Of course, this is the case only if the policy we are trying to justify has impact on both pluralism and egalitarianism. Policies concerned with GI/GE are precisely that kind of policies. Thus I believe that if we focus solely on public reason argument in order to justify such technological interventions and conclude that this policy is justified even in our actual circumstances, we fall into the problem of the second best. We satisfy one desiderata of well –ordered society (public reason) but this can move us even further from the achieving well – ordered society, because other desiderata (egalitarian basic structure) are not satisfied. As already said, my worry with Baccarini's discussion of GE is that it can be presented as such problem.

First, I will raise some worries I have with justifying GE to its recipients. Baccarini's first aim is to justify GI to recipients of such technologies. This justification concerns only the idea of reasonable pluralism of conceptions of good. Namely, can GI endanger autonomy of a recipient in a sense of her capacity to form and revise her conception of good? I agree with Baccarini that parents do not have the right to prenatally manipulate their children in a sense

of making certain reasonable conceptions of good unavailable to them. For example, I believe Baccarini would agree that if there is a possibility that parents genetically (or hormonally) intervene in sexual orientation of their children, it should be forbidden because it directly influences an important aspect of autonomy of a future free and equal citizen. In this case it is better to be under the influence of natural lottery (which is outside of the scope of justice) than to be modelled by someone's perfectionistic reasons that are reasonable to reject (which can be a clear instance of injustice). It is important to note that Baccarini is not concerned with a question of what parents are morally justified to do or not to do to their children, but more importantly, with what is society obligated to allow or forbid by law that parents can do to its future citizens. I accept his answer to this question – "genetic engineering is legitimate if, and only if, it is used (i) in order to eliminate some generally recognised disabilities; and (ii) in order to add talents without eliminating other talents" (61). In this way we avoid drastic conclusion that everything that is given by natural lottery, including disabilities, should be respected, but we also do not intervene in changing what is given, but are simply adding new potentials. I agree with him that this is justified by public reason. If the ideal to which public reason strives is freedom in forming reasonable conception of good, then there is no reason to exclude intrapersonal expansion of available options by adding more talents or by removing obstacles of natural lottery in realizing desired conception of good, if the technologies should be available. It seems to me that what also follows from Baccarini's discussion is that he accepts the third requirement for legitimacy of genetic engineering as well, and that is that beside eliminating disabilities and adding talents it is also legitimate to (iii) enhance given talents or enhance added talents without eliminating other. I find it that he accepts this requirement because he also talks about "super-Jordans" and "super-Einsteins" (79). But, this third requirement can raise certain problems that former two avoid. Namely, what happens if parents decide to enhance desired added talent that will thus be much stronger than naturally given talents of the recipient? It seems to me that in this case recipient can complain that injustice has been done because she was modelled according to perfectionistic reasons of her parents. She was modelled because, in this case, talents were not simply added to expand options but they were rather formed according to someone else's desires and values.[2] Recipient can reasonably complain why *this particular* talent or trait

[2] Baccarini also points out, I think correctly, that we cannot make analogy between modelling we cannot avoid, such as choosing school or activities for our child, and modelling we can avoid, such as this one with GE technologies (66). Simply, in former case we cannot

(physical or psychological) was not only added but also considerably enhanced in comparison to other naturally given talents she got through natural lottery. This complaint is different from other possible complaints like "Why some other talent was not added?" because adding talents simply expands options and I agree with Baccarini that "nobody has the right to get everything that she wants" (67). But the case we are discussing is not adding something to natural lottery, it is intervening in it. So, we are not talking about the justification of omission, but of morally more important justification of doing something.

I believe this is particularly problematic for Baccarini's proposal because he does not only refer to some set of primary goods which we can technologically manipulate, such as health, vigour, imagination and intelligence but also on extended list of more particular physical and psychological talents and traits (68). Can we enhance someone's particular trait such as height without closing some options to him, for example to be a formula series driver or a jockey (and it is particularly problematic if prior to intervention he was not so tall)? The problem is even more serious if there is a psychological fact that we enjoy more, and thus prefer more, engagement in activities for which we are talented. (I do not claim that there is such connection, but it is not unreasonable to suppose there is). If this is the case, then by enhancing our talents, our preferences are also modelled by someone else's desires. I believe that knowing that this has happened before we were born strongly influences our autonomy in a sense of forming our conception of good. It seems to me that reply cannot be that this is not a problem because in this case we actually do what we prefer. In other words, it is not important how we got our preferences because all we are aware of are our preferences and we are satisfied in realizing them. This cannot be a good answer because why not then allow parents to change sexual orientation of their children through genetic (or hormonal) intervention? Majority of people take their sexual preferences as given and try to realize them, no matter whether they are heterosexual or homosexual. But, as we have already seen, this kind of intervention cannot be justified by public reason. Thus, it seems that by accepting enhancement of added talents, Baccarini must provide an answer to this kind of worries.

But even if such GE can be defended in the face of reasonable pluralism by public reasons alone, still there is another problem which I mentioned above as the problem of the second best. Possible problem is that even if we justify GE in circumstances of reasonable pluralism, can this give legitimacy to such

---

avoid making decisions about child's name because someone must make the decision and the child is not suitable to do it. In the latter case we can avoid making such decisions.

policies in circumstances of actual societies marked by great socio-economic inequalities and inequalities of opportunities? Crucial fact is that such interventions will probably be "very expensive and accessible only to elite" (69). They will "probably increase existing social inequalities by increasing competitive advantage" (Ibidem). Nevertheless, Baccarini is opposed to banning GE for these reasons, and instead demands that such inequalities are dealt with by the regulations (70). As far as I understand, he does not consider regulations as first changing basic structure of society because then his discussion would be different. He does not say that equality of opportunity or the difference principle should be realized first and then GE allowed. Thus, it seems that regulations he primarily has in mind are instruments we already have – such as paying more tax when paying for GE, or maybe higher income tax for a person who has been genetically enhanced.[3] Contrary to Baccarini, I do not think that these regulations are enough to allow GE only to the rich in actual circumstances. I will try to present certain problems that arise from his answers to these worries given in his book (ch. 3) and which are primarily focused on levelling down objection, self-respect, solidarity and finally on whether it satisfies the difference principle. One thing I have to note prior to the discussion is that I agree that genetic interventions aiming at removing genetic diseases or disabilities should be allowed if possible in actual circumstances even if only higher class could afford them. It would be cruel to the possible recipients of such interventions not to allow these interventions because other people cannot afford them. Thus, when I talk about genetic interventions I refer only to genetic enhancement of given or added talents. More precisely, what I have in mind is primarily enhancement of general cognitive abilities and faculties such as IQ or creativity.

Baccarini's first reply to the argument for banning GE on the premises of social inequalities it raises is that egalitarians should be cautious not to fall in a trap of levelling down objection (70). Levelling down objection is directed against a claim that equality is intrinsically good. This objection claims that if equality is intrinsically good, then it can have implausible consequences. Namely, the situation in which everyone is equally worse-off is better than situation of inequality in which everyone is better-off but some group is even better-off than others. Baccarini is right in saying that egalitarians should be cautious of not falling prey of levelling down objection. We must keep in mind that egalitarianism makes sense only if it strives to more welfare for everyone

[3] Of course, it is questionable whether this second measure is just because then we will have to categorize people in terms of their talents and then tax them and not solely on their input to social cooperation. Thus, I suppose Baccarini would not accept this second measure.

and not less. We care about equality precisely because more welfare is better than less and if more welfare for everyone demands certain inequalities, then these inequalities are justified. This kind of reasoning is also behind the difference principle.[4] However, I do not see how levelling down objection affects argument against GE in actual circumstances. I do not see how allowing GE to the already rich and advantaged raises welfare of all, because this is the most important aspect for the plausibility of levelling down objection. Baccarini's answer is that we can think of consequences of GE as of "the development of economy, better management of society, as well as easier discoveries of cures for diseases" (81) which are benefits for everyone. But, I am sceptical about this answer. It is not clear if Baccarini is talking about a mere possibility of these consequences for everyone or about probabilities. If it is a mere possibility then we can confront it with another possibility – that the rich will have better products for themselves, the rich will have better management for their activities or better medicine for their diseases. This other scenario has even more empirical evidence so far. 1970's neo-liberal policies were directed toward a possibility that "raising tide will lift all boats" and that by opening new perspectives for already rich will have a spill-over effect to the less advantaged. After forty-five years of this kind of policies there is much empirical evidence that this simply did not happen (Piketty 2013; Barry 2005). Therefore I believe that relying on possibilities of new spill-over is very questionable. Maybe we can make it probable that optimistic scenario will be realized. We can socially direct the genetically enhanced to do things that will raise welfare of all. But this solution presents a different set of problems for justice. It can imply huge social interventions into autonomy of the enhanced to exercise their enhanced capabilities in socially desirable way. This is certainly something that public reason will not allow, but it also implies drastic change in the basic structure. Another way is to make educational environment such that the enhanced would have the best means for developing their talents. The best way to do this is that enhanced children are automatically enrolled in schools appropriate to their abilities (if it would be necessary at all, because if parents have money for GE they would supposedly have money for private schools). And this will most likely lead to strong social stratification, class division and social immobility.[5] There are many other ways of raising IQ, for example, of actual children living in actual conditions, by

[4] Difference principle requires that social and econimic inequalities be arranged so as to maximize the share of primary goods (income and wealth, powers and positions of office, social bases of self-respect) that goes to the least advantaged members of society.

[5] I say most likely because this happened already in UK when they tried to implement similar policies in 1940's and 1950's (Barry 2005, 115 – 116).

changing educational circumstances, so if our worry is having smarter citizens to make better society, then we should focus on these instruments and not on giving the already advantaged even more advantages (Nisbett 2009). Thus, I doubt that we can clearly see how banning GE in actual circumstances reduces welfare of everyone and thus presents levelling down objection. On the other hand, simply reducing more welfare to the already advantaged cannot be example of levelling down objection. This is something that egalitarians usually argue for when they discuss issues like private health care or private education.

There is also a good public reason argument for not allowing more welfare to the already advantaged. One of important political values that give content to public reason is fairness. It simply does not seem fair to allow even more advantage to a group that is already advantaged. Of course, for this argument to work it is important to talk of comparative advantage and I believe that higher cognitive ability certainly is a comparative advantage. It seems quite clear that better cognitive ability (and also knowledge by others of having this ability better than average) is a kind of good that strongly influences one's social standing. Thus, it is not true that if a certain group of people enhances their cognitive ability but leaves you at the same place as before their enhancement occurred, that your position has not been worsen. We must keep in mind that here we are not discussing outstanding individuals as in actual circumstances but substantial class of people that would be genetically enhanced and this class is defined by their material resources. In these new circumstances I believe that Brian Barry is right in saying that "commonplace view...that, as long as you stay in the same place materially, you cannot be made worse-off by falling further and further behind the majority of your fellow citizens"(173) is wrong. And we do not only have to take just material resources as important. Norms that define our social standing are of equal importance. Barry illustrates this with the effect of having good teeth (Ibidem). Barry says that "(u)ntil some point after the Second World War the alignment of people's teeth depended on the work of nature". With new, but expensive dental technology "rows of gleaming regular teeth became middle – class prerogative". The consequences were that "to be snaggle-toothed is to be looked down on." Thus, even though people who could not afford dentist did not change their behaviour after the discovery of new dental technologies, they have lost their social standing. I believe that in the context of GE, where it is possible that enhanced intelligence would become high-class prerogative, being "not intelligent enough" would become a sign of loss in social standing. It seems to me that cognitive ability is not a kind of good that you can provide

to one group of people, without making another worse-off. Thus, I believe that levelling down objection cannot be applied to this kind of objection.

Another problem, closely connected with the previous one is a problem of possible loss of self-respect. Baccarini rejects this consideration as problematic. I believe his rejection of this problem is in one instance correct, but problematic in another. It is certainly correct in saying that differences in natural talents and especially cognitive abilities by itself do not reduce self-respect. Many people do not lose sense of their self-worth by being aware that they are not as intelligent as Einstein, Turing or Eisenstein. Thus, I agree that problem of self-respect cannot be stated simply by saying that there will be huge differences in talents. But, there are two further questions that can have impact on self-respect – how do these differences occur and how are they regulated in social cooperation? Baccarini's reply to these worries is:

"(I) do not know of any indication that the redistribution of resources as part of public policies in the actual world is the cause of diffused loss of self-respect for those members of the population who are beneficiaries of these redistributions. Obviously, this is a matter of empirical research. Before formulating hypotheses for the possible new conditions, it would be necessary to have data about the actual situation" (73).

But, this reply raises certain problems. First we need a clear concept of self-respect if we are going to do empirical research. I believe that in Rawlsian political conception of justice, which is a political framework that Baccarini accepts, it is not easy to define that concept. Rawls wrote a lot on self-respect and changed his opinion on it, but in his latest formulation of political conception of justice he made it clear that it is not "an attitude toward oneself, but the social bases of self-respect that count as a primary good" (Rawls 2001, 60). Thus, self-respect is not an actual attitude we have and something we can empirically research, but a normative concept. Social bases of self-respect are not necessary conditions of self-respect, but rather something like determinants of self-respect. As Moriarty says, "(i)n their absence, people are much less likely to have self-respect, but it is not certain that they will not have it" (Moriarty 2009, 443). It is possible to find empirically that in racist society black people have strong sense of their self-worth (they can acquire it in church, family or other associations) but surely this will not tell us that social bases of self-respect exist in such society. So, it seems to me that we must approach the problem of self-respect as something more independent from

empirical findings.[6] This is particularly important if we are concerned with policies that are about to drastically change perception of ourselves, and I believe that GE affordable only to rich is such policy.

In actual circumstances, losing self-respect because others have more talents is not connected to social bases of self-respect. We can say to a person who claims that she suffers from a loss of self-respect because others have more talents and that society should arrange it differently that she behaves irrationally. The reason is simply that these differences are not caused by the society but by natural lottery. The origin of differences in talents is outside of the scope of social justice. But, if we allow GE and if we know that only a certain group, that is already privileged, can afford it, then the situation changes. In this case it is not irrational to claim that loss of self-respect due to differences in talents is caused by social bases of self-respect. We have collectively decided that one group of citizens would be more talented or intelligent than another. Concerning cognitive abilities, this is happening even in our actual circumstances. There is body of evidence showing how much economic circumstances and educational opportunities influence cognitive abilities in early childhood (Barry 2005, ch. 5). If we consider this fact as unjust and if we consider that this can undermine social bases of self-respect (which I think is hard to refute even if these persons are not aware of it), then I think that this refers to GE even more.

Further, I do not agree with Baccarini that redistribution of material resources through taxes can solve problems caused by GE. Again, we must keep in mind that we are not any more talking about outstanding individuals but of substantial number of people who could afford such technologies. If we care about social efficiency (as we should), it would be rational to educate them for higher and more responsible social positions. It would simply be irrational to deliberately give certain important and responsible position to someone who we know is genetically and cognitively inferior to a candidate from cognitively superior group. It is easy to imagine that this group of people could acquire sense of superiority, and that another group of people could acquire sense of servility. This is not a mere speculation. Hernnstein and Murray wrote the well-known book *The Bell Curve* in which they claim that there is a strong correlation between social status and IQ because of assortative mating. Due to their habits, members of higher social groups had children only with other members of the same group. After a certain period,

[6] But even in actual societies there are empirical findings on how the sense of self-respect of beneficiaries of redistribution is affected by how and for what reasons they receive these benefits (Rothstein 2010, 453 – 454).

sorting by cognitive ability occurred and that is an explanation why social status correlates with IQ. Hernnstein and Murray's explanation excluded environmental factors of difference in IQ. Now, even though there have been many discussions about accuracy of their findings, Brian Barry notes that this book is still popular primarily because it told the rich whites things they already thought about themselves but did not know how to say (Barry 2005, 234). This scenario becomes even more vivid in cases of GE because these people would know that they are smarter than others, because after all, their parents paid for it. Others would know that they are not as smart as them. Thus, they also know that they become beneficiaries of redistribution (cash compensation through taxes) because they are not intelligent (according to the new level of intelligence acquired only by the rich). This clearly looks like the case of buying the superiority and more respected and important social status. I believe that Rawls is therefore cautious in not presenting difference principle as only concerned by private material benefit. We should understand social bases of self-respect as primary good that constrains the circumstances under which material resources are transferred. Because of these reasons, I do not agree with Baccarini that cooperation in GE society will have "exactly the meaning of cooperation between Einstein, Jordan and Callas and average people in the actual world" (79). He further says that "they need(ed) somebody to provide them food (let's say farmers), to build the houses in which they live(d), policemen who care(d) about their security, etc" (Ibidem). It seems to me that this cooperation would not have the same meaning. In actual circumstances farmers, policemen etc., do not have reason to believe that it is (un)just that Einstein, Jordan or Callas have better talents than themselves. It is, on the contrary, the cooperation between free and equal citizens who share its benefits and burdens on the basis of their input which is significantly caused by natural lottery. But, in GE society they would be in important way determined to be farmers or policemen, or other service-providers to those whose parents could pay for them to be the genetic elite. This picture is similar to cooperation in aristocratic society even though lower classes are better paid and live in better material circumstances. It seems to me that they should complain about inadequate social bases of self-respect in such a society even if they are not aware of it.

I am also not certain whether this could be only a short-term problem that would influence only few generations of future citizens who would not be able to pay for GE. I believe there is no reason to be optimistic about solidarity and egalitarian stance of enhanced people in the future. In actual circumstances where there is no technology of enhancing cognitive ability, the best we can do

is to see the political attitudes of persons who have had an opportunity to develop their cognitive abilities in suitable environment. I think that it is reasonable to suppose that opportunity for good education is very important factor of such environment. Furthermore, the results of empirical research of political attitudes of highly educated Americans recently reported by Peter Levine are not very optimistic. His conclusion is that educated Americans are mostly liberal, but not egalitarian. Levine claims that "instead they are quite comfortable with their advantages, even as they endorse position (we can) call liberal" (Levine 2015). Surveys show that most highly educated Americans do not favour equality of opportunity strongly. We can suppose that situation is even worse with more demanding principles such as the difference principle. Similar findings are reported by Thomas Piketty when he cites research on attitudes of economic and educated elite in USA and Europe toward their merit and political issues (Piketty 2013, 417 - 418). He reports that they usually emphasize tolerance toward differences, but also their merit and effort in comparison to lower classes. And they do it despite all empirical evidence on importance of inherited wealth and social immobility. I do not see how this attitudes could change if genetically enhanced people came solely from a group that has such attitudes. Especially since their genes had been paid for in the same way as for their education and other social advantages. This is important reason why GE technologies should be allowed only if everyone has equal opportunity to use them, either if they would be free of charge in actual circumstances or available to everyone at reasonable prices after the basic structure of actual societies has been changed.

Finally, it seems to me that our understanding of what falls under the scope of distributive justice will be changed if GE technologies become possible. From the point of view of (egalitarian liberal) distributive justice it is equally morally arbitrary if a person is born into a higher social class or with more natural talents. From the perspective of justice, a person does not own all the wealth she was born into. Inheritance can and should be taxed with the aim of decreasing inequalities in wealth. However, situation is different with natural talents. In contrast to wealth, we completely own talents with which we are born. The reason is that our genes are not a question of justice, so it cannot be questionable whether it is just to be born with certain talents. The question for justice is only how do we employ our talents and how are products of our talents going to be distributed. But with GE technologies, genes and talents become more similar to wealth. Justice then becomes concerned not only with employment of talents and benefiting from them, but with just distribution of talents in the same way as it is concerned with just distribution of wealth.

Thus, principles of distributive justice like the difference principle do not apply to outcomes of talents but to distribution of talents. Of course, because freedom of personal integrity has a priority over difference principle, we cannot question ownership of talents. In this situation, a person would, just like nowadays, fully own her talents. But basic freedoms do not imply that, if GE technologies are available, parents have freedom to enhance their children irrespectively to distributive justice. In the same way as they do not have freedom to transfer all their wealth to them. And it is even easier to apply it to possible new distributive goods such as talents than to wealth, because distributing wealth in this point in history would demand policies many citizens would be against due to already accumulated wealth in private hands. With GE technologies we could have an opportunity for a clean start from the beginning. I do not see why we should start in a different way.

As I already mentioned at the beginning of this paper, I think that Baccarini's book is a huge contribution both to bioethics and political philosophy, especially when it comes to discussions of possible development of Rawlsian public reason liberalism. In this paper, I focused on just one topic from the book that I find problematic. On other issues Baccarini discusses I agree with his conclusions and therefore I did not mention them. I hope that worries raised in this paper will contribute to his further elaboration of this topic.

Bibliography:

Baccarini, E. (2015) *In a Better World? Public Reason and Biotechnologies.* University of Rijeka, Rijeka.

Barry, B. (2005) *Why Social Justice Matters?* Polity Press, Cambridge.

Estlund, D. (2008) *Democratic Authority. A Philosophical Framework.* Princeton University Press, Princeton.

Levine, P. (2016) "The most educated Americans are liberal but not egalitarian"

http://peterlevine.ws/?p=16810. Accessed May 1, 2016.

Nisbett, R. E. (2005) *Intelligence and How to Get It. Why Schools and Cultures Count.* W.W. Norton & Company, New York.

Piketty, T. (2013) *Capital In the Twenty – First Century.* Harvard University Press, Cambridge Mass.

Quong, J. (2011) *Liberalism Without Perfection.* Oxford University Press, Oxford.

Rawls, J. (1999) *A Theory of Justice. Revised Edition.* Harvard University Press, Cambridge Mass.

- (2001) *Justice as Fairness. A Restatement.* Harvard University Press, Cambridge Mass.

Rothstein, B. (2010) "Happiness and the welfare state"; *Social Research: An International Quarterly* 77 (2): 441 – 468.

LIBERAL EQUALITY, FAIR COOPERATION AND GENETIC ENHANCEMENT

IVAN CEROVAC
Università di Trieste
Departimento di Studi Umanistici
ivan.cerovac@phd.units.it

ABSTRACT
Genetic enhancement represents an improvement of human abilities and talents, giving those who are thus enhanced a competitive advantage over others. If genetic enhancement technologies are privately funded and only a small group of wealthy people has access to them, their competitive advantage might be further increased, and the existing social, economic and political inequalities might be increased as well. I discuss Baccarini's regulation proposal according to which genetic enhancement can remain privately funded and (at least for some time) accessible only to a small group of people, provided that the benefits of their enhancement (e.g. increased productivity, better health care) are distributed is accordance with the lax difference principle (i.e. to the greatest reasonable advantage of the worst-off citizens). I have some doubts regarding this proposal. Namely, I argue that there are other more important principles (i.e. the principle of equal liberty and the principle of fair equality of opportunity) that have lexical priority over the difference principle, and offer several arguments supporting this claim. In the rest of the paper I argue that privately funded genetic enhancement, available only to a small number of wealthy citizens, can lead to the violation of both the principle of equal liberty and the principle of fair equality of opportunity. It should therefore be replaced with publicly funded genetic enhancement available to all citizens.

KEYWORDS
Genetic enhancement, difference principle, equality of opportunity, Baccarini, Rawls

INTRODUCTION

Genetic enhancement represents a method of improving human capacities and abilities, as well as particular skills and talents. Many of these improvements will inevitably increase the competitive advantages of individuals they are applied upon. Even improvements that are not applied with the intention of creating competitive advantage, but instead aim to realize

the intrinsic value of some activity, can nonetheless result with increased competitive advantage, which is introduced as a beneficial side effect of such improvement[1]. Increase of one's memory, as well as of one's analytical, mathematical and communication skills will result with the increase of competitive advantage, whether that was an original intention or not. Allowing genetic enhancement of people who are of average human capabilities (or even beyond them) can result with new inequalities in a society.

Research into these technologies will undoubtedly be very expensive and will thus be accessible only to elites. This might further increase existing inequalities since the methods of increasing competitive advantage will be available (at least for some time) only to those who are already in an advantaged position in society (Lev 2011). These new inequalities, some claim, might be a good public reason for banning genetic interventions.

Baccarini rightfully shapes his position by starting from Allhoff's (2005: 44) idea that genetic technologies are inherently neither good nor bad - "genetic enhancement procedures alone will not lead to unjust results: there would have to be an unjust distributive scheme to enable the injustice to come about". We should neither completely ban nor completely liberalize genetic enhancement. Instead, we should regulate these procedures with laws and policies that will ensure fair results and protect basic justice (Baccarini 2015: 10). I agree with Baccarini that regulation is the right answer, though I have some doubts regarding the model of regulation he is proposing.

I start the paper by analyzing the regulation that Baccarini has in mind, i.e. the lax difference principle, which states that social and economic inequalities are to be to the greatest reasonable benefit of the least advantaged. I proceed by arguing that there are other more important principles (i.e. the principle of equal liberty and the principle of fair equality of opportunity) that have lexical priority over the difference principle, and offer several arguments supporting this claim. In the rest of the paper I argue that privately funded genetic

[1] Consider a child whose music talents have been genetically increased because her parents consider music to be one of the highest intrinsic goods and want their child to be good in recognizing and creating intrinsic goods. Baccarini's position allows improvements of this kind, provided that they do not decrease some of the child's other abilities or talents. Parents have thus genetically improved their child aiming to realize the intrinsic value of some activity, and not aiming to give their child a competitive advantage over others. They might even think that the intrinsic value of music is reduced or damaged when one plays it for money, so they hope that their child will be a lawyer or a doctor, and play music only in her free time. Though this increase was clearly done with no intention of creating competitive advantage, it nonetheless increases the number of careers the child can take, (when compared to her neighbour who has similar abilities, but lacks the music talent), placing their child in a better position in the labor market.

enhancement, available only to a small number of wealthy citizens, can lead to the violation of both the principle of equal liberty and the principle of fair equality of opportunity. It should therefore be replaced with publicly funded genetic enhancement available to all citizens since the latter does not violate the two abovementioned principles.

BACCARINI AND THE DIFFERENCE PRINCIPLE

Though Baccarini addresses many different questions, it seems that the central idea he uses to regulate the problem of inequalities caused by genetic enhancement is Rawls' difference principle, or to be more precise, Farrelly's lax difference principle. (Baccarini 2015: 75). "Inequalities in the distribution of genes important to the natural primary goods are to be arranged so that they are to the greatest reasonable benefit of the least advantaged" (Farelly 2005: 95). A small group of people (e.g. those wealthy enough to be able to afford them) can benefit from genetic enhancement technologies and (further) increase their competitive advantage over others as long as this unequal distributive scheme provides the worst-off with more benefits than any other distributive scheme. Provided that genetic enhancement technologies create more highly skilled and highly talented people (e.g. super Michael Jordans and super Einsteins) who will be able to increase the total quantity of resources produced within a society, and provided that progressive taxation and redistributive policies are in place, the worst-off will receive more benefits in a society that allows and regulates genetic enhancement technologies according to the lax difference principle than in a society that forbids such technologies or distributes them is some other way.

While it is clear that Baccarini endorses the lax difference principle, some might argue that his position is not egalitarian. Should egalitarians not opt for the complete removal of inequalities within a society? Baccarini disagrees. Removing all inequalities within a society can be a wrong solution - "egalitarians must not remove inequalities by risking being exposed to the leveling down objection" (Baccarini 2015: 81). Since egalitarians care about the distribution of welfare (or of primary goods that constitute welfare), they must regard it as something valuable. Egalitarians will clearly favor a state of equality in which people have more welfare than they have in some other state of equality (e.g. they will favor a state in which everyone has 10 units of welfare over that state in which everyone has 5 units of welfare). Since some states of inequality can ensure that people who are worst-off are better off than they would be in the best feasible state of equality, egalitarians should prefer some

states of inequality to some states of equality (Christiano 2008). Genetic enhancement technologies should be allowed even though they will be available only to some citizens and even though they will give some people even greater competitive advantage over others. Baccarini holds that this unequal distribution of abilities and talents, as well as the resulting unequal distribution of resources, is compatible with the egalitarian project provided that in it the worst-off receive more benefits (more welfare or more primary goods) than they would receive under any feasible equal distribution of abilities and talents.

Baccarini thoroughly discusses several issues related to the application of the difference principle on genetic enhancement technologies. However, his argumentation does not acknowledge any other (potentially more important) egalitarian principles that could regulate the distribution of genetic enhancement technologies. Such (potentially more important) principles are *the principle of equal liberty* and *the principle of fair equality of opportunity* (Rawls 2001: 42-43).

RAWLS AND THE LEXICAL ORDER OF PRINCIPLES OF JUSTICE

John Rawls (2001) believes that, in a society understood as a fair system of cooperation between citizens regarded as free and equal, the most appropriate principles to regulate social and economic inequalities are the two principles of justice. He assigns lexical priority to the first principle over the second principle, as well as to the principle of fair equality of opportunity over the difference principle.

> "[T]he first principle is prior to the second; also, in the second principle fair equality of opportunity is prior to the difference principle. This priority means that in applying a principle (or checking it against test cases) we assume that the prior principles are fully satisfied. We seek a principle of distribution (in a narrower sense) that holds within the setting of background institutions that secure the basic equal liberties (including the fair value of political liberties) as well as fair equality of opportunity" (Rawls 2001: 43).

> "Recall that [the difference principle] is subordinate to both the first principle of justice and the principle of fair equality of opportunity. It works in tandem with these prior two principles and *it is always to be applied within background institutions in which those principles are satisfied*" (Rawls 2001: 61, emphasis added).

Unlike Rawls, Baccarini does not discuss the distribution of genetic enhancement technologies in a society where the first principle and the

principle of fair equality of opportunity have already been satisfied. In fact, he discusses the society where the first principle is only partially satisfied (greater wealth of some individuals and groups gives them greater political power and greater value of political liberties), and the principle of fair equality of opportunity is not satisfied at all (there are people who have competitive advantage over others owning to their background and the wealth of their parents). Rawlsians could, therefore, object by claiming that Baccarini applies the difference principle before the prior principles have been fully satisfied. However, Baccarini clearly states that he does not endorse Rawls' justice as fairness as a premise of public justification. Instead, he starts from three basic values and principles characteristic for all eligible liberal conceptions of justice: certain basic rights, liberties and opportunities, the assignment of special priority to them, and measures to ensure the use of them for all citizens (Baccarini 2015: 15).

Since Baccarini does not take justice as fairness as a premise in public justification, his application of the difference principle before the other two principles have been satisfied cannot be seen as a simple mistake. Applying the difference principle before the other two principles have been satisfied is consistent with what Baccarini takes as a premise in public justification. However, Rawls believes that there are good reasons for the lexical ordering of the principles of justice as fairness. Namely, lexical ordering of the principles enables us to (i) protect and promote citizens' self-respect, a very important primary good (Rawls 1999: 477-478), to (ii) ensure the equal liberty of conscience (Rawls 1999: 131), and to (iii) allow free citizens to alter and revise their final ends (Rawls 1999: 132, 476). Something important can be lost if we disregard the lexical ordering of principles and start by applying the difference principle before other principles have been fully satisfied.

ARGUMENTS FOR THE LEXICAL ORDER OF PRINCIPLES OF JUSTICE

Rawls is convinced that there are good reasons for assigning priority to the first principle over the second principle, and within the second principle, for assigning priority to the principle of fair equality of opportunity over the difference principle.

(i) Self-respect is, according to Rawls, perhaps the most important primary good (Rawls 1999: 386). Only citizens whose social bases of self-respect have been secured can "have a lively sense of their worth as persons and be able to advance their ends with self-confidence" (Rawls 2001: 59). Our self-respect is

threatened in a society characterized by severe inequalities. Since we cannot avoid or eliminate all inequalities, we should at least ensure substantial (and not merely formal) political equality. However, in order to ensure political equality, we must first ensure equality in the provision of basic liberties - equal and publicly affirmed distribution of fundamental rights and liberties represents the basis for self-respect in a just society (Rawls 1999: 477). We cannot opt for unequal distribution of fundamental rights and liberties by appealing to the difference principle and possibly better position of those who are worst-off, since by introducing inequality in the distribution of fundamental rights and liberties we are undermining the social bases of self-respect[2].

(ii) Rawls argues that free persons, when they think and deliberate about the basic structure of society behind the veil of ignorance, have certain fundamental aims and interests (e.g. religious interest and the interest in the integrity of the person). In the original position (behind the veil of ignorance) free persons can, given their general knowledge of human psychology, assume that they have such fundamental interests, though they do not know their particular form (Rawls 1999: 131). Since citizens in the original position should not endorse political principles whose outcomes they might not be able to accept, they should assign special priority to the protection of their fundamental interests safeguarded by the first principle of justice. They should not organize the basic structure of society by placing emphasis solely on the difference principle, nor should they allow trade-offs between the two principles of justice.

(iii) Finally, Rawls claims that free persons have highest-order interest in shaping their other interests (including fundamental interests) under conditions of freedom. Since free persons are not bound to any particular form of fundamental interests they might have at any given time, and since they know they can always alter or revise their final ends, they will recognize the lexical priority of the first principle over the second principle of justice (i.e. they will recognize the priority of basic liberties over other primary goods)

[2] Robert Taylor (2003) argues that Rawls is unsuccessful in defending the lexical priority of the first principle over the second principle by appealing to this argument (though Taylor ultimately believes that the other two arguments are able to establish lexical priority). The appeal to self-respect shows that the first principle is very important, but in does not show that it has lexical priority over the second principle. He asks why "would very small restrictions on the basic liberties threaten the social basis of self-respect, *so long as they were equally applied to all citizens*" (Taylor 2003: 250, emphasis added), and concludes that sometimes small and equal restriction of basic liberties could be justified if this can lead to substantively better position for those who are worst-off. Taylor, however, still holds that *unequal distribution* of basic rights and liberties would undermine the social bases of self-respect.

since it represents a guarantee that they will be able to alter or revise their final ends once the basic institutions of society are in place (Rawls 1999: 32, also Taylor 2003: 254). If citizens assign priority to the difference principle, or if they accept trade-offs between the first and the second principle of justice, they will endanger their highest-order interest, i.e. the interest in shaping their other interests under conditions of freedom.

These three arguments point out that free and equal citizens should recognize and favor lexical priority of the first principle over the second principle of justice. Trade-offs between the principle of equal liberty and the difference principle should not be allowed. We cannot deny equal political liberties to certain groups on the grounds that they might, having received these liberties, become enabled to block policies needed for economic growth and efficiency (Rawls 2001: 47). However, earlier arguments say nothing about assigning the lexical priority of the principle of fair equality of opportunity over the difference principle. It is very difficult to try to apply the same argumentative structure to support the lexical priority of the principle of fair equality of opportunity over the difference principle. Authors such as Andrew Mason (2003: 34-38) and Richard Arneson (1999: 83-89) claim that a persuasive argument from the original position cannot be given in support of the lexical differentiation within the second principle of justice. Furthermore, Arneson (1999: 79-80) also claims that the priority of fair equality of opportunity cannot be argued by the appeal to merit or desert, especially not from a Rawlsian perspective. It is, however, important to emphasize that this is not Rawls' intention.

There are two argumentative strategies that can be employed to demonstrate this lexical priority. They are compatible and both can be used simultaneously. The first strategy points out that the primary role of fair equality of opportunity is to secure social and economic conditions in which the principle of equal liberty can take place. Since huge inequalities in wealth and property can endanger political equality, we need the fair equality of opportunity to counter the economic (and political) domination of some citizens over the others and to specify how can social and economic institutions be organized in way that secures the principle of equal liberty from one generation to the next. According to this strategy, Rawls sees principle of fair equality of opportunity as a realization of equal liberty (i.e. the first principle of justice). All similarly endowed citizens should have the same prospects of success, regardless of their social class and origin. Rawls considers the principle of fair equality of opportunity as a safeguard for the first principle of justice.

> To accomplish its aims, certain requirements must be imposed on the basic structure beyond those of the system of natural liberty. A free market system must be set within a framework of political and legal institutions that adjust the long-run trend of economic forces so as to prevent excessive concentration of property and wealth, especially those likely to lead to political domination. Society must also establish, among other things, equal opportunities of education for all regardless of family income (Rawls 2001: 44).

The second argumentative strategy claims that the priority of fair equality of opportunity over the difference principle lies in the very idea of society understood as a *fair* system of cooperation between *free* and *equal* citizens over time, *from one generation to the next*.

> "We see the basic structure of society as having two coordinate roles, the first principle applying to one, and second principle to the other. In one role the basic structure specifies and secures citizens' equal basic liberties and establishes a just constitutional regime. In the other role it provides the background institutions of social and economic justice in *the form most appropriate to citizens seen as free and equal*" (Rawls 2001: 48, emphasis added).

Even if equal liberty (i.e. first principle of justice) is fully satisfied, the difference principle alone cannot regulate inequalities and shape the society as a fair system of cooperation. To be more precise, the difference principle cannot secure that the society *remains fair over time, from one generation to the next*. Accumulated inequalities can create a privileged group of people and, even though generous welfare provisions are directed towards those who are worst-off, the existing inequalities are carried from one generation to the next. Fair equality of opportunity serves to secure fair social cooperation over time. Consider Rawls' example:

> "The draft rule in professional sport such as basketball ranks teams in the opposite order from their standing in the league at the end of the season: championship teams go last in the draft of new players. This rule provides for regular and periodic changes in the roster of teams and is designed to ensure that teams in the league as more or less evenly matched from year to year, so that *in any given season each team can give any other a decent game*". (Rawls 2001: 51, emphasis added)

To sum up: the lexical priority of the principle of equal liberty over the difference principle is established by appeal to the three above-mentioned arguments. Fair equality of opportunity is seen as a principle regulating the distribution of property and wealth (i.e. the distribution of economic power) and safeguarding the principle of equal liberty, which can be threatened if wealth and property are concentrated in the hands of a small group of people.

The difference principle does not adequately prevent the concentration of economic power in the hand of the few, since such distributive model might be consistent with the greatest benefit for the worst-off[3]. Therefore, the difference principle is subordinate to both the first principle of justice and the principle of fair equality of opportunity. Even if we might try to implement the difference principle before the other two have been fully satisfied, we can never try to implement it when it comes in conflict with the other two principles (Hirose 2015: 156-157).

In the rest of this paper I try to demonstrate how privately funded genetic enhancement technologies endanger the principle of equal liberty and the principle of fair equality of opportunity, both of which have lexical priority over the difference principle. However, before I can proceed and argue that privately funded genetic enhancement (available only to a few wealthy individuals) endangers two important principles of justice, I have to give an account of human capital and explain how inequalities in the distribution of human capital increase existing inequalities in a contemporary societies.

GENETIC ENHANCEMENT AND THE DISTRIBUTION OF HUMAN CAPITAL

I have claimed that significantly unequal distribution of human capital can lead to even greater social inequalities, including the accumulation of economic and political power in the hands of a few. Furthermore, huge inequalities in the distribution of human capital might endanger the idea of society as a fair system of cooperation. Some might not agree with these claims: they believe that, though considerably unequal distribution of *wealth and property* can result with the accumulation of political power in the hands of the few, as well as endanger fair equality of opportunity, the distribution of *human capital* plays a minor role in this process. We should not be worried about the unequal distribution of human capital (and the results of genetic enhancement technologies), but should instead focus on social and economic

[3] One might also argue that the difference principle itself can block the concentration of wealth and property, since the substantial increase of inequalities might undermine the social bases of self-respect for some citizens. I agree with this conclusion and consider this interpretation (one that omits the fair equality of opportunity, but puts strong limitations to the concentration of wealth and property under the difference principle) as the other side of the same coin.

inequalities caused by considerably unequal distribution of wealth and property[4].

Of course, inequalities caused by unequal distribution of wealth and property can indeed play a major role, but we should not neglect the important role that human capital plays in the distribution of resources. This is clearly emphasized by Nobel Prize-winning political economist James Meade:

> "Earning power depends upon education and training, and education and training involve the investment of scarce resources in those who are educated or trained. This represents an important part of capital, [...] and a considerable part of the earnings of the educated and trained is in fact a return on the capital invested in their education" (Meade 1964: 30)

Meade does not, however, give precise information regarding the composition of incomes of those who are most advantaged, nor does he make a comparative analysis how did this composition change in the past century, with projections regarding how will it change in the future. To answer these questions, we must turn to Piketty.

Thomas Piketty gives us a comprehensive analysis of the structure of economic inequalities for the past 150 years. Though he admits that inequalities of capital ownership and the income from capital have always been higher than inequalities of labor income (one related to specific skills, abilities and talents of citizens), Piketty points out that, even among the wealthiest 10 percent of citizens, labor income represents the greatest share of their total income. Capital income outweighs the labor income only in top 0,1 percent of wealthiest citizens (Piketty 2014: 312).

[4] This might be argued by Lindsay (2005) when he focuses on the distribution of wealth instead on the distribution of human capital.

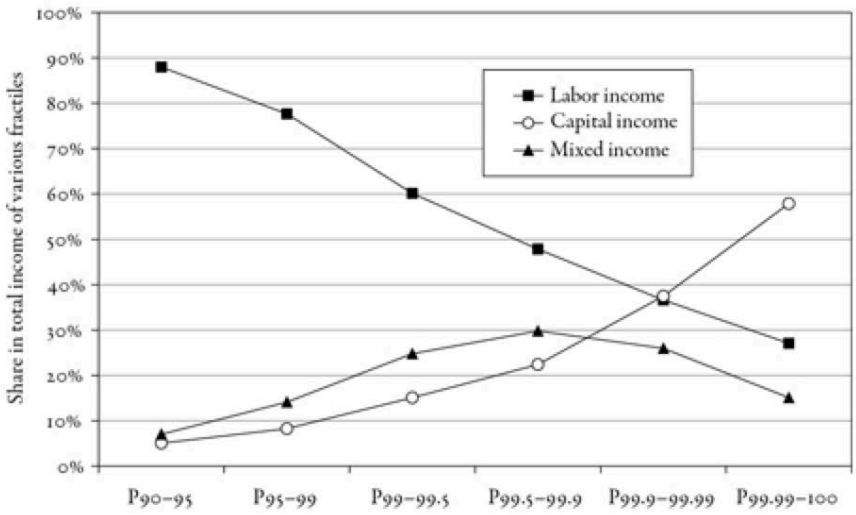

FIGURE 8.4. The composition of top incomes in France in 2005

We should not end up thinking that inequalities in capital ownership are the central cause of social inequality: though they certainly play a significant role, we must realize that nine out of ten citizens from the wealthiest 1 percent of population still earn most of their income as workers, and not as owners of capital. Genetic enhancement aims to further increase skills and abilities of citizens it is applied upon, and since only the wealthiest citizens will (at least for some time, before it becomes available to everyone) be able to benefit from it, we can expect that it will further increase the existing social inequalities, having in mind that the vast majority of citizens (99,9 percent) earn most of their income because of their abilities and skills as workers.

Piketty (2014: 337-340) sees United States as a perfect example of labor income inequality: though huge inequalities in labor income are present in all western countries, the rise of super-managers can be best described when analyzing the labor income inequality in United States and United Kingdom.

FIGURE 8.5. Income inequality in the United States, 1910–2010

Piketty links the rise of labor income inequality in United States in 1980s and 1990s with the rise of tuition fees and the failure of government to invest in higher education. These new labor income inequalities are the result of unequal access to education: with the sudden rise of tuition fees, many families were no longer able to give sufficient training to their children. He points out that the abovementioned labor income inequalities were much smaller in France or Germany, where the strong public education system secured that higher education remains available to children coming from middle and lower class families, and were even smaller in Sweden and Finland.

> "In the long run, the best way to reduce inequalities with respect to labor as well as to increase the average productivity of the labor force and the overall growth of the economy is surely to invest in education. [...] Over the long run, education and technology are the decisive determinants of wage levels" (Piketty 2014: 347)

> "By the same token, if the United States invested more heavily in high-quality professional training and advanced educational opportunities and allowed broader segments of the population to have access to them, this would surely be the most effective way of increasing wages at the low to medium end of the scale and decreasing the upper decile's share of both wages and total income. All signs are that the Scandinavian countries, where wage inequality is more moderate than elsewhere, owe this result in large part to the fact that their educational system is relatively egalitarian and inclusive" (Piketty 2014: 348)

There are important similarities between education and genetic enhancement. Both aim towards the increase on one's skills and abilities, and

both increase one's competitive advantage over others. There are good reasons to believe that, unless genetic enhancement system becomes egalitarian and inclusive, it will lead to the increase in labor income inequalities. Furthermore, there are good reasons to believe that, as long as genetic enhancement technologies are privately funded, they will be available only to a small number of citizens, thus increasing the existing inequalities.

I end this part of the paper by concluding that privately funded genetic enhancement technologies will result with the increase of existing inequalities within contemporary societies. Now I address whether this increase of economic inequalities endangers the principle of liberal equality and the principle of fair equality of opportunity, both of which have lexical priority over the difference principle.

DO GENETIC INTERVENTIONS ENDANGER THE PRINCIPLE OF EQUAL LIBERTY?

Though Baccarini does not proceed by endorsing Rawls' lexical ordering of the principles of justice, he seems to endorse the idea that some basic rights and liberties should have special priority over others. Namely, following Jonathan Quong's (2010) interpretation of Rawls' (1993) work, Baccarini takes as a premise in public justification the set of eligible liberal conceptions of justice, characterized by (i) certain basic rights, liberties and opportunities, (ii) the assignment of special priority to them, and (iii) measures to ensure the use of them for all citizens.

Is it possible to defend genetic interventions by describing them as basic rights and liberties? I do not believe it is: since basic rights and liberties have a special priority over others, we should count among them only truly essential liberties (Rawls 2001: 112). Basic rights and liberties are those essential for the development and exercise of citizens' two moral powers. It is difficult to see how can genetic interventions and cognitive enhancement of one's children be considered as something essential for one's development and one's exercise of two moral powers. Both Rawls and Baccarini do not take the right to private property in natural resources and means of production as a basic right, and neither of them should recognize the right to genetic enhancement as a basic right (i.e. one protected by the first principle of justice, or by the first feature of the set of eligible liberal conceptions of justice). The right to genetic enhancement may still be justified, just like the right to private property, but

this should be done at the legislative stage, and not at the stage of constitutional convention[5].

The right to genetic interventions can be justified at the legislative stage where it is (just like the right to private property) regulated by the second principle of justice. Recall that the role of the principle of fair equality of opportunity is to safeguard the principle of equal liberty from the concentration of economic power in the hands of the few. It regulates social and economic inequalities in background institutions in order to ensure that equal political liberties, *and only these liberties*, are guaranteed their fair value (Rawls 1999: 197, 2001:149).

Baccarini acknowledges that there already are considerable inequalities present in contemporary societies and argues that they should be removed. "Instead of worrying about what the society would look like where actual inequalities will be strengthened by new inequalities, we could do better to remove current inequalities" (Baccarini 2015: 80). However, when he applies the difference principle and argues in favor of regulation, it seems that he has in mind a future society that is already characterized by some inequalities, at least to the extent that some (few) citizens are able to provide genetic enhancement for their children, and some are not (Baccarini 2015: 69, 72, 80-81). He builds a defense of genetic enhancement financed by private funds in an unequal society. However, privately funded enhancement available only to a small group of wealthy individuals will undoubtedly increase the existing inequalities. Of course, we can expect that with time some genetic enhancement procedures will become available to all citizens, yet there are good reasons to think that the newest and best procedures will remain available only to few. Even if genetic procedures would not create huge inequalities, they would still increase the existing inequalities by introducing another socially affected variable into the 'success calculus'. If one's prospect of success is determined by one's natural endowments (something we cannot change at the moment), as well as one's education and one's inherited wealth and property (things that in an unequal society are affected by one's social class of origin), then by introducing privately funded genetic enhancement technologies one's natural endowments would also be affected by one's social class of origin, thus increasing the existing inequalities.

The first principle of justice requires more than a formal equality of basic rights and liberties - it requires substantial equality (or fair value) of basic rights and liberties. Very large inequalities in the ownership of capital

[5] The differentiation between the stage of constitutional convention, the legislature and the judiciary is explained in *A Theory of Justice* (Rawls 1999: 171-176)

(productive assets and natural resources, but human capital as well) give the control of the economy and much of political life to a small group of people[6]. Wealthy citizens, those who can give large contributions to political campaigns, who own media houses or factories that employ hundreds of people, have greater political influence than citizens coming from the lower class. They can indirectly influence the outcome of the elections, but they can also use their economic power to shape laws and policies in their favor. In order to ensure the fair value of equal basic rights and liberties for all citizens, the background institutions of a society must "put in the hands of citizens generally, and not only of a few, sufficient productive means (human as well as real capital) for them to be fully cooperating members of society on a footing of equality" (Rawls 2001: 140). However, privately funded genetic enhancement technologies do not tend to ensure the equal distribution of human capital (including abilities, skills and talents) - instead, they tend to increase the existing inequalities (those caused by unequal access to education) in the distribution of human capital. If we want to protect the substantial equality (or fair value) of basic rights and liberties, we should be cautious with regard to technologies and procedures that will further increase existing inequalities within our society[7].

DOES GENETIC ENHANCEMENT ENDANGER THE PRINCIPLE OF FAIR EQUALITY OF OPPORTUNITY?

The lexical priority of the principle of fair equality of opportunity over the difference principle has been argued both for its role as a safeguard for the principle of equal liberty and for its necessity for the realization of the idea of society as a fair system of cooperation over time. Having already claimed in the previous section that privately funded genetic enhancement technologies endanger the principle of equal liberty, I want to focus here on its second role.

[6] The influence that economic power of individuals can have on their political power is often analyzed through funding of elections and campaign contributions (Campante 2011, Rosenstone and Hansen 1996). However, this influence can be seen at many different stages of a decision-making process (Piketty 2014).

[7] Some might argue that existing (and future) inequalities in the distribution of productive assets and human capital do not necessary endanger the first principle of justice. It can be satisfied even in a society characterized by huge inequalities in the distribution of productive assets and human capital, as long as certain mechanisms (e.g. regulation of the funding of political campaigns) are in place (O'Neill 2012). However, informal public political sphere is very diverse and the necessary regulations would hardly be able to counter all possible interactions between economy and politics (Estlund 2008).

Is stable and fair social cooperation possible in a world characterized by huge inequalities in talents and abilities, where some citizens are, and some are not genetically enhanced (Lindsay 2005)? Baccarini believes that is possible:

> "What does cooperation mean between such different beings? My answer is that it has exactly the meaning of cooperation between Einstein, Jordan and Callas and average people in the actual world. The most talented are (or were) able to do things that average people are / were not able to do. But they need(ed) somebody to provide them food, to build houses in which they live(d), policemen who care(d) about their security, etc. All these people are able to understand the reasonable terms of social cooperation and to cooperate in such an order, provided others reciprocate. I see no reason to be skeptical about the possibility of a system of social cooperation between super Michael Jordans, or super Einsteins, and people with actual average features capable of sense of justice, ruled by terms of egalitarian justice" (Baccarini 2015: 79)

But can stable and fair cooperation be possible *over time, from one generation to the next*? Let us again use the analogy with education[8]. Imagine a system in which higher education is available only to children of the wealthiest citizens. Having received this education and acquired certain skills and abilities, these young people are able to earn significantly more than other citizens, thus enabling them to pay expensive education for their children, and so on. Though generous welfare provisions enable the children of lower and middle class citizens to receive elementary or even better education (and to live decent lives), it is very unlikely (if not impossible) that a child coming from a lower class family will receive higher education and be able to earn as much as citizens coming from the upper class. Can this be regarded as a fair system of social cooperation? I believe it cannot, just like the draft rule in professional sport (such as basketball) that would enable the best teams to go first in the draft of new players at the end of the season cannot be regarded as fair. Unequal access to education produces inequality of status leading to the erosion of self-respect of those who are not able to receive education. Fair system of cooperation cannot be reduced to helping those who are worst-off - it should instead promote fair equality of opportunity, i.e. "put all citizens in a position to manage their own affairs on a footing of a suitable degree of social and economic equality" (Rawls 2001: 139). Privately funded genetic enhancement, available only to a small number of wealthy citizens, would

[8] Similar analogy is used by Martin O'Neill (2012: 88).

severely undermine economic equality, and with it the idea of society as a fair system of cooperation between free and equal citizens.

CONCLUSION

This paper does not argue that genetic enhancement technologies should be prohibited. They are valuable tool that can be used to counter existing inequalities, as well as to improve the well-being of citizens in a political community. However, if they are privately funded and made available only to a small group of wealthy citizens, they can lead to the increase of existing inequalities, thus endangering the principle of equal liberties and the principle of fair equality of opportunity. I think that we cannot argue in favor of privately funded genetic enhancement technologies by appealing only to the difference principle: we have to give everyone equal access to these technologies if we are to organize our basic institutions in accordance with the idea of citizens as free and equal, and the idea of society as a fair system of cooperation over time, from one generation to the next.

REFERENCES:

Arneson, Richard (1999) Against Rawlsian Equality of Opportunity. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 93, No. 1 (77-112)

Baccarini, Elvio (2015) *In A Better World? Public Reason and Biotechnologies*. Rijeka: University of Rijeka Press.

Campante, Filipe R. (2011) Redistribution in a model of voting and campaign contributions. *Journal of Public Economics*, Vol. 95, No. 7 (646-656)

Christiano, Thomas (2008) *The Constitution of Equality*. Oxford: Oxford University Press.

Estlund, David (2008) *Democratic Authority*. New Jersey: Princeton University Press.

Hirose, Iwao (2015) *Egalitarianism*. New York: Routledge

Ley, Ori (2011) Will Biomedical Enhancements Undermine Solidarity, Responsibility, Equality and Autonomy? *Bioethics,* Vol. 25 (177-184)

Lindsay, Ronald (2005) Enhancements and Justice: Problems in Determining the Requirements of Justice in a Genetically Transformed Society. Kennedy Institute of Ethics Journal, Vol. 15 (3-38)

Mason, Andrew (2003) Social Justice: The Place of Equal Opportunity. In: Bellamy, R. and Mason, A. (2003) *Political Concepts*. New York: Manchester University Press (28-40)

Meade, James (1964) *Efficiency, Equality and the Ownership of Property*. London: George Allen & Unwin

O'Neill, Martin (2012) Free (and Fair) Markets Without Capitalism: Political Values, Principles of Justice and Property-Owning Democracy. In: O'Neill, M. and Williamson, T. (eds.) *Property- Owning Democracy: Rawls and Beyond*. Oxford: Wiley-Blackwell (75-100)

Piketty, Thomas (2014) *Capital in the Twenty-First Century*. Zagreb: Profil

Pogge, Thomas W. (1989) *Realizing Rawls*. London: Cornell University Press

Quong, Jonathan (2010) *Liberalism Without Perfection*. Oxford: Oxford University Press

Rawls, John (1999) *A Theory of Justice. Revisited Edition*. Cambridge: Harvard University Press

Rawls, John (2001) *Justice as Fairness. A Restatement.* Cambridge: Harvard University Press

Rawls, John (2005) *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press

Rosenstone, Steven J. and Hansen, John M. (1996) *Mobilization, Participation, and Democracy in America*. New York: Longman.

Taylor, Robert S. (2003) Rawls's Defense of the Priority of Liberty: A Kantian Reconstruction. *Philosophy and Public Affairs,* Vol. 31, No. 3

GENETIC INTERVENTIONS AND JUSTICE

NEBOJŠA ZELIČ
Department of Philosophy
University of Rijeka
nzelic@ffri.hr

ABSTRACT
In his book In a Better World? Public Reason and Biotechnologies Elvio Baccarini employs public reason argument to justify legitimate use of genetic interventions. According to his argument policies of genetic interventions are legitimate if and only if they (i) correct generally recognized genetic impairments and disabilities; (ii) add talents without removing other talents; and (iii) enhance given or added talents without removing any other. In my discussion I find third requirement problematic. But, even if there is suitable public reason answer to this worry I believe that it still has problems connected to justice of such policies if they will be only affordable to higher classes of society. I claim that in these circumstances we have good reasons to ban such interventions. I try to argue that this ban is not the form of levelling down objection; that these policies will endanger social bases of self-respect and that we have good reasons to believe that if such technologies are available the scope of distributive justice changes to include distribution of talents.

KEYWORDS
Elvio Baccarini, genetic interventions, genetic enhancement, self-respect, levelling-down objection, distributive justice.

It is a great privilege to have an opportunity to discuss Baccarini's book *In a Better World? Public Reason and Biotechnologies.*[1] This book, concerning issues it raises, is a pioneering work. Here we have many biotechnological topics (such as genetic interventions, cloning, extension of human lifespan, and bioenhancement) evaluated from the point of view of public reason liberalism in one place. It is thus a great contribution to bioethics and to political philosophy. It also presents how these two areas greatly overlap and enrich each other. In this paper, I will focus mainly on political philosophy.

[1] Baccarini, E. (2015) *In A Better World? Public Reason and Biotechnologies.* University of Rijeka, Rijeka. All page references in parenthesis refer to this work.

Baccarini's book presents answers of liberal theory to possible (and probable) developments in biotechnologies. I believe this is very important because it reaches to the core of liberal conceptions of justice, of what liberal conception of justice takes as given, what it strives to change and what it considers a part of its own ideal. What I have in mind are what Rawls following Hume calls circumstances of justice – scarcity of natural resources and a fact of permanent pluralism (Rawls 1999, 109-110). Thus, we have to arrange just world in circumstances where we have to distribute goods that are limited and we have to do it by respecting deep and irreconcilable disagreement on values. Baccarini's book shows in what way these two facts should be distinguished. The fact of scarcity of natural resources is given, but if possible it should be overcome. For this purpose, we use and develop biotechnologies, to overcome some inner limitations of our given nature. But, the fact of pluralism is not something that should be overcome. In contrast to natural limitations, fact of pluralism is a part of ideal liberal theory. No matter how strongly we strive to overcome scarcity in natural resources, we should always keep in mind that this has to be worked out by respecting pluralism of conceptions of good to which persons in this world of abundance will adhere to.

For this reason, Baccarini decides to justify policies that allow or forbid use of biotechnologies by the idea of public reason. It requires that in justifying policies and laws we should appeal only to political values that can be presented as public reasons and to forms of reasoning found in common sense. Also, according to Baccarini, we can, in certain circumstances, use scientific beliefs even if they are considered to be controversial in a sense that there is no full scientific consensus on their truth (18). This strikes me as one of the important contributions of this book to Rawlsian public reason view because this issue – place of science in public justification – has not been much discussed.

Baccarini's great contribution to discussion about public reason is his account of wide scope of public reason. According to this view, we should use public reason view of justification "to all decisions on public laws and policies and not solely to constitutional essentials" (14). In his approach, he also accepts certain elements of Colin Farrelly's and Jonathan Wolff's contextualism. They emphasize that when defending certain policies, philosophers should take actual beliefs of agents seriously, as well as empirical data and all other important details that can help us start from where we are and not from a certain set of ideal circumstances. This implies, I believe, that we can use public reason justification to justify particular policies in actual circumstances which are usually very far away from just basic structure of

society. In other words, it seems to me that Baccarini accepts a view according to which we must justify lower level policies in line with public reason even though higher level institutional scheme (basic structure) is not arranged according to the principles of justice (I have in mind primarily the difference principle or some other principle of economic reciprocity). This view distinguishes him from other public reason liberals. For example, John Rawls drew a parallel between public reason and principles of justice. They are both selected under the veil of ignorance and so there is no point in separating them. Furthermore, Rawls thought that public reason should apply only to constitutional essentials and matters of basic justice, allowing that in ordinary politics we can appeal to more perfectionistic values. Another important philosopher in Rawlsian public reason tradition, Jonathan Quong, argues the same as Baccarini, that public reason justification applies to ordinary politics as well (Quong 2011). However, contrary to Baccarini, he holds that principles of justice must be justified first by the same political values that give content to public reason. He defends public reason in circumstances of ideal constituency of fully reasonable citizens abstracting from beliefs of actual citizens. Thus, even though Quong goes further than Rawls in widening the scope of public reason, the first step in his justificatory structure is basic structure and description of citizens to whom such justification is directed. Baccarini's approach, by following Farrelly and Wolff, bypasses idealization of citizens in well-ordered society but also a requirement to arrange the basic structure according to principles of justice first, in order to apply public reason justification. In other words, Baccarini's approach is that we can have requirements of public reason in actual social arrangements and defend public reason as part of well-ordered society. This approach has some appeals in context of issues he raises. When confronted with new technological possibilities, we must find theoretical apparatus of justifying new policies. We simply do not have time to change the basic structure. And if the best justification is public reason justification, then Baccarini tries to use it in approaching these new issues. In discussing most biotechnological issues, it is evident that his approach has certain advantages over discussions of such issues in ideal circumstances. However, this should be a critical discussion, so I will focus on one issue where I do not believe his approach has advantage over the approach that focuses on the arrangement of basic structure first and only after basic structure is justly arranged, on particular policy. The issue I have in mind is discussion of legitimacy of possible technologies of genetic intervention (GI) and genetic enhancement (GE).

First, I will briefly present possible general problem for Baccarini's approach which I think can be presented in the form of the *problem of the second best.* Then, I will focus on certain worries I have with Baccarini's discussion of legitimacy of GE/GI policies.

Baccarini's approach, as already said, takes one element, that is, public reason justification, to be operative, without first satisfying another requirement usually taken to go with it, and that is a requirement of just basic structure. There is a possible danger that this approach could take a form of the problem of the second best – "The problem of the second best, in general terms, is the fact (when it is one) that when one number of desiderata is not satisfied, the other desiderata are no longer appropriate" (Estlund 2008, 190). As an example of this problem, we can take Rawls's discussion of taxation. Rawls argues for avoiding income taxation and instead adopting expenditure tax (Rawls 2001, 161). But his argument should be clearly understood in context of well-ordered society where the difference principle is satisfied at a level of basic structure primarily by dispersion of wealth and property. Accepting his argument in actual circumstances in which basic structure is not arranged according to the difference principle would bring even more injustice than there is now. This is the reason why we should not apply the difference principle to every policy in isolation but "to meet the difference principle once the whole family of policies is given" (Ibidem). It seems to me that this can be problematic when applying requirements of public reason primarily concerned with pluralism of conceptions of good as one aspect of egalitarian liberal theory in situation in which social arrangement is far from satisfying distributive justice as another aspect of egalitarian liberal theory. Of course, this is the case only if the policy we are trying to justify has impact on both pluralism and egalitarianism. Policies concerned with GI/GE are precisely that kind of policies. Thus I believe that if we focus solely on public reason argument in order to justify such technological interventions and conclude that this policy is justified even in our actual circumstances, we fall into the problem of the second best. We satisfy one desiderata of well –ordered society (public reason) but this can move us even further from the achieving well – ordered society, because other desiderata (egalitarian basic structure) are not satisfied. As already said, my worry with Baccarini's discussion of GE is that it can be presented as such problem.

First, I will raise some worries I have with justifying GE to its recipients. Baccarini's first aim is to justify GI to recipients of such technologies. This justification concerns only the idea of reasonable pluralism of conceptions of good. Namely, can GI endanger autonomy of a recipient in a sense of her

capacity to form and revise her conception of good? I agree with Baccarini that parents do not have the right to prenatally manipulate their children in a sense of making certain reasonable conceptions of good unavailable to them. For example, I believe Baccarini would agree that if there is a possibility that parents genetically (or hormonally) intervene in sexual orientation of their children, it should be forbidden because it directly influences an important aspect of autonomy of a future free and equal citizen. In this case it is better to be under the influence of natural lottery (which is outside of the scope of justice) than to be modelled by someone's perfectionistic reasons that are reasonable to reject (which can be a clear instance of injustice). It is important to note that Baccarini is not concerned with a question of what parents are morally justified to do or not to do to their children, but more importantly, with what is society obligated to allow or forbid by law that parents can do to its future citizens. I accept his answer to this question – "genetic engineering is legitimate if, and only if, it is used (i) in order to eliminate some generally recognised disabilities; and (ii) in order to add talents without eliminating other talents" (61). In this way we avoid drastic conclusion that everything that is given by natural lottery, including disabilities, should be respected, but we also do not intervene in changing what is given, but are simply adding new potentials. I agree with him that this is justified by public reason. If the ideal to which public reason strives is freedom in forming reasonable conception of good, then there is no reason to exclude intrapersonal expansion of available options by adding more talents or by removing obstacles of natural lottery in realizing desired conception of good, if the technologies should be available. It seems to me that what also follows from Baccarini's discussion is that he accepts the third requirement for legitimacy of genetic engineering as well, and that is that beside eliminating disabilities and adding talents it is also legitimate to (iii) enhance given talents or enhance added talents without eliminating other. I find it that he accepts this requirement because he also talks about "super-Jordans" and "super-Einsteins" (79). But, this third requirement can raise certain problems that former two avoid. Namely, what happens if parents decide to enhance desired added talent that will thus be much stronger than naturally given talents of the recipient? It seems to me that in this case recipient can complain that injustice has been done because she was modelled according to perfectionistic reasons of her parents. She was modelled because, in this case, talents were not simply added to expand options but they were rather formed according to someone else's desires and values.[2] Recipient can reasonably complain why *this particular* talent or trait

[2] Baccarini also points out, I think correctly, that we cannot make analogy between

(physical or psychological) was not only added but also considerably enhanced in comparison to other naturally given talents she got through natural lottery. This complaint is different from other possible complaints like "Why some other talent was not added?" because adding talents simply expands options and I agree with Baccarini that "nobody has the right to get everything that she wants" (67). But the case we are discussing is not adding something to natural lottery, it is intervening in it. So, we are not talking about the justification of omission, but of morally more important justification of doing something.

I believe this is particularly problematic for Baccarini's proposal because he does not only refer to some set of primary goods which we can technologically manipulate, such as health, vigour, imagination and intelligence but also on extended list of more particular physical and psychological talents and traits (68). Can we enhance someone's particular trait such as height without closing some options to him, for example to be a formula series driver or a jockey (and it is particularly problematic if prior to intervention he was not so tall)? The problem is even more serious if there is a psychological fact that we enjoy more, and thus prefer more, engagement in activities for which we are talented. (I do not claim that there is such connection, but it is not unreasonable to suppose there is). If this is the case, then by enhancing our talents, our preferences are also modelled by someone else's desires. I believe that knowing that this has happened before we were born strongly influences our autonomy in a sense of forming our conception of good. It seems to me that reply cannot be that this is not a problem because in this case we actually do what we prefer. In other words, it is not important how we got our preferences because all we are aware of are our preferences and we are satisfied in realizing them. This cannot be a good answer because why not then allow parents to change sexual orientation of their children through genetic (or hormonal) intervention? Majority of people take their sexual preferences as given and try to realize them, no matter whether they are heterosexual or homosexual. But, as we have already seen, this kind of intervention cannot be justified by public reason. Thus, it seems that by accepting enhancement of added talents, Baccarini must provide an answer to this kind of worries.

But even if such GE can be defended in the face of reasonable pluralism by public reasons alone, still there is another problem which I mentioned above

modelling we cannot avoid, such as choosing school or activities for our child, and modelling we can avoid, such as this one with GE technologies (66). Simply, in former case we cannot avoid making decisions about child's name because someone must make the decision and the child is not suitable to do it. In the latter case we can avoid making such decisions.

as the problem of the second best. Possible problem is that even if we justify GE in circumstances of reasonable pluralism, can this give legitimacy to such policies in circumstances of actual societies marked by great socio-economic inequalities and inequalities of opportunities? Crucial fact is that such interventions will probably be "very expensive and accessible only to elite" (69). They will "probably increase existing social inequalities by increasing competitive advantage" (Ibidem). Nevertheless, Baccarini is opposed to banning GE for these reasons, and instead demands that such inequalities are dealt with by the regulations (70). As far as I understand, he does not consider regulations as first changing basic structure of society because then his discussion would be different. He does not say that equality of opportunity or the difference principle should be realized first and then GE allowed. Thus, it seems that regulations he primarily has in mind are instruments we already have – such as paying more tax when paying for GE, or maybe higher income tax for a person who has been genetically enhanced.[3] Contrary to Baccarini, I do not think that these regulations are enough to allow GE only to the rich in actual circumstances. I will try to present certain problems that arise from his answers to these worries given in his book (ch. 3) and which are primarily focused on levelling down objection, self-respect, solidarity and finally on whether it satisfies the difference principle. One thing I have to note prior to the discussion is that I agree that genetic interventions aiming at removing genetic diseases or disabilities should be allowed if possible in actual circumstances even if only higher class could afford them. It would be cruel to the possible recipients of such interventions not to allow these interventions because other people cannot afford them. Thus, when I talk about genetic interventions I refer only to genetic enhancement of given or added talents. More precisely, what I have in mind is primarily enhancement of general cognitive abilities and faculties such as IQ or creativity.

Baccarini's first reply to the argument for banning GE on the premises of social inequalities it raises is that egalitarians should be cautious not to fall in a trap of levelling down objection (70). Levelling down objection is directed against a claim that equality is intrinsically good. This objection claims that if equality is intrinsically good, then it can have implausible consequences. Namely, the situation in which everyone is equally worse-off is better than situation of inequality in which everyone is better-off but some group is even better-off than others. Baccarini is right in saying that egalitarians should be

[3] Of course, it is questionable whether this second measure is just because then we will have to categorize people in terms of their talents and then tax them and not solely on their input to social cooperation. Thus, I suppose Baccarini would not accept this second measure.

cautious of not falling prey of levelling down objection. We must keep in mind that egalitarianism makes sense only if it strives to more welfare for everyone and not less. We care about equality precisely because more welfare is better than less and if more welfare for everyone demands certain inequalities, then these inequalities are justified. This kind of reasoning is also behind the difference principle.[4] However, I do not see how levelling down objection affects argument against GE in actual circumstances. I do not see how allowing GE to the already rich and advantaged raises welfare of all, because this is the most important aspect for the plausibility of levelling down objection. Baccarini's answer is that we can think of consequences of GE as of "the development of economy, better management of society, as well as easier discoveries of cures for diseases" (81) which are benefits for everyone. But, I am sceptical about this answer. It is not clear if Baccarini is talking about a mere possibility of these consequences for everyone or about probabilities. If it is a mere possibility then we can confront it with another possibility – that the rich will have better products for themselves, the rich will have better management for their activities or better medicine for their diseases. This other scenario has even more empirical evidence so far. 1970's neo-liberal policies were directed toward a possibility that "raising tide will lift all boats" and that by opening new perspectives for already rich will have a spill-over effect to the less advantaged. After forty-five years of this kind of policies there is much empirical evidence that this simply did not happen (Piketty 2013; Barry 2005). Therefore I believe that relying on possibilities of new spill-over is very questionable. Maybe we can make it probable that optimistic scenario will be realized. We can socially direct the genetically enhanced to do things that will raise welfare of all. But this solution presents a different set of problems for justice. It can imply huge social interventions into autonomy of the enhanced to exercise their enhanced capabilities in socially desirable way. This is certainly something that public reason will not allow, but it also implies drastic change in the basic structure. Another way is to make educational environment such that the enhanced would have the best means for developing their talents. The best way to do this is that enhanced children are automatically enrolled in schools appropriate to their abilities (if it would be necessary at all, because if parents have money for GE they would supposedly have money for private schools). And this will most likely lead to strong social

[4] Difference principle requires that social and econimic inequalities be arranged so as to maximize the share of primary goods (income and wealth, powers and positions of office, social bases of self-respect) that goes to the least advantaged members of society.

stratification, class division and social immobility.[5] There are many other ways of raising IQ, for example, of actual children living in actual conditions, by changing educational circumstances, so if our worry is having smarter citizens to make better society, then we should focus on these instruments and not on giving the already advantaged even more advantages (Nisbett 2009). Thus, I doubt that we can clearly see how banning GE in actual circumstances reduces welfare of everyone and thus presents levelling down objection. On the other hand, simply reducing more welfare to the already advantaged cannot be example of levelling down objection. This is something that egalitarians usually argue for when they discuss issues like private health care or private education.

There is also a good public reason argument for not allowing more welfare to the already advantaged. One of important political values that give content to public reason is fairness. It simply does not seem fair to allow even more advantage to a group that is already advantaged. Of course, for this argument to work it is important to talk of comparative advantage and I believe that higher cognitive ability certainly is a comparative advantage. It seems quite clear that better cognitive ability (and also knowledge by others of having this ability better than average) is a kind of good that strongly influences one's social standing. Thus, it is not true that if a certain group of people enhances their cognitive ability but leaves you at the same place as before their enhancement occurred, that your position has not been worsen. We must keep in mind that here we are not discussing outstanding individuals as in actual circumstances but substantial class of people that would be genetically enhanced and this class is defined by their material resources. In these new circumstances I believe that Brian Barry is right in saying that "commonplace view...that, as long as you stay in the same place materially, you cannot be made worse-off by falling further and further behind the majority of your fellow citizens"(173) is wrong. And we do not only have to take just material resources as important. Norms that define our social standing are of equal importance. Barry illustrates this with the effect of having good teeth (Ibidem). Barry says that "(u)ntil some point after the Second World War the alignment of people's teeth depended on the work of nature". With new, but expensive dental technology "rows of gleaming regular teeth became middle – class prerogative". The consequences were that "to be snaggle-toothed is to be looked down on." Thus, even though people who could not afford dentist did not change their behaviour after the discovery of new dental technologies, they

[5] I say most likely because this happened already in UK when they tried to implement similar policies in 1940's and 1950's (Barry 2005, 115 – 116).

have lost their social standing. I believe that in the context of GE, where it is possible that enhanced intelligence would become high-class prerogative, being "not intelligent enough" would become a sign of loss in social standing. It seems to me that cognitive ability is not a kind of good that you can provide to one group of people, without making another worse-off. Thus, I believe that levelling down objection cannot be applied to this kind of objection.

Another problem, closely connected with the previous one is a problem of possible loss of self-respect. Baccarini rejects this consideration as problematic. I believe his rejection of this problem is in one instance correct, but problematic in another. It is certainly correct in saying that differences in natural talents and especially cognitive abilities by itself do not reduce self-respect. Many people do not lose sense of their self-worth by being aware that they are not as intelligent as Einstein, Turing or Eisenstein. Thus, I agree that problem of self-respect cannot be stated simply by saying that there will be huge differences in talents. But, there are two further questions that can have impact on self-respect – how do these differences occur and how are they regulated in social cooperation? Baccarini's reply to these worries is:

"(I) do not know of any indication that the redistribution of resources as part of public policies in the actual world is the cause of diffused loss of self-respect for those members of the population who are beneficiaries of these redistributions. Obviously, this is a matter of empirical research. Before formulating hypotheses for the possible new conditions, it would be necessary to have data about the actual situation" (73).

But, this reply raises certain problems. First we need a clear concept of self-respect if we are going to do empirical research. I believe that in Rawlsian political conception of justice, which is a political framework that Baccarini accepts, it is not easy to define that concept. Rawls wrote a lot on self-respect and changed his opinion on it, but in his latest formulation of political conception of justice he made it clear that it is not "an attitude toward oneself, but the social bases of self-respect that count as a primary good" (Rawls 2001, 60). Thus, self-respect is not an actual attitude we have and something we can empirically research, but a normative concept. Social bases of self-respect are not necessary conditions of self-respect, but rather something like determinants of self-respect. As Moriarty says, "(i)n their absence, people are much less likely to have self-respect, but it is not certain that they will not have it" (Moriarty 2009, 443). It is possible to find empirically that in racist society black people have strong sense of their self-worth (they can acquire it in church, family or other associations) but surely this will not tell us that social bases of self-respect exist in such society. So, it seems to me that we must

approach the problem of self-respect as something more independent from empirical findings.[6] This is particularly important if we are concerned with policies that are about to drastically change perception of ourselves, and I believe that GE affordable only to rich is such policy.

In actual circumstances, losing self-respect because others have more talents is not connected to social bases of self-respect. We can say to a person who claims that she suffers from a loss of self-respect because others have more talents and that society should arrange it differently that she behaves irrationally. The reason is simply that these differences are not caused by the society but by natural lottery. The origin of differences in talents is outside of the scope of social justice. But, if we allow GE and if we know that only a certain group, that is already privileged, can afford it, then the situation changes. In this case it is not irrational to claim that loss of self-respect due to differences in talents is caused by social bases of self-respect. We have collectively decided that one group of citizens would be more talented or intelligent than another. Concerning cognitive abilities, this is happening even in our actual circumstances. There is body of evidence showing how much economic circumstances and educational opportunities influence cognitive abilities in early childhood (Barry 2005, ch. 5). If we consider this fact as unjust and if we consider that this can undermine social bases of self-respect (which I think is hard to refute even if these persons are not aware of it), then I think that this refers to GE even more.

Further, I do not agree with Baccarini that redistribution of material resources through taxes can solve problems caused by GE. Again, we must keep in mind that we are not any more talking about outstanding individuals but of substantial number of people who could afford such technologies. If we care about social efficiency (as we should), it would be rational to educate them for higher and more responsible social positions. It would simply be irrational to deliberately give certain important and responsible position to someone who we know is genetically and cognitively inferior to a candidate from cognitively superior group. It is easy to imagine that this group of people could acquire sense of superiority, and that another group of people could acquire sense of servility. This is not a mere speculation. Hernnstein and Murray wrote the well-known book *The Bell Curve* in which they claim that there is a strong correlation between social status and IQ because of assortative mating. Due to their habits, members of higher social groups had

[6] But even in actual societies there are empirical findings on how the sense of self-respect of beneficiaries of redistribution is affected by how and for what reasons they receive these benefits (Rothstein 2010, 453 – 454).

children only with other members of the same group. After a certain period, sorting by cognitive ability occurred and that is an explanation why social status correlates with IQ. Hernnstein and Murray's explanation excluded environmental factors of difference in IQ. Now, even though there have been many discussions about accuracy of their findings, Brian Barry notes that this book is still popular primarily because it told the rich whites things they already thought about themselves but did not know how to say (Barry 2005, 234). This scenario becomes even more vivid in cases of GE because these people would know that they are smarter than others, because after all, their parents paid for it. Others would know that they are not as smart as them. Thus, they also know that they become beneficiaries of redistribution (cash compensation through taxes) because they are not intelligent (according to the new level of intelligence acquired only by the rich). This clearly looks like the case of buying the superiority and more respected and important social status. I believe that Rawls is therefore cautious in not presenting difference principle as only concerned by private material benefit. We should understand social bases of self-respect as primary good that constrains the circumstances under which material resources are transferred. Because of these reasons, I do not agree with Baccarini that cooperation in GE society will have "exactly the meaning of cooperation between Einstein, Jordan and Callas and average people in the actual world" (79). He further says that "they need(ed) somebody to provide them food (let's say farmers), to build the houses in which they live(d), policemen who care(d) about their security, etc" (Ibidem). It seems to me that this cooperation would not have the same meaning. In actual circumstances farmers, policemen etc., do not have reason to believe that it is (un)just that Einstein, Jordan or Callas have better talents than themselves. It is, on the contrary, the cooperation between free and equal citizens who share its benefits and burdens on the basis of their input which is significantly caused by natural lottery. But, in GE society they would be in important way determined to be farmers or policemen, or other service-providers to those whose parents could pay for them to be the genetic elite. This picture is similar to cooperation in aristocratic society even though lower classes are better paid and live in better material circumstances. It seems to me that they should complain about inadequate social bases of self-respect in such a society even if they are not aware of it.

I am also not certain whether this could be only a short-term problem that would influence only few generations of future citizens who would not be able to pay for GE. I believe there is no reason to be optimistic about solidarity and egalitarian stance of enhanced people in the future. In actual circumstances

where there is no technology of enhancing cognitive ability, the best we can do is to see the political attitudes of persons who have had an opportunity to develop their cognitive abilities in suitable environment. I think that it is reasonable to suppose that opportunity for good education is very important factor of such environment. Furthermore, the results of empirical research of political attitudes of highly educated Americans recently reported by Peter Levine are not very optimistic. His conclusion is that educated Americans are mostly liberal, but not egalitarian. Levine claims that "instead they are quite comfortable with their advantages, even as they endorse position (we can) call liberal" (Levine 2015). Surveys show that most highly educated Americans do not favour equality of opportunity strongly. We can suppose that situation is even worse with more demanding principles such as the difference principle. Similar findings are reported by Thomas Piketty when he cites research on attitudes of economic and educated elite in USA and Europe toward their merit and political issues (Piketty 2013, 417 - 418). He reports that they usually emphasize tolerance toward differences, but also their merit and effort in comparison to lower classes. And they do it despite all empirical evidence on importance of inherited wealth and social immobility. I do not see how this attitudes could change if genetically enhanced people came solely from a group that has such attitudes. Especially since their genes had been paid for in the same way as for their education and other social advantages. This is important reason why GE technologies should be allowed only if everyone has equal opportunity to use them, either if they would be free of charge in actual circumstances or available to everyone at reasonable prices after the basic structure of actual societies has been changed.

Finally, it seems to me that our understanding of what falls under the scope of distributive justice will be changed if GE technologies become possible. From the point of view of (egalitarian liberal) distributive justice it is equally morally arbitrary if a person is born into a higher social class or with more natural talents. From the perspective of justice, a person does not own all the wealth she was born into. Inheritance can and should be taxed with the aim of decreasing inequalities in wealth. However, situation is different with natural talents. In contrast to wealth, we completely own talents with which we are born. The reason is that our genes are not a question of justice, so it cannot be questionable whether it is just to be born with certain talents. The question for justice is only how do we employ our talents and how are products of our talents going to be distributed. But with GE technologies, genes and talents become more similar to wealth. Justice then becomes concerned not only with employment of talents and benefiting from them, but with just distribution of

talents in the same way as it is concerned with just distribution of wealth. Thus, principles of distributive justice like the difference principle do not apply to outcomes of talents but to distribution of talents. Of course, because freedom of personal integrity has a priority over difference principle, we cannot question ownership of talents. In this situation, a person would, just like nowadays, fully own her talents. But basic freedoms do not imply that, if GE technologies are available, parents have freedom to enhance their children irrespectively to distributive justice. In the same way as they do not have freedom to transfer all their wealth to them. And it is even easier to apply it to possible new distributive goods such as talents than to wealth, because distributing wealth in this point in history would demand policies many citizens would be against due to already accumulated wealth in private hands. With GE technologies we could have an opportunity for a clean start from the beginning. I do not see why we should start in a different way.

As I already mentioned at the beginning of this paper, I think that Baccarini's book is a huge contribution both to bioethics and political philosophy, especially when it comes to discussions of possible development of Rawlsian public reason liberalism. In this paper, I focused on just one topic from the book that I find problematic. On other issues Baccarini discusses I agree with his conclusions and therefore I did not mention them. I hope that worries raised in this paper will contribute to his further elaboration of this topic.

BIBLIOGRAPHY

Baccarini, E. (2015) *In a Better World? Public Reason and Biotechnologies.* University of Rijeka, Rijeka.

Barry, B. (2005) *Why Social Justice Matters?* Polity Press, Cambridge.

Estlund, D. (2008) *Democratic Authority. A Philosophical Framework.* Princeton University Press, Princeton.

Levine, P. (2016) "The most educated Americans are liberal but not egalitarian"

http://peterlevine.ws/?p=16810. Accessed May 1, 2016.

Nisbett, R. E. (2005) *Intelligence and How to Get It. Why Schools and Cultures Count.* W.W. Norton & Company, New York.

Piketty, T. (2013) *Capital In the Twenty – First Century.* Harvard University Press, Cambridge Mass.

Quong, J. (2011) *Liberalism Without Perfection.* Oxford University Press, Oxford.

Rawls, J. (1999) *A Theory of Justice. Revised Edition.* Harvard University Press, Cambridge Mass.

- (2001) *Justice as Fairness. A Restatement.* Harvard University Press, Cambridge Mass.

Rothstein, B. (2010) "Happiness and the welfare state"; *Social Research: An International Quarterly* 77 (2): 441 – 468.

GENETIC ENGINEERING AND THE INEQUALITIES

BORAN BERČIĆ
University of Rijeka
Department of Philosophy
Boran.bercic@ri.t-com.hr

ABSTRACT

In his book *In A Better World? Public Reason and Biotechnologies* Elvio Baccarini discusses (and ultimately rejects) the argument that genetic engineering might deepen the inequalities in the society. However, this argument is grounded on the implicit assumption that financially successful people have certain characteristic C that explains their financial success, and that the lack of this characteristic explains why financially unsuccessful people are financially unsuccessful. This assumption is widely accepted, by Nagel, Rawls, Nozick, and many others. In this article I try to show that this implicit assumption is simply false. There is no such characteristic C. There is no independently identifiable single capability, talent, or asset that explains why rich people are rich and why poor people are poor. Social inequalities cannot be explained as effects of the inegualities in talents.

KEYWORDS

Inequality, talents, explanation, success, natural lottery.

GENETIC ENGINEERING AND THE INEQUALITIES IN THE SOCIETY

One of the worries that Elvio Baccarini deals with in his book *In A Better World? Public Reason and Biotechnologies* is that genetic engineering might deepen the inequalities in the society. He addresses this problem in the Chapter 3. "Genetic Interventions and Distributive Justice". Here Baccarini relies on Lev's work and says:

> "The application of some of the forms of interventions would probably increase existing social inequalities by increasing competitive advantages, like in the case of the enhancement of memory, as well as of analytical, mathematical and communication skills." (Baccarini, 2015. p.69)

Here we may have in mind a fictional character Dr. Julian Bashir from TV serial Star Trek, Deep Space 9. As a kid he was underdeveloped both physically and intellectually. His parents decided to pay an illegal genetic reprogramming which made him physically and intellectually superior to his classmates. Or perhaps we can have in mind a real character Argentinian football player Lionel Messi who was physically underdeveloped as a kid. He grew up to a normal size after the hormonal therapy with the norditropin, a growth hormone. If taken by adult sportsmen norditropin is regarded as a doping. In the case of Messi the use was appropriate because he was brought to the size he would have if he hadn't have a hormonal disbalance. (Perhaps worth noting, Messi was an excellent player even before the hormonal theraphy.) On the other hand, Dr. Bashir's genetic reprogramming brought him far beyond the level of physical and intellectual abilities he would have if he hadn't have a genetic failure. His abilities are in some respects almost superhuman, and this is why such reprogramming was illegal. (When this fact about Dr. Bashir was discovered, captain Sisco covered up the case because Bashir was a valuable member of a crew.) So the question is "Does the prospect of an increase of inequalities represent a good public reason for banning genetic interventions?" (p.69.) Elvio's answer to this question is negative. He believes that genetic enhancement would not by itself deepen the inequalities. It could deepen the inequalities only within the unjust distributive framework.

> "In general, it appears implausible to forbid somebody the chance to improve her talents and abilities, even if this gives her advantages over others. I agree with Lindsay in opposing the banning of genetic interventions. The view that I endorse is that "genetic enhancement procedures alone will not lead to unjust results; there would have to be an unjust distributive scheme to enable the injustice to come about" (Allhoff, 2005, 44). Regulation is the answer we must pursue (Farrelly, 2002)." (Baccarini, 2015. p.70)

Baccarini also believes (together with Jefferson) that cognitively enhanced people would probably have better sense for justice and solidarity, and that therefore we should not worry about the possibility that they will misuse their enhancement and further deepen the social inequalities. (Baccarini, p.72)

THE IMPLICIT PREMISE

Now, no matter what we think about these arguments, we have to notice that they are based on the implicit premise that there is *a single characteristic or a set of characteristics C that is responsible for individual's position in a society*. And this is the premise that I would like to focus on in this comment. The question is *whether there really is such a thing as characteristic C (talent, asset, capacity, capability, or whatever) that explains success and therefore the inequalities in the society*. The worry is obvious: if there really is such a characteristic, then by enhancing it in some people, we will automatically deepen the social inequalities. But, as I said, the right question is whether there really is such a characteristic or characteristics. Together with a number of other authors, Baccarini believes that there is such a characteristic. He says:

> "In the actual world we have enormous differences in the talents of persons. Think about people who live, or have lived with us, like Michael Jordan, Albert Einstein, Maria Callas, Joan Miro, Arturo Toscanini, John Rawls, etc. on the one hand, and of impaired people on the other hand, as well as of people with average capabilities." (Baccarini, 2015. p.72)

For instance, Thomas Nagel also believes that there are talents that explain success:

> "Differences in native talent will produce big differences in the resulting benefits, in a competitive system. Those who have abilities that are in high demand will be able to earn much more than those without any special skills or talents. These differences too are partly a matter of luck. Though people have to develop and use their abilities, no amount of effort would enable most people to act like Meryl Streep, paint like Picasso, or manufacture automobiles like Henry Ford." (Nagel, 1987. p.78)

So, to make implicit premise explicit, the idea is that:

There exists a characteristics C that explains success.

Or, in other words: the successful ones are successful because they have the characteristic C. If they hadn't have C, they would not have been successful. But they do have it, and that is why they are successful. The unsuccessful ones are unsuccessful because they don' have the characteristic C. If they had it, they would have been successful. But they do not have and that is why they are not successful. Or, to make it as simple as possible:

The successful ones are successful because they are capable.

The unsuccessful ones are unsuccessful because they are incapable.

The rich ones are rich because they are capable.

The poor ones are poor because they are incapable.

THE IMPLICIT PREMISE AND THE DISTRIBUTIVE JUSTICE

It is worth noting that a number of authors take the implicit premise for granted. Among others, contemporary classics like Rawls, Nozick, Nagel and many others. Left wing and right wing authors take different stances toward the premise, but they all accept it, they just take it for granted. Generally speaking, their arguments are the following:

The left wing argument

The incapable ones are not guilty for being incapable. The distribution of capabilities among individuals is simply a matter of natural lottery. It is not a matter of merit, it is not something deserved. Therefore, social inequalities that are consequences of the inequalities in the outcome of natural lottery cannot be just. Therefore, in a just society these inequalities should be compensated.

The right wing argument

The capable ones are not guilty for the fact that incapable ones are not capable. No matter whether the capabilities that they have are a matter of natural lottery or not, their capabilities are their and no one has right to take away from them the fruits of their capabilities. Therefore, in a just society the social differences that are consequences of the differences in the capabilities should not be compensated.

So, to sum up, for the left wing authors characteristic C explains social inequalities but does not justify them. While for the right wing authors characteristic C both explains and justifies social inequalities. The point here is that both sides accept the implicit premise that there is such a thing as a relevant characteristic C.

IS THERE SUCH A THING AS RELEVANT CHARACTERISTIC C?

For the beginning we can note that trade unions do not go into the strikes because they believe that their members had bad luck in the natural lottery or were depraved of the characteristic C. They go into the strikes because they believe that they deserve more for their work, because they demand right wages for their labor. So, those who in fact fight against the social inequalities do not rely on the assumption that there is a relevant characteristic C. The fact that putative characteristic C is not an issue in the actual fight against the social inequalities is a good reason for questioning the very existence of such a characteristic. The idea of the relevant characteristic C is more likely just a widely accepted cognitive shortcut, a successive meme accepted by philosophers and by many others.

"EXPLANATION OF THE SUCCESS"

Whenever some people are successful in something and others are not there is a natural cognitive pressure for the explanation of their success. In such cases we are naturally inclined to look for the relevant characteristic that explains their success. However, sometimes such a characteristic can not exist at all, there may be no explanation at all, sometimes explanation can be trivial. Imagine a horrible situation where 5000 crippled and blinded people have to cross a very dangerous forest with many holes, mines, dangerous beasts, etc. They crawl, role, stumble, ... By the end of the day 500 of them cross the forest, others remain in it forever. In such a situation we may be inclined to look for the relevant factor, to look for the characteristic C that these 500 had and that others did not have. Of course, in this example there is no such characteristic. There is simply a fact that 500 people crossed the forest while others did not. Perhaps social inequalities are also one of the cases where there is simply no relevant explanation.

HUME'S LAW - A FORMAL CONDITION FOR CHARACTERISTIC C

If we want to have a true explanation, explanandum and explanans have to be logically independent. Explanandum can not be contained in the explanans. For in that case the explanation would be circular, we would have a virtus dormitiva explanation. In other words, the way in which we find out whether somebody is successful has to be independent of the way in which we

find out whether somebody has characteristic C. It must be independently possible to determine a presence of characteristic C. This is very important point when we try to explain success because alleged explanans can be semantically to close to the explanandum and in that case we would not have a genuine explanation. For instance, if we want to explain the success of Mark Zuckerberg who created Facebook and made millions of dollars, we might say that he was successful because he was snalažljiv or promućuran. But what does snalažljiv or promućuran mean? It means able, apt, potent, efficient, capable, shifty, competent, rangy, etc. But all these terms are dangerously semantically close to successful. After all, what capable means? Do we determine whether he is capable independently of the way in which we determine whether he is successful? If we say that somebody is able to sell send to Arabs and ice to Eskimos, do we refer to the capacity that explains his success or we just refer to his success? This is why William James in his Pragmatism quotes Lessing. A little Hans asks his uncle Fritz: How come that rich people have so much money? Where the meaning is not How come that rich people are rich? but rather How come that people who have a property of richness have so much money? Here James wants to illustrate his point that truth is not something that explains success but rather the same thing as success.

CANDIDATES FOR THE CHARACTERISTIC C

Usual candidates for characteristic C are intelligence, diligence, innovativeness, etc. Though Baccarini, Nagel, and other philosopher rather talk about special and rare talents or skills that explain success in sport, art, business, etc.

Diligence

On August 31. 1936. in Donetsk a Soviet miner Aleksey Stahanov set up a world record in coal mining. Together with his group, he dug out 102 metric tonnes of coal in 8 hours. Stahanov's record remained unbeaten until 1949. when Yugoslav miners decided to beat it. After many unsuccessful trials, the first one who did it was Alija Sirotanović from Breza. By beating Stahanov's record Sirotanović became the hero of work and the icon of the Yugoslav socialism. Although others beat his record within days, he remained the symbol. Here is the list of these incredible results:

Alija Sirotanović, Breza, 24.7.1949. 152 t
Nikola Škobić, Breza, 29.7.1949. 166 t
Ibrahim Trako, Zenica, 17.8.1949. 270 t
Risto Mijatović, Kakanj, 17.8.1949. 354 t
Džemal Ramović, Kakanj, 18.8.1949. 442 t
Edhem Škorić, Kakanj, 19.8.1949. 396 t
Antun Bičić, Raša, 1.9.1949. 635 t
Abdurahman Babajić, Banovići, 10.9.1949. 1.010 t[1]

Now, the relevant question here is whether diligence or hard work can explain social inequalities. Although it is hard to imagine that anybody ever worked harder than these men, they were not significantly better of. Bičić and Babajić became managers in their companies. Sirotanović remained a miner until the retirement. He received as a gift an Fiat 750 and drove it for the rest of his life. Obviously, diligence by itself cannot explain social inequalities. At best, perhaps it can be a contributory cause or a necessary condition of a success, certainly not its full explanation.

Innovativeness

Let me take a couple of examples from the food industry. Zlata Bartl made Vegeta (a universal mix of spices) in 1959. Martin Stanković made Cedevita (a vitamin drink, a powder to be mixed with water) in 1970. Both were researchers in a laboratories of a big companies. Bartl worked for Podravka food company, while Stanković worked for Pliva pharmaceutical company. Literary a millions of packages of these products are annually sold ever since these products has been made for the first time. A Croatian diaspora does not leave the country without at least a kilo of each of these products. In spite of this, Bartl and Stanković are not rich. Although they received a wide popularity, many rewards and many acknowledgements for their products, they received three monthly salaries as a financial rewards for their inventions. Royalties belong to their companies. Perhaps we have to mention that this is not a matter of socialism or capitalism. Many researchers in laboratories all over the world daily sign a contract with their companies that all the inventions they make will belong to the companies. Again, innovativeness by itself cannot explain social inequalities.

[1]http://www.rmubreza.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=13&Itemid=29

Intelligence

Since psychologists developed methods for testing intelligence, intelligence has become the best candidate for the characteristic C. Here R.I. Nisbett gives a clear statement of the idea:

> "Social class is a consequence of intelligence. *The poor are poor because they are not inteligent,* and neither money, nor class, nor parenting practices play much of a role in making some people more intelligent than others". (Nisbett, 2009, p.89, presenting the views of H.J.Eysenck)

Although intelligence satisfies the formal condition of the good explanation (the way in which one's IQ is determined is independent of the way in which his incomes are determined), this idea is problematic on several grounds. First of all, it seems that there is no direct and systematic link between IQ and income. On the GRE test (General Record Examination for the graduate study in US) philosophers systematically achieve excellent results. We are competing for the first place with physicists & astronomers. On several occasions philosophers get the best results. On the IQ test for the college majors physicists & astronomers score over 130, philosophers and mathematicians score 130, computer scientists and engineers score between 120 and 130, others are under 120. So, we can say that we the philosophers are the smartest, or at least second smartest people after physicists & astronomers. But, are we the richest? Do expensive yachts in fancy marinas belong to philosophers? No! Do we drive Ferraris or Bentleys? No! People who perform best at the GRE tests or at IQ test for college majors often end up at universities and have academic careers. On average, academics are relatively well paid for their jobs but the scores they achieve at the IQ tests are not proportionate to the salaries they receive. Moreover, the intelligence of the academics is not in the function of making money, it is in the function of solving complicated mathematical equations or abstract philosophical problems. The social Darwinist assumption that one puts all of his/her capacities in the function of making money is simply false. Additional assumption is identification of class with income is also problematic. Nouveau riche is usually a pejorative expression. Any way, the fact that physicists and philosophers are the smartest people on the world at least prima facie can be taken as a reductio ad absurdum of the thesis that intelligence accounts for the social inequalities.

We the philosophers, we are the smartest people on the world! Perhaps we are not the richest, but at least we are the smartest. Isn't that an amazing fact? Should we be proud of it? Well, not really. If we take a look at the distribution of results across different sections of the test things become more clear. The GRE test has three parts: verbal reasoning, quantitative reasoning, and analytical writing. What do you think, who has the best result in the quantitative reasoning? Mathematicians! Is this surprising? Not at all. Who else is going to be the best in the quantitative reasoning? Students of English are the best or at least very good in verbal reasoning. Who else could be the best in verbal reasoning in English language if not the students of English language? Students of philosophy are the best in analytical writing. But who else can be the best in analytical writing? That is simply what we do. After all, we teach critical reasoning. We are trained to do it. Those who want to enroll a graduate study in X are already selected and trained to do X. Therefore we should not be surprised that that they have the best results at the tests of X. The explanation is quite trivial. How come that weightlifters are the best in weightlifting? Of course that they are the best in weightlifting. Who else could be? Runners? Swimmers? Who else could have the best results in weightlifting but the weightlifters?

Talents

Talk about the talents in the context of the discussion about the social inequalities can be very misleading. One can get the impression that rich people are rich because they have special and rare talents. But generally speaking special and rare talents are irrelevant for one's economic status. From Baccarini's and Nagel's list of talented people only one person is really rich, that is Henry Ford. On their lists we have: Michael Jordan, Albert Einstein, Maria Callas, Joan Miro, Arturo Toscanini, John Rawls, ... Meryl Streep, Pablo Picasso, and Henry Ford. The mechanism in which market economy sometimes rewards people with rare and special talents in art or sport is not the same mechanism as the one in which Rockefellers or Rothschilds became rich. It is not the same mechanism as the one in which the CEO's and the Wall Street brokers become rich. If we are worried about the increasing inequalities in the society we are typically worried about the fact that the ratio of the CEO-to-worker pay increased ten times in the last 65 years (20:1 in 1950; 42:1 in

1980; 120:1 in 2000; 204:1 in 2016).[2] And this is a matter of economy, not a matter of talents. Talents in science, art, or sport has nothing to do with this. Although football clubs pay a millions for their players, well paid sportsmen are anomaly, not a rule. A good explanation cannot rely on a few exceptions, it has to cover a majority of cases. Here we talk about the top sportsmen as well. The Sinković brothers, a double scull rowers from Croatia who won 26 consecutive world regattas, recently broke the theoretical limit of VO2max (oxygen consumption) for human organism, and they are happy to receive a monthly salary from Croatian army so that they can dedicate to their training. Vasily Alekseyev, a Soviet weightlifter active in 1970's, a double Olympic gold medalist, set 80 world records. Although he was able to beat the record for 40kg at once, he did it 80 times, each time for 0,5kg, because for every world record he received a fixed financial reward from the Soviet government. Genetic enhancement may increase the inequalities in our physical and intellectual abilities, but these inequalities are not directly and systematically related to the financial inequalities in our society. This is why these two matters should be discussed separately.

BIBLIOGRAPHY

Baccarini Elvio: *In A Better World? Public Reason and Biotechnologies*, University of Rijeka, 2015.

James William: *Pragmatizam*, IBIS Grafika, Zagreb, 2001.

Nagel Thomas: *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy*, Oxford University Press, 1987.

Nisbett R.I: *Intelligence and How to Get It*, W.W.Norton&Company, 2009.

[2] https://www.fas.org/sgp/crs/misc/R43262.pdf

BETTER HUMANS OR A BETTER WORLD? ON BACCARINI'S VIEW OF PERMISSIBLE ENHANCEMENTS

GIANFRANCO PELLEGRINO
LUISS Guido Carli
Dipartimento di Scienze Politiche
gpellegrino@luiss.it

ABSTRACT
In ch. 2 of *In a Better World*, E. Baccarini claims that certain genetic interventions (additive enhancements and treatments) are permissible, whereas suppressive enhancements are impermissible. He connects these claims to an ideal of fair equality of opportunity, understood as a public reason. In this note, I make two points. First, an ideal of fair equality of opportunity in a post-genomic society commits us to the view that certain genetic interventions are prima facie *required*, not simply permissible. Second, a non-discriminatory or affirmational view of disability makes some suppressive enhancements permissible, at least if reproductive freedom is assumed.

KEYWORDS
Enhancement, fairness, equality of opportunity, Rawls, disability.

1. INTRODUCTION

Elvio Baccarini's *In a Better World* is a brilliant and thought-provoking contribution to a still developing but increasingly relevant debate[1], as well as a wonderful piece of rigorous and path-breaking applied political philosophy. The book has three main merits. First, despite dealing with various topics, it is unified by a consistent justificatory procedure, essentially based on Baccarini's interpretation of Rawls' methodology of public reason (presented in ch. 1). Second, it is a much-needed enlargement of Rawls' perspective on distributive justice. Baccarini applies Rawls' ideas to future people, as well as to people who, due to their bodily conditions, may be unable to act as full-

1 As (Buchanan 2013, 11) points out, the debate on enhancement and genetic engineering is no more than 20 years old.

fledged and active members of a society understood as a cooperative system. In so doing, Baccarini widens the scope of Rawlsian justice, while remaining within a broadly Rawlsian framework.[2] Third, Baccarini explores a fruitful alternative to the main previous attempt to extend Rawls' view of justice to health – i.e. to Norman Daniels' *Just Health Care* and *Just Health* (Daniels 1985; 2007). In Baccarini's volume, we find two departures from Daniels. First, whereas Daniels focusses mainly on health as normal functioning and on the impact that health inequalities can have on the opportunity to function as free and equal citizens, Baccarini connects the value of having fair opportunities to enhancements, i.e. to genetic interventions bringing people beyond statistically normal functioning. Daniels claims that "by keeping people functioning normally, we protect their range of opportunities." (Daniels 2007, 21) Baccarini claims that sometimes enhancements – i.e. giving people better functioning – can give them a fairer range of opportunities.[3] Second, and relatedly, Daniels insists much on the "social determinants of health" and gives a Rawlsian account of which inequalities are legitimate in so far as these factors are concerned.[4] But his account turns on the difference principle and on the metrics of Rawls' primary goods. Baccarini gives an alternative account, entirely grounded on equality of opportunity as a public reason and not strictly limited to a primary goods metrics.[5]

These features of *In a Better World*, and especially its intriguing first chapter, would deserve a long and careful discussion. Unfortunately, I have neither the competence nor the room to engage in such a discussion. Fortunately, though, I share many of Baccarini's methodological points. As a consequence, in what follows I deal with a narrower, but hopefully still interesting, topic in the book – i.e. with Baccarini's view about the justification of genetic interventions, presented in chapters 2 and 3 of *In a*

2 See (Baccarini 2015, 8). From now onwards, references to (Baccarini 2015) will be given parenthetically in the main text, by page numbers only. A similar attempt to widen the scope of Rawlsian justice has been made by (Daniels 1985; 2007). I stress the differences between *In a Better World* and Daniels' work below in the main text. See also (Buchanan et al. 2000; Kollar and Loi 2015; Loi 2011; 2012; 2013).

3 See (Daniels 2007, 14, 20–1, 27–8, ch. 2 , 149–55). See also (Buchanan et al. 2000, 72, 98–9; Buchanan 2013, 3–4, 41–2; Daniels 1985; Loi 2013; ms.).

4 See (Daniels 2007, 92–100).

5 See ch. 1, and 68.

Better World.[6] Baccarini puts forward a detailed view of how to justify genetic interventions, to both their future recipients and to society in general. His general idea is that genetic interventions are justified – they are *permissible*, at least – when they give their recipients fairer opportunities, as compared to other citizens or to the pre-intervention situation, and that, at least in the long run, the diffusion of justified genetic interventions will not produce unjust distributions. The core idea is that (some) genetic interventions are permissible, and of special moral importance, because of their instrumental value in promoting equality of opportunity.[7] Baccarini's view is a version of an anti-anti-enhancement theory, i.e. one of those views articulating reasons in favour of specific kinds of genetic interventions.[8] Baccarini declares legitimate certain genetic interventions, i.e. those aimed at adding talents and traits, and those with therapeutic purposes. In what follows, I shall challenge these specific judgements – I shall argue that the interventions that Baccarini regards as merely *permissible* are *prima facie* required, and those that he regards as *impermissible* might be sometimes permissible.

I devote § 2 below to reconstructing the details of Baccarini's view on this topic – and the first aim of this note is to check whether this interpretation of chapters 2 and 3 of *In a Better World* is accurate.[9]

In the rest of the paper, I raise the following three general objections.

1. It is unclear why Baccarini claims that certain genetic interventions are merely permissible – at least if 'permissible' means that certain genetic interventions are simply *not impermissible*, i.e. that there are no reasons against them, and they are to be left to individual, unregulated choices. Baccarini's commitment to a principle of fair equality of opportunity (on

6 Here, I assume that Baccarini's arguments, and mine, can be applied to whatever intervention is usually regarded as a 'genetic intervention". But for illustrations of what a genetic intervention could be, see (Buchanan et al. 2000, 6–9; Loi 2011, chap. 2).

7 On the connection between genetic interventions and equality of opportunity, see (Buchanan et al. 2000, 14, 16–8, 65–76; Kollar and Loi 2015; Loi 2011, chap. 6; 2012).

8 See (Buchanan 2013, 13–4). *In a Better World* contains no detailed discussion of the recent anti-enhancement literature, with its focus on issues about the essence of human nature, the supposed destructive consequences of enhancement, and so on. For an overview, see (Buchanan 2013, chap. 1; Loi 2011, chap. 1).

9 Notice that Baccarini's focus is rather specific – it concerns the interests of prospective agents as free and equal citizens, and distributive justice within a 'post-genomic society' (Baccarini does not use this label to denote societies where genetic interventions are widespread. For this usage, I am indebted to Loi 2011, 110).

whose details I say more below) cannot but ground the conclusion that some genetic interventions are *prima facie* required – i.e. that there are at least *sufficient* reasons in favour of them, even though these reasons can be overridden by stronger contrasting reasons (for instance, by reasons related to liberties, incentives, and so on).[10]

Baccarini might be wary of declaring certain genetic interventions required because this move can lead to claiming that they should be forced upon individuals, and this can go against basic liberties, thereby eliciting the worry of an eugenic drift.[11] On the other hand, if certain genetic interventions are not indifferent, but rather morally important in some way, it might be difficult to keep ourselves off the realm of obligation. Then, either all that Baccarini shows is that certain genetic interventions are not *impermissible*, or he should conclude that they are – at least in certain cases – *prima facie* required.

2. Baccarini measures the amount of fair opportunities that the recipients of permissible genetic interventions should achieve against two baselines – the social and the natural level of opportunities. Both baselines create problems.

3. Baccarini presupposes a certain view of what is to be disabled – sometimes he says that disabilities are generally or universally seen as undesirable, sometimes he says that any disability is (or provokes) a loss in well-being. These views have (at least) the following problem: They fail to take into account, and indeed deny, affirmational and first-personal views of what disability is and of why, when, and how it should be addressed, as well as a challenge raised by disability rights movements – known as the 'expressivist challenge'.[12] However, a view of disability as mere difference can support the claim that certain suppressive enhancements are permissible, if parents should have the freedom to affirm their condition by transmitting it to their offspring. Then, it seems that Baccarini's claim that certain suppressive enhancement are impermissible can be challenged.

10 On how and why reasons in favour of enhancement can be overridden by reasons relating to liberties in a broadly Rawlsian framework, see (Loi 2011, 123–5; Kollar and Loi 2015, 36).

11 On eugenics, see (Buchanan et al. 2000, chap. 2; Defanti 2012; Goering 2014; Lifton 2016; Loi 2011, 46–51).

12 See references in § 4 below.

2. ENHANCEMENT AS ENCHANCEMENT

In developing his view of the justification of genetic interventions, Baccarini distinguishes between

> **I.** genetic interventions aimed at curing conditions universally understood as undesirable – call them *treatments* –, i.e. "those genetic interventions that are needed in order to eliminate a class of impairment and disabilities that everybody agrees are undesirable [...], disabilities that everybody reasonably prefers not to have", conditions that are "disabilities independently of the social and political situation (even though social policy may reduce their effects)" (61-63), and
>
> **II.** genetic interventions directed at traits whose possession is not universally understood as undesirable – call them *proper enhancements* (from now onwards, simply *enhancements*).[13]

A further distinction comes in within enhancements. Baccarini separates

> **a.** *additive* enhancements, i.e. the ones which add a trait to the stock of the recipients' endowments, *without* suppressing or silencing other related or unrelated traits,

from

> **b.** *suppressive* enhancements, namely those whose effects consist in silencing, or canceling, a trait in the genetic patrimony of the recipients, for instance by blocking the expression of some genes.[14]

Assuming these distinctions as his background, in ch. 2 of *In a Better World* Baccarini defends the following general claim:

> *Justified interventions* Genetic interventions are justified to their recipients **i.** when they constitute treatment, **ii.** when they constitute *enchancements*, i.e. when they gives their recipients fair chances or opportunities to pursuit valuable goals (*enchancement claim*).

Justified interventions happen, Baccarini suggests, when their recipients are protected "from unfair opportunities and unjustified restrictions of freedom" (63), when they are helped "in order to have fair chances compared to those of others" (67) and compared to "natural coincidence", and when the influence of their parents on their life prospects is reduced as much as possible. This does not happen with suppressive enhancements, i.e. when

13 On the distinction treatment/enhancement, and on the definition of 'enhancement', see (Buchanan et al. 2000, 71–4, 101, ch. 4; Buchanan 2013, 23–4, 26–7, 41, 43, 57; Juengst and Moseley 2016, § 1.1.; Parens, Hanson, and Callahan 1998).

14 See 57, 58-61. Baccarini does not use the labels 'additive' and 'suppressive'. I devised them for clarification. On different kinds of enhancements, see (Buchanan 2013, 25–6, 38–44).

genetic interventions will suppress some talents or values of their recipients. For this reason, suppressive enhancement are *impermissible*.[15]

Additive enhancement are not *strictly required*, but *merely permissible* – prospective agents have no default right to each and every available enhancement, or to the greatest available amount of enchancements. What future agents can claim is to have their chances not decreased in comparison to a baseline constituted by the chances that other agents already have, or that the recipients could have had without enhancement, if subject to the free operation of nature. This view is stated in the following passage:

> There is no possibility of legitimate complaint if the agent's opportunities are not reduced, even if she is not helped to improve the opportunities she would prefer. [...] Even though individuals have the right to be helped in order to have fair chances compared to those of others, nobody has the right to get everything that she wants. Parents, and society as a whole, have the duty to give their children and to future members at least fair chances – comparable to that of other people: but not everything each child, or each future member of society, may desire (67).

Baccarini is here assuming the following view of when an increase of opportunities is fairness-enhancing:

> *Baseline claim* The fair opportunities of the recipients of genetic interventions are promoted when the recipients have an amount of opportunities that go beyond the baseline constituted by *normal* opportunities – i.e. by the chances that other (enhanced or not enhanced) agents have in that society, or by the chances the recipient would have enjoyed had the intervention not been performed, assuming the normal operation of nature. To put it otherwise, the recipients' amount of opportunities is to be considered with regard to the *social* and *natural* level of opportunities, in a given society.

The enchancement claim (claim **ii.** of *Justified interventions*) amounts to saying that enhancements are permissible when, as a consequences of them, their recipients would have the same or a greater level of opportunities than the social or the natural level of opportunities. *Justified interventions* puts a lower and an upper limit to permissible enhancements: no enhancement bringing people below the social and the natural level of chances is permissible, no enhancement bringing them (too much) above that level is required.[16]

15 Cp. (Buchanan et al. 2000, 170–2; Davis 2009; Feinberg 1980).

16 Of course, this should not be read too strictly. It is not the case that there is a specific level of opportunities that is neither smaller nor greater than the fair level – i.e. the level which is fair as compared to the social and natural level. It is plausible that there is a layer, blurred

Baccarini seems to regard treatments as *prima facie* required – i.e. as generally required, absent countervailing considerations. He seems to have one main ground for this view. He makes reference to the relative urgency of treatments addressing generally undesirable conditions, emphasizing that people in this predicament have less well-being than others. For instance, for "severely cognitively impaired" people, Baccarini claims, there is no option to have, or to enhance, their capacity to form and revise a conception of the good. In their case, what justice requires is the satisfaction of their current needs – not "those needs related to a possible mutated condition in virtue of genetic intervention". From this Baccarini draws the following conclusion:

> it is wrong to say that the most pressing intervention is rendering [severely cognitive impaired people] able to form, follow and revise a conception of the good when this actually has not got any meaning for them due to their severe cognitive impairment. [...] For them, welfare is the major issue. [...] Improving welfare is what we must do" (73, 78). [17]

Justified interventions, then, implies that

a. additive enhancements, which will be predictably valued, or not disvalued, by their recipients, are *permissible*;
b. treatments are *prima facie required*;
c. suppressive enhancements are *impermissible*.

Justified interventions is put forward in the following passage:

> Imagine that parents have decided that the child is going to be a fashion model, but she prefers to be a basketball player. The denial of this opportunity as a result of parental choice is a good reason for her to say that they have done her an injustice. This injustice could have been avoided by simply leaving the determination of the features of the future citizen to natural coincidence, kept within the limits of the framework established by the choice of society. In this case, at least, she would have had a chance (not reduced by anybody) to have the desired talents, and her future would not have been determined by another person's will. [...] The interested future citizen will have no cause to protest because the range of choices relevant to her is not restricted in relation to what she has had through natural coincidence. [...] It is possible to enhance the physical potentialities of an agent in order to make a Michael Jordan out of him,

---

and wavering, as well as contextually determined, within which the chances that an agent has are regarded as fair. See the concept of "normal opportunity range" in (Daniels 2007, 43–6) and the idea of a "genetic minimum" in (Buchanan et al. 2000, 81–2, 126–49).

17 However, Baccarini acknowledges a distinction between impairments and disabilities, and the idea that removing impairment through genetic intervention is not always the best, or the only, strategy.

> provided that we do not deprive the person of other potentialities that she has. [...] If there is a reason to think that some people would not welcome having Michael Jordan's features (even if by this they do not lose potentialities they would have without the intervention), then the intervention is not legitimate, in my view. [...] (58-9, 61, 68).

When genetic interventions constitute enchancements their recipients would have public reasons to value, or not disvalue, them. Genetic interventions will be reasonably chosen, or endorsed, when they constitute an enrichment of the range of options their recipients will be able to handle. The many the chances ensured by a given genetic intervention, the stronger the reasons to choice it (see 131). This makes certain genetic interventions justified in a public reason framework.[18] Justification of enhancement, though, does not ground requirements. Unlike treatments – which in some cases can be strictly required –, enhancement are optional, merely permissible. We should produce a *better world* – i.e. a world with less disadvantages and fair opportunities. But this does not necessarily entails making *better humans*.

3. EQUALITY OF OPPORTUNITY AND BASELINES: PERMISSIBLE OR PRIMA FACIE REQUIRED ENHANCEMENTS?

Justified interventions is the idea that additive enhancements are permissible because they contribute to giving their recipients fair opportunities – whereas suppressive enhancement are impermissible because they detract from their recipients' opportunities. This idea connects additive enhancements with a general obligation to protect equality of opportunity – indeed, the permissibility of certain enhancements derives from the fact that these interventions are the only, or the best, means to give their recipients equal opportunities to be active, free and equal citizens. The fact that these interventions contribute to promoting equal opportunities constitutes a

18 Baccarini's justificatory procedure comes in two steps, reversed in my main text. First, he assumes a public reason framework, i.e. he insists that only public reasons can support acceptable justifications within the pluralist setting of contemporary liberal-democracies (ch. 1, 131). Then, Baccarini singles out a particular group of public reasons, which can support certain specific genetic interventions – i.e. the fact that the latter constitute enchancements and that they would be valued by prospective agents, regarded as free and equal citizens (cp. 53, 56, 57). In the main text, I focus on the second step – viz. on the specific public reasons that Baccarini arrays to claim justifiability for certain genetic interventions. On different ways to consider reasons in favour and against certain genetic interventions, see (Buchanan 2013, 58–60). Cp. also (Green 2007).

public reason for them. [19] *Justified interventions*, then, rests on the following argument:

> *From equal opportunities to legitimate additive enhancements*
> 1. Sometimes, additive enhancements promote fair opportunities.
> 2. There is a general obligation to promote fair equality of opportunity.
> Then,
> 3. When 1. is true, additive enhancements are permissible.

However, if there is a general obligation to promote fair opportunities, when genetic interventions are the only, or the best, means to do so, it seems that recourse to them should be at least *prima facie required* (i.e. required, absent stronger countervailing considerations), and not merely permissible (i.e. indifferent, or simply left to individual choices). As a consequence, *justified interventions* should be emended. It should say that additive genetic interventions are *prima facie required*, not merely *permissible*. The argument above should be emended, too, in the following way:

> *From equal opportunities to* prima facie *required additive enhancements*
> 1. Sometimes, additive enhancements promote fair opportunities.
> 2. There is a general obligation to promote fair equality of opportunity.
> Then,
> 3*. When 1. is true, additive enhancements are prima facie required.[20]

My first objection to Baccarini's general view of permissible enhancements is as follows: If additive enhancements are justified by appealing to equality of opportunity, then they should be *prima facie* required – i.e. they should be

19 The principle of fair equality of opportunity that Baccarini assumes cannot be Rawls' fair equality of opportunity principle, for reasons explained at length in (Loi 2011, 110–123; Kollar and Loi 2015, 37–44). Here, I am not interested in giving a precise formulation of the principle Baccarini presupposes in ch. 2 of *In a Better World*, even though I think it can be close to the revision of Rawls' fair equality of opportunity principle adjusted to a post-genomic society that is defended in (Kollar and Loi 2015, 42–44; Loi 2011, 120–3; 2012, 65–73). My use of the *Argument from Moral Arbitrariness* below presupposes this kind of revised Rawlsian principle of fair equality of opportunity.

20 For statements of similar versions of this argument, see (Daniels 2007, 29–30). On the differences between's Daniels' argument and the application of a Rawlsian ideal of fair equality of opportunity to a post-genomic society, see (Kollar and Loi 2015, 44).

implemented as a matter of justice when they are the only, or the best, means to ensure fair opportunities to their recipients.[21]

It is not clear to me why Baccarini avoids committing himself to this conclusion. A reason for his hesitation may be the following.[22] If additive enhancements are regarded as *prima facie* required, then prospective agents may have a right to the best possible additive enhancement. As said in § 2 above, Baccarini insists that nobody has a default right to the best possible set of enhancements. People cannot complain for not having the widest range of opportunities. They can complain only for culpable departures from the level of fair opportunities. Then, only a certain level of additive enhancements is required.[23] Baccarini's theory is not a maximizing view of enhancements.[24]

The reasoning above entirely rests on establishing the level of fair opportunities. Baccarini assumes that the level of fair opportunities is to be measured against two baselines – the social and the natural level of opportunities in a given society.

Consider the following

Argument from moral arbitrariness

1. Moral arbitrariness:

A given feature is morally arbitrary when

a. it creates a comparative disadvantage for a given individual, and

b. its very existence and its (disadvantageous) outcomes are not under the control of the disadvantaged individual.

2. Unfairness:

A given feature is *prima facie* unfair when

a. it is morally arbitrary, and

b. its very existence and outcomes are both

> **i.** causally dependent on unfair social circumstances and institutions, and

21 A discussion of the alternative between merely permissible and required enhancements, from which I took some inspiration, is in (Buchanan et al. 2000, 19, 96–98, 101, 127, 152–4; Buchanan 2013, 10, 13, 16–7, 28, 60–1).

22 Another reason can derive from worries of the eugenic implications of conceding that some enhancements are *prima facie* required; see § 1 above.

23 Baccarini would say "permissible". I use this stronger formulation for reasons connected to the objection stated above in the text.

24 An instance of this kind of view is defended in (Savulescu 2001).

ii. liable to be redressed, or even nullified, through social policies.[25]

The argument above suggests that misfortunes can be injustices when they interact with unfair social circumstances, thereby giving rise to "naturally caused inequalities" (Nagel 1997, 305), in at least two ways: unfair social institutions exacerbate the disadvantages produced by natural differences, and the ensuing unfairness is not adequately compensated, or mitigated, by social policies.

Applied to most historical and present contexts, the *Argument from Moral Arbitrariness* implies that most natural talents are unfair, because they are morally arbitrary and they are both dependent on unfair social factors and liable to be altered through social policies. In many of our societies, then, natural talents are not natural goods, because they are liable to be altered through social policies. The standard distinction between social and natural goods becomes blurred, in such sort of cases.[26]

Natural talents, then, become proper objects of social justice – i.e. the impacts of the natural lottery should be assessed in the light of justice, and sometimes they should be rectified, or compensation should be given to those who are disadvantaged by nature. When society is able to control genetics, letting it unchecked means letting it prey of potentially unjust social arrangements. An analogy with health care may be established: the latter can be needed to counter disadvantages derived by pathologies, for the same reasons for which resources should be redistributed to counter disadvantages due to the social lottery. Likewise, genetic interventions can be needed to counter disadvantages derived by the genetic make-up. Then, fair equality of opportunity *prima facie* requires giving the best available enhancements to anyone similarly situated. When genetic interventions are possible, distributive justice requires altering the natural assets, and not only redistributing social goods: "what can be said of being born with a silver spoon in your mouth also goes for being born with golden genes" (Nagel 1997, 309).[27] Sticking to the natural baseline amounts to keeping moral arbitrary factors untouched. In a world of massive enhancements, a persons with *merely* natural endowments has reasonable grounds for complaining. The reference to the natural baseline in Baccarini's argument is potentially

25 Cp. (Nagel 1997).

26 Cp. (Buchanan et al. 2000, 18, 83; Daniels 2007, 58; Nagel 1997). On the conceptions of nature and human nature assumed, and often naively taken for granted, in many debates about enhancement, see (Buchanan et al. 2000, 86–95; Buchanan 2013, 6–8).

27 For a rebuttal of Nagel's view, see (Fox 2007).

contradictory with the spirit of his commitment to fairness. Closeness to the natural baseline cannot block legitimate complaints.

Once that genetic interventions become available, justice may require them, because they can be the only, or the best, means to prevent unfair results.[28] If certain genetic interventions are the only, or the best, means to ensure to all citizens the same capacity to actively participate in social cooperation as free and equals, administering them could well be a positive requirement in a just society, as well as having them could be a positive right for prospective agents. Accordingly, certain genetic interventions – not only mere treatments, but at least additive enhancements – will be *prima facie* required by fair equality of opportunity.[29]

This conclusion creates further puzzles. Baccarini sets an upper limit to permissible genetic enhancements, as said in §2 above. Nobody has the right to whatever enhancement she could desire. Accordingly, there is no unlimited license for parents to search for the best offspring, and no future people could complain for not having had further enhancement, if their range of opportunities is fair. This is a barrier to concluding that there is a right, and a duty, to massive and never-ending enhancements – to a sort of liberal, and unbridled, eugenics.[30]

However, consider two points. First, I claimed that when the range of opportunities of a future person is predictably lower than the fair level, then enhancement of this person is *prima facie* required to ensure fair equality of opportunity. Second, in a scenario of widespread additive enhancements, the social level of opportunities increases across time, for obvious causes – the social and network benefits of enhancements, the positional bootstrapping of widespread enhancement (i.e. the fact that in a world of enhanced non-enhanced have radically decreased opportunities), and so on. In this future predictable scenario, lacking certain enhancements would amount to being disabled today. A continuous race for ever-progressive enhancements will become normal.[31] Then, it might be argued that, at some time in a

28 For statements of various versions of the *Argument from Moral Arbitrariness* applied to genetic enhancement, see (Buchanan et al. 2000, 17–18, 82–4; Daniels 2007, *passim*, but especially 13–4, 20–1, 27. 44–5; Kollar and Loi 2015, 40–2; Loi 2011, 121–2).

29 Partially similar arguments are in (Buchanan 2013, 51–3, 57; Kollar and Loi 2015; Loi 2012).

30 See (Buchanan et al. 2000, chap. 5). For a view of enhancement as a matter of freedom, and a plea for liberal eugenics, see (Agar 2004).

31 On the increase of social levels of enhancement and on the dynamics of social and network benefits, see p. 81 of *In a Better World*, and (Buchanan et al. 2000, 79–80; Buchanan 2013, 48–9). For the race for enhancement scenario, see (Buchanan et al. 2000, 2–3; Loi 2013). For

predictable future, the search for the best baby will no longer be impermissible – indeed, it will be required. This is a further consequence of the main premises of Baccarini's view – i.e. of his commitment to an ideal of fair equality of opportunity, and of his reliance on a social baseline against which establishing the fair range of opportunity.

Then, the baselines against which Baccarini establishes the level of fair opportunities for prospective agents are both flawed. The natural baseline is morally arbitrary, whereas the social baseline is destined to rapidly increase, and it cannot set any upper limit to permissible enhancements.

Let's take stock. In this section, I made the following claims. First, if the ground for admitting additive enhancements is their contribution to giving fair opportunity to their recipients, then these kinds of enhancements cannot simply be permissible – they are *prima facie* required. Second, there is no lower and upper limits to required enhancements, because any reference to a natural level of initial endowments amounts to letting untouched morally arbitrary factors and in a post-genomic society the social level of initial talents will be ever increasing.

4. EXPRESSIVIST AND AFFIRMATIONAL CHALLENGES: ON THE SUPPOSED IMPERMISSIBILITY OF SUPPRESSIVE ENHANCEMENT

Baccarini claims that suppressive enhancements are impermissible, because they detract from the stock of opportunities of prospective agents. In this section, I claim that this view can be challenged. My starting point is Baccarini's view of disability. As said, Baccarini assumes that disability is a condition generally understood as undesirable, and that it involves a loss in terms of well-being. He rightly notices that this does not necessarily entail the claim that "a life with a disability [...] is not a valuable life [...]". According to Baccarini,

> Human beings with disabilities deserve respect, and frequently admiration for the heroic attempts to compensate their disability with huge effort, or for other merits. However, it is undeniable that these human beings would have greater opportunities and would avoid a great amount of suffering in their life by not having the disability (62-3).

This way of seeing disability has several problems. First, the distinction between treatments and enhancements, assumed throughout ch. 2 and 3 of

---

more nuanced, and less optimistic, accounts of the race for enhancement scenario, see (Bognar 2012; Mehlman and Botkin 1998).

In a Better World, is considered by many a controversial one.[32] Second, Baccarini joins together two different, and often contrasting, views of disability – one is a kind of social constructionist view (disability as an unwanted condition), the other is a version of the well-known bad-difference view (disability as a cause of well-being losses).[33] It might be the case that Baccarini here implicitly relies on two different principles: equality of opportunity and prevention of harm – the first regulating enhancements and the second regulating treatments. (This is not clearly stated in the volume, though.)[34] Finally, there is a general problem with what has been called the morality of inclusion, i.e. an awareness that who is and who is not disabled is very often determined by social circumstances and socially-driven natural circumstances. As a consequence, no conception of disability can be taken for granted – neither a welfarist, nor a fixed social constructionist view. Disability is likely to be a body-related social disadvantage, and there is a general duty of justice to frame the most inclusive cooperative scheme, with the aim of minimizing exclusion deriving from impairments, as well as to administer genetic interventions aimed at enhancing participation.[35]

Here, I shall not be concerned with the issues above. I am rather interested in a different, but related, source of doubt. Baccarini seems to allow that genetic interventions aimed at curing disability, or even at discarding it before birth, are permissible, if not *prima facie* required. (I should confess that I failed to grasp Baccarini's precise view on the alternative between claiming that these interventions are required and claiming that they are permissible).

Three challenges have been made against such a view. First, it might be claimed that existing disabled persons can feel insulted, or discriminated, when they realize that they live in a society where their condition – a condition often being identity-fixing and constitutive for them – is understood as a disease to be eradicated in future people. Some disabled people have reacted to the claim that these genetic interventions should be admitted or even incentivized with feelings of outrage and resentment. These people feel the permissibility of disability-discarding genetic interventions as *expressing* a hostile and discriminatory attitude towards their personality

32 See, for instance, (Buchanan 2013, 26–7) and other references in n. 13 above.

33 For an extended criticism of these notions of disability, see (Barnes 2016). My treatment here is largely inspired by Barnes' work.

34 Cp. (Buchanan et al. 2000, 18–9, 99–100, ch. 6).

35 See (Buchanan et al. 2000, 20–1, 79, ch 7).

and their deep identity. Call this the *expressivist challenge* to disability-discarding genetic interventions.[36]

Moreover, both views of disability mentioned above – disability as an unwanted condition and disability as a loss of well-being – can be rejected. Many of those who take seriously the expressivist challenge, especially many activists of the disabled rights movements, put forward a different view of disability – a neutral view, where disability is not an unwanted condition or a bad difference, but rather it is a *mere* difference. The mere-difference view of disability amounts to saying that being disabled does not necessarily involve suffering an unwanted condition or a loss of well-being. Rather, being disabled simply means having a minority body, i.e. a different body.[37]

Some people also claim that being disabled can be a matter of pride, and of affirmation, as the disability condition has its unique goods or its specific and peculiar experiences, such that the prospect of being 'freed' from disability is not necessarily, nor always, and possibly never, a positive prospect for the disabled people. Call this way of seeing disability the *affirmational challenge*.[38]

Finally, some disabled people have built on the mere-difference view specific reproductive freedom claims, in the name of which they ask to intervene on the genetic endowment of their future offspring in order to select their specific disability onto their child. The best known case is a lesbian deaf couple who tried to select a deaf kid.[39] The thought here is that, if deafness is not a loss of well-being, nor is it a generally unwanted condition, but it is rather an identity-fixing and a meaning-enhancing existential condition, then reproductive freedom can license prenatal selection of deafness. Let's call this the *suppressive enhancement challenge*.

These matters are rather complex, and I have no room here for a minimally exhaustive treatment of them. However, the following line of reasoning can be drawn from the three challenges listed above. Genetic interventions aimed at discarding disabilities can express a discriminatory attitude towards presently existing disabled people. The idea that these interventions are admissible presupposes a view of disability as an unwanted condition or a loss of well-being. By contrast, a non-discriminatory attitude, and the personal testimony of many disabled people and activists, presuppose an affirmational view of disability as mere bodily difference. If

36 See (Asch 1999; Glover 2006, chap. 1; Holm 2008; Parens and Asch 2000; Wendell 1996).

37 Cp. (Barnes 2016, chaps. 1, 3).

38 Cp. (Barnes 2016, sec. 2.2.).

39 See a discussion of this case in (Glover 2006, 5–6).

reproductive freedom is assumed, this view makes suppressive enhancements permissible , contrary to what Baccarini affirms in ch. 2 of *In a Better World*.

My (rather provisional) conclusion in this section is this. The idea that suppressive enhancements are impermissible makes sense in many cases. However, there are circumstances in which this idea collides with a non-discriminatory view of disability. Then, either a path to reconcile the impermissibility of suppressive enhancements with a non-discriminatory view of disability is found, or some cases of suppressive enhancement should be declared permissible.

5. CONCLUSIONS

In ch. 2 of *In a Better World*, Baccarini claims that certain genetic interventions (additive enhancements and treatments) are permissible, whereas suppressive enhancements are impermissible. He connects these claims to an ideal of fair equality of opportunity, understood as a public reason.

In my comment above, I made two points. First, an ideal of fair equality of opportunity in a post-genomic society commits us to the view that certain genetic interventions are *prima facie* required. Second, a non-discriminatory or affirmational view of disability makes some suppressive enhancements permissible, at least if reproductive freedom is assumed.

BIBLIOGRAPHY

Agar, Nicholas. 2004. *Liberal Eugenics: In Defence of Human Enhancement*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Asch, A. 1999. "Prenatal Diagnosis and Selective Abortion: A Challenge to Practice and Policy." *American Journal of Public Health* 89 (11): 1649–57.

Baccarini, Elvio. 2015. *In A Better World? Public Reason and Biotechnologies*. Rijeka: Faculty of Humanutues and Social Sciences, University of Rijeka.

Barnes, Elizabeth. 2016. *The Minority Body: A Theory of Disability*. Oxford: Oxford University Press.

Bognar, Greg. 2012. "Enhancement and Equality." *Ethical Perspectives* 19 (1): 11–32.

Buchanan, Allen. 2013. *Beyond Humanity?: The Ethics of Biomedical Enhancement*. Oxford; New York: Oxford University Press.

Buchanan, Allen, Dan W. Brock, Norman Daniels, and Daniel Wikler. 2000. *From Chance to Choice: Genetics & Justice* by Allen Buchanan. Cambridge University Press.

Daniels, Norman. 1985. *Just Health Care*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press.

——. 2007. *Just Health: Meeting Health Needs Fairly*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press.

Davis, Dena. 2009. *Genetic Dilemmas: Reproductive Technology, Parental Choices, and Children's Futures*. 2e edition. Oxford ; New York: Oxford University Press.

Defanti, Carlo A. 2012. *Eugenetica: un tabù contemporaneo. Storia di un'idea controversa*. Torino: Codice.

Feinberg, Joel. 1980. "The Child's Right to an Open Fiuture." In *Whose Chld? Children's Right, Parental Authority, and State Power*. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.

Fox, Dov. 2007. "Silver Spoons and Golden Genes: Genetic Engineering and the Egalitarian Ethos." *American Journal of Law & Medicine* 33 (4): 567–623.

Glover, Jonathan. 2006. *Choosing Children: Genes, Disability, and Design*. Oxford; New York: Oxford University Press.

Goering, Sara. 2014. "Eugenics." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, Fall 2014. http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/eugenics/.

Green, Ronald M. 2007. *Babies by Design: The Ethics of Genetic Choice*. New Haven: Yale University Press.

Holm, S. 2008. "The Expressivist Objection to Prenatal Diagnosis: Can It Be Laid to Rest?" *Journal of Medical Ethics* 34 (1): 24–25.

Juengst, Eric, and Daniel Moseley. 2016. "Human Enhancement." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, Spring 2016. http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/enhancement/.

Kollar, Eszter, and Michele Loi. 2015. "Prenatal Equality of Opportunity." *Journal of Applied Philosophy* 32 (1): 35–49.

Lifton, Robert J. 2016. *I medici nazisti. Storia degli scienziati che divennero i torturatori di Hitler*. Translated by L. Sosio. Milan: Rizzoli.

Loi, Michele. ms. "Normal Functioning and Public Reason."

——. 2011. *Giustizia e genetica*. Milano: Bruno Mondadori.

——. 2012. "Germ-Line Enhancement and Rough Equality." *Ethical Perspectives* 19 (12): 55–82.

——. 2013. "You Cannot Have Your Normal Functioning Cake and Eat It Too." *Journal of Medical Ethics*.

Mehlman, Maxwell J., and Jeffrey R. Botkin. 1998. *Access to the Genome: The Challenge to Equality*. Georgetown University Press.

Nagel, Thomas. 1997. "Justice and Nature." *Oxford Journal of Legal Studies* 17 (2): 303–21.

Parens, Erik, and Adrienne Asch, eds. 2000. *Prenatal Testing and Disability Rights*. Washington, D.C: Georgetown University Press.

Parens, Erik, Mark J. Hanson, and Daniel Callahan, eds. 1998. *Enhancing Human Traits: Ethical and Social Implications*. Washington, D.C: Georgetown University Press.

Savulescu, J. 2001. "Procreative Beneficence: Why We Should Select the Best Children." *Bioethics* 15 (5-6): 413–26.

Wendell, Susan. 1996. *The Rejected Body: Feminist Philosophical Reflections on Disability*. New York: Routledge.

DISABILITY AND THE SCOPE OF PUBLIC REASON

LUCA MALATESTI
University of Rijeka
Department of Philosophy
lmalatesti@ffri.hr

ABSTRACT
Elvio Baccarini, in his recent book that is entitled *In a better world? Public reason and biotechnologies*, argues that interventions of genetic engineering to prevent a certain class of disabilities are justified. This paper suggests some refinements of Baccarini's way of individuating the relevant class of disabilities. While two suggested amendments require minor clarifications, a third one is more substantial. Baccarini appears to endorse the medical account of disability. I argue that he should adopt, instead, an explicitly normative social account of disability. In particular, this would enable an enlargement of the scope of his public reason approach to the discussion of disabilities. Besides constraining the legitimate responses to disability, such an approach could help in offering justified grounds for specifying what should be regarded as a disability.

KEYWORDS
Disability, public reason, Elvio Baccarini, medical model of disability, social model of disability.

1. INTRODUCTION

Disability has attracted considerable philosophical attention in the last years. Two interrelated issues are central in these debates.[1] One concerns the nature of disability.[2] The other concerns the appropriate social responses to it.[3] Baccarini in his recent book that is entitled *In a better world? Public reason and*

[1] See the collection Brownlee and Cureton 2009.
[2] For an introduction, see Wasserman et al. 2013b.
[3] For a recent example, see chapter 7 of Wolff 2011.

biotechnologies (Baccarini 2015) pays considerable attention to this latter problem. In fact, the second chapter of the book, amongst other things, considers the legitimacy of genetic engineering when aimed at preventing disability. In addition, the third chapter considers whether and how the introduction of genetic and other interventions aimed at eliminating or otherwise responding to disabilities might affect the overall justice of society. However, in pursuing these issues, Baccarini also engages explicitly and implicitly with different aspects of the problem of the nature of the relevant disabilities.

The philosophical problem of the nature of disability stems from disagreements on the *causes* of disabilities and on how we *individuate*, besides their harmfulness, their *pathological* or *impairment* dimension. Philosophical views on these issues can be placed on a spectrum whose opposite extremes are what can be called the "medical model" and the "social construct model". The medical model characterises the causes and the pathological status of disabilities as exhaustively describable and explainable in terms of any of the sciences at the core of the theoretical side of medicine. The social construct model, instead, maintains that the causes and the sources of the disorder status of disabilities should be found within social practices. In particular, the focus should be on the norms that regulate certain social practices and the organisation of the environment that might determine, but also be determined, by such social practices.

This paper aims at highlighting and clarifying some aspects of Baccarini's handling of the normative issues concerning the responses to disability, by focussing on the philosophical issue of the nature of disability. Specifically, I criticise the "medical model" of disability that, mostly implicitly, appears to be involved in Baccarini's proposal. I argue that appreciating the shortcomings of this model suggests a fruitful extension of his approach to disability. In fact, his admirable, sustained and articulated project of putting in touch *public reason* with biotechnology on the specific issue of disability should not just focus on the investigation of the legitimate forms of biotechnological interventions. More than that, it could also provide the resources for prescribing certain regimentations of the notion of disability.

The next section briefly describes Baccarini's central tenet on the legitimacy of genetic engineering for a family of disabilities. Then, I argue that two clarifications concerning the criteria of inclusion in this class are needed. Finally,

I criticise the medical model of disability and investigate the consequences that this criticism might have for Baccarini's project.

TWO CLARIFICATIONS

Baccarini maintains that the liberal line of justification that he advocates warrants genetic engineering as legitimate:

> if, and only if, it is used (i) in order to eliminate some generally recognised disabilities; and (ii) in order to add talents without eliminating other talents. This rule permits genetic interventions in accordance with the liberal conception of legitimacy. (Baccarini 2015, 61)

According to Baccarini, generally recognised disabilities are „impairment and disabilities that everybody agrees are undesirable" (Baccarini 2015, 61). This characterisation is essential for the justification that he offers of the legitimacy of preventing them with genetic interventions. I do not engage with the difficult problems that he tackles to set the theoretical framework required to articulate such a justification. Here, the task is the much more modest one of clarifying further Baccarini's requirement (i). The focus is, specifically, on the possible constraints on the class of disabilities that should fall under this condition.

The need to clarify the scope of requirement (i) derives from an objection that points to a possible tension of it with the other requirement (ii). According to this criticism, sometimes by eliminating a certain disability we would also eliminate a talent. Baccarini replies that there is a public reason for resisting this objection.[4] In these occasions, we eliminate a necessary or highly probable disability that everybody agrees is undesirable. However, we eliminate a talent that is less probable, given that it is a disposition that would require certain other conditions to manifest. Therefore, in these cases, we eliminate a sure or highly probable evil at the cost of missing a less probable good.

The success of the previous objection to Baccarini, but also his reply to it, depends on the type of disability that is taken into consideration and it is hostage to empirical evidence. The relation of determination between a certain disability and a certain talent cannot be established *a priori*. It is not inconceivable that certain disabilities, that everybody would rationally agree is preferable not to have, are strictly associated with certain talents. For example, anecdotic reports,

[4] Baccarini 2015, 59.

but also some empirical studies, appear to confirm a quite strict correlation between bipolar disorders and artistic creativity.[5] In particular, while the state of severe depression typical of this condition might have a role in offering artistic insight into reality, the following manic state might have, then, a role in allowing the artist to express these insights.

I am not taking here side on the issue of the existence and strength of this relation between bipolar disorders and artistic creativity and production. Moreover, it is clear that Baccarini puts the burden on the opponent to show that there are disabilities that determine, in a robust way, the presence of certain talents. However, the previous considerations might be enough to suggest that requirement (i) needs to be more precise.

Baccarini could just say that requirement (i) applies to those disabilities that are not tightly related to talents. Alternatively, he might argue that, in these cases, the issue is not the strength of the relation of determination between the incapacity and the talent. Instead, what is relevant is whether everybody would reasonably prefer a less probable talent to the more probable combination of that talent and a certain undesirable disability. It seems that both replies are enough to disarm the charge of the inconsistency of requirements (i) and (ii). Let us now consider another issue that needs clarification.

Baccarini's requirement (i) implies that it is possible that in considering two possible types of life, one afflicted by a certain disability and the other not so afflicted, everyone would reach the conclusion that the life without the disability is preferable. Baccarini is aware that this might be taken to have some problematic consequences.[6] In fact, he points out that he does not want to conclude that the life of individuals who actually have that disability lacks value. He maintains, however, that: "it is undeniable that these human beings would have greater opportunities and would avoid a great amount of suffering in their life by not having the disability"[7]. This claim appears to require another clarification about the sort of disabilities that fall under requirement (i).

It seems that what Baccarini says about people who endure a disability might be interpreted as presupposing that the disability contemplated in (i) should be, somehow, "detachable" from the person. In fact, we can take Baccarini's

[5] For a survey of recent research on these correlations, see Post 1994 and Andreasen 2008. A recent genetic explanation of these correlations has been advanced in Power et al. 2015.

[6] Baccarini 2015, 62-63.

[7] Baccarini 2015, 63.

counterfactual reasoning as stating that the person who has actually the disability would not suffer as much as she is actually suffering, and thus she would be better off without the disability. This appears to require that the *same person* would have to exist in the counterfactual situation to reap the advantages of removing the disability. Therefore, it would follow, that (i) refers to the disabilities whose removal does not affect, in a substantive way, the identity of the person or that does not undermine their existence. However, is there any practical consideration for introducing such a restriction?

Now establishing whether a certain disability, including those that everybody would reasonably prefer not to have, is constitutive of a person is a complex empirical and philosophical matter. There are difficult conceptual issues about what constitutes the criteria for the identity of a person. In addition, there are also problems concerning how physical or biological features might satisfy these criteria. Here, I can just point towards disabilities that affect from birth some permanent psychological traits as some possible example of "non-detachable" disabilities. Perhaps, for instance, we might think about severe cases of autism or the Down syndrome.

Baccarini might be left with three ways of proceeding. With the first one, he might like to offer an alternative argument to block the possibility of drawing from (i) the conclusion that people with the disabilities contemplated by this requirement lack a valuable life. Therefore, he should offer a reasoning alternative to the counterfactual reasoning that the *same people,* who exist actually and have a disability, would suffer less or be better off if the disability were removed. Alternatively, he would have to deny that there are disabilities that cannot be detached from the person. Finally, he might simply accept the suggestion that is advanced here. Thus, he should specify that requirement (i) refers to the subclass of "detachable" disabilities. This would leave open the possibility of investigating further hard and debatable cases. While I find the last one the less costly option, Baccarini might have a different answer. In any case, there is a final and, probably, more important clarification of the notion of disability that appears to be operative in Baccarini's requirement (i). I address this issue in the next section.

3. MEDICAL AND SOCIAL ACCOUNTS OF DISABILITY

Baccarini offers a clarification concerning the disabilities at issue in his requirement (i) that bridges his work on the social response to disability with the

problem of its definition. He correctly points out that the fact that all would reasonable judge that it is not preferable to have condition *x* by itself is not enough to warrant the application of genetic engineering to eliminate *x*. For example, being a woman in a radical male chauvinist society would be a condition everyone would reasonably prefer not to endure.[8] Clearly, genetic engineering to determine a change of sex would not be a legitimate intervention in this case. According to Baccarini, the required constraint is that (i) should be taken to refer to disabilities "that are disabilities independently of the social and political situation (even though social policy might reduce their effect)" (Baccarini 2015, 62). Now, contemporary reflection on the nature of disability focuses primarily on the nature and extent of the dependence of disability on social, political, and associated environmental factors (from now on, for simplicity's sake, I will call all these factors *social*).

Bridging Baccarini's treatment of disability with the debate on the dependence of disability on social factors requires some clarifications. We need to decompose the notion of disability and establish the nature of the dependence or dependences at issue. Moreover, it has to be investigated whether and how the components of disability are so dependent on social factors. According to a plausible decomposition, that we can use here heuristically as a working hypothesis, disability is:

> (a) a physical or mental characteristic labelled or perceived as an impairment or dysfunction and (b) some personal or social limitation associated with that impairment. (Wasserman et al. 2013)

Let us consider the notion of dependence on social factors. There are two interrelated ways to spell it out. The first one, ontological, is *causal*. Therefore, there would be an issue about whether or how social factors causally determine the components of disability. The other notion of dependence has more to do with the way in which we *individuate* the impairment status, in component (a), and the limitation status, component (b), of the relevant condition. This appears to be an epistemic understanding of dependence.

It seems that Baccarini argues that the limitation status in the component (b) of disabilities, that fall within the scope of his requirement (i), should be *causally* independent from social factors. In fact, the justification that this requirement offers for genetic engineering is that everyone would reasonably find it

[8] Baccarini 2015, 62.

undesirable. It seems natural, then, that the focus here is on the problem of individuating a certain type of limitation. This is la imitation that would be regarded to be so severe that, within Baccarini's framework of public reason, would render legitimate certain interventions to remove it. This appears to be suggested also by the example that Baccarini uses to introduce the requirement of independence. The physical and psychological condition of being a woman involves personal and social limitations in virtue of a certain social and political situation. Removing that situation of discrimination would remove the limitations.

However, principle (i) describes "some generally recognised disabilities". So we might be left wondering whether when Baccarini says that these are "disabilities that everybody agrees are undesirable", in reality he wants to say that these are "conditions that everybody agrees are disabilities". In that case, his requirement of independence from social factors would concern conditions that everybody agrees are disabilities and that are independent from social factors. This might leave open the issue whether Baccarini's requirement of independence is directed to both components of disability, impairment-dysfunction and limitation or just one of them. Let us assume here, anyway, that Baccarini is considering just the limitation dimension of disability.

Whether or not there are disabilities that satisfy the requirement that their limitation aspect is causally independent from the social factors is a debated issue. The polarisation of views is well characterised by this quote:

> Consider, for example, the question of how well-being is affected by the characteristics on which the disability classification is based. Some philosophers and disability scholars claim that the answer is no different than in the case of race or sex: to the extent that disability reduces well-being, it is because of the stigma and discrimination it evokes. In contrast, other philosophers claim that disability is fundamentally different from race and gender in that it necessarily reduces well-being: even in a utopian world of non-discrimination, people with blindness, deafness or paraplegia would be worse off than their able-bodied counterparts. (Wasserman et al. 2013)

Let us call the first option the "medical model" of disability or, pedantically, the "medical model of the limitation aspect" of disability. The medical model understands a disability as a physical or mental impairment of the individual that causes certain personal and social consequences. It regards the limitations faced by people with disabilities as resulting primarily or solely from their impairments,

when understood as socially independent physical or biological conditions to be regarded as dysfunctional.

The second option is, instead, a form of the "social model" of the limitation component of the notion of disability. In this case, it is argued that certain impairments involve limitations in virtue of social and political conditions, which might, in particular, shape the physical environment as well. It is interesting to notice that many disability activists defend radical versions of the social model. For example, in the UK the *Union of the Physically Impaired Against Segregation* UPIAS 1976) defines the limitations associated to disability exclusively as a result of "contemporary social organization".

There are also intermediate positions between the "medical" and the "social" models. The supporters of these views assert that individual impairments and the social factors are jointly sufficient causes of limitation. The WHO's *International Classification of Functioning, Disability and Health* emphasizes, for instance, that disability is a "dynamic interaction between health conditions and environmental and personal factors."[9]

Baccarini's requirement of social independence of the limitation dimension of a disability appears to restrict the application of (i) to disabilities that satisfy the medical model. Therefore, both the extreme social model and the mixed models, that deny the existence of such disabilities, are incompatible with his proposal.

Of course, one way to proceed for Baccarini would be to show, at least for the class of relevant disabilities, that these models are inapplicable. In these cases, the associated limitations would not be caused by social factors. There are philosophers that have offered arguments for a conclusion of this type, although within the context of mixed positions that differ from the radical medical model.[10] They maintain that pain or discomforts are limitations associated to certain impairments independently from social factors. Clearly, it is not difficult to think about certain disabilities that involve such an amount of pain and discomfort that everyone would reasonably prefer not to have. However, this might introduce a too restrictive reading of the notion of the limitations involved in disabilities that everyone would reasonably find undesirable. Consequently, Baccarini's recommendation would be restricted to these very specific cases.

Baccarini has not argued for the existence of disabilities that are independent, in their limitation dimension, from social factors. Instead, he argues compellingly

[9] World Health Organization 2001.

[10] See, for instance, Terzi 2004 and Shakespeare 2006.

for the conclusion that there are disabilities that involve limitations that everyone would reasonably prefer not to endure. Perhaps, we could derive from this conclusion, with some further premises, that these are exactly the disabilities that fall squarely within the medical model of limitation. This is an intriguing possibility worth exploring. However, I would finally like to suggest that a defence of the medical model, even for a restricted class of disabilities, is neither advisable nor needed to support Baccarini's proposal.

The dysfunction component should be at the core of the medical model of disability. A condition that just satisfies the limitation requirement might not be a disability that requires a medical intervention. Consider, for instance, poverty or lack of education. Disabilities involve limitations that result specifically from deviances of the body or the mind from certain standards of health or proper functioning. For instance, several authors, who engage with the philosophy of psychiatry, have thought that we should recur to the notion of biological function and dysfunction to articulate such standards and their violations. Usually the relevant notion of function in these accounts is understood in evolutionary or other naturalistic terms. This naturalised notion of function is then used as a, at least, necessary grounding to the notion of impairment to be integrated with the openly evaluative and socially dependent notion of limitation.[11] According to these views, an account of mental impairment or illness should involve an objective grounding in value-free scientific notions such as, the supposedly so, concept of biological function.

Many, at least in philosophy of psychiatry, argue that value-free biological functions cannot ground objectively the notion of impairment. A plausible pragmatic argument is that contemporary evolutionary psychology and evolutionary psychiatry are in their infancy, and waiting from these disciplines a verdict on what constitutes impairment would unreasonably require putting on a hold all our contemporary diagnostic and therapeutic practices.[12] Another convincing line of reasoning is that, in any case, it is impossible to separate biological and social factors within psychiatric classification and explanation.[13] There are also arguments of a conceptual type. Rachel Cooper argues, for instance, that we can conceive plausible instances of biologically functional or adaptive mechanisms that produce outcomes that we could still take to be

[11] For influential statements of this position, see Boorse 1977 and Wakefield 2007.

[12] See Bolton 2008, pp. 160-161.

[13] See Bolton 2008, pp. 151-158.

disordered or impairing.[14] For the sake of argument, she assumes that agoraphobia is an adaptive trait for the kind of dangerous environments where humans used to live. Despite we could regard agoraphobia as being biologically functional; we would still regard the condition of a person who has this type of phobia, in the type of society we are living in, as being an impairment. This authorises the conjecture that there could be forms of agoraphobia that amount to something that everyone would find to be undesirable to have in the type of society we currently live.

In general, there can be justified scepticism about *individuating* the impairment status of a certain condition independently from certain social factors.[15] The general gist of these lines of argument is well illustrated in the following quote:

> What counts as an impairment may depend on which variations appear to be disadvantageous in familiar or salient environments, or on which variations are subject to social prejudice: Less-than-average height may be more readily classified as an impairment than greater-than-average height because the former is more often disadvantageous in environments designed for people of average height, or because it is generally seen as less desirable. (Wasserman et al. 2013)

For such reasons, it is difficult to establish the objectivity of the impairment classification by appealing to a clear and undisputed biomedical norm.

However, difficulties in the medical model do not mean that Baccarini cannot successfully isolate the relevant disabilities to which requirement (i) applies in accordance with his general justificatory framework. A first step to show how this could be done is to blur the distinction between the impairment-dysfunction and limitation components of disabilities that I have used so far. This implies adopting a reading that appears to be already in the letter of Baccarini's formulation of requirement (i). In fact, he says that this principle should concern "conditions that are generally recognised as disabilities".[16] Thus, the general recognition should at the same time offer the ground for the undesirability of the condition and its impairment status, and thus its being a candidate for medical treatment.

A second step needed to detach successfully Baccarini's proposal from the medical model of disability, involves adopting a weaker requirement of independence from social factors. The requirement should just prescribe

[14] Cooper 2007, pp. 31-34. In addition, see Cooper 2002.

[15] See, for instance, Fulford 1989 and Shakespeare 2006.

[16] Baccarini 2015, 61.

independence from a specific class of social factors: those that are not justifiable within a certain preferred normative framework. For example, it seems that the central issue in Baccarini's example of being a woman in a radical male chauvinistic society is not whether or not, in general, the impairment/limitation dimension of that condition depends on social factors. The issue concerns the type of factors that can be accepted as causes, and on the epistemic side as the bases for the individuation, of that condition as a disability. Clearly, many normative frameworks recommend that discriminatory factors on the basis of sex should not be included. Therefore, the aim is not to isolate some biological or physical objective, and value independent, impairments-disabilities. We should not be in the business of individuating facts that fix the disability status of a condition by means of features that pertain essentially to the individual independently from any social factor. The core problem is whether the relevant social factors are morally justifiable. It might be worth clarifying that here there is no need to take a stance on the issue of the existence of objective moral values or on that concerning the naturalisation of these values. The focus here is on the fact that the status of impairment-disability has to depend on the explicit reference to certain justifiable values.

There could be social factors that it is legitimate to assume to be *causes* of what we regard as disabilities, and/or as the sources of our *individuating* those conditions as disabilities. Two specific cases might help to illustrate the point. Let us first consider dyslexia. Such a condition, when it involves a biologically grounded incapacity, can be regarded as a disability only within literate societies. Moreover, this condition can be *legitimately* regarded as a disability when there is a justification for preferring a literate society to a pre-literate one. Let us also consider the possible case of individuals who perform criminal or antisocial behaviours that involve limitations. These limitations would be exclusively due to social factors that would determine justified forms of social rejection. Let us assume that there are, moreover, certain justified social practices of ascription of moral or legal responsibility. Interfacing the requirements of these practices with what we can know about the underlying biological and/or psychological nature of these individuals, we might have reasons to conclude that they, being not responsible for their behaviour, are impaired and suffer limitations. So, they are disabled in a way that everyone would reasonably agree is not desirable. Nowhere, in such a hypothetical case, we would have to recur to the assumption that there is

society-independent way of fixing the status of disability (although, of course the underlying physical causes might be so fixed).[17]

Clearly the previous examples show that in many crucial points we would have to rely on the justification of certain social practices, such as those involved in the ascription of responsibility and how these ascriptions can be overturned by specific biological or psychological explanations. Where can we get this justification from? I would suggest that the domain of public reason, in relation to the legitimacy of genetic engineering applied to disability, should have a wider scope than the one assigned to it by Baccarini. It has not just to do with determining the kind of reasonable and shared undesirability that has to be attached to an objective society-independent impairment that would legitimate, for instance, genetic intervention. More than that, the methods of justification of public reason should regiment and legitimise our views concerning the social factors that we might allow to enter in the causation and individuation of the conditions that justifiably we can regard as disabilities.

Clearly, the present proposal does not require that sciences have nothing to say on the issue of disability. Science has the essential role of describing and explaining the cause of these conditions and offering, if medicalisation is justified independently as suggested above, the means to modify or eliminate them. Moreover, considerations concerning feasibility and risk-assessments coming from the experts would be relevant contribution to the public justification of the conclusion whether or not some condition can be regarded as a disability, and whether it is undesirable in ways that render legitimate genetic engineering.

4. CONCLUSION

Baccarini has offered a very articulated and sustained defence of the justification of genetic engineering in the case of certain disabilities. I have argued that a more precise characterisation of the disabilities at issue might be beneficial to his approach. The substantive integration should involve an explicit rejection of a radical medical model of disability and embracing a social and value-laden model. This would open up another relevant domain of investigation for the integration of public reason and biotechnologies when the response to disability is at issue.

[17] I defend in more details this view in Malatesti 2014, where I investigate the illness status of psychopathy.

Acknowledgments

An earlier version of this paper was presented at the conference *In a better world? Public reason and biotechnology,* held of Rijeka on the 6th of February 2015; I am grateful to Professor Elvio Baccarini for his response to my talk in that occasion. I thank Dr Marko Jurjako for useful written comments on the final draft.

The present paper is an outcome of the research project *Moral, political and epistemic answers to social deviations,* that is funded by the University of Rijeka (Croatia).

REFERENCES

Andreasen, N. C. 2008. "The relationship between creativity and mood disorders." *Dialogues Clin Neurosci.* 10, 2: 251-255.

Baccarini, E. 2015. *In a better world? public reason and biotechnologies*. Rijeka: University of Rijeka Press.

Bolton, D. 2008. What is mental disorder? An essay in philosophy, science, and values. Oxford: Oxford University Press.

Boorse, C. 1977. "Health as a Theoretical Concept." *Philosophy of Science* 44, 4: 542–573.

Brownlee, K. and A. Cureton eds. 2009. *Disability and Disadvantage*. Oxford: Oxford University Press.

Cooper, R. 2002. "Disease." *Stud. Hist. Phil. Biol. & Biomed. Sci.* 33: 263–282.

Cooper, R. 2007. *Psychiatry and philosophy of science*. Stocksfield: Acumen.

Fulford, K. W. M. 1989. *Moral Theory and Medical Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Malatesti, L. 2014. “Psychopathy and Failures of Ordinary Doing.” *Etica & Politica/Ethics & Politics*. 17: 1138-1152.

Post, F. 1994. "Creativity and Psychopathology." *British journal of Psychiatry* 165: 22-34.

Power, R. A., S. Steinberg, G. Bjornsdottir, C. A. Rietveld, A. Abdellaoui, M. M. Nivard, M. Johannesson, T. E. Galesloot, and J. J. Hottenga. 2015. "Polygenic risk scores for schizophrenia and bipolar disorder predict creativity." *Nature Neuroscience* 18, 7: 953–955.

Shakespeare, T. 2006. *Disability rights and wrongs*. London: Routledge.

Terzi, L. 2004. "The Social Model of Disability: A Philosophical Critique." *Journal of Applied Philosophy,* 21, 2: 141-157.

UPIAS. 1976. *Fundamental principles of disability*. London: Union of the Physically Impaired Against Segregation.

Wakefield, J. C. 2007. "The concept of mental disorder: diagnostic implication of the harmful dysfunction analysis." *World psychiatry* 6: 149–156.

Wasserman, D., A. Asch, J. Blustein, and D. Putnam. 2013. "Disability: Definitions, Models, Experience." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* (Visited: 28/1/2013b). http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/disability/.

Wolff, J. 2011. *Ethics and public policy: a philosophical inquiry*. London and New York: Routledge.

World Health Organization. 2001. *International Classification of Functioning, Disability and Health* (ICF). Geneva: World Health Organization.

CONCESSIVE JUSTICE, PUBLIC REASON, ENHANCEMENT, TREATMENT.
REPLIES TO MY CRITICS

ELVIO BACCARINI
University of Rijeka
Department of Philosophy
ebaccarini@ffri.hr

ABSTRACT
I reply to the critics of my book *In A Better World? Public Reason and Biotechnologies*. The discussion is framed through several issues: normativity (I describe Estlund's difference between aspirational and concessive justice, and I indicate that the discussion in my book is framed in terms of concessive justice; further, I explain why we must endorse a public reason justification in matters of biotechnologies), fair equality of opportunity and equal liberty (in terms of concessive justice, I reject their strict priority in relation to questions of justice about genetic enhancement), self-respect (I defend the thesis that under fair respect of the interests of the least advantaged, there are no conclusive reasons to think that unequally available genetic enhancement harms self-respect), disease and treatment (I offer a public reason defence of treatment), parental rights (they do not include the right to impose sectarian conceptions of value) and talents (there are no conclusive reasons to think that talents enhanced by genetic interventions would strongly harm social equality).

KEYWORDS
Genetic enhancement, genetic interventions, public reason, Rawls.

I am very thankful to the authors of comments and criticisms to my book *In A Better World? Public Reason and Biotechnologies* (IBW). It is a pleasure and an honour to receive such thoughtful and enlightening comments on it. I cannot express all my gratitude and pride for my colleagues' and friends' engagement with my book.

Their comments deserve detailed answers on many interesting and important questions they have raised. I hope to render justice, in my replies, to their great work.

My gratitude to the editor in chief of *Ethics and Politics*, Prof. Pierpaolo Marrone, for the idea and realization of this project.

NORMATIVITY

The discussion of questions of normativity put forward by Andres Moles is very important. I have dedicated the second longest chapter of my book IBW to it, an introductory part concerned with general political philosophical premises of my discussion of genetic interventions (GI).

In my view, a helpful way to frame the distinction urged by Moles is represented by David Estlund's division between aspirational justice and concessive justice. Aspirational justice is concerned with what fully just situation is. It need not be seriously concerned with real world strong obstacles, or low probability of realizing full justice. Concessive justice takes into consideration important contextual obstacles for the realization of such fully just state of affairs. Among such obstacles, there are contingent psychological features, as well as beliefs of real world agents. Concessive justice concedes that in the context there are obstacles to, or infringements of justice we cannot expect that will be repaired soon. The question, then, is: what is the best that we can do, from the standpoint of justice, considering the obstacles to justice? (Estlund, 2014). Taking into consideration beliefs of agents, however, does not need to always be concessive to justice. It can also be means to reasonably contextually interpret the basic elements of justice

In coherence with what I have written explicitly on pages 26-28, 33-35, 40-41, 43-45 and 50 of my book, although we must take into consideration real world agents' beliefs when we decide what to do, which can put us in the position to reason in terms of concessive justice, we must not be too concessive. Concessions must not be giving up justice. In my view this means, among else, that we must accommodate them fairly well with the basic elements of justice. The core of the basic elements of justice must be saved fairly well. The primary proper way to take into consideration beliefs of real world agents, in the view that I embrace, is represented by wide reflective equilibrium (WRE) (Baccarini, 2015, 38, 44-45). This is the procedure where we put in order our moral beliefs of various levels of generality and of various sources (Rawls, 1971/1999, 18-19, 42-45). The Rawlsian view of justice, inclusive of the ideal of society as a fair system of cooperation among free and equal citizens, as well as of the basic elements of justice, i.e. basic rights, liberties, and opportunities, as well as their priority, and means to use them (Rawls, 1993/2005, 6) represents a strong constraint of WRE. To be sure, sometimes in the real world, we must be

even more concessive and renounce some part of this frame of justice. But this can only happen in radically unfavourable conditions. In any event, such extreme cases are not the topic of IBW.

In brief, my view is the following. The basic elements of the Rawlsian conception of justice represent a relatively stable and constraining part in the procedure of looking for WRE. When we speak of aspirational justice, the basic elements of justice must be put in WRE with considered judgments of idealized agents (in coherence with what Moles suggests). This is, however, an enterprise that I have neglected in my book. When we think about concessive justice, that is the action-guiding theory of justice dedicated to the "what to do here and now" and which is the primary concern of my book, WRE with real world agents' beliefs is needed. To be sure, when I mention "immediate" and "here and now" I do not literally think about something that can be realized here and now. Most of the technologies presupposed in my book are only hypothetical at the moment. By "immediate" I mean "correspondent to the situation that we can expect at the moment when such technologies will be achieved". Here is where, for example, we can take for granted the generally held belief related to the family as the primary frame for the education of children. The ways how we should interpret this constraint depend on the possibility of finding WRE that respects the basic elements of justice fairly well.

Norbert Paulo's discussion of the relation between various liberal political theories and GI is very important. Perhaps, there is a challenge to IBW coming from Paulo's article. Why public reason justification of rules?

The first reason is that it suites well the social condition in which we live, i.e. a condition of pluralism. It is important to respect our fellow citizens as free and equal, and one of the ways to do this is not to impose on them decisions based on reasons for which we cannot expect that they will accept them as free and equal (Rawls, 1993/2005, 212-254). This is particularly important when we speak about interventions on individuals, as in cases of GI.

In some cases, subjects are not able to participate in this justificatory process. They can be not yet sufficiently developed. Thus, it is even meaningless to imagine idealizations of them as participating in the justificatory process. But there is a way to think about justification to them, nonetheless. We must think about justification that they might be ready to accept as free and equal, when they will have the capacities to do so.

In other cases, we cannot expect a natural development of moral and cognitive capacities to such a state. In these cases, we can try to approximate the public reason justificatory model as much as possible. We can think about

which are the relevant reasons from the perspective of an agent in such condition. Some paternalism is permissible here. But there are limits to it. We must avoid to impose sectarian views and have in mind values such as the capacity to be as much active (or as much autonomous) as possible, reduction of pain and suffering, and other generally recognized values.

In brief, I choose public reason liberalism because it protects agents as free and equal, when they have the capacity for this, or as goals and not mere means (Kant, 46-47, 1785/1898) when they are not capable of being free and equal.

FAIR EQUALITY OF OPPORTUNITY AND EQUAL LIBERTY

Fair equality of opportunity (FEO) and fair equal liberties (FEL) are very important in my view of aspirational justice, where I do not reject my critics' views about their priority. I do not speak about this in IBW. The background view of justice in IBW is more flexible, because it is concerned with conditions in the real world, with what we can do for justice and well-being, by taking into consideration our contextual limits, difficulties and impediments. IBW is concerned with concessive justice. Thus, it is only partly true what Cerovac says, i.e. that my argumentation is fully concerned with the lax DP (difference principle) and "does not acknowledge any other (potentially more important) egalitarian principles that could regulate the distribution of genetic enhancement technologies. Such (potentially more important) principles are *the principle of equal liberty* and *the principle of fair equality of opportunity* (Rawls, 2001: 42-43)". This is closer to the truth for my discussion in IBW, where I am concerned with concessive justice. For my view of aspirational justice, it is not true that it regards favourable conditions. But even when I think in terms of concessive justice, I accept to put aside FEO and FEL only temporarily and not completely, as I explain in some detail below.

The question in IBW is: do we have to require the context of an egalitarian society not characterized by scarcity where GE is fairly equally available to all, before we allow GE, even if we do not see a proximate perspective of improvement from the standpoint of equality and scarcity? When I think in terms of justice in favourable conditions, I see GE available to all as a matter of justice. But when I think of GE in a world of scarcity that is also deficient from the standpoint of equality, and the reparation of this appears rather distant, I reason in terms of concessive justice, and thus, I see GE permissible even if not available to all. Thus, I agree, for example, with Cerovac that "privately funded genetic enhancement, available only to a small number of

wealthy citizens [...] should [...] be replaced with publicly funded genetic enhancement available to all citizens". Alternatively, GE can be left to individual initiatives in an egalitarian society, let's say of the model of property-owning democracy (Rawls, 2001, 135-138). But this is a statement of aspirational justice. My question is: what are we to do in unfavourable conditions?

To be sure, even if I am concerned with concessive justice, in my view, the indicated non-egalitarian society must be repaired, because it is deficient in relation to the level of justice to which we must aspire. By conceding GE in such a society I do not accept that this kind of society is satisfactorily just.

Cerovac, Moles and Zelič object to my concession. I am not always sure for all of them what exactly the objection is. Do they object to unequal access to GE in favourable circumstances? Or do they object to it in unfavourable circumstances, as well? In the first case, I would agree with them. In the second case, I assume that the position is that we must ban access to GE, because it is not equally available to all, until it becomes equally available to all. With this, I disagree. For the sake of the discussion, I assume the latter interpretation of all my critics.

Obviously, when we opt for concessive justice, we must justify the concession. The basic points of divergence between my critics and me are: (a) I expect important benefits from GE that include the least advantaged as well; (b) I do not expect bad results for FEO and FEL remarked by my critics. Thus, banning GE would be a case of levelling-down. My critics expect that this would not happen and, therefore, they are not convinced by my appeal to the levelling-down objection on three bases. (A) In conditions of inequality, we can expect that GE will favour exclusively those already best-off, not only in the sense that they will directly enjoy GE, but also in the sense that they will be exclusive recipients of the benefits that enhanced people will be able to provide (scientific discoveries in particular in the field of medicine, etc.). (B) The increase of social inequalities that derive from GE and that affect FEO and FEL impede making use of the levelling-down argument against banning of GE, because unequally available GE would favour only the most advantaged. (C) Even if there would be benefits for the worst-off (for example, in the form of improvement of medicine), they may come too late, and therefore not help people who would be the victims of increasing inequalities and of worsening of the condition of FEO and FEL at the first steps of introduction of new technologies – this is an objection of unfairness.

In replying, I think that it is helpful to analyse the question by drawing an analogy with education. In the largest parts of the history of humanity,

education has been available to privileged classes only. This was due to social inequalities and discrimination. What would the recommendation of my critics for those times be? One hypothesis is that, coherent with my interpretation of what they write about GE for the probable proximate future, they would recommend not to allow the use of the best possible resources for education in those times. This would be permitted only when it would be available to all.

Actually, it is not needed to look at history. Even today, access to education is not equal, as Cerovac and Zelič remark. Clearly, there are better possibilities for education for some people that depend, at least in the sense of being strongly influenced, on their social background. Does it correspond to the proper normative attitude that we do not allow access to the highest available standards in education to anyone, until the same standards are available to all?

I suppose that it is sufficiently clear that the answer is negative. We all want progress, we all want increase of knowledge, development of medicine, many of us are happy because of masterpieces in arts, we welcome benefits that come from these and other results of the best education. I suppose that when imagining a world that banishes the best possible education until it becomes available to all with the corresponding moderate increase of useful and relevant knowledge, we do not see the picture of such world as reasonable. No electricity, no penicillin, scarce technological resources as the heritage of the past... Today, when people are helped by a new medicine, we must think that the medicine, probably, would not be available had society been organized in the field of education by analogy to what my critics suggest in the domain of GE. In fact, there is no evidence indicating that my critics want to limit highest quality education before it is equally available to all.

Now, let us think about the progress that humanity could realize if more talented people enhanced by GE would be engaged in various fields. Why would we be ready to renounce this general progress that GE could render available, if we are not ready to renounce the progress that unequally available high quality education has rendered and still renders available?

One possible answer that probably could be embraced by my critics could be that we must balance between pros and cons and that the result will differentiate between education and GE. If we impede the best possible education because it is unfairly distributed, we renounce the basic and necessary condition for increase of knowledge and skills. This would be too great a sacrifice, even for the sake of such important values like FEO and FEL. On the other hand, it we renounce GE, we renounce only an additional resource – increase of talents – but we still have the talents and the educational

resources that we have now, that have proved to be capable of providing relevant results. Things being like this, it is better to pay attention to important values like FEO and FEL, and to renounce the additional progress that the talents of enhanced people can provide.

In my view, reasonable answer depends on balancing what we can gain or lose in terms of progress, and what we can lose in terms of FEO and FEL, but I think that the balancing of reasons speaks for a cautious permission of GE. For various reasons that I do not explain here, it seems to me that, for the sake of FEO and FEL, it would be reasonable to renounce the enjoyment that we could gain from the music of a Super Igor Stravinsky (SIS), or from the basketball virtuosity of a Super Michael Jordan (SMJ). But what about progress in medicine, for example? Here we should consider interests of people that we can reasonably regard as the worst-off. Such are people with severe diseases, mortal diseases, diseases that cause great suffering, etc. Are we ready to tell them that, in the name of FEO and FEL, we have renounced the possibility of faster development of cures for their diseases that can be realized by enhanced scientists?

It might be possible to say that I put forward a wrong dilemma. Zelič suggests that the new resources would be distributed only to the richest people in society. According to the data he presents, this appears to be the lesson from the actual society. Social inequalities produce further social inequalities and the decrease of solidarity.

Zelič's argument is correlated to one of Moles's objections, the one that I have indicated above as (B). Moles objects to my use of the levelling-down argument by saying that GE not available to all damages the least advantaged by harming FEO and FEL. Banning GE, on the other hand, protects them from this harm, and then there is no case of levelling-down. There is an important difference between Cerovac's and Moles's criticism here. Both of them think that my proposal threatens FEO and FEL. For Cerovac, this indicates that the satisfaction of DP is not sufficient. We must take into consideration the satisfaction of FEO and FEL, as well. My question at this point is: what confers authority to FEO and FEL? In Cerovac's argumentation they appear to have authority independent from the well-being of people. More precisely (because he opposes them to DP), independent from the well-being of the least advantaged.

This appears to me as egalitarian fetishism, which is exactly fetishism revealed by the levelling-down objection. My view is that if equality damages people, primarily the least advantaged, we must give up equality, as well as the lexical order in justice as fairness, to which Cerovac strongly appeals.

The shape of Moles's objection is challenging in a different way. Here the objection is that respecting FEO and FEL is important, exactly because not doing so harms the interests of the least advantaged, and thus, does not respect DP.

I think that there are no victorious reasons in favour of my critics' pessimism. But, first, I indicate that the levelling-down argument might resist Moles's appeal to FEO and FEL. Namely, in my use of levelling-down objection, I have in mind the severely disabled people, that are, unfortunately, already excluded from FEO and FEL. It is meaningless to appeal to the enhanced capacities of other people in order to speak about harms to the FEO and FEL of the worst-off. On the contrary, the improvement of science and technology can be a reason to hope for the possibility to improve the capacities of the worst-off and to open new opportunities in their lives.

If there could be advantages for the worst-off deriving, for example, from discoveries realized by enhanced scientists, banning GE represents levelling-down. To be sure, my approach to the levelling-down issue focuses on the worst-off, because of my choice of the lax DP as a principle of justice. But this same principle imposes to reasonably apply the DP. We must privilege the worst-off only reasonably. Imagine that there are seriously bad results for the worse-off. They might be seriously deprived of the level of FEO and FEL that they had before the introduction of GE. This might be a reason to rethink the levelling-down.

A question about the form of the levelling-down objection now appears (Wall, 2012, 181). Which and whose are the harms and benefits that we must consider? I hope to avoid this problem by showing that there are reasons to think that there would not be harms from GE in the proportion needed for my critics' objections.

In what follows I proceed like this. First, I show reasons to think that the introduction of GE will be accompanied by a wider distribution of benefits, than in the pessimistic scenario of my critics. Second, I try to show that there are reasons not to expect such strong harms to be done to FEO and FEL. I try to do that with some lessons that come from the history of healthcare and education.

General increase of healthcare resources has resulted in more diffused healthcare resources for all, at least in the developed countries. As it is a common experience of the last few generations of average European families, although the best healthcare resources initially were limited to privileged classes, they became more and more diffused. Standards of healthcare that were impossible to imagine in my parents' and my grandparents' childhood,

are widely available to children today. Some once massively mortal illnesses, have been eradicated in the developed world, and cures for many once untreatable diseases are available to the wide population. There appears to be insufficient evidence in Zelič's argument to impede making use of means that probably would render the availability of instruments that might provide further advancements (i.e. enhancing researchers) faster.

Another reason for optimism comes from the history of education. Good school education was once available only to the privileged, but now, although there are still many imperfections and injustices that my critics remark, it is extended to vast part of population in many countries, just as already mentioned, is a good healthcare. Sadly, this is not the case in all countries, and full equality of education is not achieved. As Cerovac highlights, there are differences even among developed countries. But the fact that, at least with some approximation, this happens in many countries, encourages me to think that my optimism related to the increasingly egalitarian use of the resources obtained in virtue of enhanced talents is not futile, and, thus, that the non-egalitarian policy of GE that I defend in terms of concessive justice is legitimate. My expectation is that at one time even GE itself will become available to the wide population, like it happens to new medical resources.

The next question is whether we need to expect that GE will cause great harms to FEO and FEL, as indicated by my critics. An important reason to think that it will, or will not, is related to the question whether differences in talents are the cause of social inequalities in the actual world.

A challenge is put forward by Cerovac. He reminds us of Piketty's explanation that shows that unequal access to education increases social inequalities. Thus, social inequalities depend on differences in skills and abilities. But Cerovac still needs to show that they depend on differences in talents, as well. This is needed in order to show that GE would further increase social inequalities.

Berčić offers reasons to believe the contrary. He indicates that some people who have the greatest talents are not the winners of inequalities. This is particularly true in relation to Zelič's favourite talent which he indicates as the possible principal talent responsible for the increase of inequalities, i.e. intelligence. As Berčić indicates, this capability is the most strongly present among professions that are hardly the great beneficiaries of the increase of inequalities. Furthermore, these people can hardly appear to constitute the social class that represents a sensible threat for FEO and, even more evidently, FPL. The most intelligent people are not the wealthiest. The empirical teaching of the actual world is that the highest level intelligence is not

correlated to positions of political and financial power. If what Berčić says is true, enhancement of intelligence does not appear to be a threat for increasing social inequalities.

True, some professions and activities would be open exclusively, or most easily, to people with more specific talents. But this is far from showing that the major candidates for talents possibly to be enhanced are those that ensure the dominant positions in the social structure, or that their absence is a condemnation to exclusion from them. Social mobility appears to be sufficiently safe in order to permit members of the less advantaged families to become wealthier, or politically influential. As a consequence, these same families develop the possibility to provide GE to their children, thus permitting them to fairly participate in the competition for professions where specific talents play a crucial role.

A worry might be that political careers will be open only to enhanced people. Why, the worry might claim, would anyone choose to be represented by a less intelligent person, instead of a more intelligent person? The question suggests that cognitively enhanced people would be favoured in the electoral competition. My reply is that genetically based higher intelligence is not the only reason that would orient our behaviour in voting, the same as IQ is not the only reason that orients our votes today. We can choose the more moral person, the person who is ready to defend our interests, the person who supports values that we support, the person who appeals to our empathy, who communicates with us... These reasons do not make our vote irresponsible. This speaks against the worry that GE available to people in a non egalitarian way would represent a harm to FEO and FEL. I do not deny that some harm would probably be present, but it is not clear that it would be such that it balances the possible benefits coming from GE.

To be sure, I do not think I have provided a final victorious answer to my critics' challenges. I intend to show that there are no sufficient reasons to think that the result of introduction of GE in the actual conditions of inequality would result in the pessimistic scenario. This is sufficient for the defence of GE in IBW. My view of progression of society is gradual, and it requires verification at each step. We must think about the possible results of a new practice or social order in advance. Whether there are fairly good probabilities of its success, a good way is to implement it and see how it functions in practice. If it functions badly, we must abolish it, or find remedies for it.

Such a strategy of social progress holds for society in general, and for all future time that we can anticipate at the moment. I am aware of the fact that the policy that I suggest as a matter of concessive justice "cannot secure that

the society remains fair over time, from one generation to the next", like Cerovac objects. But I think that this will be an enduring feature of social policies in the real world. This is why gradual policies with permanent verification are needed.

If the empirical response would correspond to my critics' view, i.e. it would show a society divided in fixed casts with total absence of social mobility, and with benefits available only to the already advantaged, then the concessions would be too great, and we would not have concessive justice, but simply injustice. We could be in need of a remedy for such situation, or we could even need to step out of such society.

I will now provide an answer to objection (C), the objection of unfairness. Even if we could have, let's say, enhanced scientists, there is no guarantee that they could provide discoveries that would be immediately helpful to people in need. Too much time could pass. As a consequence, those who would suffer from the increase of inequalities (here, I assume that there would be such an increase, as my critics say) would not be beneficiaries of GE. This would be unfair. We put burden on some people for others' benefits.

I do not see the argument as being lethal for my thesis. When we think about social policies, frequently we cannot think about benefits for each specific individual subject. As far as DP, or the lax DP is concerned, we cannot look at benefiting each single worst-off person, but only of benefiting the least-advantaged as a class of people.

Importantly, however, as remarked by Pellegrino, I am, after all, committed to FEO. But my discussion is framed by the idea of concessive justice. I take in serious consideration the probable conditions of scarcity that will be actual at the moment of availability of GE and the non-availability of it for all. Such conditions will probably hold because of the high cost of such technologies, as well as because of modest resources of many families, as well as of society in general. In the optimal situation, GE would be available to all. In such, and only in such situation, the issue raised by Pellegrino would appear legitimately: whether parents have an obligation to apply GE to their children. They might have such an obligation only if they have sufficient resources for this. Obviously, they do not have an obligation to do this, if they lack such resources.

Having in mind conditions of scarcity and of social inequalities, my choice was to discuss the two questions that appear as contextually relevant as matters of concessive justice: the question of permissibility from the standpoint of non-domination of recipients of GE (in the second chapter), and the question of social justice and GE in conditions of scarcity and inequality (in the third

chapter). In virtue of the contextual frame, the choice of neglecting the obligation of GE is justified.

At page 63, where Pellegrino quotes my reference to FEO, I am concerned with the permissibility issues, and I am engaged in distinguishing good public reasons in the debate about GI, from reasons that are not good public reasons. I mention FEO as an example of legitimate reason of the recipient for complaining against GI, in opposition to the appeal of frustration, which is not a valid reason for complaining. FEO can be a good public reason, for example, for requiring GE, for justifying the legitimacy of GE, as well as for denying suppressive GI. The passage in the quote does not imply that it is always a victorious public reason. In conditions of scarcity, that make up the context of my debate, it cannot be founded as a general obligation, because it is not available to all.

At page 67 I speak only about a specific case of illegitimate complaint for not providing GE. This is the case of a subject who objects by saying that she wants a specific talent, but has not received it. I wanted to explain the asymmetry of this case, with the case of a subject who complains by appealing to FEO. The intention was to remark that one can never complain for not having been endowed with a specific talent that she wants. Thus, this complaint can never be a good public reason.

The situation is different with the endowment of capabilities needed for FEO. Here, in principle, a complaint is legitimate. But I mention this on page 67 of IBW only to disqualify, by contrast, the complaint that refers to a specific talent. I do not elaborate the point of complaint based on FEO further, because my context of discussion is a context of scarcity, where GE cannot be provided to all, let alone this can be done by all families. Again, FEO is a valid public reason, but not always applicable.

SELF-RESPECT

I must admit that self-respect is the Rawlsian primary good that is the most difficult to understand for me, and so is Zelič's criticism based on it. In Rawls's conception, self-respect is: (i) the feeling one has about her value, that her life plan is worth pursuing. (ii) Self-confidence of one person in her abilities, in order to realize her goals (Rawls, 1971/1999, 386). Such a conception of self-respect might appear to correspond to what Colin Bird calls 'standards self-respect'. An agent who displays standards self-respect is committed not to compromise her important personal standards or commitments. On the other hand, a person who lacks self-respect so intended "will lack good reasons

either for identifying with, or for living up to, any personal standards" (Bird, 2010, 23). As Rawls says, such person succumbs to apathy, because, to her nothing would seem worth doing (Rawls, 1971/1999, 386).

However, the conception of self-respect put forward by Rawls might correspond to what Bird calls 'entitlement self-respect', as well. This conception characterizes convictions of persons about their worth and associated entitlements that others must respect. Such persons are apt to strike for themselves and protest against abuse. I am not ready to exclude that Rawls has in mind such a conception of self-respect as well, in particular considering the great importance that he attributes to the value of political freedoms.

In virtue of the importance of self-respect, society must ensure to every citizen the social bases of self-respect, i.e. those aspects of social institutions which are usually important in order to make citizens having a feeling of their value as persons who may pursue their goals with self-confidence (Rawls, 2001, 59). From the standpoint of justice, social bases of self-respect are what matters, and the not self-respect itself. The latter is an attitude the person has toward herself, and can result from various contingencies. The former represents the contribution of society to self-respect of citizens, and thus, it is a question of justice. In what follows, I discuss whether Zelič has given us sufficient reasons related to social bases of self-respect, to forbid access to GE when it is not available to all. The social bases of self-respect are offered, in Rawls's conception, in two ways.

The first is related to the Aristotelian principle that says that, other things being equal, humans tend to enjoy in pursuing their real capacities and the enjoyment increases as we realize high or more complicated capacities, and what we do and who we are is accepted by those persons that we find relevant (Rawls, 1971/1999, 374). The possible elitist tone of this description is mitigated by Rawls's statement that each citizen must have the opportunity to participate in a community where what she finds valuable, together with her achievements or features, is positively evaluated. (Rawls, 1971/1999, 386).

The second description of the social bases of self-respect, in Rawls's conception, is related to the status of citizens as equals. The social bases of self-respect are guaranteed when, in the attribution of rights and primary goods, persons are treated as equals, and, therefore as equally worth deserving (Rawls, 1971/1999, 477-479).

Importantly, for Rawls "our self-respect normally depends upon the respect of others. Unless we feel that our endeavours are respected by them, it is difficult if not impossible for us to maintain the conviction that our ends are worth advancing" (Rawls, 1971/1999, 155-156). Rawls maybe embraces what

Bird calls the Dependency Thesis that says that "Self-respect [...] depends on the respectful attitudes of others, or at least on behaviour by others that implies such attitudes toward us. A society that permits or encourages disrespect for others will therefore be one that objectionably undermines, damages, or wounds victims' self-respect" (Bird, 2010, 17). As Bird says, the Dependency Thesis may be interpreted empirically, or conceptually. In the former case, the thesis is tested empirically and Bird thinks that philosophers, here do not have much to contribute, and that they would do better to leave the debate to sociologists, psychologists, etc. Philosophers, however, can find their proper field of debate on the issue of reasons that agents may have for respecting or not respecting themselves.

Let's try to reach some conclusions relevant for the issue put forward by Zelič. How can it happen that GE in the conditions of inequality and scarcity can threaten the social bases of self-respect? It might be that the problem is represented by the great differences in talents that derive from GE not available to all. The sense of the enormous gap of talents between us and the enhanced can menace both standards and entitlement self-respect.

But this cannot be a good explanation. Let's remember that our talents are already enormously inferior in comparison to those of Michael Jordan, Maria Callas, Lawrence Olivier, John Rawls, etc. If great differences in talents were a reason to lose self-respect, we would already have reasons to think that the feeling of our value, of the worth of our plans, and our self-confidence is flawed. But this is absurd

In fact, this is not Zelič's line. In his view, the reason to lose self-respect in conditions when GE is not available to all is represented by how the differences in talents have occurred and how they are regulated in social cooperation. One might have reasons to lose the social bases of self-respect because of the unequal and unfair treatment that she suffers in the distribution of talents.

This might appear as a good explanation. It is a part of Rawls's theory to say that the social bases of self-respect are threatened when we are not treated as equal citizens. This argument can be put in relation with the Dependence Thesis. We can feel a public declaration that we have less value. But the final estimation on this issue depends on the rationale for the concessive justice acceptance of GE, as well as on the policies of distribution of its benefits. But this is not as clear as needed for Zelič's argument.

First, let's remember that part of the rationale for allowing GE despite scarcity and inequalities is that the enhanced have enhanced capacities to create goods important for the rest of society. Second, a system of taxes could

(and in my view must be) enforced, where the enhanced, if they have material advantages from enhancement, have to pay more for the sake of primary goods of other people. The advantages of the best-off are extended to the least advantaged. The unfairness represented by inequalities in the distribution of talents is, thus, balanced by the fairness in the distribution of the goods that come from these talents. Whatever the reason for the loss of self-respect that Zelič sees in relation to the unequal distribution of talents is, it is suppressed in virtue of the fairness in the distribution of the goods produced by such talents that represents, also, a declaration about the value of the not-enhanced as equal citizens. This is the consideration that blocks possible objection based on the Dependency Thesis.

At the end of this part, I remark that, most evidently, one does not have reasons to lose 'entitlement self-respect'. Even when living with enhanced people, a person may still be apt to strike for herself and protest against abuse. Entitlement self-respect, after all, does not need to rest on achievements, or particular talents, but on the possession of the two Rawlsian moral capacities. Importantly, in the discussion with Zelič, the person may still fight for social equality, inclusive of redistribution that extends the availability of GE.

DISEASE AND TREATMENT

In IBW I did not intend to enter into questions of definition of disease and there is no paradigm for the definition of disease that I implicitly assume in the book. My concern is only the justification of GI. Thus, whatever the definition of disease is and whichever paradigm one may endorse for defining disease, the crucial criterion for the legitimacy of GI is a general evaluation that such condition is not desirable, or that a change is desirable.

The major ambiguity that I have to clarify is related to a quote where I speak about disabilities that are such "independently of the social and political situation (even though social policy might reduce their effect)" (Baccarini, 2015, 62). Here I would like to remind the reader of the context in which the quote appears. It is written after I discuss a possible problem for my view. There are social and political situations where belonging to a group of people is a disadvantage in virtue of dominant discriminatory attitudes, just like it is a disadvantage to be a woman in many societies. My worry was whether parents who would apply GI to their child to transform a female into a male would have reasons for this that we can reasonably expect that people would accept as free and equal. Their rationale might be: "In our society, women are discriminated. We have applied GI to you in order to transform you into a

male in order to avoid you being a victim of such discrimination, and to offer you better possibilities in your life". However, I refuse to accept this as a valid reason. The refusal is based on the fact that many people can (and do) appreciate being a female as having value. Further, people can reasonably think about prudential reasons in favour of being a woman even in conditions where women are relatively moderately discriminated (in comparison to other societies where discrimination is extreme). Bad effect of the discrimination can be compensated by the advantages of being a female. When a boy is born, "he is still far more likely than a girl to have developmental disorders. Teenage boys are also more likely than girls to commit suicide and to die violent deaths before adulthood. As adults, men die earlier than women, and in disproportionately higher numbers from cancer and coronary artery disease. Moreover, women have more vigorous immune systems than do men: of the 10 most common infections, men are more likely to have serious encounters with 7 of them" (Solomon et al., 2008, 200). Therefore, being a woman can only be a disadvantage because of the severe forms of discrimination in some societies. But such disadvantages do not represent a reason for GI that we can expect people will accept as free and equal. I wanted to distinguish legitimate GI from such cases. Thus, "independently of the social and political situation" was intended to be in contrast to the described social and political situation and analogous situations of discrimination, not to all possible kinds of social and political situations. I did not mean to imply anything like a purely naturalistic, or value-free definition of disease. I am not concerned with this issue in IBW.

As my commentators correctly observe, I represent one of the conditions of my view of legitimate GI through "(i) in order to eliminate some generally recognised disabilities", i.e. "impairments and disabilities that everybody agrees are undesirable" (Baccarini, 2015, 61). The role of the recognition condition is that of saving GI from a legitimate objection of recipients who might see GI as an illegitimate interference and imposition, a case of domination. My commentators see problems in this characterization.

General problem they raise is that we can think that some people can find the conditions usually taken as diseases or impairments, like deafness (in Pellegrino's example) and blindness (in Moles's example) as not undesirable. I concede for the sake of the argument, and with some reticence, the possibility of such counterexamples. I nonetheless, expect condition (i) of my principle of legitimacy of GI not to be empty. Think of diseases like neurofibromatosis, and Canavan's disease (Kitcher, 1997, 14). Think about cancer, coronary artery disease, trigeminal neuralgia, or Ehlers-Danlos syndrome. I can hardly

imagine any real-life context where there might be people not seeing these as severe and undesirable diseases.

An objection might be that, in this way, I have restricted the possibility of GI too much. But, then, I have the additional resource: "(ii) in order to add talents without eliminating other talents" (Baccarini, 2015, 61). Thus, it would be legitimate to apply GI in order to remove a condition of blindness not because it represents a generally recognised disability, i.e. an impairment and disability that everybody agrees is undesirable, but because the intervention represents the addition of a talent, or a part of what constitutes a talent. Thus, justification of the GI directed to the recipient seen as a free and equal would be "I added you a talent that increases your possibilities in life, which has at least two great merits. It benefits your capacity to form, realize and revise your own view of what is valuable, i.e. in Rawlsian terms, the capacity for a conception of good. By having more talents, you have wider opportunities to practice conceptions of good, and, thus, to choose them according to your best evaluation. The intervention favours your FEO, as well". In this way I respect the public reason view of a good justification. The justification that I offer is not represented by a subjective or sectarian value, but only by reasons that we can expect people will endorse as free and equal. These include an extension of talents, or a restriction of obstacles. To be sure, in my view there might be interventions, and they might be also justified for the other moral capacity indicated by Rawls, i.e. the sense of justice.

In brief, we have two public reason justifications of interventions. One is based on reasons represented by diseases, impairments and disabilities that everybody recognizes as not desirable. The other is represented by enhancements of capacities that favour the capacity for a conception of good and the sense of justice. In the former case, we appeal to conditions for which we can say that nobody could reasonably want, or want them for dear ones. In the latter case, we speak about interventions for which nobody can reasonably complain if they are applied to another subject.

By incidence, remember that in my view, favouring FEO, as well as enhancing capabilities in general, is not a strict duty for parents in conditions of scarcity, but is always permissible.

If my critics persist, and affirm that the recipient might object by saying that she finds blindness or deafness valuable, and this is the reason for her complaint, the reply is that she can avoid to make use of the capability, or even remove it. I suspect that only in extreme and improbable cases (like Oedipus's, or a modification of a Dare Devil scenario) one will find inspiration for, and will make use of this opportunity. If my suspicion is plausible, then we have a

reason to think that the treatment of blindness and deafness as generally recognised disabilities, i.e. impairments and disabilities that everybody agrees are undesirable, is justified in the real world. But the issue is worth-deserving of consideration and I do not engage with its resolution now. I have given a sufficient justification for the cases of GI presently under consideration based on (ii).

Malatesti raises a question about whether the identity of the person is suppressed with GI in the case of interventions on some disabilities. He mentions severe cases of autism and the Down syndrome. Unfortunately, I am not sure that I exactly understand the debate. In any event, I would like to remark that the question of identity as it is framed by Malatesti is one that philosophers who apply public reason would rather avoid. As he says, "establishing whether a certain disability, including those that everybody would reasonably prefer not to have, is constitutive of a person is a complex empirical and philosophical matter. There are difficult conceptual issues about what constitutes the criteria for the identity of a person. In addition, there are also problems concerning how physical or biological features might satisfy these criteria". Here, exactly, it seems that we have one of the controversial metaphysical issues that do not suit the public reason view of justification well.

My attempt is to frame the debate in the public reason shape. Primarily, I try to explain my position, by the hope that this suffices to bypass Malatesti's worries. First, I would like to remind the reader of the intention of the passage to which Malatesti refers when he speaks about the identity problem, which is to say that by GI on some disabilities, we do not express disrespect or negative judgments about bearers of the disability. Only the disability is a target, because "it is undeniable that these human beings would have greater opportunities and would avoid a great amount of suffering in their life by not having the disability" (Baccarini, 2015, 63).

It seems to me that the problem that Malatesti has in mind is that in the quotation I want to restrict the class of legitimate GI. Namely, it would be restricted, in Malatesti's worry, to the removal only of disabilities that would not change the identity of the recipients of GI.

Now, as I have said at the beginning of this part, public reason debates need to refrain from entering in controversial metaphysical theses. Thus, in the passage quoted and discussed by Malatesti, I endorse an ordinary view of identity, by which an ordinary person would see a change in a person with the removal of a disability, and not a change of identity. The change in the person would be represented by a condition in which the person would have greater opportunities and, in some cases, would also avoid, a great amount of suffering

in her life, in comparison to the previous situation. To the skilled philosopher, I specify that by this I say that people who have a disability would have greater opportunities and, in some cases, would also avoid a great amount of suffering in their life by not having the disability, if it was possible for them to maintain their identity, or, if there is a change of identity after the removal of the disability, that life of the person who would arise after the change of identity due to the removal of disability from the person who has had it and whose identity was destroyed by the removal of the disability, would be a life with greater opportunities and, in some cases, also with a lesser amount of suffering in comparison to that of the once existing person with the disability.

I will now explain why suppressive GI is illegitimate. Let's think about the case of deaf parents who want to implement deafness to their child, as a matter of value or identity. This would be a case of domination over the child by the imposition of a conception of good for which we cannot assume that will be accepted by a citizen as free and equal. Suppressive GI limits or obstructs the moral power of choosing, realizing and revising a conception of good. It is illegitimate even if we are speaking about sons and daughters as the potential recipients of GI required by parents, because children are not possessions of their parents. Parents owe to children the same kind of justification owed by the society in general, or by other people. But they are not able to offer such justification, because they appeal to a sectarian reason, similar to those represented by what Rawls calls "comprehensive doctrines". I see no difference between suppressive GI for the sake of value or identity on one hand, and genital mutilations, like infibulations, on the other hand. To be sure, I am not saying that a life without the capacity to see colours and hear sounds, the same as a life without sexual pleasure are not valuable lives. By following public reason, I am only saying that no one can make a decision about this for another person.

Pellegrino and Moles object to my claim about the proper way of treating diseases. My claim about treating the most severely cognitively disabled individuals is problematic for both. When writing about this I claim that my recommendation is not to consider, as the most pressing requirement, treating them, by having in mind their enhancement, up to the level of rendering them the ability to have the capacity for a conception of good. The real urgency is to treat them by having in mind their well-being. Moles replies by saying that we might have paternalistic reasons for treating the most severely cognitively disabled up to the higher capacities. This provides us with a prima facie reason for GI.

I agree with Moles on this, as a matter of justice in a condition which is not of scarcity. Here I can only specify that my discussion in this passage, as well as in the whole book, was concerned with a condition of scarcity, where we have to make choices and we are pressed by question about urgency. My argument was only intended to show that the most severely cognitively disabled cannot be considered as the most urgent case for GI for establishing higher capacities in the context of application of the lax difference principle. This does not mean that such interventions are not legitimate.

PARENTAL RIGHTS

First, I must dissipate a misunderstanding. I do not express acquiescence with parents' choices of alternative forms of education, if by this we mean religious schools and home-schooling when parents reject the standard curriculum. Even if I were ready to allow such choices, I would put strong limits represented by some standard requirements shared by public schools.

I think that parental rights are rather extensive when it comes to education and upbringing choices in a different way. When I was writing about this in my book, I was thinking about choices, like choosing hobbies for children that may have strong influence on their future. For example, parents can decide whether their child will take lessons in piano playing, or dancing, or will play tennis or basketball - all this can strongly influence the future of children. The hobby might in the future become a profession. And some professions are precluded if the person has not started the activity in her childhood. My idea is that a choice is welcome – it is a good thing that parents decide among hobbies like those indicated, instead of not orienting their child to the development of any potentiality that she has. This shows that we cannot reasonably expect that parents fully avoid making choices in the upbringing of children that would possibly strongly influence children's future.

Further, I was thinking about the choice of the secondary school, when a child is not sufficiently mature to competently decide about a humanities-oriented high school, a natural sciences-oriented high school, or a profession-oriented high school. These are the choices that must be made, but that the child is still not able to make at the age of 14.

I think that parents are better in making these choices than the children, or the state. This is a reason for pro tanto very strong entitlement.

If I understand Moles correctly, he complains about the legitimacy of GE (even if it only adds a talent without removing any other talent) when it goes together with the entitlements in education that I allow to parents. The

combination would not really render the choices of activities different from those favoured by parents impossible, but costs of such choices would be rendered rather high.

I think that the costs of alternative choices would not increase because of the addition of a talent. The child has not lost any of the talents that she had before GE. It is the educational orientation that increases the costs. Education that favours playing an instrument decreases the costs of becoming, say, a piano player, but increases the costs of becoming a basketball player. But for the reasons shown above, it is not reasonable to try to eliminate such costs. The only alternative to orienting the child to some creative activity is not to orient her to any creative activity, at all. But in this way, costs will be increased in all possible directions. Thus, although every choice will imply some costs, this is a real life condition to which we cannot complain, because making no choices is the most costly decision. It is, nonetheless, important not to preclude the possibility of alternative choices, if possible. In any event, as far as the capacity of choosing of children increases, the legitimacy of parents' decisions decreases, and the legitimacy of choice of children is stronger.

TALENTS

The specification that Zelič offers related to my use of the concept of talents in the principle of GE legitimacy is useful. When enhancing up to the level of SMJ, SAE and SJR, I speak about "adding a talent". Zelič, instead, suggests to speak about "enhancing an already given talent". The difference between Zelič and me, here, is only terminological. With "adding a talent" I also refer to instances of drastic improvements, like in SMJ's, SAE's and SJR's cases, not only, for example, to add a talent for basketball to a totally untalented person. It seems to me that having the talent of a SMJ is in a relevant sense having a new talent. But I do not insist on the terminology. My intention has only been to dissipate the misunderstanding.

Malatesti puts an important requirement of clarification, as well. Again, this is related to my principle of legitimacy of GE. I say that it is permissible to treat a disease, even if this means the removal of a talent. I had in mind exactly cases like the one mentioned by him, the correlation between bipolar disorders and artistic creativity. Another possibility is that of the supposed relation between talent for formal sciences and some forms of erosion of empathy (Cohen-Baron, 267-287, 2011). To be sure, I take these cases only as possible examples. If the correlation is not sufficiently well supported by the evidence,

or if the mentioned examples are problematic for any possible reason, I take them only as possible thought experiments.

Let's remember what the basic constraint of my justificatory scheme is. GI must be justified on the basis of reasons that we may reasonably expect an agent can accept as a free and equal. My general idea is that we can justify GI to the agent in the present dilemma when we can say that the disease would cause a generally recognized undesirable condition with a high level of probability. We can say that, when we were making the decision, it was uncertain whether the agent would be able to, or would want to develop the frequently correlated talents. It is by having in mind these data that we have applied GI, caring about her capacity to develop and revise a conception of good, and to structure the life in order to live in accordance with it. Although we have removed a characteristic that favours artistic creativity, we have not fully deprived the agent of these capabilities, and, in any case, we have left to the agent many other capabilities and resources.

This is, however, only a general guide. Specific decisions might be more complicated. For example, it might be unreasonable to remove a marginal impairment that can easily be controlled, if this means removing an increased probability for a generally recognized relevant talent. In my view, it does not have a great meaning, to offer a detailed specification of the casuistry in advance, because there is no algorithm that ensures the right decision. Like in many other decisions related to public reason, it is important to apply moral judgment reasonably. As I say in the first chapter of my book, it is not possible to avoid some inconclusiveness in public reason justification. This means that we can have a disjunction of conclusions justified by public reasons. The important thing is that we opt for one of the conclusions that are in a determinate way justified by public reasons, with the avoidance of the imposition of a conception of good that we cannot expect that will be accepted by an agent as a free and equal. The same is in decisions that involve laws and public policies- all the decisions reached in this way are legitimate.

Moles indicates a difference regarding possession of talents and choices of life plans (as we can say, in the Rawlsian terminology, exercise of the capacity of good), between his view and mine. In IBW, I write that the relation is such that we start from a conception of good (inclusive of activities and life plans that we find as having value) and we then orient our activities relative to this. It is not that we start with a list of our talents, and then choose our system of good and our life plan. Moles, instead, writes that the situation is more complex. In brief, there is interaction between the two sides, when we shape a conception of good life and our life plan.

I agree with a more complex picture. In forming our life plans, in my more elaborate conjecture, we start with ideas of valuable activities and valuable goals. We try with them. If at least some level of success appears, we usually continue with them. If it appears to be a total failure, we usually renounce. It is quite rare that one continues despite evident total absence of talent. Florence Foster Jenkins, judged as the worst opera singer in the world, is notorious, probably, exactly for having been unique in her perseverance.

However, in IBW, I have shown the simplified picture, and not the more realistic complex one because of the topic I was discussing in that passage. Let's remember, it regarded the question of whether a subject, whom I called Buridan, could complain by saying something like "by the so many talents you have given me, you put me under the frustration of choice". My intention was to show that we do not need to expect such a complaint. We should expect such a complaint if we should expect that a person starts from listing her talents, and, then, exercises the choice. The more the talents, the greater the possibility of choice, and thus, the possibility of frustration caused by the necessity to choose. For my argument, it was important only to refuse this chronology in the process of choosing a system of good, from the list of talents, to the choice of a life plan. If the person starts from a conception of valuable life plan (independently of whether she is ready to adjust it in conformity of her reasoned observation of the presence of some success in pursuing it, or she keeps going like Florence Foster Jenkins), whatever the reason why frustration may appear, the reason cannot be that the presence of many talents causes frustration for the necessity of choosing. If the person is successful in the activities that she has started pursuing in the light of her initial conception of life plan and system of good, she can happily go on. If she is unsuccessful, she might be frustrated (as she probably would be), and she would do better to revise her plans. But in any event, the frustration is not caused by the necessity to choose among many talents.

To be sure, what I have shown here is only an additional argument to answer Buridan's objection. I am aware that what I claim here about the relation between life plans, conceptions of good, and talents is only a conjecture. It would be unwise to put the whole, or a relevant part, of the reply to the Buridan objection on such unsecure ground.

I do not think that the present issue is the major reason of divergence between Moles and me. Again, this would be a too unsecure ground for both of us, to put one of the main burdens of the sustainability of our positions on it. My hope is that we can debate about the various objections that Moles

directs to IBW, as well as about my replies to them, independently of this fragment of my reply to the Buridan objection.

Before ending this part, I would like to comment on another of Zelič's challenges. What if, after all, we more enjoy the activities that we are able to practice better, as he says that it might be possible, and thus, having a talent orients our activities? Would this be a reason to say that by GE we have a case of domination, because of the implementation of a preference? Is this analogous to changing the sexual orientation of a subject?

In my view, the answer is negative. In the case of GE of talents, even if there would be an influence on preferences, it would be indirect. It is really a very strong and implausible hypothesis that one's preferences are determined, and not only favoured, by the talent that one has. It is not hard to imagine that even if one is very talented for an activity, she can prefer not to be engaged in it. She could be lazy or prefer to be dedicated to her family instead of being very engaged in career, she could have a non-competitive character, etc. On the other hand, by changing sexual orientation of a person, the intervention determines preferences of the person. This determinism makes the difference, and marks the intervention as a case of domination.

MUCH ADO ABOUT NOTHING?

Berčić's challenge is very interesting. In fact, it is usually simply assumed that the greater and broader the talents, the greater the chances for a wealthy life and positions of great social influence or power. Berčić shows cases of very talented people that, nonetheless, cannot be judged as having had great advantages measured by money or political influence. They did not get much of it.

In great part, I very much welcome Berčić's comments. This is visible in the way I have made use of them in my replies to the criticisms on my book based on FEO and FEL. I do not only find convincing, but also supportive of my theses in IBW, the part of Berčić's thesis that puts doubts on the view that GE represents a lethal threat to FEO and FEL. However, after a point, I must be wary about Berčić's thesis. If that was literally true, one of the central aspects of the debate on GE in IBW would be much ado about nothing.

Now, it is important to remark the ways in which GE can provide competitive advantages. In the conception of good of the miners enlisted by Berčić, strength and perseverance represented competitive advantages for the satisfaction in the realization of the conception of good, for self-respect, in relation to the goals of excellence that those miners put to themselves, as well

as for social recognition. We could say the same for various cases in arts, sports and sciences. In the end, we can see that there are also, although not always, financial differences in dependence of the possession of talents. Christiano Ronaldo certainly receives more money, than players of average talent. But we must not exaggerate in the overall conclusion. Berčić is right when he remarks that there are people with top results in some sports who are not particularly well prized in financial terms. In some activities, like singing or acting performance, it is even doubtful whether singing or acting talents are the dominant criterion for the financial satisfaction in the activity. Good PR, good marketing activities, etc. can sometimes (or frequently) be more important. The same happens in politics.

In conclusion, in my view the plausible assessment of the relation between talent and success helps in mitigating criticisms to GE coming from concerns with FEO and, even more, FEL (as Berčić's shows). But there is, nonetheless, a point in saying that greater talents confer competitive advantages such that there is a legitimate concern for distributive justice.[1]

BIBLIOGRAPHY

Baccarini, E., 2015: *In A Better World? Public Reason and Biotechnologies*, Rijeka, University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences.

Baron-Cohen, S., 2011: *Zero Degrees of Empathy. A New Theory of Human Cruelty and Kindness*, London, Penguin Books.

Bird, C., 2010: *Self-respect and the Respect of Others*, "European Journal of Philosophy", 18 (1), 17–40.

Kant, I., (1785/1898): *Preface to the Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals*, in *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works of the Theory of Ethics*, London, Longmans, Green and Co,

Kitcher, P., 1997: *The Lives to Come*, New York, Simon and Schuster.

Solomon et al., 2008: *The Weaker Sex: Is Being Male a Legally Cognizable Defect, Impairment, or Disability?*, "Gender Medicine", 5 (3), 200-208.

Rawls, J., 1971/1999: *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Rawls, J., 1993/2005: *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.

Rawls, J., 2001: *Justice as Fairness. A Restatement*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Wall, S., 2012: *Rescuing Justice from Equality*, "Social Philosophy and Policy", 29 (1), 2012, 180-212.

[1] My gratitude to Maja Bulatović for the language editing.

Varia

A FRAMEWORK OF VALUES: REASONS FOR CONSERVING BIODIVERSITY AND NATURAL ENVIRONMENTS

PIERFRANCESCO BIASETTI
Università di Padova
pierfrancesco.biasetti@gmail.com

BARBARA DE MORI
Università di Padova
Dipartimento di Biomedicina Comparata e Alimentazione
barbara.demori@unipd.it

ABSTRACT
The idea that «natural» environments should be protected is a relatively recent one. This new attitude is reflected in the activities of preservation and restoration of natural environments, ecosystems, flora and wildlife that, when scientifically based, can be defined as *conservation*. In this paper, we would like to examine the framework of values behind these activities. More specifically, we would like to show that there is no single specific reason that can justify conservation in each of its manifestations It is therefore necessary to adopt a complex framework of values, which must be composed carefully, since many of the canonical arguments used to justify conservation provide, when combined together, an *incoherent* or, at least, *incomplete* set of reasons. One way to avoid these inconsistencies or incompleteness is, in our view, to adopt, in conjunction with the classic economic and ecological arguments for conservation, a set of arguments appealing to the importance of nature for *human flourishing*.

KEYWORDS
Value of nature, conservation value, conservation ethic, environmental ethics, human flourishing.

1. INTRODUCTION

The idea that «natural»[1] environments should be protected, preserved and, when possible, restored, is a relatively recent one. From being considered worthless ("land that is left wholly to nature", wrote John Locke, "is called, as indeed it is, waste"[2]), the areas of the planet where anthropization is scarce are nowadays considered valuable by many people, and precious is considered the diversity of life – *biodiversity*[3] – expressed by the richness of species, populations, genetic heritage, and adaptations of the living world. This new attitude is reflected in the activities of preservation and restoration of natural environments, ecosystems, flora and wildlife that, when scientifically based, can be defined as *conservation*[4].

In this paper, we would like to examine the framework of values behind these activities. More specifically, we would like to show that there is no single specific reason that can justify conservation in each of its manifestations, and that can allow us to prioritize ethical conflicts arising from its practice. It is therefore necessary to adopt a complex framework of values, which must be composed carefully, since many of the canonical arguments used to justify conservation provide, when combined together, an *incoherent* or, at least, *incomplete* set of reasons. One way to avoid these inconsistencies or incompleteness is, in our view, to adopt, in conjunction with the classic economic and ecological arguments for conservation, a set of arguments appealing to the importance of nature for *human flourishing*. By this latter expression we mean the development and thriving of the human persona in his or her emotional, intellectual, and moral qualities, according to both our individual and specie-specific potential.

[1] «Nature» e «natural» are extremely complex and ambiguous words. In this paper we will not try to define exactly what is a «natural environment» and what distinguish it from an «artificial environment».

[2] J. Locke, *Two Treatises on Government*, in *The Works of John Locke in Ten Volumes*, Scientia Verlag Aalen, London, 1963, vol. V, p. 362.

[3] Biodiversity is another complex word resisting definitions. In this paper we will use biodiversity in its simple, if somehow vague, meaning of «diversity of life in all its forms». For a deeper discussion on the issue see: M. Oksanen & J. Pietarinen, *Philosophy and Biodiversity*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; S. Sarkar, *Biodiversity and Environmental Philosophy. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2005; J. MacLaurin & K. Sterelny, *What is Biodiversity?*, University of Chicago Press, Chicago 2008.

[4] Examples of activities of this kind are, for instance, management of wildlife in national parks, *ex situ* breeding programs, field research and data gathering focused on protecting endangered species, seed and genetic banks, conservation education, etc.

Before examining the issue, it is a legitimate question to ask why we need such a discussion – in a nutshell, what are *the reasons* for asking *for reasons*. It may be argued, for instance, that the environmental crisis and the climate change that our planet is currently experiencing are producing effects so evident and pervasive as to constitute immediate and self-justifying reasons in favor of conservation. Such an objection is in part justified. Yet it does not take into account the *practical functions* of critical reasoning regarding the value of conservation.

The first important practical function concerns ethical conflicts. Often, conservation practices bring about conflicts with other moral and social issues, such as development, economic growth, welfare and quality of life of human beings and other sentient creatures, etc. In order to analyze and disentangle these conflicts, we need a clear, well-articulated, and comprehensive map of the values involved.

The second important practical function is related to the issues of communication and education. A well-defined map of the values involved in conservation helps conservationists to better communicate the reasons for, and the necessity of, their work, and to build a comprehensive view of the relationship between nature and human beings which can be used to influence and educate public opinion. Moreover, solid arguments in favor of conservation can help to attract more resources and new energy.

The third important practical function concern prioritization of conservation practices. Conservation is a scientific enterprise – based on biology, and in particular on ecology. However, its goal is *practical*, meaning with this that its ultimate end is *action*. As such, conservation, as noted by Michael Soulé[5], is a «crisis discipline», which stands to biology in the same way that surgery and war stand respectively to physiology and politics. Crisis disciplines operate in difficult and uncertain contexts: usually their practitioners do not have complete information on the issues they are dealing with, and have to quickly establish their priorities as they cannot pursue the ideal solution, but only sub-optimal compromises. As such, a clear map of values involved in conservation is needed in order to quickly adjust and prioritize goals.

In the rest of this paper, we will proceed as follow. In the following paragraph we will examine intrinsic value as a possible source of arguments for justifying conservation (par. 2). Next we will analyze the reach of economic (par. 3) and ecological (par. 4) reasons for conservation. In the second part of the paper we will examine reasons for conservation based on human flourishing (par. 5) and we will sketch their interaction with the reasons analyzed in the first part (par. 6).

[5] M.E. Soulé, *What is Conservation Biology?*, «Bioscience» 35-11 (1985), reprinted in M.E. Soulé, *Collected Papers of Michael Soulé. Early Years in Modern Conservation Biology*, Island Press, Washington DC 2014.

2. INTRINSIC VALUE OF NATURE

The origins of the contemporary debate on nature's value can be traced back to the theories of «intrinsic value» developed by the first generation of environmental philosophers during the 1960s. Following their *zeitgeist*,[6] these philosophers set themselves to the ambitious task of revolutionizing ethics on a new basis with new principles. They hoped to this, in particular, by attributing intrinsic value to nature. Traditional moral thought had assigned intrinsic value only to persons; philosophers building the ground for contemporary animal ethics argued for an extension of this kind of value to sentient non-human animals.[7] the first wave of environmental philosophers argued for something much more radical: something which did not involve a simple extension of the «expanding circle» of ethics – as did the classic model of moral progress proposed by Peter Singer[8] – but the application of a category usually adopted for *individuals* to the *holistic* dimension of the biotic community[9].

The strengths of this «ecocentric» proposal are evident: by assigning an intrinsic value to nature, environmental policies gain, from a moral standpoint, a crucial level of importance, one which is able to outweigh utilitarian arguments and to trump all the other considerations coming from shifting social and cultural contexts. Some conservation biologists, including one of the founding fathers of the field, Michael Soulé, flirted for a long time

[6] Dale Jamieson in his *Animal Liberation is an Environmental Ethic*, «Environmental Values» 7-1 1998, reprinted in *Morality's Progress. Essays on Humans, Other Animals, and the Rest of Nature*, Clarendon, Oxford 2002, p. 199, describes the nexus between environmental philosophy and the *zeitgeist* of those years: "The origin of the contemporary environmental movement were deeply entangled in the counter-culture of the 1960s. Generally in the counter-culture there was a feeling that sex was good, drugs were liberating, opposing the government was a moral obligation, and that new values were needed to vindicate sustain, and encourage this shift in outlook and behavior (...). Only by overthrowing (...) traditions and embracing the suppressed insight of other traditions could we come to live peaceably with nature".

[7] See the classic book by P. Singer, *Animal Liberation*, Harper, New York 1975 as well as T. Regan, *The Case for animal Rights*, University of California Press, Berkeley 1983. For a reconstruction see D. Jamieson, *Animal Liberation is an Environmental Ethics*, cit.

[8] P. Singer, *The Expanding Circle. Ethics, Evolution, and Moral Progress*, Princeton University Press, Princeton 1981.

[9] See the *deep ecology* of A. Naess (*The Shallow and the Deep. Long-range Ecology Movement*, «Inquiry» 16 1973), the *land ethic* of J.B. Callicott (*In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, SUNY Press, New York 1989), and the theory of H. Rolston III (*Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*, Temple University Press, Philadelphia 1988). A great influence on these theories (especially on Callicott) came from A. Leopold, *A Sand County Almanac*, Oxford University Press, Oxford 1949.

with this ethical approach,[10] and empirical research shows that it is still widespread among conservationists.[11] The idea of intrinsic value theories has made even into official statements – such as, for instance, the preamble to the UN Convention on Biological Diversity. In our view, however, this success has been more a result of rhetoric than of solid argumentation. If we were to hazard a psychological explanation for this phenomenon, then perhaps the reason why intrinsic value theories are valued by conservationists – who are of course naturally inclined to believe that protecting nature is a noble and elevated task – is because they give a certain philosophical «authority» to their personal beliefs. When carefully examined, though, theories of intrinsic value prove to be, on the one hand, too *abstract*, and, on the other hand, too *reductionist*.

Historically, the first wave of environmental philosophy could be seen as part of a general process in ethics – one which started in the second half of the last century – that saw a «return» of the debate from abstract metaethic questions to normative and practical issues – a process that gave rise to the phenomenon of «applied ethics». However, when the first environmental philosophers had to elaborate the details of their new theories of intrinsic value, they were forced to go against this current – in an attempt to give a plausible metaethical account of their revolutionary tenets.[12] In fact, features usually considered necessary to the attribution of intrinsic value – such as rationality, sentience, the capacity to feel pleasure and pain, have interests, preferences, desires, etc – can be attributed to species, ecosystems, or the biotic community only in a metaphorical sense. To justify the attribution of intrinsic value to any ecological category, it is necessary to accept an «ontological *gestalt*»[13] between individuals and holistic entities of some kind. However, it is

[10] One of the normative postulate proposed by M. Soulé in a fundamental conservation biology paper assigns intrinsic value to the diversity of life, as for the environmental philosophy of that times (*What is Conservation Biology?*, cit., pp.43-44).

[11] At least in England: see T.G. Butler & T.G. Acott, *An Inquiry Concerning the Acceptance of Intrinsic Value of Nature*, «Environmental Value» 16 2007.

[12] For a review of the different meaning of intrinsic value in environmental philosophy see: J. O'Neill, *The Varieties of Intrinsic Value*, «The Monist» 75-2 1992. Some authors have claimed that the excess of metaethical discussion around the notion of intrinsic value has diverted the focus of environmental philosophy from the truly important issues of this discipline. For an example of this kind of critique, see B.G. Norton, *Toward Unity Among Environmentalists*, Oxford University Press, Oxford 1991. An attempt to reformulate anew the notion can be found in K. McShane, *Why Environmental Ethics Shouldn't Give Up on Intrinsic Value*, «Environmental Ethics» 29 2007.

[13] On this «ontological *gestalt*» see A. Naess, *The World of Concrete Contents*, «Inquiry» 28 1985, partially reviewed in *The Ecology of Wisdom*, Counterpoint, Berkeley 2008. On the

rather difficult to justify this shift in ontology without falling into some abstruse metaphysical position.

Perhaps this metaphysical oddity could be accepted if there were solid arguments for justifying the necessity of this ontological *gestalt*. However, there seems to be few arguments, and they are not very convincing. The most important argument probably derives from certain interpretations of Routley/Sylvan's famous thought experiment[14]. Imagine observing a human being who, for some reason, is the *last* human being on Earth. Now imagine that this person starts to wantonly destroy the natural environment around her for no apparent reason. She is not hurting – directly or indirectly – other human beings, yet we may have the feeling that her actions are still wrong. Outgoing from this moral intuition, we may derive the idea that nature's value does not depend on us – it is *inherent in things*.

There are, however, other possible interpretations of this intuition. The thought experiment, on the one hand invite us to imagine a world where we do not exist, and on the other hand calls us to make a judgment on something happening within it. There is something fishy about this: we are not there – in fact we are not anywhere in that world – yet we *watch* and *judge*. Moreover, the neutrality of the judgment we are called to make is questionable. Put in front of a similar case where the last person on Earth is destroying a Lamborghini, a fan of sport cars could feel something similar to what we feel when we face the original experiment. Now, few people would claim that a Lamborghini has intrinsic value: why, then, should we trust our feelings in the other case, given the metaphysical extravagance of attributing intrinsic value to non-rational and non-sentient entities?

Moreover, aside from being abstract and imposing several metaphysical demands, theories of intrinsic value are rather reductionist in concern to their practical applications. The idea that the biotic community possesses an intrinsic, unconditional value can be very interesting to discuss in a classroom in a philosophy department, but do not appear to provide any basis whatsoever in the management of ethical conflicts faced by conservationists. The major ethical issues in conservation arise from the necessity, on the one hand, of ordering priorities between different conservation policies, and, on the other hand, of balancing the need for conservation with other ethical demands coming from respect for people, communities, and animal welfare.

problems of applying intrinsic value to holistic categories see B. Morito, *Intrinsic Value: A Modern Albatross for the Ecological Approach*, «Environmental Values» 12 2003.

[14] R. Sylvan/Routley, *Is There a Need for a New, Environmental Ethic?*, in «Proceedings of the 15th World Congress of Philosophy» vol. 1, Sophia Press, Sophia 1973.

Conservation ethics is, in this sense, a rather complicated affair which must take into consideration different kinds of value. However, theories of intrinsic value tend to invariably fall into some form of "environmental fascism", as Tom Regan had phrased it at the dawn of the debate,[15] in order to be coherent with their premises.

The latest environmental philosophy has been able to take new routes in order to face the challenges of the ecological crisis, and has largely abandoned the eco-centric programs found at the beginning of the field. Different strategies to justify the attribution of value to the natural world have been formulated – strategies which take off from a less pretentious standpoint: that of *anthropocentric* value. These arguments can be divided into three broad categories: *economic value*, *ecological value*, and *flourishing value*.

3. ECONOMIC VALUE OF NATURE

The first category of instrumental value justifies conservation of nature for economic reasons. The basic idea is that conservation practices are investments that lead to positive economic returns, and that it is possible to divide this category into three subcategories. According to the first kind of economic argument, nature is a *warehouse*, that is, a repository of resources which can be exploited (in a sustainable way). The second kind of economic argument likens nature to a *playground* where human beings can enjoy a vast set of recreational activities. For the third kind of argument, nature is a *magic box*, which should be preserved for the "option value" of its content – because, in other words, any aspect of nature could one day reveal itself as an economic asset.

At least on paper, these arguments are strong, as they appeal on a powerful kind of motivation – economic self-interest. However, if we look at them closely, we find that they have few applications. This is particularly true for the first subcategory – nature as a warehouse. The majority of species and natural environments has an indefinite, small, or null economic value. In other cases, the economic value of a species or of an environment, although existent, does not justify the investment one should take in order to exploit the resource in a sustainable way: it could be more profitable, for the *homo oeconomicus*, to exhaust the resource and reinvest the profit in another business with a higher profit margin. «Nature as a warehouse» arguments, in practice, work only when there exist a very favorable combination of a) economic value; b)

[15] T. Regan, *The Case for Animal Rights*, cit.

profitability on the long term; c) scarce market fluctuation in the demand of the resource. With some exceptions,[16] such favorable conditions are not very representative of the normal interaction between market economies and nature.

Similar limitations can also be found in the second subcategory – nature as a playground. The recreational value offered by nature is unquestionable. Many people like to spend their free time outdoors, walking, hiking, camping, climbing, swimming, snorkeling, skiing, fishing, hunting, etc. This activities provide economic well-being to many communities and create profits and jobs, however it is not so obvious that this results in some direct or indirect advantage for nature. Many recreational activities are highly invasive to natural spaces: trees are cut to make room for sky slopes, resorts are built in order to house tourists, and the mere presence of too many people can have negative effects on natural environments. Moreover, there are usually no substantial economic gains to be spent on conservation coming from recreational practices: some practices, such as ecotourism,[17] and, in limited contexts, hunting are exceptions, but are not the general rule.[18]

The third category, that is, nature as a magic box, is the weakest, despite our initial impressions. In fact, it is a rather popular argument, with undoubted rhetorical power. Yet it has a very weak structure and its premises are empirically unsubstantiated. Let us start with the first issue: the argument that nature ought to be preserved because we do not know which incredible discovery we could made in the future is weak, because it is basically structured as an argument from ignorance, and as such, its strategy is to move surreptitiously the burden of proof. We cannot know *a priori* that some particular bit of nature could not prove to be useful one day. However, we may have good *a posteriori* reasons to advance such claims. For instance, regardless of whatever we may still discover about polar bears (*Ursus maritimus*), it is rather unreasonable to invest in their conservation (a very expensive affair, given the dissolution of their natural habitat due to climate change) on the

[16] It is the case, for instance, of vicuna (*Vicugna vicugna*): the economic value of its wool is fundamental for its conservation.

[17] See, for instance, C. Sekercioglu, *Ecosystems Functions and Services*, in N. Sodhi & P. Ehrlich, *Conservation Biology for All*, Oxford University Press, Oxford 2010.

[18] The issue of the relationship between hunting and conservation is debated. The majority of environmental philosophers supporting theories of intrinsic value usually share a favorable view of hunting – since they place value on the biotic community, and not on the individual animal. From the standpoint of instrumental value, the issue can be instead dealt with by a more pragmatic approach. For an analysis of the issue see A.J. Loveridge, J.C. Reynolds & J.M. Milner Gulland, *Does Sport Hunting Benefit Conservation?*, in D.W. MacDonald & K. Service, *Key Topics in Conservation Biology*, Blacwell, Oxford 2007.

grounds that there could be a future crucial discovery. Conservation, as we have stressed, is a crisis discipline: we need to set definite priorities and not pretend to be in any condition to try and save everything. For these reasons, hard choices regarding allocation of human and economic resources need to be dealt with, and the magic box argument offers no help for this task, as its assumptions are that every bit of nature is potentially important in a future more or less distant.

The major weakness of this argument lies, however, in the possibility of overturning its logic. Nature does not only offer good surprises: it also offers bad, and sometimes *very bad*, surprises. This can lead to the opposite conclusion that we ought not to conserve nature, because, by doing in this way, we could prevent bad surprises from coming out of the magic box. There is a chance, for instance, that if we had systematically destroyed the African tropical forest many years ago, we could have eradicated Ebola before the first epidemic.

4. ECOLOGICAL VALUE OF NATURE

The second category of instrumental value justifies conservation because of the essential services for the survival of life on our planet provided by ecosystems – services such as, for instance, air purification, climate stability, pollination, water purification, detoxification and decomposition of waste, soil fertility, etc. These services ensure the stability and the continuation of Earth's life cycle, and, in this way, our survival as a species: for this reason, we should be concerned about the health of ecosystems, just as we are for the conditions of the car we use for driving, or for the roof and walls of the house in which we live.

The capacity of this argument to ground environmental policies, and more specifically conservation policies, is widely debated. This debate does not stem from doubts about the importance of ecosystem services, but rather because it is not clear how far can we extend the reach of this argument. According to some, it has an unlimited reach, since there is a strong link between biodiversity and ecosystem services: the efficiency of an ecosystem, and its stability, both depend on the extent of its biodiversity in terms of species richness. A famous analogy illuminates this thesis. The species of an ecosystem are like the rivets that hold together a plane:[19] lose a rivet, and nothing will happen, lose another one, and the structure will still maintain its capacity to

[19] The argument was first formulated in P.R. Ehrlich & A.H. Ehrlich, *Extinction: The Causes and Consequences of the Disappearence of Species*, Random House, New York 1981.

function properly; this can happen even if a third and a fourth rivet is lost, and so on: however, beyond a certain threshold, the accumulation of losses will increase the chances of an irreparable structural damage. The same is true for ecosystems: they can lose some pieces without being damaged in their structure and functions, but beyond a certain threshold, the situation become the analogue of an ecological Russian roulette, wherein there is a certainty that something bad *will* happen, even if nobody knows *when*.

Like all analogies, even this one should be taken with a grain of salt. The basic idea of the rivet argument is that the value of a species depends on its providing of a functional redundancy to the whole ecosystem, yet things are much more complicated. In fact, there are at least three variables that can influence the complex relationship between species, ecosystems, and ecosystems services. The first variable is the *importance* of a species[20] *for the overall stability* of an ecosystem. The second is the species' ability to *shape* the ecosystem. The third is its *contribution to the services* provided by the ecosystem, which can be, on the one hand, *indirect* – that is, produced by the species' contribution to the ecosystem's structure and stability – or *direct* – as when a service is provided firsthand by a species. The rivet argument – and, more generally, any idea of a strict correlation between ecosystem services and its species richness – confuses all the previous variables, by conflating direct contribution with indirect contribution, and reducing indirect contribution to a mere functional redundancy, making in this way species richness to be the only important issue regarding an ecosystem's structure and stability. The reason for this simplification stems from two holistic assumptions implicitly adopted in the analogy. On the one hand, the argument undervalues the *differential contribution* that different species can give to the structure and the stability of an ecosystem. On the other hand, the argument attributes to the whole properties of its parts: it is only in a broad sense that we can say that ecosystems provide services, as what *directly* provide services are, in fact, single and specific parts of it.

The first implicit assumption is contradicted by the fact that, according to models more complex than those adopted by the rivet argument,[21] not all

[20] Or of a *population*, or of a *process*. To avoid complications, we should refer here only to species. However, a great part of the following reasoning can be applied also to populations and processes.

[21] As, for instance, seen in the *extended keystone hypothesis* of C.S Holling (see his *Cross-scale Morphology, Geometry and Dynamics of Ecosystems*, «Ecological Monographs» 62-4 1992) or the *drivers and passengers hypothesis* di B. Walker (*Biological Diversity and Ecological Redundancy*, «Conservation Biology» 6 1992 and *Conserving Biological Diversity Through Ecosystem Resilience*, «Conservation Biology» 9 1995).

species share the same value in shaping and preserving an ecosystems: in fact, this is the reason why ecologists have created the categories of ecosystem engineers and keystone species to designate certain particular species[22]. Not all species, therefore, share the same ecological value: some rivets are more important than others.[23]

The second assumption is contradicted by the fact that services are, in a strict sense, provided by parts of the ecosystem, and not by the ecosystem as a whole. In fact, a large part of ecosystem services are provided by bacteria, plants, and invertebrates, and in very few cases there is a significant contribution by vertebrates – including the majority of vertebrate on the verge of extinction.[24] Moreover, some species may give a negative direct contribution to the ecosystem services, by providing *disservices*, at least from an anthropocentric standpoint: this is the case, for instance, for pathogenic microorganisms.

Even if limited, the analogy between the species of an ecosystem and the rivets of an airplane still contains a wise precautionary principle. However, this

[22] In a review of the literature on the issue R. Thompson and B. M. Starzomski conclude that "much evidence points to a strong role for dominant species (e.g. keystone species or ecosystem engineers) in controlling ecosystem function" – see T. Thompson & B.M. Starzomski, *What does Biodiversity Actually Do? A Review for Managers and Policy Makers*, «Biodiversity and Conservation» 16-5 2006.

[23] The rivet argument is ambiguous for another reason: it is grounded on an *engineering* idea of resilience. According to Holling (*Engineering Resilience Versus Ecological Resilience*, in P. Schulze, *Engineering within Ecological Constraints*, National Academy, Washington DC 1996) there is a difference between engineering resilience and ecological resilience. On the issue, see also G. Peterson, C.G. Allen & C.S. Holling, *Ecological Resilience, Biodiversity and Scale*, «Ecosystems» 1 (1998).

[24] See for instance D. Maier, *What's So Good About Biodiversity? A Call for Better Reasoning About Nature's Value*, Springer, Dordrecht 2012. However, many vertebrates can be classified as ecosystem engineers or keystone species, and as such can possess a high *indirect* value concerning the provision of ecosystem services. As J. MacLaurin and K. Sterelny writes (*What is Biodiversity?*, cit. , p. 169): "In most ecosystems a very small proportion of species have very high interactivity (they are either keystones or dominant species) and we know what sort of interactions are typical of such species. These include mutualism such as pollination and seed dispersal. Effective predation is another typical keystone interaction, preventing overbrowsing and resultant simplification and even destruction of ecosystems (...). Niche construction by ecosystem engineers such as beaver (*Castor canadensis*) and elephants *Loxodonta africana*) is another keystone interaction. These strong interactions are not dotted randomly through phylogeny. They are more common in some taxa than others. For example, keystone species are often mammals; (...) there is a systematic tendency for species coposed of organisms that have high metabolic demands (as mammals do) to play a disproportionate role in structuring biological systems (...). These animals – large herbivores and high-trophic level carnivores – are likely to have keystone effects, and so their losso might well be very serious".

precautionary principle is not sufficient for justifying the whole of conservation activities. Despite its great importance, ecological value needs to be integrated with other kind of values.

5. FLOURISHING VALUE OF NATURE

The third category of instrumental value justifies conservation because of nature's importance for human flourishing. By flourishing we mean here the development and thriving of all the peculiar qualities of our species concerning its non-material needs and wants. Nature does not provide us exclusively with ecosystem services that keep life going on our planet. She is also a provider of more "intangible" necessities – well-being, beauty, knowledge, and autonomy. From here, it is possible to build at least three kinds of arguments, each grounded on a different aspect of nature as a source of flourishing: the aspect of nature as a *museum* – as a place that stimulate our appreciation for beauty and other aesthetic qualities; the aspect of nature as a *laboratory* – as a place that stirs up our scientific curiosity and our desire to understand the mechanisms of life; the aspect of nature as a *cathedral* – as a place able to satisfy our instinctive desire of "otherness", that is, to be somewhere else other than by ourselves. All these views of nature justify a sense of respect and reverence for nature that play a fundamental part in the life and well-being of many people. As we shall show in the last part of this work, this kind of values allows to complete a framework of value for conservation built on economic and ecological reasons.

5.1 Aesthetic value of nature

The first argument, grounded on the view of nature as a *museum*, appeal to aesthetic value to justify conservation. Natural environments, flora and fauna, landscapes where anthropization are harmonized with nature have always been a great source of aesthetic appreciation. Often, we tend to underestimate the importance of this kind of appreciation to many people, and underestimate the effectiveness of aesthetic value in building arguments in favor of conservation. Beauty, as a value, always faces a series of prejudices, despite the importance it can have on many people as a source of flourishing The beauty of nature is no exception. One of the main objections put forward to the use of aesthetic value relies on the alleged "selectivity of our tastes". According to this

argument, aesthetic value cannot provide, for reasons of justice and efficiency, substantial grounds for conservation.

This latter objection is justified by what seems to be the preferences of the majority of people: preferences for what is cute, colorful, pretty, totemic, exotic, big enough and dynamic, all qualities indicative of so-called charismatic animals. However, it would be, from an ethical standpoint, unfair, and, from an ecological standpoint, inefficient, to accept these kinds of preferences as grounds for guiding conservation policies.[25] Fans of Damien Hirst may appreciate the exposition in a glass box of dead animal bodies infested with maggots. However, the same sight outside of a museum will be hardly appreciated by anyone. According to a widespread opinion, beauty is rare in nature, and it cannot ground strong arguments for conservation.

It is possible to answer the previous objection by stressing that taste could be educated, and it is not necessarily limited to what we tend to appreciate at first sight. In particular, a mature aesthetic appreciation of nature cannot be separated from the acquisition of information and scientific knowledge regarding the object of aesthetic contemplation.[26] As the knowledge of the relevant cultural and religious references can illuminate our experience of a medieval fresco, in the same way, for instance, scientifically informed knowledge, even at a basic educational level, on bat's echolocation can stimulate our interest and appreciation for the extravagant faces of these creatures, which we might otherwise consider repulsive.

Aesthetic appreciation of nature must then be accompanied by at least a basic knowledge of the subject, in order to overcome certain limitations of our immediate taste. In this sense, aesthetic appreciation of nature shares some characteristics with the second kind of value grounded on human flourishing – knowledge – as was already noted by Kant in a passage of his *Critique of Practical Reason*:

> An observer of nature finally comes to like objects that at first offended his sense when he discovers in them the great purposiveness of their organization, so that his reason delights in contemplating them, and Leibniz spared an insect that he had carefully examined with a microscope and replaced it on its leaf

[25] For this argument see R.J. Loftis, *Three Problems for the Aesthetic Foundation of Environmental Ethics*, «Philosophy in the Contemporary World» 10-2 2003.

[26] On the link between aesthetic appreciation of nature an scientific knowledge see Y. Saito, *Appreciating Nature on Its Terms*, «Environmental Ethics» 20-2 1998, G. Parson, *Natural Appreciation, Science, and Positive Aesthetics*, «British Journal of Aesthetics» 42-3 2002, an A. Carlson, *Contemporary Environmental Aesthetics and the Requirement of Environmentalism*, «Environmental Values» 10 2010.

> because he had found himself instructed by his view of it and had, as it were, received a benefit from it[27].

5.2 Scientific value of nature

The second argument, grounded on the view of nature as a *laboratory*, appeal to scientific value to justify conservation. Science, conceived as a human activity, is ideally unfettered by material interests, and should be devoted to the discovery and contemplation of the world and the universe, and furthermore possesses a value that transcends even its undoubted social and economic impact. Knowledge is just as important as beauty in defining what is peculiar and important in our appreciation of the natural world. If we must, therefore, protect the natural environment, ecosystems, and the species of the world because they are part of an ideal museum of beauty, we must also protect them because they are the subjects of study for the "laboratories" of naturalists, geologists, geographers, ecologists, ethologists, and various other kind of scientists.

We should not think, however, that this kind of value plays an important role only in the lives of a select few people. In the same way that aesthetic value is not exclusively a patrimony of aesthetes, scientific value is not the exclusive patrimony of scientists, but can rather permeate into all of society thanks to the possibilities offered by education. The awe and reverence caused by the complexity and diversity of the living world are important sources of nourishment for the highest quality of human beings, and what is capable of generating wonder should not be considered with disdain, since sources of wonder are limited, and should be protected.

Beyond being, a perennial source of beauty and discoveries the natural world can also be considered as a source of wonder and reverence in another way – as something completely other from us – and this bring us to the third aspect of the relationship between nature and flourishing.

5.3 Existential value of nature

The last argument, grounded on the view of nature as a *cathedral*, appeals to the existential value of nature to justify conservation. For many people,

[27] I. Kant, *Critique of Practical Reason*, in *Practical Philosophy*, Cambridge University Press,, 1996, p. 178. On the value of Kant's aesthetic theory for environmental aesthetic and ethics see P. Biasetti, *From Beauty to Love: A Kantian Way to Environmental Moral Theory?*, «Environmental Philosophy» 122-2 2015.

nature mirrors a moral image of existence – an image of moral autonomy – because it is a source of a radical "otherness" that allows them to distance themselves from many aspects of human life. As a species, we spend much of our lives designing new ways to structure and restructure the environment we occupy, with the aim of controlling it in an ever improving manner. This is probably a consequence of our ethologic endowment of clever – and highly destructive – primates that, for most of their evolutionary history, were hunted by predators much more than they hunted for prey, and, as such, had to learn to control their territory effectively. Thanks to our cognitive abilities, this instinct to control the environment has reached heights never seen before on this planet: the human being, from this standpoint, can be considered as the most inventive and effective ecosystem engineer of all the natural world. However, what we get in return from the hyper-controlled artificial environments we build is a profound sense of loneliness. This is particularly evident if we look at the paradigm case of this kind of space, what the French anthropologist Marc Augé has called *non-lieux* (non-places)[28]. Non-places are environments planned and built to fulfill specific functional reasons, in which each feature is designed according to a rigorous logic. In this way, non-places lack a specific identity, the possibility to build authentic relationships, and, historicity: the same historicity that we can find instead in traditional urban centers, and, paradoxically, in the nexus of relationships evolved in natural environments. It is important to stress here that by the word historicity we mean here the intertwining of contingency and intentionality (even *apparent* intentionality) that can be constructed only across a prolonged temporal dimension. Non-places, on the contrary, tend to exclude contingency and otherness as much as possible, eliminating them in favor of specific functional requirements. From this point of view, non-places represent the culmination of our ability as a species to control and to structure the environment, and every artificial environment tends, at least in part, towards this type of functional and ahistorical organization.

This may explain why some people find a refuge in the idea – as romantic and idealized as it can be – of nature as a wild, unspoiled, dimension located beyond our control. We recognize then a value in nature because we find in her something which is missing in our hyper-controlled artificial environments: a resistance against our desires and our will, and a network of contingent relationships not shaped by human beings. From this perception of a radical and autonomous otherness perhaps comes the sense of awe that can be

[28] M. Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Le Seuil, Paris 1992.

experienced in front of nature. We value her because we appreciate her being different from us, even in spite of our instinct to transform everything we encounter into something more suitable to us – or even something more like us.

This need for something other, different, and independent from our will is probably stronger in the very same moment that our capacity to control the environment is at its peak. This may explain, perhaps, why for many people in search of a refuge from modern life, it may suffice to play with a pet, or take a walk amongst the trees in a park in order to feel well and comfortable. For many others, this is not enough, and they need to live their relationship with the natural world by leaving the comfort and safety of modern life in a way that may appear to other people reckless or even senseless.

6. REASONS FOR CONSERVATION: A COMPLEX FRAMEWORK OF VALUES

It is time to draw some conclusions. In order to assess the role that the previous reasons can play in a complex justification for conservation it is necessary to find some parameters of evaluation. In our view, it is possible to establish four parameters of this kind. The first parameter is *extension*, that is, the capacity of a value of being a source of arguments for justifying conservation in all the richness of its aspects and applications. The second is *stability*, that is, the capacity of a value to be a source of arguments whose conclusions are not subject to changes based on social, economic, or technological variables. The third is *weight*, that is, the capacity of a value of being a source of arguments that can appeal on crucial and essential interests. The fourth is *viability*, that is, the capacity of a value of being a source of arguments that can be of practical use for prioritizing policies and disentangling moral conflicts arising from conservation practices. These four parameters reflect four specific goals of conservation: a) to protect as much biodiversity and natural environments as possible; b) to fulfill this task in a way as independent as possible from potential changes in the social and cultural context; c) to ground its task on an ethical necessity as strong as possible; d) to manage conflicts and provide order as needed in order to fulfill its task.

As we have seen, the major limitation of intrinsic value theories lies in their metaphysical plausibility. We believe that, for these reasons, many people will not find them palatable. However, if we have to judge them according to the previous parameters, they show a large extension, a robust stability, and a

great strength. These are, in fact, the main reasons why they were adopted in the first place. Their extension is equivalent with the whole of biodiversity, and their stability is a maxim because, by definition, intrinsic value does not wax or wane with the shift of cultural, economic, and technological contexts. Moreover, their weight, being tied to a moral imperative, is high. At the same time, however, they are scarcely viable. Intrinsic values cannot be compared with other kinds of value. A source of intrinsic value has the same ranking order of other sources of intrinsic value, and is, by definition, more important than sources of instrumental value.

Economic value, instead, has a limited extension. It is certainly possible to use economic value to justify the conservation of certain species and natural environments. However, the applications are few, because the only arguments with an unlimited scope in the economic value category – the argument of nature as a magic box – is flawed, and the other two – the argument of nature as a warehouse and the argument of nature as a playground – can be applied only under very specific conditions. The stability of arguments grounded of economic value is limited too – as it depends on highly volatile market conditions. The weight of arguments based on economic reason, when they are applicable, is, instead, high, as they can give leverage to a powerful species of motivation: economic self-interest. Finally, arguments of this kind are viable, as they provide reasons for ordering policies and entangling conflicts, even if, on the one hand, these reasons may conflict with ecological reasons, and, on the other hand, can be deemed as rather crude.

In many ways, ecological value seems more promising than intrinsic value or economic value. The extension of arguments born from ecological value is wide – although not universal. The stability provided by these arguments is good, even if, again, not absolute – as, *in principle*, we could, by the means of some future technologies, replace all life-supporting services provided by ecosystem with artificial substitutes, having in this way no ecological reason for conserving biodiversity.[29] Concerning weight, arguments born of ecological reasons once again demonstrate their force, as they appeal to our own material survival. Regarding viability, they provide conservationists with, on the one hand, sound reasons for prioritizing policies, and, on the other hand, principles for assessing conflicts.

All this does not mean, in our view, that we should be content with ecological value, with some contribution given by economic value. We can

[29] On this issue see K. Lee, *There is Biodiversity and Biodiversity: Implications for Environmental Philosophy*, in M. Oksanen & J. Pietarinen, *Philosophy and Biodiversity*, cit. and D. Maier, *What's So Good About Biodiversity?*, cit.

aspire to a much more extended and stable justification of conservation – akin to the one reached by intrinsic value theory – by adding a new set of values to the framework: the values linked to human flourishing. These values, even if weaker in their weight than economic and ecological values, allows for a more comprehensive view of conservation, and, as such, should not be put aside.[30] The reasons why values grounded on human flourishing can be a source of arguments with great extension and stability can be found in the fundamental character that accompanies our aesthetic, scientific, and existential experiences: *authenticity* and *disinterest*.

Concerning authenticity, it may be useful to compare experiences involving flourishing value and experiences involving recreational value. At first glance, it may be difficult to draw a clear line between the two, because they often come together: pleasure being a usual companion to beauty, knowledge, and search for otherness, and, at the same time, appreciation for beauty, wonder, and awe being often a result of outdoor activities. As a general rule, however, *mere* recreational activities involving nature can be replicated in an artificial context. Skiing, for instance, can be a fun even if practiced in an indoor slope in Dubai, with a temperature artificially maintained between thirty five and forty degrees lower than outside. Aesthetic, scientific, and existential experiences involving nature, instead, cannot be repeated by artificial means. From this standpoint, if we experience some awkwardness when skiing inside a concrete freezer in Dubai, it is not because we are missing the recreational aspect of skiing in itself, it is instead because skiing is not accompanied by the usual aesthetic and existential experiences that come from practicing this activity when surrounded by majestic mountains.

The issue of disinterest may be grasped instead by reflecting on the differences between arguments involving flourishing and arguments involving economic and ecological reasons. The main reasons why these latter arguments possess a greater weight than arguments based on flourishing is because they appeal to our immediate interests: economic prosperity, and future survival. The reasons why we appreciate nature as a source of beauty, knowledge, and autonomy are instead intangible, and spring forth from a set of preferences typical of our species lacking utility: these preferences follow from higher aspects of our existence, and are not, for this reason, limited by mere considerations of immediate interest. An example will illustrate this

[30] Moreover, values linked with human flourishing foster a positive climate around conservation. The weight of ecological and economic arguments is based on «fear»: fear of our extinction, impoverishment, etc. On the contrary, values linked with human flourishing exalt more positive reasons: love of beauty, knowledge, and what is other than us.

point. Troglobites are animals that lives exclusively in the depths of caves. They are mainly invertebrates, with some fish and amphibians included in the group, and often possess peculiar characteristics such as lack of pigmentation, a very slow metabolism, lack of eyes, and an incredibly high life expectancy. Many species of troglobites are at risk of extinction (not a surprise, given the difficulties of living in a habitat like that). Troglobites do not have any economic value, and it is unclear what kind of ecological services they could offer to the planet. They could become extinct, and we will not suffer any economic or ecological negative consequences. However, this lack of economic or ecological interest does not preclude their aesthetic, scientific, or existential value. It is hard, for instance, to remain indifferent in front of the transparent elegance of the shell of the small terrestrial snail *Zospea Tholussum,* which was discovered a few years ago in a cave in Croatia. Moreover, no one would be surprised by the curiosity that this kind of organisms could raise in a naturalist. The existence of living creatures in places so alien and inhospitable can generate in many of us a strong feeling of wonder and awe concerning the tenacity of life, and the adaptability of organism to the most incredible conditions.

There are, in fact, no aspects of the natural world that cannot be deemed important from an aesthetic, scientific, or existential standpoint, because values linked to human flourishing are not tied to any utilitarian requirement: and for this reason they are ubiquitous, and reach a range and stability unknown to economic and ecological considerations. In this way, by integrating values linked to human flourishing to ecological and economic values we obtain a complex framework which is less metaphysically abstruse as intrinsic value theories, and functionally equivalent regarding extension and stability: a framework that, in this sense, is probably the best framework of values justifying conservation that we can build.

RESPONSE TO FESER ON LIBERTARIANISM

WALTER E. BLOCK
Harold E. Wirth Eminent Scholar Endowed Chair and Professor of Economics
Joseph A. Butt, S.J. College of Business
Loyola University New Orleans
wblock@loyno.edu

ABSTRACT:
In Block (2010) I had occasion to criticize Feser (2004). In Feser (2010) he took severe issue with my critique of his earlier work. The present article is my attempt to defend Block (2010) against Feser (2010). What are the issues involved? We disagree on libertarian theory being based upon the non-aggression principle (NAP), and on private property rights predicated upon homesteading. His example of Jones, the air-grabber, I claim is mistaken. Most germane to modern day sensibilities, he protests sharply against my contention that his view toward homosexuals is compatible with those of ISIS: namely, he is in effect calling for the death penalty for this group of people.

KEYWORDS
Libertarianism, private property, homesteading, gay rights.

I. INTRODUCTION

Feser (2010) is a critique of Rothbardian libertarianism as articulated by the present author, that is, me, in general, and in particular, a rejection in its entirety of a previous article of mine, Block (2010). His main thrusts are that private property rights, which undergird this sort of libertarian theory are indeterminate, and thus incapable of bearing the load Rothbardians such as myself place on them. Secondly, Feser maintains that libertarians are guilty of a logical contradiction in not agreeing with him about the proper prohibition of homosexual behavior. He also avers that the libertarian concept of self-ownership is replete with errors as well as subject to a whole host of other philosophical mistakes. We shall consider these points in the following order. Section II deals

with Feser's views on self-ownership. In section III I respond to his perspective on gay rights, or the lack thereof, and in section IV, to his rejection of private property rights, at least the libertarian version, and its non-aggression principle, NAP. We conclude in section V.

II. SELF-OWNERSHIP

Feser (2010) begins[1] his critique[2] of libertarianism with the claim

> ... that the thesis of self-ownership simply isn't as determinate as its defenders usually take it to be... There are several reasons for this. One reason is that to own something is to have a bundle of rights over it, so that the content of a claim of self-ownership cannot be determined until we first know what theory of rights grounds it. And some rights theories that can be said plausibly to entail a kind of self-ownership nevertheless do not entail all the rights over ourselves that libertarians claim we have. For example, Locke's theory of rights famously entails a kind of self-ownership, but also entails that we can have no right to commit suicide or in other ways to cause serious damage to ourselves.

But this is problematic. Ownership means that the object owned may be used in any manner desired by the owner, compatible of course with the stipulation that he may not utilize it in a way incompatible with the ownership rights of other people. If A owns a baseball, he may not throw it through B's window, because that would violate the latter's rights. On the other hand, B may not seize this

[1] From time to time this author criticizes me not for what I have written, but for the very opposite: what I have not written. For example he states: "...this combination of views (self-ownership together with egalitarian ownership of external resources) is regarded as a kind of libertarianism by those who defend it, a group of thinkers who call themselves "left-libertarians." See Peter Vallentyne and Hillel Steiner, eds., *Left-Libertarianism and its Critics: The Contemporary Debate* (Basingstoke: Palgrave, 2000). For whatever reason, Block neglected to discuss this variety of left-wing libertarianism in his paper." And again: "In (an) article, I endorse and briefly defend Mack's self-ownership proviso. (I have defended it at much greater length elsewhere, in an article that Block unfortunately ignores when he attacks the proviso, even though I cited it prominently in the paper he criticizes. Block also ignores Mack's own detailed defense of the proviso.)" I am tempted to say I will not dignify such criticisms with a response, but I have thought better of it. Instead, I will now respond. It is highly problematic to criticize someone not for what he wrote, but for what he did not write. Were I to follow this path, I would have an almost infinite number of criticisms to launch against Feser. There are many, many, many things he has ignored in his writing career: "Of shoes and ships and sealing-wax. Of cabbages, and kings." Nor has he weighed in, at least to the best of my knowledge, about the evils of Mao, Stalin and Hitler, nor of the impropriety of rejecting libertarianism, the last best hope for the survival of mankind.

[2] Unless otherwise noted, all comments on this author will refer to this one article of his.

sporting equipment from A; that would be theft of A's property. One would have thought this would be perfectly clear to all and sundry.

But, in case this is not fully clear, allow me to mention a statement by Malcolm (1958, pp. 30-31) of his teacher Ludwig Wittgenstein:

> On one walk he 'gave' to me each tree that we passed, with the reservation that I was not to cut it down or do anything to it, or prevent the previous owners from doing anything to it: with those reservations it was henceforth 'mine.'

The point, it should be clear, is that if the owner may not do what he wants with the tree (always subject to other people's ownership of their own property), nor prevent others from taking it from him, then he really cannot be said to own it. Similarly, if we own ourselves,[3] we may do with our bodies whatever we wish, again, always subject to other people's ownership of their own person's and property. Thus, it would be improper for any of us to rape, kidnap, enslave, murder anyone else, or steal their property. As for suicide, Locke and Feser to the contrary notwithstanding, it would not at all follow from self-ownership that suicide would be illicit.[4]

Feser also complains about "the 'self' part of the thesis. What exactly is a self in the first place? One needs to answer that question before one can know exactly *what* one owns by virtue of being a self-owner;" No, no, no. This is neither the time nor the place to delve deeply into what, for all love, is a "self." It is sufficient to say, at least for ignorant libertarians such as me, that self-ownership precludes murder, rape, kidnapping, assault and battery. Why? Because, as Wittgenstein

[3] What about "self-ownership"? The same considerations apply. We are each self-owners. This means we may do whatever we wish with our bodies, and no one else may do so without our permission. Of course, there is always that side-order condition. We may wave our arms about all we want, but not if they connect with someone else's nose (assuming there is no contract, such as boxing, where this would be permitted). For the view that we may even sell ourselves into (voluntary) slavery, see Andersson, 2007; Block, 1999, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007A, 2007B; Boldrin and Levine, 2008; Frederick, 2014; Kershnar, 2003; Lester, 2000; Mosquito, 2014; Nozick, 1974, pp. 58, 283, 331; Steiner, 1994, pp. 232; Thomson, 1990, pp. 283-84. In the view of Boldrin and Levine, 2008, p. 254: "Take the case of slavery. Why should people not be allowed to sign private contracts binding them to slavery? In fact economists have consistently argued against slavery – during the 19th century David Ricardo and John Stuart Mill engaged in a heated public debate with literary luminaries such as Charles Dickens, with the economists opposing slavery, and the literary giants arguing in favor."

[4] Of course, committing suicide on someone else's property, and burdening them with your dead body, would be entirely another matter; clearly, that would be off-limits.

would have it, these are violations of ownership rights; these acts are incompatible with bodily integrity, with our private property rights in ourselves.

Our author relies upon, for the basis of his own positive theory, "a divinely appointed end, namely the sustenance of human existence." And he has the temerity to complain that libertarianism is not "determinate?" According to some religions, infidels must be put to death. How is that compatible with the sustenance of human existence? Other religions claim that unless a man engages in polygamy, he must be killed. How is that compatible with the sustenance of human existence? Still others maintain that homosexuals should be murdered. How is that compatible with the sustenance of human existence?[5] Most religions of course reject such abominable anti-libertarian stances. But which religion is correct? If God is omnipotent, and benevolent, how do we explain the acts of Hitler, Mao and Stalin? I say this not to criticize religion, but to question Feser's reliance on this very *indeterminate* source of wisdom on political philosophy.

Feser favors "... traditional natural law theory (which) entails very strong private property rights and holds that some degree of inequality is part of the natural order. At the same time, it also entails that property rights can never be *so* strong that it would be in principle unjust to redistribute even a small part of the surplus of the wealthy to aid those who are starving." Redistribute? Redistribute *how*? Would this be done voluntarily through private charity? Then, of course, libertarianism would not say "nay" to such an occurrence. On the other hand, if this is done compulsorily, we have a word for it; it is called "theft." It seems difficult to reconcile this with the natural law position in which Feser seeks to clothe himself. This philosopher, moreover, blithely assumes, along with the interventionists, that fewer people will starve if food is forcibly taken away from those who legitimately own it than if such robbery is strictly forbidden. This is an empirical claim without much merit, methinks.

In the view of our author "... we need first to develop a theory of rights before we can determine either what aggression is or what self-ownership amounts to. To try to build a theory of rights on either a non-aggression principle or the thesis of self-ownership has things backwards." I would say, in contrast, that there is some mutual determination going on here. There are rights, there is aggression, and there is ownership. None of them can be completely divorced from either of the other two. Of course, any one of them, standing entirely on its own, cannot get us very far in terms of developing a philosophy of just law. If coins were three-sided,

[5] Well, maybe, gays are not really human? See below for my criticisms of Feser on this issue.

we might be tempted to say that the three of these, rights, aggression, ownership, form a three-sided coin.

Let us start our analysis of Feser by quoting him at length on a weakness he sees in libertarian homesteading theory. He states:

> ... suppose Smith and Jones are walking in some virgin meadow, heretofore unknown to and unclaimed by anyone. Jones, being a mad scientist, suddenly dons an oxygen mask and then activates a special device he has prepared that sucks away all the oxygen for the entire square mile around he and Smith, generously leaving enough oxygen in the air around Smith to last him another minute. He then tells Smith: "Sorry about that, but I need this particular parcel of oxygen for an experiment I'm conducting. Unless you can run very fast and very far on a minute's worth of oxygen, I'm afraid you're going to suffocate to death. I admit this is very cruel of me. But look, it isn't really an *injustice*, strictly speaking. You didn't own this square mile of oxygen, because no one did—it's virgin territory—so you really had no enforceable claim over it. But I acquired it, just now, with my device, 'mixing my labor with it,' as it were. So in fact it's now all *my* oxygen, and I don't have an obligation in *justice* to give any to you—even though, I acknowledge, I'm being very uncharitable in refusing to do so. Moreover, I'm not really 'killing' you anyway, any more than I'm 'killing' starving Third World children (or whomever) by deciding not to send money to them. In both cases, I'm just refraining from using my justly earned property in a charitable way, which I have a perfect right to do. Letting someone die is not the same as murdering him. Anyway, I guess you'd better start running!
>
> Now, has Jones violated Smith's self-ownership rights or not? We might ask it this way: Has he suffocated Smith (which, we've agreed, would violate his self-ownership rights), or merely let Smith suffocate (by simply refusing to offer assistance by giving up some of his own resources, which arguably would not violate Smith's self-ownership rights)? One possible answer is to say that Jones has respected Smith's right of self-ownership *formally* but not *substantively*. In other words, he has not, strictly speaking, damaged, trespassed, or in any other way violated anything Smith owned by virtue of being a self-owner: Smith has been left intact 'from the skin inward.' But he *has* nevertheless put Smith in the very sort of dire situation the avoidance of which is presumably part of the *point* of defending the thesis of self-ownership in the first place. He has followed the letter of the thesis of self-ownership but not its spirit.

I anticipated this type of argument in my Block (2010), since Feser made it in his publication of 2004. I said this, there:

> Gordon (2006B) responds to Feser's sally: 'Fred has killed Charles, in a perfectly straightforward sense. It is true that he has not touched Charles, but why is this relevant? Libertarians maintain, like almost everyone else, that persons have a right

> not to be killed. There isn't a special libertarian view of what killing someone involves: if you kill someone, even without touching him or his property, you have violated his 'formal' right to self-ownership. In like fashion, suppose that Fred poisons some unowned water that he has good reason to believe Charles is about to drink. Fred has, in an ordinary understanding of law, attempted to murder Charles. Libertarians should not hold otherwise; and there is no need to modify the self-ownership principle to take account of such cases.
>
> Gordon's is a good answer. Here is another one: Ordinarily, when Charles is sitting quietly, breathing, we cannot say that he is homesteading the air, since this commodity is not a scarce item, and one can only homestead, or, indeed, own, scarce goods (Kinsella, 2001). However, when Fred's machine sucks away all the air from the proximity of Charles, oxygen all of a sudden becomes scarce for the latter, very scarce indeed. But, Fred is thus guilty, under the libertarian legal code, of interfering with the peaceful homesteading by Charles of vital air, thus killing him. This invasion, or oxygen theft, certainly rises to the level of murder. Imagine were Fred to encounter Charles deep beneath the sea, where both were breathing air from their respective tanks. Whereupon Fred seizes, e.g., steals, Charles' air supply, leaving him to drown. There would be no question but that this would be murder, nor, should there be any issue about such a verdict in the very clever[6] parallel case posed by Feser.

Feser (2010) is not convinced by this argument. The problem here is that he merely repeats what he said in Feser (2004), but with one little additional twist. Instead of the bad guy swiping *all* of the air from the victim, he, "generously," leaves for the latter a little bit: just enough for one minute of life-support.

Why Feser, or the referees who monitored his paper, or the editor who accepted it for publication, or anyone else, should think this answers the objections Gordon and I launched, or is even relevant to it, is beyond me. The point is, the criminal, whatever is his name, is just as guilty of murder for possessing all, or virtually, of the air the victim has every right to inhale, for reasons given above.

There is a song: "Take all of me."[7] Let us apply its message to the present case. Sometimes, it is easier to see matters when they are writ large. Let us leave off of Feser's air thief who kills a single victim, whether by allowing him one minute's worth of air, or taking it all away from him. Let us not be pikers. Suppose some scientist captures *all* the air, and *everyone*[8] dies. It is difficult to see how it can be denied that he is a murderer. But if this applies to all people, why not to a single victim of Jones', namely, Smith?

[6] Too clever by half

[7] https://www.youtube.com/watch?v=DAwigrJ3Cyc

[8] Except him and his friends

There is yet another difficulty here, whether Feser takes away all the air of the victim, or allows him one minute's grace in this regard. This is seen in yet another statement of this author's, when he writes: "Another problem is that I now see that it is false to say that external resources start out with no one having any claim over them." The key words here are "start out." Feser on the one hand, and a libertarian of the Rothbardian stripe such as the present author, interpret this phrase very differently. For the former, "start out" means pretty much right now. That is, at the time the air-hog tries to murder the victim in this rather unusual way. However, for the homesteading theorist, matters are very different. They "start out" a long, long time ago, hidden in the mists of human history.

Let us consider exhaling. Why do we all have a right to exhale? On the face of it, this is curious, since this practice releases carbon dioxide which is either a deadly poison, or, at least, a pollutant.[9] The answer, emanating from this quarter, is that our great, great, great, etc., parents homesteaded this right, quite a while ago.[10] They, then, bequeathed it to us. So, if a Feserian magician were to compel us to no longer exhale, he would be violating our rights at the exact moment in time he somehow prevented us from doing so. But the same exact analysis applies to inhaling; taking in air, that is. But this is precisely what Feser's scientist is doing. The point is, the victim has had bequeathed to him in this manner not only the right to exhale into the air, but also to inhale from it. Yes, the air is now unowned. One can only own scarce resources, and air is plentiful. But not in Feser's example. There, is it no longer scarce, not with a "scientist" of the Feserian persuasion on the loose. But the point is, as soon as this murderer scoops up all the air surrounding the victim, he is committing a crime.

Feser (2010) relies upon magicians grabbing stuff. Homesteading, in contrast, stems from natural law. The latter is if anything *realistic*. Once we introduce malevolent prestidigitator into the mix who can make air disappear while other people are in the act of breathing it, we are outside of the realm of reality. We might as well be talking about voodoo specialists, who can stick a pin in a doll of their devising and create bodily injury to their victims without coming within

[9] Rothbard (1982) offers a splendid libertarian analysis of the challenge of pollution, a so-called external diseconomy.

[10] When we stopped being apes and started in on this homo sapien business. The former do not have rights, but the latter do.

miles of them.[11] But in this case, even if we posit Feser's conjurer, his critique shall not suffice. This is because the illusionist will be interfering with the *process* of homesteading. Note, the victim *first* reaches for X. *Then, and only then* before the victim can actually attain X, Feser's man makes it disappear. But the victim was the *first* homesteader.[12] The magician only later on "disappeared" the material the victim was in the process of attaining.

Can Feser's example be saved? Yes. But we shall have to posit a super magician (SM), not merely Feser's plain old ordinary follower of the occult. The SM can not only make parts of the material world disappear at will, but he is also a mind reader and knows the future. *Before* the victim can even think of homesteading something, or, just as he gets an inkling of doing this, the SM causes it to vanish. But wait. That is not good enough. What we really need to make Feser's scenario viable is not the mere SM, but rather the super duper SM (SDSM). This worthy can make *everything* in the universe cease to exist, except of course for the victim, who will find it a tad difficult to survive with no earth, no planets, no nothing, except for himself sitting there all on his lonesome.[13] But will that not also kill the SDSM? It makes no matter. We can posit that the SDSM wants to commit suicide. By this time, we have strayed quite a way from anything anyone can call reality.

[11] With exactly as much justification, Feser could have attacked libertarian theory using voodoo. After all, if this practice actually worked, the criminal could murder his victim without any physical contact, exactly as in the case of his air grabber.

[12] Says Kinsella (2009A) in this regard (footnotes omitted): "Instead of a might-makes-right approach, from the insights noted above it is obvious that *ownership presupposes the prior-later distinction*: whoever any given system specifies as the owner of a resource, he *has a better claim than latecomers*. If he does not, then he is not an owner, but merely the current user or possessor. If he is supposed an owner on the might-makes-right principle, in which there is no such thing as ownership, it contradicts the presuppositions of the inquiry itself. If the first owner does not have a better claim than latecomers, then he is not an owner, but merely a possessor, and there is no such thing as ownership. "More generally, latecomers' claims are inferior to those of prior possessors or claimants, who either homesteaded the resource or who can trace their title back to the homesteader or earlier owner. The crucial importance of the prior-later distinction to libertarian theory is why Professor Hoppe repeatedly emphasizes it in his writing. Thus, the libertarian position on property rights is that, in order to permit conflict-free, productive use of scarce resources, property titles to particular resources are assigned to particular owners. As noted above, however, the title assignment must not be random, arbitrary, or particularistic; instead, it has to be assigned based on "the existence of an objective, intersubjectively ascertainable link between owner" and the resource claimed. As can be seen from the considerations presented above, the link is the physical transformation or embordering of the original homesteader, or a chain of title traceable by contract back to him."

[13] Sitting on *what* one may well ask.

Note how far we have to go[14] in order to escape the doctrine of libertarianism based on private property rights embedded in first come first served homesteading. But even this will not suffice, for, consider the following:

Feser attempts to wiggle out of this objection by maintaining that his golum leaves a bit of air for the victim. But this one minute's worth of air will not suffice. The victim was homesteading *as much of the air as he needed for his entire life*, not merely a little bit of it necessary to keep him alive for 60 seconds. And how do we know this, pray tell? This is because his father, and grandfather, and all of his predecessors, homesteaded enough air to breathe their entire lives. They, in effect, bequeathed this property right to Feser's victim.

III. HOMOSEXUALS

Let us now consider Feser and the gays. He maintains that his principles enable him to legally oppose not homosexuality per se, but merely the public display of affection amongst members of this demographic.[15] But his arguments do not hold water. For what of the fact that many gays have a distinctive way of walking, of holding their bodies, even when they are not displaying the affectionate behavior that Feser finds improper? Surely, our impressionable straight children will be put off, irretrievably harmed, when they witness such activity? They may be heterosexual, but they are not entirely naïve. They know full well what this portends. Gays off the streets, then?

Then there is the problem of the child soon to become actively gay.[16] Based on Feser's "logic," such youngsters will be dismayed by public displays of affection by those mean, dirty, disgusting *heterosexuals.* The point is, this issue is reciprocal.[17] What is sauce for the goose is, or at least should be, sauce for the gander. If Feser's heteros can violate the rights of homos, then the latter is equally justified.

[14] I must say that I admire; Feser's fertile imagination. Grabbing air away from people indeed. Magnificent! Even though this scenario cannot undermine libertarianism, as he intends it to do.

[15] He is not at all happy that I have interpreted him to the contrary.

[16] I now assume, if only arguendo, that choice of sexuality is at least partly biologically driven. Hey, if Feser can invent super magicians, I can also go out on a limb.

[17] For an author who has done more than perhaps anyone else to focus our attention on reciprocation, see Coase, 1960.

True, the former outnumber the latter ten or twenty fold. But since when do mere numbers determine rights?

Then, too, there is the argument from privacy. But this is *not* a right, at least not for Rothbardian libertarians such as the present author. States Mr. Libertarian:

> It might, however, be charged that Smith does not have the right to print such a statement, because Jones has a 'right to privacy' (his "human" right) which Smith does not have the right to violate. But is there really such a right to privacy? How can there be? How can there be a right to prevent Smith by force from disseminating knowledge which he possesses? Surely there can be no such right. Smith owns his own body and therefore has the property right to own the knowledge he has inside his head, including his knowledge about Jones. And therefore he has the corollary right to print and disseminate that knowledge. In short, as in the case of the 'human right' to free speech, *there is no such thing as a right to privacy except the right to protect one's property from invasion*. The *only* right 'to privacy' is the right to protect one's property from being invaded by someone else. In brief, no one has the right to burgle someone else's home, or to wiretap someone's phone lines. Wiretapping is properly a crime not because of some vague and woolly 'invasion of a "right to privacy",' but because it is an invasion of the property right of the person being wiretapped.[18]

So we now posit an intrepid photo journalist who, without violating property rights,[19] records gays doing their thing in their own homes, with the doors shut and the venetian blinds closed. Horrors, he publishes these pictures in a newspaper, magazine or blog where impressionable young heterosexuals, gasp!, can see them. Then, using Feser's own principles, this will justify the government to do what? Jail the gays? Execute them? It is difficult to say; but, of a certainty, violate their rights. My debating partner will not welcome this conclusion. But, if A inexorably leads to B, and B to C, then he who says A must necessarily also say C, whether he likes that conclusion or not. Feser is hoist by his own petard.

States Feser (267): "Block ... says ... that I proposed 'banning Homosexuality' and 'prohibiting [it] by law, as if I favored marching homosexuals off to prison. In fact I did not propose, and would not propose, any such thing."

Suppose Feser were to say X, and X logically implies Y. Surely, then, it would be permissible for me to ascribe to him the statement Y, even though he did not explicitly say that. I go further. If X logically implies Y, and Feser says X, then I

[18] Rothbard, 1998; see also Block 2013A, 2013B

[19] He has long-range x-ray cameras; if Feser can invent atmospheric clearing magicians, I can be excused for introducing this phenomenon

am permitted to hold him responsible for Y even if he explicitly denies Y. For example, X could be: "Socrates is a man; all men are mortal." And Y? It would be: ""Socrates is mortal." I would not care how often, or how vociferously, Feser denies that Socrates is mortal." If he opines that "Socrates is a man; and all men are mortal" he is philosophically stuck with its logical implication, "Socrates is mortal." Similarly, it matters not one whit how repeatedly, nor how stridently, Feser maintains his philosophy does not violate the rights of homosexuals, he has painted himself into a corner in this regard. There is no escape for him, no escape.

Let me put this into other words, since Feser is adamant about this matter. He states (267): "Indeed, I explicitly denied in my article that governmental measures directed against acts between consenting adults done in private could be justified on the basis of my argument." This avails him nothing, in defense against my charge. So, consider this second example. X: A>B, B>C. Y: therefore A>C. He who asserts X is logically compelled to accept its logical conclusion, Y. There is no getting away from this fact. Feser (267) accuses me of "... mostly ignor(ing) (his) overall argument and focus(ing) instead on a few non-essential examples (he) gave to illustrate it." Not so, not so. Rather, Feser is logically compelled to accept the truth of Y, given that he supports X, whether he likes it or not. If he dislikes Y so much, let him withdraw X. But he is very loath to do that since X constitutes his main broadside against the philosophy he hates so much, libertarianism.[20]

How does this work out in the present case? What are the specifics? What are the Xs and Ys? In order to put this in Feserian language, we abjure self-ownership and speak entirely of rights.[21] Y is now, clearly, "banning homosexuality," or "legally prohibiting homosexuality" or "sending gays to prison" (if they publicly exhibit homosexual behavior).[22] And shooting them down like rabid dogs should

[20] Let me say, parenthetically, that although I do not think this author has any substantive truth on his side, I still welcome his contribution to this debate. For all too long, and even now, libertarianism is given disproportionately less attention in the scholarly literature than it deserves. As long as a critic mentions this philosophy, and spells it correctly (it is not libertoonyism, nor librarianism, nor yet libertinism), as far as I am concerned he is making a positive contribution.

[21] States our author (266): "... much (though not all) of what libertarians want to say when they use the language of self-ownership is, I now think, false. So, even if there is *some* sense in which we can be said to "own" ourselves, it is not the standard—libertarian—sense. Better, then, just to focus on the question of what specific rights we have, and bypass the language of self-ownership altogether, which is at best otiose and at worst misleading."

[22] I do give Feser partial libertarian "credit." My understanding of the logical implication of his position is that if a homosexual exhibits no gay behavior whatsoever, he merely refrains from all

they refuse to be jailed. I claim that Feser is logically obliged to support this ISIL – like position.[23] And, what, pray tell, is Feser's X? It is his view that gays have no "right" to exhibit their loving behavior amongst themselves, where young impressionable children might see them. But without privacy rights, see supra, their acts, *all* of them in their own homes, are an open book.

But does not our author have a readily made rejoinder to this charge available to him? After all, we must be fair to my debating partner, and acknowledge all strengths to his argument. He would only legal prohibit affectionate homosexual conduct *in public*. In *private* as far as this legal moralizer is concerned, this demographic may engage in acts between consenting adults to their heart's content. This possible reaction on Feser's part fails. For, according to libertarianism, at least the Rothbardian version of it that I defend, there simply is no right to privacy, as we have seen, supra.

Now suppose the following scenario.[24] Two gays are doing their thing behind closed doors, but they have left their window curtain open a crack. There is a peeping tom (Block, 2013A, ch. 18) out there with a camera. Or, stipulate that there is a scientist whose camera has X ray vision, just like Superman, able to penetrate brick walls.[25] One of these worthies takes a video film of the homosexuals in the midst of their activities and posts it on the web. Given the present day ubiquity of this medium, young impressionable children, horrors, view the proceedings. Would this not violate rights? Of course it would, given Feser's malign interpretation of desirable law. So, for him, it must be banned. All of it. No exceptions. None of this business of "behind closed doors" or keeping homosexuals in the "closet" for Feser. Thanks to this author, virtually all gays are "out" whether they like it or not, and, thus, subject to the Feserian law banning them, or at least their typical behavior. If homosexuals insist upon having sex in their own private homes, or bath-houses that welcome them, Feser's logic leads

heterosexual acts, Feser is not logically obligated to support a violation of his rights. But the same can be said for ISIS, amongst others. As long as a man does not engage in any homosexual act, whatsoever, even the authorities in such a totalitarian anti-gay regime would have no reason to suspect his preferences.

[23] Feser (267) mentions "Block's desire to portray me as some kind of totalitarian monster." And in this he is entirely correct. That is indeed my "desire." And he is precisely that. Yes, a "totalitarian monster."

[24] I risk repetitiveness here. I do so since Feser is so adamant that I have misunderstood him, misquoted him, misrepresented him.

[25] Hey, if Feser can invent highly talented scientists who can scoop out air, but leave just enough around the target to enable him to breathe for one more minute....

inexorably to jail for them, at least. If they resist, insist upon their libertarian rights to do anything they wish provided they do not violate the NAP, then, dire consequences await them. They would be violating the law of the land. If this is not a "totalitarian monstrosity" then nothing is.

Let us quote Feser (265, footnote omitted) on this so that there can be no mistake. He argues

> ... that if one combines the self-ownership proviso with certain conservative moral assumptions drawn, say, from Thomistic natural law theory (assumptions which a number of libertarians of the Rothbardian school Block belongs to would sympathize with), it would follow that even given self-ownership, one could justify ... certain limited governmental interventions in private transactions where these transactions might have, as a side effect, the promotion of a social climate that tends to make it extremely difficult to raise children according to the sorts of moral principles associated with natural law theory. I won't repeat the whole argument here—interested readers are referred to the original paper itself—but the key idea was that if Mack's proviso is intended to safeguard our use of our world-interactive powers, then if these powers include our *moral* powers, and if (as Aristotelians and Thomists would argue) those powers can in the normal case only be properly formed through habituation, especially during childhood, then it would follow that the moral corruption of a child would count as exactly the sort of nullification of one's world-interactive powers that Mack's self-ownership proviso is intended to rule out. Hence respect for self-ownership would entail at least some measures for upholding conservative morality through legal means. For example, if someone held natural law grounds that the institutionalizing of 'same-sex marriage,' or adoption of children by homosexual couples, or a popular culture oriented toward sexual debauchery, tended to undermine the realistic possibility of children forming morally sound attitudes about sexuality, then one could make a case, in principle, for government action to prevent these sorts of things, even given self-ownership." Feser is well and truly hoisted by his own petard into supporting a view that both he and I would regard as a "totalitarian monstrosity."

There is a second reason to draw this conclusion, apart from privacy: reciprocity.[26] This relationship is reciprocal, something overlooked by Feser. If a gay person threatens "the moral corruption" of hetero children, then the hetero person threatens "the moral corruption" of homo youngsters. So, according to the "logic" of our author, not only must we ban, by law, all homosexual activity, we must do so, also, for all heterosexual activity. If a young person is threatened by "the moral corruption" of one type of behavior, the same goes for the other. What

[26] Coase (1960) stresses the reciprocal nature of much of economic activity, particularly externalities. See fn. 17, supra.

are we to do then? Ban all sex between consenting adults, and legally require that the human race comes to a grinding halt? Perhaps we should compel everyone to become a bi-sexual? In that way, the reciprocal nature of this phenomena can be made explicit. No, wait, from the Feserian point of view, bi-sexuality should also be expressing prohibited by law, since it is an equal opportunity offense to practically everyone. It is difficult to navigate this sort of legal thicket in which Feser would place us.

IV. PRIVATE PROPERTY RIGHTS

Next, Feser accuses me of a "most egregious act of intellectual dishonesty— it is very hard to see how it could plausibly be attributable to mere error..." According to Feser, I truncated a statement of his so severely, and inaccurately, as to render him saying the very opposite of what he clearly said.

Here is the unadulterated passage that Feser wrote:

> After all, if I own myself, doesn't it follow that I can, *morally* and not just legally speaking, do anything I want with myself, since it's my own property I'm using—including engaging in certain sexual and other behaviors frowned upon by conservative moralists?12 And I go on to explain why, *in the view of most libertarians themselves* (again, Block included), the answer to this question "is a firm No,"

Here is my rendition of it:

> . . . if I own myself, doesn't it follow that I can . . . do anything I want with myself, since it's my own property I'm using–including engaging in certain sexual and other behaviors frowned upon by conservative moralists? . . . The answer . . . is a firm No.

In this version of the complete passage, I capitalize the words I omitted:

> AFTER ALL, if I own myself, doesn't it follow that I can, *MORALLY* AND NOT JUST LEGALLY SPEAKING, do anything I want with myself, since it's my own property I'm using—including engaging in certain sexual and other behaviors frowned upon by conservative moralists? (TWELVE). AND I GO ON TO EXPLAIN WHY, *IN THE VIEW OF MOST LIBERTARIANS THEMSELVES* (AGAIN, BLOCK INCLUDED), the answer TO THIS QUESTION "is a firm No,"

As can be seen, I eliminated some of his comments regarding morality.[27] Why? Because libertarianism has little if anything to say about this subject. Rather, our concern is with but a sliver of that larger subject: which actions should be legal, and which ones against the law. As well, I removed "After all," "*morally* and not just legally speaking," "to this question" and this: "And I go on to explain why, *in the view of most libertarians themselves* (again, Block included." In Feser's view I was thereby guilty of the "most egregious act of intellectual dishonesty" presumably because I quoted him as saying something contrary to his own view, even, contradictory to it. I think this is merely hysteria on Feser's part. I doubt any fair-minded judge would agree with my debating partner on this matter. Certainly, the editor of the journal in which both our essays appeared made no such objection, nor did any referee.

Consider this following statement of Feser's (269):

> Although in the article Block is criticizing I did indeed focus on the way in which the self-ownership proviso could be used to justify upholding conservative moral views via legal means, I also made it clear that this was so only to the extent that one independently accepted some conservative (e.g., natural law) conception of morality." This, clearly, is untrue. Feser is not at all limiting his scope "only to the extent" we assume "conservative moral views" on the part of people. Au contraire. As demonstrated above, if Feser had the power, he would compel gays to refrain from certain non-invasive behaviors. He would do so whether or not they or anyone else accepted a "conservative (e.g., natural law) conception of morality.

This author (269) asserts that my analysis of his air-sucking scientist "simply misses the point; in particular, it fails to address the worry that, given the view of property rights endorsed by some libertarians (e.g., Rothbardians), the perpetrator could argue that he is not really "killing" the victim at all, but only letting him die by refusing to give him any of the oxygen he has justly acquired, and thus has a right to withhold." The key word in this quote, of course, is "justly." Feser has a hard row to hoe, here. He is attempting a reductio ad absurdum of the Rothbardian libertarian position, not his own. Thus, he must demonstrate in *this* perspective, not his own, that his "scientist" may homestead so much air that innocent people can choke to death for the lack of it. But he has not succeeded in establishing any such thing. He has not even *tried* to do this.

[27] One error of mine, for which I now apologize. I should have said "footnote omitted." However, I don't think this is relevant to Feser's complaint against me. Still, this was a mistake of mine and I must acknowledge it.

Instead, he contents himself merely with asserting that this is the case; that if the mad scientist is the first to commandeer all of this for the moment unused air, he may make off with it. But he reckons in the absence of the point made supra regarding exhaling and inhaling.

Feser (269-270) now offers a syllogism:

> (1) Air, in ordinary cases (such as when one is sitting quietly and breathing) is not scarce; but (2) One can only homestead or own scarce goods; so (3) In ordinary cases, sitting quietly and breathing doesn't count as homesteading air. But (4) To use a device to suck away all the air in some person's vicinity makes it suddenly scarce; so (5) Anyone who does this commits an injustice by interfering with the peaceful homesteading of air.

This author rejects the "crucial second premise." Why, pray tell, may someone not homestead, or even own, a non-scarce good? I shall not respond to Feser here. Instead, I merely note the there is an exhaustive libertarian literature attesting to this very issue.[28] The point is, contrary to Feser, when one employs a reductio, one is logically obligated to adopt the *target's* basic premise, not one's own. My debating partner fails to do that here.

Feser relies upon Locke (1689). Note the emphasis of the former on homesteading, "mixing labor" with unowned (scarce) material. This is something with which all Rothbardians would enthusiastically agree, apart, of course, from Locke's "proviso" which has been subjected to withering rejection (Hoppe, 1993; Kinsella, 2009B; Machan, undated; Makovie, 2015; Rothbard, 1998, 244-245). Remember, Feser is supposed to be depending upon a reductio ad absurdum. This implies that he be able to show some evidence of at least being aware of just what the (Rothbardian) libertarian perspective on this matter *is.* In relying on Locke's proviso, he demonstrates the exact opposite. So, again, it is Feser, not me, who "needs to say something in defense of his claim, rather than merely asserting it."

Feser maintains that (5) does not logically follow from the previous four premises. I have two responses. It does. And it need not. First, why and how does

[28] See for example Boldrin and Levine, 2008; De Wachter, 2013; Kinsella, 2001, 2008, 2012; Long, 1995; Menell, 2007A, 2007B; Mukherjee and Block, 2012; Navabi, 2015; Palmer, 1989. May Feser object that he does not accept this argument? Of course he may. But he cannot plead ignorance of it. After all, his article appeared in the Journal of *Libertarian* Studies, and the impropriety of owning non-scarce goods is a well-established point of view in this perspective. Contrary to Feser (270), then, I do not at all "need... to say something in defense of this claim, rather than merely asserting it.

it? Feser sees these matters as unfolding in a discrete manner. First this happens. Then, that occurs. Whereupon yet something else takes place. And then we come to a conclusion. At that point yet another episode eventuates. I see matters quite differently, more as a continuous process, at least on Smith's part. I agree with Feser that Jones acts abruptly; a dues ex machina, as it were, who jut pops up. Smith is in the *midst* of breathing. He is homesteading the air, one breath at a time. He is counting on more of the same, for a long, long time.[29] Is the air scarce? Yes and no. Yes, in the context of Jones hiding in the wings, soon to perpetrate his evil deed. But no in the ordinary sense. I realize I am now attempting to have my cake and eat it too. But, I aver, I am entitled to do so. Context is all in this case.[30] Something, the very same thing, can be true or not be true, one and the same thing that is, depending upon the context. The air is non-scarce without Jones and his machinations, but scarce once he is introduced to our little scenario. It is non-scarce in his absence, because, ordinarily, there is plenty to breathe, and more. But with his, Jones' presence, everything changes. Now, the air is a contested resource. Given the parentage of *both* of them,[31] where each of their forebears grabbed up air only in an amount sufficient to breathe, this sets a precedent. This sets up a context, one that Feser is pleased to entirely ignore.

Consider the water as an analogy. Assume people are like fish, swimming in the ocean. There is plenty of room for all of them, and more. Along comes an aquatic Jones who scoops it all up for his nefarious purposes. Perhaps he sends it into outer space. All of the human "fish" die. Now, let us convert Jones' actions from instantaneous to gradual. That is, he scoops up all the water alright, but an acre foot at a time. At first the human fish do not even realize what is happening. After a short while, though, the more observant of them note that the water level of all the oceans has been reduced by an inch or so. But, as Jones expels more and more H2O out of the ocean and into deep space, it starts to become semi scarce. The human fish, more and more of them, begin to protest that Jones is commandeering their water. He is now, more and more, violating everyone else's rights.

[29] This is implicit, not explicit. Undoubtedly, Smith is thinking of very different things right before Jones pounces on his future air supply.

[30] And in many other to boot in legal philosophy.

[31] We assume that Feser's Jones is the first of his family to want to grab up more than he can use for his own personal survival.

The air bubble relied upon by Feser (pp. 270-271) will avail him nothing. It is not at all relevant. Jones is still interfering with the patrimony bequeathed to Smith[32] from his ancestors. We must reject Feser's claim (p. 270) that it is "even more obvious that Jones is not interfering with Smith's homesteading of air."

Let me try again. Mr. A is homesteading some land. He has marked out 160 acres with fence posts at the four corners of his intended property, and is busily uprooting trees, breaking up rocks, and has already seeded with corn or wheat 40 of these acres. There is land aplenty contiguous to what A intends to be his holdings. The Lockean proviso is being met. Along comes Mr. B. Does he start homesteading land contiguous to A's? To ask this is to answer it: no, he does not. Instead, he barges in to A's soon to be legitimately claimed property, the other 120 acres, and begins homesteading that very territory *in the process* of being homesteaded by someone else, A. When A objects, B, a bigger and stronger person, shoves him aside. Feser would in effect claim that B did nothing wrong. Libertarians in contrast, would vociferously disagree. How can it be a successful reductio ad absurdum if our author does not adopt the basic premise of his target, Rothbard and his followers in this case, and demonstrate even on that basis something untoward to his creator can be deduced?

Next consider this sally by our author (p. 271): Jones has

> homesteaded a much bigger share, but that is hardly something a Rothbardian like Block can regard as intrinsically unjust. For Rothbardians and (at least many) other libertarians hold that there is no strict *injustice* involved, but only a lack of charity, if (say) someone is allowed by others to starve to death simply because through bad luck he has no access to food, and others, who do have it and got it fair and square, refuse to share any with him. The case at hand, I submit, differs from this sort of case only in degree, not in kind. If Block and other Rothbardians find this troubling, good for them—they should find it troubling.

"Troubling?" If Feser is so "troubled" by the specter of starving people, why does he not disgorge all of his wealth? Well, just that amount of it he has over and above the amount he needs to keep himself alive. He could give this "excessive" amount to the impoverished who, without his help, will surely die. But there this philosopher sits, fat and sassy, with his vast holdings, compared to those about to die from lack of food. Feser lifts nary a finger to help them. He may well donate to charity for the poor, but that is not enough; not nearly so.[33] According to his own concern with being "troubled" he is required to do far more. The word

[32] And to Jones too, of course,

[33] Feser is not the only one who can employ a reductio

"hypocrisy" arises in this context. Moreover the case at hand differs wildly from the one that "troubles" Feser. We posit that Feser is not at all responsible for the starvation that unfortunately occurs in many corners of the globe. Feser did not first steal their food, and then watch them die. He did not promote socialism in the under-developed world. Matters are far different, a difference in kind, not degree, with "Jones." This latter does indeed steal oxygen from those who are about to inhale it. Yes, it is not fully owned, Feser's "contribution" to this discussion. But that makes no nevermind. Smith was in the *process* of homesteading this land, or, by analogy, air, *before* Jones came upon the scene.

Feser asks us (p. 271):

> ...to imagine someone (another mad scientist, say) who uses a device to cause things to disappear whenever you reach for them. The point of the example was that, here too, we have a case where even though the person doing this does not violate your selfownership in a formal way—he leaves you unmolested 'from the skin inward'—he nevertheless denies you any substantive self-ownership by making it practically impossible for you to bring your self-owned powers to bear on the external world. Block's only reply to this example is to assert without argument that the actions of such a person would obviously count as 'theft,' so that, once again, we have a scenario which (Block alleges) poses no need for a distinction between formal and substantive self-ownership, etc. But what he fails to realize is that the example in question, like the example of Smith and Jones described above, concerns individuals in 'virgin territory,' a context where the resources in question are unowned and no property rights yet exist. So, when the mad scientist causes everything you reach for to disappear, what he's causing to disappear are things that *no one*—not you, not him, not anyone else—heretofore had any claim over. In effect, *he* is acquiring or 'homesteading' them (and immediately destroying them) before you have a chance to. But in doing so, he is not engaging in 'theft,' precisely because they didn't belong to anyone before he caused them to disappear.

Let us in addition "imagine" the following by returning to an example mentioned supra: A man, call him Smith is homesteading the proverbial "forty acres" with his mule. First, he sets up a fence surrounding his property. Then, he cleans up and plows 10 of those acres, and is clearly in the *process* of mixing his labor with the other 30. Jones is about to come tom along and grab off some of this property, but before he can do so, let us explore the status of those 30 acres so far untouched by human hand, or, in this case, by mule and human feet, along with corn kernels. Is it fully owned by Smith? No, he has not yet come into contact with a square inch of it. Is it completely unowned at this point, there for the licit taking of Feser's man, Jones? No, no, a thousand times no, Feser to the

contrary notwithstanding. Let us call this quasi, or semi, or demi owned property. Owned by whom? By none other than our man Smith, who has at least made homesteading intentions with regard to it. In Feser's simplistic analysis, land[34] is either fully owned, or not owned by anyone at all. There is simply no room in his philosophy for any third, or intermediate, category. Nor is there really any need for same, in the absence of his picayune attempts to undermine Rothbardian homesteading theory. But, in order to adequately respond to Feser, and defend all that is virtuous, true and just, we must resort to this transitional condition. Once we have that in mind, it is again easy to dismiss Feser's "Jones" whether he is unjustly grabbing land, air, or for that matter, water, while there are people actively engaged in homesteading same.

According to Feser, I "simply fail... even to grasp the point the example" in the long quote supra regarding the "mad scientist." No. I see it all too well. Feser engages in an all or none analysis. He ignores the fact that good philosophy requires appreciation of gradations, of continua (Block and Barnett, 2008). For Feser, the air is either owned or not owned. The only owned air, apart, presumably, from that in oxygen tanks, is the air people are now in the very process of breathing. All other air, all of it, is completely and totally unowned. It is there for the taking by Jones, the air-hog. He may have it all if he grabs it up first. What of the rights of the rest of us, such as Smith, to be assured that not only may we inhale this second, or even for a minute, as Jones (in Feser 2010, but not Feser 2004) so generously offers, but for the rest of our lives, and those of our children. Our author gives the back of his hand to all such contentions. No. Jones sucked it up, all of it, fair and square, and we Rothbardians will have to live that that state of affairs. Death for everyone, except Jones.[35] We must choose between cleaving to the homesteading principle of Locke, Rothbard and Hoppe, etc., or the survival of the entire human race.[36]

A nice try, Professor Feser, but it will not suffice. The air that your man Jones is seizing is not completely unowned. It is only quasi unowned, or, equally so, quasi owned. It is owned in this continuum sense based upon what we have said about inhaling, exhaling, the human fish, the farmer with 40 acres and a mule. In a word, this extra air, not now being breathed by anyone, but the target of Jones, is *contestable*. What is this? The word has several meanings in political economy. It is used in monopoly theory. There it implies no costs of entering or leaving an

[34] Air in the case at hand, but we are now arguing by analogy

[35] And, presumably, his friends.

[36] Except for Jones and his friends.

industry, and full information available to all.[37] It is of course used in sports. When two individual athletes, or teams, range against one another, only one can win such a *contest.* There are of course beauty contests, chess contexts, spelling bees (contests), in all cases giving rise to one winner and a single, or many, losers. In our present context, a contest means there are various individuals, or groups, who are each claiming something. Some seven billion people claim, in effect, enough air to breathe. Feser's Jones, in contrast, wants it all, apart from a small bit for each of us, which will enable life for about one minute. Feser thinks that according to libertarian homesteading theory, we must all stand idly by which Jones scoops up all the air. Jones will not be murdering us all according to our author, he will merely be allowing us to die. The libertarian answer emanating from this quarter is, nice try Mr. Clever Feser, but it hardly overturns this philosophy.

Let me try to respond to Feser (2010) from an entirely different vantage point. At present air is not scarce, at least not on earth, under present circumstances. We have more than a sufficient amount of it, nowadays, at our disposal. At the end of a marathon race, when the finishers are gasping to catch their breathes, no one reproaches them for taking in more than their fair share. Thus, it cannot, may not, be owned, since ownership applies, only, to scarce commodities.[38] However, when Jones starts to grab up air, all of a sudden it becomes very, very scarce. Then and only then does this chemical become a good, since it is now scarce. But, is it licit to homestead non-scarce items? Not on the basis of the libertarian analysis[39] of another non-scarce commodity, information. So, again, and for an entirely different reason, Feser's critique of libertarianism fails.

V. CONCLUSION

Feser complains of the "vitriol" with which I react to his essay. My response is the proverbial, if you can't stand the heat, don't go into the kitchen. Another is, do not be surprised if, when you try to tear down libertarianism, the last best hope for the survival of the human race, those who advocate this perspective take

[37] See http://www.economicsonline.co.uk/Business_economics/Contestable_markets.html

[38] Kinsella (2001, 2012) applies this important insight to intellectual property, which, also, is not scarce.

[39] Block, 2013B; Boldrin and Levine, 2008; De Wachter, 2013; Kinsella, 2001, 2012; Long, 1995; Menell, 2007A, 2007B; Mukherjee and Block, 2012; Navabi, 2015; Palmer, 1989.

strenuous objection. But perhaps the best response is, vitriol? What vitriol? Block (2010) did no more that dispassionately counteract Feser's (2010) "defamation"[40] (p. 261) of the libertarian viewpoint.

Feser's understanding of homesteading, at least the Rothbardian, Hoppean, Kinsellian version thereof, is wanting. Were we to apply it to the Indians,[41] we would have to return virtually the entire United States territory to them. They were here first. They, presumably, homesteaded all of it; every square inch of it. But wait a second. Do not Indians, especially their medicine men have magical powers, based on mushrooms? Peyote? Of course they do.[42] If so, then according to the logical implication of Feser's theory,[43] we do owe the entire land mass of the country to them. But to say this is again to leap far away from the reality that Rothbardians insist undergirds libertarian homesteading theory.[44] As of 2016, there are some 330 million people in the U.S. There are still vast empty spaces that have never come under homesteading.[45] When the white man first appeared on the scene, there were only a handful of millions of Indians. They could not have mixed their labor with more than a small percentage of the available land. The point is, these natives had no more right to the entire U.S. than Feser's magician had to the air surrounding the victim; even when he so graciously allowed him a bubble of air so that he could breathe for an entire generous minute.

Why do I go on at such length about Feser (2010) which either purposefully misconstrues libertarian homesteading theory, or is in abject ignorance of it? There are several reasons. For one thing, justice. Feser (2010) was unjust to Block (2010) in particular and to Rothbardianism in general. Simple justice requires that the record be put straight. For another, Feser declares himself an ex-libertarian. That, alone, is like waving the red flag at the bull. Libertarianism is a magnificent philosophy. We need every adherent of this perspective we can get. Newcomers

[40] For a libertarian defense of defamation, libel and slander see Block 1976, ch. 7, 2008; Rothbard, 1998, ch. 16

[41] Native Americans, not people from the country India

[42] If they do not, we can assume this to be the case, Feser-style.

[43] If Feser's magician can suck up air as he pleases, my Indians can homestead the entire land mass under discussion

[44] And, this is important, since Feser is launching a reductio ad absurdum against this system. If so, he is logically compelled to abide by its strictures, and not create straw men arguments. As we have seen, time and again, he fails to do so.

[45] Feser's favorite institution, government, claims these lands, but we need not be bothered with such assertions in the present discussion

are certainly welcome. But it is imperative that old hands such as Feser stay in this blessed fold, not leave it. Third, as can be seen by reading his publications, this author is very clever and inventive. No one who can concoct Feserian magicians, who actually makes a coherent[46] case for legally prohibiting homosexuality[47] can be properly characterized in any other way. It is important that this creativity of his be harnessed in the interests of (libertarian) justice, not against it. Professor Feser, please consider coming back home.

REFERENCES:

Andersson, Anna-Karin. 2007. "An alleged contradiction in Nozick's entitlement theory." *Journal of Libertarian Studies,* Vol. 21, No. 3, Fall: 43–63

Block, Walter E. 2008 [1976]. *Defending the Undefendable*. Auburn, AL: The Mises Institute

Block, Walter E. 1999. "Market Inalienability Once Again: Reply to Radin," *Thomas Jefferson Law Journal*, Vol. 22, No. 1, Fall, pp. 37-88

Block, Walter E. 2001. "Alienability, Inalienability, Paternalism and the Law: Reply to Kronman," *American Journal of Criminal Law*, Vol. 28, No. 3, Summer, pp. 351-371; http://www.walterblock.com/publications/reply_to_kronman.pdf

Block, Walter E. 2002. "A Libertarian Theory of Secession and Slavery," June 10; http://www.lewrockwell.com/block/block15.html; http://libertariantruth.wordpress.com/2006/12/08/a-libertarian-theory-of-secession-and-slavery/

Block, Walter E. 2003. "Toward a Libertarian Theory of Inalienability: A Critique of Rothbard, Barnett, Gordon, Smith, Kinsella and Epstein," *Journal of Libertarian Studies*, Vol.17, No. 2, Spring, pp. 39-85; http://www.mises.org/journals/jls/17_2/17_2_3.pdf

Block, Walter E. 2004. "Are Alienability and the Apriori of Argument Logically Incompatible?" *Dialogue*, Vol. 1, No. 1. http://www.uni-svishtov.bg/dialog/2004/256gord6.pdf

Block, Walter E. 2005. "Ayn Rand and Austrian Economics: Two Peas in a Pod." *The Journal of Ayn Rand Studies.* Vol. 6, No. 2, Spring, pp. 259-269

Block, Walter E. 2006. "Epstein on alienation: a rejoinder" *International Journal of Social Economics;* Vol. 33, Nos. 3-4, pp. 241-260

[46] Even if erroneous

[47] Not merely the public expression of it

Block, Walter E. 2007A. "Secession," *Dialogue.* No. 4; pp. 1-14; http://www.uni-svishtov.bg/dialog/2007/4.07.WB.pdf

Block, Walter E. 2007B. "Alienability: Reply to Kuflik." Humanomics. Vol. 23, No. 3, pp. 117-136

Block, Walter. 2008. "Sue for libel?" December 29; http://www.lewrockwell.com/block/block124.html

Block, Walter E. 2010. "Libertarianism is unique; it belongs neither to the right nor the left: a critique of the views of Long, Holcombe, and Baden on the left, Hoppe, Feser and Paul on the right." *Journal of Libertarian Studies;* Vol. 22: 127–170

Block, Walter E. 2012. "Rozeff on Privacy: A Defense of Rothbard." December 13; https://www.lewrockwell.com/lrc-blog/rozeff-on-privacy-a-defense-of-rothbard/

Block, Walter E. 2013A. *Defending the Undefendable II: Freedom in all realms;* Terra Libertas Publishing House

Block, Walter E. 2013B. "There Is No Right to Privacy." July 13; http://archive.lewrockwell.com/2013/07/walter-block/there-is-no-right-to-privacy/

Block, Walter and William Barnett II. 2008. "Continuums" *Journal Etica e Politica / Ethics & Politics*, Vol. 1, pp. 151-166, June; http://www2.units.it/~etica/; http://www2.units.it/~etica/2008_1/BLOCKBARNETT.pdf

Block, Walter, Stephan Kinsella and Roy Whitehead. 2006. "The duty to defend advertising injuries caused by junk faxes: an analysis of privacy, spam, detection and blackmail." *Whittier Law Review*, Vol. 27, No. 4, pp. 925-949;

Block, Walter and Roy Whitehead. 2005. "Compromising the Uncompromisable: A Private Property Rights Approach to Resolving the Abortion Controversy," *Appalachian Law Review,* 4 (2) 1-45

Boldrin, Michele and David K. Levine. 2008. *Against Intellectual Monopoly.* Cambridge: Cambridge University Press; http://www.dklevine.com/general/intellectual/against.htm

Coase, Ronald H. 1960. "The Problem of Social Cost," *Journal of Law and Economics*, 3:1-44; http://www.sfu.ca/~allen/CoaseJLE1960.pdf; http://www.econ.ucsb.edu/~tedb/Courses/UCSBpf/readings/coase.pdf

De Wachter, Joren. 2013. "IP is a thought crime." at TEDxLeuven. June 6; http://www.youtube.com/watch?feature=player_detailpage&v=E5BOBs3Nmbw

Feser, Edward. 2004. "Self-Ownership, Abortion and the Rights of Children." *Journal of Libertarian Studies*. Vol. 18, No. 3, Summer, pp. 91-114; http://www.mises.org/journals/jls/18_3/18_3_5.pdf

Feser, Edward. 2010. "Reply to Block on Libertarianism Is Unique." *Journal of Libertarian Studies*, Vol. 22, No. 1, pp. 261-272; https://mises.org/library/reply-block-libertarianism-unique

Frederick, Danny. 2014. "Voluntary Slavery," *Las Torres de Lucca* 4: 115-37, http://www.lastorresdelucca.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=145:laesclavitud-voluntaria&Itemid=24&lang=en

Gordon, David. 2003. "On Nozick: *Freedom or Slavery. Mises Review* 9, No. 2 (Summer) https://mises.org/library/nozick-edward-feser

Gordon, David. 2006A. "Feser, War, and Libertarianism." March 27. http://archive.lewrockwell.com/gordon/gordon16.html

Gordon, David. 2006B. "Unfazed by Feser: Phase 2," March 31; http://www.lewrockwell.com/gordon/gordon17.html

Hoppe, Hans-Hermann. 1993. The Economics and Ethics of Private Property: Studies in Political Economy and Philosophy, Boston: Kluwer.

Kershnar, Stephen. 2003. "A Liberal Argument for Slavery," *Journal of Social Philosophy*, 34 (4): 510-36.

Kinsella, N. Stephan. 2001. "Against Intellectual Property," *Journal of Libertarian Studies*, Vol. 15, No. 2, Winter, pp. 1-53; http://www.mises.org/journals/jls/15_2/15_2_1.pdf

Kinsella, N. Stephan. 2008. *Against Intellectual Property*. Auburn, AL: The Mises Institute. https://mises.org/library/against-intellectual-property-0

Kinsella, Stephan N. 2009A. "What Libertarianism Is," in Jörg Guido Hülsmann & Stephan Kinsella, eds., *Property, Freedom, and Society: Essays in Honor of Hans-Hermann Hoppe* (Auburn AL: Mises Institute)

Kinsella, Stephan. 2009B. "Down with the Lockean Proviso." March 13; http://archive.mises.org/9611/down-with-the-lockean-proviso/

Kinsella, N. Stephan. 2012. "Economic Freedom of the World Rankings and Intellectual Property: The United States' Bad Ranking is Even Worse Than Reported." http://c4sif.org/2012/09/economic-freedom-of-the-world-indexes-and-intellectual-property-the-united-states-bad-ranking-is-even-worse-than-reported/

Lester, Jan Clifford. 2000. *Escape from Leviathan.* St. Martin's Press. http://www.amazon.com/exec/obidos/ASIN/0312234163/qid%3D989845939/107-8070279-6411737

Locke, John. 1689. *Second Treatise of Government,* http://www.constitution.org/jl/2ndtr05.htm

Long, Roderick. 1995. "The Libertarian Case Against Intellectual Property Rights." *Formulations.* Vol. 3, No. 1, Autumn; http://libertariannation.org/a/f31l1.html

Machan, Tibor. Undated. "Self-Ownership & the Lockean Proviso." http://mises.org/journals/scholar/Machan9.pdf

Makovi, Michael. 2015. "The 'Self-Defeating Morality' of the Lockean Proviso." *Homo Oeconomicus*, 32(2): pp. 235-274

Malcolm, Norman. 1958. *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*. Oxford University Press.

Menell, Peter S. 2007A. "Intellectual Property and the Property Rights Movement." *Regulation*, Fall; http://www.cato.org/pubs/regulation/regv30n3/v30n3-6.pdf

Menell, Peter S. 2007B. "The Property Rights Movement's Embrace of Intellectual Property: True Love or Doomed Relationship?" *Ecology Law Quarterly*, Vol. 34.

Mosquito, Bionic. 2014. "The Sanctity of Contract." April 19; http://bionicmosquito.blogspot.com/2014/04/the-sanctity-of-contract.html

Mukherjee, Jay and Walter E. Block. 2012. "Libertarians and the Catholic Church on Intellectual Property Laws." *Journal of Political Philosophy Las Torres de Lucca*. Issue No. 1, July-December, pp. 59-75; http://www.lastorresdelucca.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=93:libertarios-y-la-iglesia-católica-en-las-leyes-de-propiedad-intelectual&Itemid=24&lang=en&Itemid=23

Navabi, Ash. 2015. "To Taylor, Love Freedom." June 23; https://mises.ca/posts/blog/to-taylor-love-freedom/

Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books, http://www.amazon.com/Anarchy-State-Utopia-Robert-Nozick/dp/0465097200

Palmer, Tom. 1989. "Intellectual Property: A Non-Posnerian Law and Economics Approach" *Hamline Law Review*, Spring, Vol 12 No. 2.

Rothbard, Murray N. 1982. "Law, Property Rights, and Air Pollution," *Cato Journal*, Vol. 2, No. 1, Spring; reprinted in *Economics and the Environment: A Reconciliation*, Walter E. Block , ed., Vancouver: The Fraser Institute, 1990, pp. 233-279; http://mises.org/story/2120; http://www.mises.org/rothbard/lawproperty.pdf; https://mises.org/library/law-property-rights-and-air-pollution-0

Rothbard, Murray N. 1998. *The Ethics of Liberty,* New York: New York University Press. http://www.mises.org/rothbard/ethics/ethics.asp

Steiner, Hillel. 1994. An Essay on Rights, Oxford: Blackwell PublishersThomson, Judith Jarvis. 1990. *The Realm of Rights*, Cambridge, MA, Harvard University Press

LEO STRAUSS AND THE ARGUMENT OF NATURAL THEOLOGY*

MARCO MENON
Carl Friedrich von Siemens Stiftung
Monaco di Baviera menon984@gmail.com

ABSTRACT
In this paper, I analyze the two versions of Leo Strauss' argument of natural theology, presented respectively in *Reason and Revelation* (1948, 2007) and *The Mutual Influence of Theology and Philosophy* (1954, 1979). In both cases, Strauss confronts this argument with major difficulties. On the one hand, with the mysterious character of an all-wise God; on the other hand, with the flawed response of modern science, represented by Spinoza's attempt to obtain the system of nature, or the completed account of the whole, which would rule out the possibility of the existence of an omnipotent and unfathomable God. I will try to argue how natural theology may solve this major difficulties, namely by referring to the idea of justice as suggested in Strauss' An Untitled Lecture on Plato's *Euthyphron*.

KEYWORDS
Leo Strauss, natural theology, political philosophy, revelation, religion.

THE IMPORTANCE OF LEO STRAUSS' ARGUMENT OF NATURAL THEOLOGY

It is difficult to overestimate the importance of the alternative between "Jerusalem" and "Athens" in the thought of Leo Strauss.[1] The well-known dichotomy expresses metaphorically the alternative between the philosophical life, that is a way of life guided by unassisted human reason, and a life rooted in obedience to the revealed law, that is, a life which conforms to the authority

* I would like to thank Prof. Heinrich Meier, the Carl Friedrich von Siemens Stiftung, Hannes Kerber, Dr. Ryan Scheerlinck, Marco Lass, Tom Cleveland, Josh Trubowitz, Ferdinand Deanini, and Saskia Müller, for their help and invaluable support.

1 Cf. Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Chicago: The University of Chicago Press, 1980), 43, 106-107; Werner J. Dannhauser, "Athens and Jerusalem or Jerusalem and Athens?" in *Leo Strauss and Judaism: Jerusalem and Athens Revisited*, ed. David Novak (Lanham: Rowman & Littlefield, 1996), 155-171.

of the revelation of the living God.[2] Along with other famous questions, such as the "problem of natural right," the "problem of Socrates," the "problem of Machiavelli," the "quarrel between ancients and moderns," and the "quarrel between philosophy and poetry," the alternative between Jerusalem and Athens is often identified with Leo Strauss' work and his fundamental contribution to the rebirth of political philosophy in the twentieth century.[3] However, the alternative between Jerusalem and Athens is perhaps the most controversial topic in the eyes of the students and interpreters of Strauss' work. The first distinction lies between those who believe that Strauss chose Jerusalem and those who believe that he chose Athens.[4] Yet among those who take their bearings from Strauss' philosophical self-characterization (*moriatur anima mea mortem philosophorum*)[5] there is a debate which is no less intense.

2 Cf. Leo Strauss, "Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization," *Modern Judaism* 1, no. 1 (1981): 17-45, see especially 33: "Western civilization consists of two elements, has two roots, which are in radical disagreement with each other. We may call these elements, as I have done elsewhere, Jerusalem and Athens or, to speak in non-metaphorical language, the Bible and Greek philosophy."

3 See for example David Lowenthal, "Leo Strauss's Studies in Platonic Political Philosophy," *Interpretation* 13, no. 3 (September 1985): 297-320; Christopher Colmo, "Reason and Revelation in the Thought of Leo Strauss," *Interpretation* 18, no. 1 (Fall 1990): 145-162; Steven B. Smith, "Leo Strauss: Between Athens and Jerusalem," *The Review of Politics* 53, no. 1, (Winter 1991): 75-99; Kenneth Hart Green, *Jew and Philosopher: The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss* (Albany: State University of New York Press, 1993); Harry V. Jaffa, "Leo Strauss, the Bible, and Political Philosophy," in *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*, ed. Kenneth L. Deutsch, Walter Nicgorski (Lanham: Rowman and Littlefield, 1994), 195-201; Susan Orr, *Jerusalem and Athens: Reason and Revelation in the Work of Leo Strauss* (Lanham: Rowman & Littlefield, 1995); Remi Brague, "Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss's 'Muslim' Understanding of Greek Philosophy," *Poetics Today* 19, no. 2 (Summer 1998): 235-259; Kim A. Sorensen, "Revelation and Reason in Leo Strauss," *The Review of Politics* 65, no. 3 (Summer 2003): 383-408; Heinrich Meier, *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss* (Stuttgart: J.B. Metzler, 2003); Leora Batnitzky, *Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the Politics of Revelation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); Heinrich Meier, *Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion* (München: C.H. Beck, 2013); Alberto Ghibellini, "Leo Strauss, Gershom Scholem, and the Reason-Revelation Problem," *Interpretation* 40, no. 1 (Spring 2013): 57-78.

4 Cf. also Susan Orr, "Strauss, Reason, and Revelation: Unraveling the Essential Question," in *Leo Strauss and Judaism*, 26-30, 47.

5 Cf. Leo Strauss, *Gesammelte Schriften. Band III. Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, ed. Heinrich Meier and Wiebke Meier (Stuttgart-Weimar: J.B. Metzler, 2001), 742.

Did Strauss effectively refute the Biblical alternative? And if he did, which was his decisive argument?[6]

I am convinced that a particular argument, the so-called argument of natural theology, might represent a possible way to argue that Strauss had a rational justification to reject the claims of Jerusalem, or the Bible.[7] In other words, what I consider to be of utmost importance is that the argument of natural theology offers more than it appears to offer at a first glance. Strauss left us no systematic or extended exposition of natural theology. The sources to which I will refer, *Reason and Revelation* and *The Mutual Influence of Theology and Philosophy*, are, to my knowledge, the only texts in which Strauss articulates explicitly, although very briefly, the argument of natural theology. The first text was published in 2007 by Heinrich Meier.[8] It is the manuscript of a lecture given at the Theological Seminary in Hartford on January 8, 1948. We are not dealing with a text written for readers, but with a lecture addressed to theologians by a non-theologian. The second text was originally published in January, 1954 in a Jewish journal, *Iyyun*, and then posthumously in 1979 in its original English version.[9] Neither text was, in other words, published by Strauss as a chapter in one of his books. Only *The Mutual Influence of Theology and Philosophy*, we may say, was designed for an audience of readers, even though, at least originally, not for an audience of English readers. We could say that, in both cases, Strauss turned to a very select audience: in the first case to his listeners, in the second case to connoisseurs of the Hebrew language. Both of these texts introduce the argument of natural theology without presenting it as a real solution to the problem of the alternative between Jerusalem and Athens. The third and final text which I will consider, and in which I see the greatest philosophical potential, is a lecture on a Platonic dialogue, from the early fifties. *An Untitled Lecture on Plato's Euthyphron* was published posthumously by Thomas

6 See, for example, Michael Zuckert, "Straussians," in *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, ed. Steven B. Smith (Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2009), 263-286.

7 Cf. Meier, *Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion*, 25-27, 83-88, 106n104.

8 Leo Strauss, "Reason and Revelation," in Heinrich Meier, *Leo Strauss and the Theological-Political Problem* (Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2007), 141-179.

9 Leo Strauss, "The Mutual Influence of Theology and Philosophy," *The Independent Journal of Philosophy* 3 (1979): 111-118. See David Novak, "Philosophy and the Possibility of Revelation: A Theological Response to the Challenge of Leo Strauss," in *Leo Strauss and Judaism*, 175.

Pangle in 1989[10] and then, in a critical edition, in 1996 by Pangle, Christopher Bruell and David Bolotin.[11] In this lecture, the concept of natural theology is not explicitly mentioned, but the same argument is further developed, and it seems to open possibilities which in *Reason and Revelation* and *The Mutual Influence of Theology and Philosophy*, were left unmentioned or were not yet evident.

In the following section, I shall present the two main versions of the argument, and, in doing so, I will try to analyze their context as well as the differences and similarities between the two versions (§§ 2-3). In the next step, I will examine the objection raised against natural theology by Strauss himself and then Spinoza's argument, which seems to suggest the impossibility of resolving the issue (§ 4). In conclusion, I will try to argue in favor of what seems to me to be the most helpful argument offered by *An Untitled Lecture on Plato's Euthyphron* (§5). The result I hope to achieve is not so much to resolve the issue concerning the alternative between Jerusalem and Athens in the thought of Strauss, but rather to demonstrate the potential of a philosophical argument which–whatever its limits may be–seems to be deeper and more complex than Strauss was willing to make explicit.

NATURAL THEOLOGY IN *REASON AND REVELATION* (1948)

The text of the lecture of 1948 is very complex and philosophically dense. I therefore cannot analyze it here as thoroughly as it deserves. *Reason and Revelation*, as it has been reconstructed by Heinrich Meier, consists of two main parts: the actual text of the lecture and a long appendix with the title *Notes on Reason and Revelation*. It is unclear what Strauss had presented to his listeners. The argument of natural theology, however, is presented in the main text of the lecture, even if not as its main argument. It seems rather to belong to the various failed attempts by which philosophy seeks to demonstrate the impossibility of revelation. In the first part of the text, Strauss makes clear the meaning of the alternative between reason and revelation, explaining how he, in this lecture, does not identify "reason" with "rationality," but with "philosophy." Philosophy, as he understands it, is not a discipline among others (that, it goes without saying, could be subservient to the

10 See Leo Strauss, "On the Euthyphron," in Leo Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, ed. Thomas L. Pangle (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1989), 188-207.

11 Leo Strauss, "An Untitled Lecture On Plato's Euthyphron," eds. David Bolotin, Christopher Bruell, Thomas L. Pangle, *Interpretation* 24, no. 1 (Fall 1996): 5-23.

authority of revelation.)[12] By "philosophy" Strauss means the philosophical way of life. This is a life dedicated to the pursuit of knowledge of the nature of all things, guided only by the cognitive powers of human reason, that is, unaided by superhuman powers. Revealed religion, as such, denies the very *raison d'être* of the philosophical way of life, by recurring to the authority of the true teaching given by God himself to man. A philosopher, as such, cannot afford to embrace the cause of a philosophical way of life by an act of faith, or by a blind decision. He must justify his way of life in a rational way. For the mere possibility of a divine revelation puts radically into question the meaningfulness of the philosophical life.[13] The philosopher must therefore confront the challenge posed by revealed religion beyond the political needs of his time.[14] He has to compete with the most radical alternative to his way of life. As one can see, we are dealing here with the same problem that occupied the young Strauss since the twenties. His book *Die Religionskritik Spinozas* focused mainly on the difficulties encountered by a philosophy which cannot limit itself to a "defensive" critique of religion (as it were, destroying the edifice of theology, demonstrating how it rests on an act of faith and therefore that it is no science at all), but which needs to exercise an "offensive" critique. Philosophy, it seems, is unable to demonstrate the impossibility of the basic assumption of revealed religion, namely the existence of an omnipotent and unfathomable God. If a particular theology can be criticized and refuted, it still does not mean that the very possibility of revelation can be refuted, since the assumption on which the possibility of revelation rests seems to be an unassailable one.[15]

This is the context in which Strauss introduces the possibility of the argument of natural theology, guided by the intention to demonstrate the impossibility of revelation. It is important to note that Strauss' argument does not deny the existence of God (nor is it meant to prove it, as is the case with traditional natural theology.)[16] It rather focuses on the attributes of God and tries to verify if divine attributes are compatible with what is stated in the

12 Cf. Strauss, "The Mutual Influence of Theology and Philosophy," 113.

13 Cf. Ghibellini, "Leo Strauss, Gershom Scholem, and the Reason-Revelation Problem," 67.

14 Cf. Meier, *Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion*, 106n104.

15 Cf. Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern* (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1995), 254; Dannhauser, "Athens and Jerusalem or Jerusalem and Athens?" 165.

16 On the difficulties faced by the argument which demonstrates the impossibility of rejecting the existence of God, cf. Hadley Arkes, "Athens and Jerusalem: The Legacy of Leo Strauss," in *Leo Strauss and Judaism*, 14-17.

Bible.[17] In other words: are the theological theses implicit in the Bible true or false? This is how Strauss introduces the topic:

> To prove that revelation or miracles are impossible, means to prove that they are incompatible with the nature of God as the most perfect being. All proofs of this kind presuppose that there is a natural theology. Hence to-day, when the possibility of natural theology is generally denied, a refutation of the belief in revelation is not even imaginable. On the other hand, however, a *hypothetical* natural theology, a theology arguing for the mere *notion* of a most perfect being, would suffice.[18]

The argument of natural theology, as Strauss says, can also be valid in an era that tends to deny the possibility of a natural theology.[19] It would seem that, in order to demonstrate the impossibility of revelation, one simply needs to appeal to the concept of a most perfect being which is a person and to proceed by developing a hypothetical natural theology, based on the analogy with the wise man. Here is the entire passage in which Strauss develops this argument:

> For it is hard to deny for anyone that, if there is a God, he must be absolutely perfect. The purely philosophic doctrine of God, i.e. the only theology which is unequivocally *natural* theology, was based on the analogy of the wise man: the most perfect being as known from experience, the wise man, gives us the only clue regarding the most perfect being simply. E.g., a wise man would pity the fools rather than wax indignant about their criminal or monstrous actions; he would be kind to everyone, he would not care particularly for anyone except for his friends, i.e. those who are actually or potentially wise. Accordingly, God cannot be conceived to condemn men to eternal damnation. He cannot even be conceived as exercising individual providence. He cannot be conceived as *loving* men, i.e. beings who are infinitely inferior to him in wisdom.[20]

17 One may object that, since "the notion of *physis* is alien to the Bible" (Leo Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy* [Chicago-London: The University of Chicago Press, 1983], 162) a natural theology would be useless against the God of the Bible. Still, the argument would retain its effectiveness as long as the statement "God is the most perfect being" is generally accepted. In other words, one can also say that this objection can be avoided by speaking of attributes instead of nature. See Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, 176-77, 181.

18 Strauss, "Reason and Revelation," 153.

19 Cf. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, 151: "owing to the victory of science over natural theology the impossibility of miracles can no longer be said to be simply true but has degenerated to the status of an indemonstrable hypothesis." See also Leo Strauss, "On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy," *Social Research* 13, no. 1 (1946): 326-367, especially 339, where he says that "Whatever may be the limitations of modern natural science, its obvious success has brought about a situation in which the possibility of natural theology has lost all the evidence it formerly possessed."

20 Strauss, "Reason and Revelation," 153-54.

This formulation reveals at least a major difficulty, which is due to the fact that the argument developed so far has not actually demonstrated that the nature of God is incompatible with miracles (revelation being a miracle among others.) It seems rather to prove the incompatibility of anger and indignation with divine nature.[21] This difficulty can perhaps be resolved by referring to the denial of providence, and especially of particular providence. A God who is analogous to the wise man would not care for human beings; he would neither love them nor punish them.[22] In other words, there would be no reason for a God to reveal a law to human beings. The kindness of the wise toward everyone, which would be the model on the basis of which we may be able to think the kindness of God toward human beings, is not equipollent to zealous love. The incompatibility between the nature of God and the possibility of revelation will become somewhat clearer in the analysis of the other version of the argument.

NATURAL THEOLOGY IN THE MUTUAL INFLUENCE OF THEOLOGY AND PHILOSOPHY (1954)

The version of the argument of natural theology contained in *The Mutual Influence of Theology and Philosophy* seems in some respects clearer than the one of *Reason and Revelation*. By that I mean that the incompatibility of the nature of God with revelation seems more evident, since the difference in wording is more focused on verbal inspiration (a prerequisite of revelation.) However, the argument is advanced and somehow introduced by a direct

21 One could object that indifference to moral evil could not be becoming to a god, as Strauss writes, quoting Brunner: "The philosophers are blind to the fact, and the power, of *sin*. 'Philosophic ethics...knows less of (moral) evil than the man in the street' (Brunner 327). But for this blindness, the philosophers could never have elaborated, and used, their natural theology which is based on the analogy of the wise man. The philosopher who complacently asserts that God could not visit men with eternal punishment, because he, the philosopher, would never take sins of less wise beings as seriously, merely shows by this argument his callousness, or at best he reveals his dim notion that he would be lost, if God were to take sins seriously." (Strauss, *Reason and Revelation*, 162) To this objection, Strauss rejoins acutely by showing how the moral standard by which the philosopher is condemned presupposes the faith in the God of the Bible. Therefore, what to the believer appears as sin, to the philosopher appears merely as intellectual or cognitive deficiency.

22 The wise man analogy rejects the possibility that God can behave like a gentleman, that is, that God may punish anyone who does not simply trust him, but prefers to cross-examine his statements: "Biblical insistence on man's *faith*, on *trust*, in God would be ridiculed as implying a gentleman's view of the first cause: every gentleman is offended if one does not believe him or his word (Cyrop. VII 2, 15-17)—a wise being would not be offended by doubt, but would *encourage* doubt of everything not evident." (Strauss, *Reason and Revelation*, 170-71)

reference to the possibility that the philosopher who, as such, does not accept anything that is not evident and clear, can be punished for his lack of faith. It almost seems that the first reason that drives the philosopher to the refutation of the claims made by the Bible is the fear of eternal punishment for his disbelief. This is how Strauss introduces the core of natural theology in the context just described:

> [The philosopher] sees no necessity whatever to assent to something which is not evident to him. And if he is told that his disobedience to revelation might be fatal, he raises the question, what does fatal mean? In the extreme case, it would be eternal damnation. Now the philosophers of the past were absolutely certain that an all-wise God would not punish with eternal damnation or with anything else such human beings as are seeking the truth or clarity. We must consider later on whether this reply is quite sufficient.[23]

A few pages later, upon showing the limits of some inadequate arguments in favor of revelation and the limits of a merely defensive philosophical criticism, Strauss admits that faith rests on itself, and that, as faith, it has no need to be established by any argument. The philosopher, for this reason, after having refuted any inadequate defense of revelation, must refute the very possibility of revelation. He could do it along one of these two alternative ways:

> We would have to be in possession of either a proof of the non-existence of an omnipotent God, who alone could do miracles, or of a proof that miracles are incompatible with the nature of God. I see no alternative to that. Now the first alternative—a proof of the nonexistence of an omnipotent God—would presuppose that we have perfect knowledge of the whole, so as it where we know all the corners, there is no place for an omnipotent God. In other words, the presupposition is the completed system. We have the solution to all riddles. And then I think we may dismiss this possibility as absurd. The second alternative—namely, that miracles are incompatible with the nature of God—would presuppose human knowledge of the nature of God: in traditional language, natural theology. Indeed the basis, the forgotten basis, of modern free thought, is natural theology. When the decisive battles were waged, not in the nineteenth century, but in the eighteenth and seventeenth, the attempted refutation of miracles, etc., were based on an alleged knowledge of the nature of God—natural theology is the technical name for that.[24]

This passage points to the fact that Strauss does not believe in the validity of any proof of the non-existence of an omnipotent and unfathomable God, since that would imply a complete account of the whole, which seems to him impossible. But when he refers to the second alternative, that is, natural

23 Strauss, "The Mutual Influence of Theology and Philosophy," 113.
24 Strauss, "The Mutual Influence of Theology and Philosophy," 116.

theology, he mentions in particular the natural theology developed in the 17th and 18th centuries. To whom specifically does he refer? If I am not mistaken, in the writings published in his lifetime the only modern philosophers to whom he explicitly attributes a natural theology are Hobbes and Rousseau.[25] Is the natural theology of these two philosophers based in the same way on the analogy of the wise man as the natural theology presented by Strauss? It is not possible here to examine this aspect, which would require a detailed study of Strauss' sources.[26] Rather, we must focus on the presentation of the argument, which in this version seems to be slightly clearer than in *Reason and Revelation*.

> Let us sketch the general character of this argument. God is the most perfect being. This is what all men mean by God, regardless of whether He exists or not. Now the philosophers claim that they can prove the incompatibility of revelation and of any other miracle with divine perfection....I will try to sketch this argument by going back to its human roots. Fundamentally, the philosophic argument in natural theology is based on an analogy from human perfection. God is the most perfect being. But we know empirically perfection only in the form of human perfection, and human perfection is taken to be represented by the wise man or by the highest human approximation to the wise man. For example, just as the wise man does not inflict infinite punishment on erring human beings, God, still more perfect, would do it even less. A wise man does not do silly things or purposeless things, but to use the miracle of verbal inspiration, for example, in order to tell a prophet the name of a pagan king who is going to rule centuries later, would be silly.[27]

As anticipated, this version expresses more explicitly the incompatibility of God's perfection with any silly revelation, or with any purposeless verbal inspiration. However, the manner in which Strauss explains this incompatibility can leave room for doubts. God, like a wise man, does nothing silly or without purpose. The example is that of a verbal inspiration, which seems silly to Strauss (he refers to Isaiah and the prophecy of Cyrus the Great.) But God could, nevertheless, use the verbal inspiration for things that are neither silly nor purposeless. The revelation of the Ten Commandments, or at

25 See Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1965), 280, 293; Leo Strauss, *What is Political Philosophy? And Other Essays* (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1988), 183-84. On Rousseau's natural theology, see Heinrich Meier, *Über das Glück des Philosophischen Lebens. Reflexionen zu Rousseaus "Rêveries"* (München: C.H. Beck, 2011). As a matter of fact, even Maimonides' doctrine of attributes may be considered as natural theology.

26 We would, in the first place, distinguish between natural religion and natural theology: on this subject, see Meier, *Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion*, 84n72.

27 Strauss, "The Mutual Influence of Theology and Philosophy," 117.

least its second half, for example, would seem neither silly nor purposeless. In this case, as before, it seems necessary to resort to what is implied by divine perfection. God, being perfect, would have no need of anything that comes from something else, most certainly not from an absolutely lower creature such as man. Therefore, why should a perfect God need to reveal a law to man, or to be concerned with man? If God reveals himself to man out of love for man, does such a love not demonstrate a lack of self-sufficiency, and therefore a need? Natural theology would point out, again, the divine self-sufficiency implied by the perfection of God. If we think thoroughly this godlike self-sufficiency[28] we may exclude in principle also a reason for creating heaven and earth. In this sense, the God of natural theology would not be a creator, and we should think of him not as the efficient cause of the world, but as its final cause.[29]

THE MAJOR DIFFICULTY OF NATURAL THEOLOGY, AND THE SYSTEM OF NATURE

The major problem of the argument of natural theology is the following: the analogy of the wise man only apparently makes knowable the nature of God. On the contrary, just as the wise man is incomprehensible to the common people,[30] an all-wise God would be incomprehensible to every human being, even to the philosopher. Here below are the two formulations of this decisive objection:

> A God who is infinitely superior to man in wisdom, may be said to be *inscrutable*: He is *mysterious*. All the difficulties against which natural theology seemed to protect men, come in again: a mysterious God may well be the God of revelation.[31]

> God's perfection implies that he is incomprehensible. God's ways may seem to be foolish to man; this does not mean that they are foolish. Natural theology would have to get rid, in other words, of God's incomprehensibility in order to refute revelation, and that it never did.[32]

28 Cf. the "godlike self-sufficiency" in Leo Strauss, *On Tyranny*, rev. ed. Victor Gourevitch and Michael S. Roth (Chicago-London: The University of Chicago Press, 2000), 125n58. See as well Xen. *Memorabilia* 1.6.10.

29 Cf. Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1978), 175.

30 See a similar argument in Strauss, *On Tyranny*, 42.

31 Strauss, "Reason and Revelation," 154.

32 Strauss, "The Mutual Influence of Theology and Philosophy," 117.

Between the two versions of the objection, the one presented in *Reason and Revelation* seems to be less peremptory and slightly more understandable. However, the content is the same: the analogy, which seemed to provide to philosophy a victorious argument, turns itself upside-down, and opens again the way to the mysteriousness of God and the possibility of miracles. This is a point of great importance. Strauss in both texts continues by presenting the argument of Spinoza, or what could be described as the attempt of modern science to address the challenge of revealed religion. The problem is that this peculiar argument is not the best answer to the difficulty faced by natural theology: it may be sufficient to refer to the fact that, elsewhere, Strauss suggested looking for Spinoza's "strictly atheistic beginning or approach"[33] not in his *Ethics,* but in the *Theologico-Political Treatise*.

Nonetheless, Strauss seems to respond to the difficulty cited above by proposing the approach adopted by the argument of Spinoza's *Ethics*. Spinoza is presented as a philosopher who denies both the legitimacy of the analogical knowledge of God and the incomprehensibility of God's nature.[34] Spinoza assumes God's nature to be as clear and distinct as the nature of, say, a triangle. The reference to the definition of God in the *Ethics* is explicit in *The Mutual Influence of Theology and Philosophy*, while just implicit in *Reason and Revelation*. However, the criticism that Strauss brings forth against Spinoza's attempt is the same in both essays. Spinoza aims at obtaining a clear and evident account of the whole which would rule out the possibility of miracles. This account of the whole is based on a hypothetical premise, his definition of substance. The validity of this fundamental definition depends on the effective success of the system of nature, that is, on the success of one of the two alternatives that Strauss had presented in *The Mutual Influence of Theology and Philosophy* as the only ones able to overcome the challenge posed by revealed religion (an alternative that Strauss himself seemed to have put aside as implausible.) For "every sane person would prefer the clear and distinct account to the obscure account,"[35] the first being Spinoza's account of the whole, the second being the Biblical account. But, according to Strauss, Spinoza's attempt fails for two reasons: on the one hand, his account of the whole is far from being clear and distinct (Strauss hints at his analysis of emotions); on the other hand, a clear and evident account of the whole is not necessarily a true account of the whole. All the more, it wouldn't be an effective account of the whole because of its methodological abstraction from

33 Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, 189.

34 Strauss, "Reason and Revelation," 154.

35 Strauss, "The Mutual Influence of Theology and Philosophy," 117.

those facts which are not clear nor evident.[36] Once again we are dealing with a defective critique of theology, and not with a critique that effectively manages to refute the presuppositions of faith in revelation. The analogical knowledge of God and the system of nature seem, therefore, unable to meet the challenge of revelation.

Strauss would then seem to suggest that the view of Spinoza, or the clear and evident explanation of the whole offered by modern science, was the only way left to deal with the predicament into whose grip the analogy of the wise man is taken. However, we are persuaded that the challenge presented by the difficulty faced by natural theology can be met by insisting on the analogy with which we began. If a perfectly wise God becomes a mysterious and incomprehensible God like the God of the Bible, we must first ask ourselves what is wisdom. If we admit that wisdom is some kind of knowledge,[37] we must ask whether a perfectly wise God should be incomprehensible to everyone, or only to common people but not, at least, to philosophers. To put it differently, is the difference between God's wisdom and human wisdom qualitative or quantitative? For, if it is only quantitative, why would divine wisdom contradict human wisdom? The problem then arises if divine wisdom is qualitatively different from human wisdom. So, in this sense, human wisdom and divine wisdom would be two completely different things. With what right then can we use the same word for two different things? Strauss makes it clear from the outset that the position of faith recognizes the legitimacy of reason, but only as subject to the revealed truth. It is the philosophical life as a form of life guided only by the *lumen naturalis,* which looks like foolishness before the God of the Bible and before reason guided by revelation.[38] This is due to the fact that revelation, as such, maintains an essential and decisive suprarational

36 Cf. Strauss, "The Mutual Influence of Theology and Philosophy," 117 with Strauss, "Reason and Revelation," 154. The argument of Spinoza maintains, ultimately, that revelation, as such, is not a clear and evident fact. But this is precisely what revelation itself admits: revelation, being a miracle, is an extraordinary event: "The biblical God is a mysterious God; He comes in a thick cloud (Exod. 19:9); He cannot be seen; His presence can be sensed but not always and everywhere; what is known of Him is only what He chose to communicate by His word through His chosen servants." (Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, 162.)

37 "Socrates...identified wisdom, or the goal of philosophy, with the science of all the beings" (Strauss, *Natural Right and History*, 122); God, at the end of the creation of something, saw that it was good: that implies that God possesses the knowledge of the nature of his creations and creatures, since "The completed thing, the complete knowledge of the completed thing, is knowledge of the good" (Strauss, "Progress or Return?," 43). See as well Xen. *Memorabilia* 4.6.7.

38 See for example 1 Corinthians 1:19: "For it is written, I will destroy the wisdom of the wise, and will bring to nothing the understanding of the prudent."

element which marks the specific difference between man and God. What could be a possible human answer to the problem posed by the transcendent wisdom of the living God?

A POSSIBLE DEVELOPMENT OF NATURAL THEOLOGY IN *AN UNTITLED LECTURE ON PLATO'S EUTHYPHRON*

One possible development seems to be offered by a lecture on Plato's *Euthyphron* held in the early fifties.[39] Of course, our hypothesis is open to many difficulties, first of all the fact that this lecture did not deal directly with the problem of revealed religion nor with the theology on which it is founded. Strauss, in interpreting this Socratic dialogue, did indeed tackle the problem of piety, in close connection with the charges of atheism brought against Socrates. As we know, the prosecution will demand the conviction and death of Socrates. The problem addressed in the dialogue therefore touches directly on the conflict between the philosopher and the believers in the gods of the city. It is up to the reader to try his hands on elaborating arguments which may verify whether the Platonic dialogue can be useful to understand or articulate the challenge posed to philosophy by revealed religion. Nevertheless, the leap from the gods of Olympus to the God of the Bible seems to be made less implausible thanks to one of the arguments which were developed in this lecture. Strauss seems to put forward in a new direction exactly the argument of natural theology, although this term never occurs. The need to define what piety is leads Strauss to wonder, following the Platonic drama, whether men should do what the gods tell them to do or whether men should do what the gods do. The initial position of Socrates' interlocutor is the latter one (even though he is not able to grasp its deep, philosophical implication; Euthyphron is a caricature of Socrates.)[40] However, it is put into question by the fact that different gods behave in different ways. The gods are in conflict with each other. How can we choose or determine which god should be taken as a model? Of course, this is a problem that arises in the case of polytheism. It is

39 Lowenthal developed a form of the argument of natural theology in his review essay of *Studies in Platonic Political Philosophy*. He maintained that the difficulties which Socrates faced in the *Euthyphron* could have been, to some extent, identical to those raised by the God of the Bible. I do not know if Lowenthal was present at Strauss' *Euthyphron* lecture. However, he agrees with Pangle as he finds a common ground between the Bible and Greek poetry. See David Lowenthal, "Leo Strauss's Studies in Platonic Political Philosophy," 316; Thomas L. Pangle, "Introduction," in Strauss, ***Studies in Platonic political philosophy***, 1-26.

40 For an analysis of the argument of this Platonic dialogue, see Ronna Burger, *On Plato's* Euthyphro – *Über Platons* Euthyphron (München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2015).

necessary, argues Strauss, that man be able to refer to a higher standard, such as a notion of justice, in order to have a principle of preference. But if man, without superhuman help, can go back to the notion of justice, he could directly adjust himself to this standard and the belief in the gods would eventually become superfluous. Strauss then articulated the only possible alternative:

> Either the highest beings are fighting gods, or else the highest beings are the ideas. If one denies the primacy of the ideas, one arrives at the belief in fighting gods. Why? Why do the gods fight? Ultimately, because they do not know. But knowledge, genuine knowledge, is the knowledge of the unchangeable, of the necessary, of intelligible necessity, of the ideas. That of which knowledge is knowledge, is prior. The ideas are prior to knowledge of the ideas. There cannot be knowledge if there is no primacy of the ideas. Therefore, if one denies the primacy of the ideas, one denies the possibility of knowledge. If the ideas are not the primary beings, the primary beings or the first things cannot be knowing beings. Their action must be blind. They will collide; they will fight. In other words, if the primary beings are the gods, and not the ideas, whatever is good or just will be good or just because the gods love it, and for no other reason, for no intrinsic reason. The primary act is not knowledge or understanding but love without knowledge or understanding, i.e., blind desire. But is this alternative not overcome in monotheism? It is impossible to decide this question on the basis of the *Euthyphron*, in which I believe the singular "God" never occurs.[41]

By articulating the implications of the alternative between the primacy of ideas and the primacy of the gods, Strauss seems to argue that the gods are in conflict with each other because (1) there are no standards according to which they can rationally regulate their behavior, or because (2) the gods lack knowledge of ideas and thus knowledge of the idea of justice. In the first case one cannot advance beyond that blind desire that drives each god; it would be impossible to justify any decision, and nothing would remain but sheer arbitrariness and endless conflict between the different positions. If, on the other hand, we are able to assume, nay, if we are able to demonstrate the primacy of ideas, we must grant that the fighting gods are ignorant and therefore neither worthy of being worshiped, nor of being recognized, as gods. Man can adapt his way of life directly to the idea of justice, based on knowledge of necessity and nature. To the philosopher this means, in other words, that any divine revelation would be superfluous.[42] The question with

41 Strauss, "An Untitled Lecture on Plato's *Euthyphron*," 17.

42 See how Strauss sketches the position of the typical thoroughgoing rationalist in Strauss, *Natural Right and History*, 209: "He regard[s] unassisted reason not only as man's 'only star and compass' but as sufficient for leading man to happiness, and hence reject[s] revelation as superfluous and therefore as impossible."

which Strauss concludes this line of argument thus offers, in our opinion, a possible development of natural theology. Does biblical monotheism overcome the former alternative between the primacy of the ideas and the primacy of the gods? Of course, the Platonic dialogue did not deal directly with this possibility, and Strauss proceeded cautiously: the word "god" in the singular does not occur in this Platonic dialogue. Nevertheless, it is possible to further develop the argument assuming monotheism as a starting point:

> Still the *Euthyphron* seems to suggest that even the oldest god must be conceived of as subject to the ideas. It is true that if there is only one God, there is no difficulty in thinking that piety consist in imitating God. One must know that God is good or just or wise, i.e., that God complies with the rules of justice. If that rule were subject to God, or dependent on God, or made by God, if it could be changed by God, it could no longer serve as a standard. God must be thought to be subject to a necessity, an intelligible necessity, which he did not make. If we deny this, if we assume that God is above intelligible necessity, or not bound by intelligible necessity, he cannot know in the strict sense, for knowledge is knowledge of the intelligible and unalterable necessity. In that case, God's actions would be altogether arbitrary. Nothing would be impossible to him. For example, he could create other gods, and the many gods, who, of course, cannot have knowledge, would fight.[43]

The passage just cited amounts to what, in my opinion, is a decisive step. If God is mysterious and incomprehensible, do we not find ourselves facing a challenge similar to the one represented by the gods in conflict with each other? In other words: if the one God is mysterious and incomprehensible, how are we supposed to know that piety consists in imitating or obeying Him? One may answer: because He told us to do so. But how are we supposed to determine if it is right to obey such a mysterious and incomprehensible God, or even to be able to correctly understand Him,[44] given that there is more than one interpretation of the same revelation, to say nothing of other revelations? As Strauss suggests, "One must know that God is good or just or wise, i.e. that God complies with the rules of justice." This is, in my opinion, an argument that belongs to natural theology, even though Strauss does not mention "natural theology" in these pages: the reference to wisdom, justice, and goodness reminds the reader of the divine attributes.[45] If we can say that a perfectly wise God would conform his actions to an objective standard, that is,

43 Strauss, "An Untitled Lecture on Plato's *Euthyphron*," 17.

44 On this problem (and the moral objection involved) see Friedrich Nietzsche, *Morgenröthe*, KSA 3, ed. Giorgio Colli, Mazzino Montinari (München: DTV, 1999), ¶91.

45 Indeed, Strauss recalls the analogy of the wise man a few pages before: cf. Strauss, "An Untitled Lecture on Plato's *Euthyphron*," 14.

to an intelligible necessity (like the idea of justice) in the same way as the wise do, the argument of natural theology overcomes the difficulties it had to face.[46] On the other hand, if this standard can be changed by God because it was created by God, or if God is not subject to any intelligible necessity, then there is no objective standard to which we can refer.[47] God would act in absolute freedom, that is, without any ground; he would be unfathomable.[48] But He would not be capable of genuine knowledge, since knowledge, as such, is knowledge of an intelligible necessity.[49] God would be led by his blind will, just like the gods in conflict with each other. But if God is incapable of knowledge, how can we attribute to him any form of wisdom, may it even be a wisdom that transcends the capacity of human mind? God can only be imagined as an omnipotent, and therefore unfathomable God at the price of making him an arbitrary God who is merely driven by irrational desire, and who is unable to

46 Cf. Hadlez Arkes, "Athens and Jerusalem: The Legacy of Leo Strauss," in *Leo Strauss and Judaism*, 10-11. See also Leo Strauss, *The City and Man*, (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1978), 180: "To draw a line between superstition and religion in a universally valid manner is not an easy task, especially after natural theology has ceased to be the generally accepted basis of discussion."

47 Proverbs 21:30: "*There is* no wisdom nor understanding nor counsel against the LORD." Cf. Colmo, "Reason and Revelation in the Thought of Leo Strauss," 149, with David Lowenthal, "Comment on Colmo," *Interpretation* 18, no. 1 (Fall 1990): 161-62.

48 Cf. Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, 151: "creation is an absolutely free act of God...God alone is the complete good that is in no way increased by creation;" 177: "the hidden God who created the world out of nothing not in order to increase the good—for since He is the complete good, the good cannot be increased by His actions—but without any ground, in absolute freedom, and whose essence is therefore indicated by 'Will,' rather than by 'Wisdom.'"

49 On the contrary, a defender of Biblical faith would argue that only God knows us, because he made us: cf. David Novak, "Philosophy and the Possibility of Revelation," in *Leo Strauss and Judaism*, 183.

know himself.[50] What would be then the difference between such a God and sheer chance?[51]

50 Cf. Heinrich Meier, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politische Philosophie* (Stuttgart-Weimar: J.B. Metzler, 2012), 141-47; Meier, *Über das Glück des Philosophischen Lebens*, 328; Meier, *Das theologisch-politische Problem*, 43-44; Meier, *Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion*, 99-100. - The major objection to natural theology must face the difficulty of accepting a God to whom everything is possible except knowledge, and thus justice, wisdom, and goodness. We may add a further remark, which is not directly connected with the argument of natural theology but which, nonetheless, may be helpful in order to trace another of the contradictions in which the claim to omnipotence incurs. If knowledge is knowledge of necessity, a God, to whom everything is possible except knowledge, would be eventually limited by an impossibility, that is, by some necessity. An omnipotent God cannot be omnipotent.

51 Cf. Leo Strauss, *The Argument and the Action of Plato's Laws* (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1975), 56, with Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, 74, and Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, 121.

LE TECNOLOGIE RIPRODUTTIVE DEL FUTURO TRA LIBERTÀ E RESPONSABILITÀ

SILVIA ZULLO
Dipartimento di Scienze Giuridiche – CIRSFID
Università di Bologna
silvia.zullo@unibo.it

ABSTRACT
Scientific and technological development will open new perspectives to the human reproduction, already discussed in the bioethical debate with the advent of *in vitro* fertilization techniques. From the book by Maurizio Balistreri, entitled *The future of human reproduction*, we will consider some of the many implications of the so-called reproductive revolution, which can be said to be underway only in part, since in all likelihood we will are going to witness the advance and spread of technologies like cloning, in vitro production of gametes, embryo division by parthenogenesis, ectogenesis, and genetic manipulation. The scenario we can expect to develop should invite us to address from the start the issues it foregrounds, which means revisiting some classic notions, such as those of autonomy and freedom; clarifying some new ones, such as procreative responsibility; and trying to anticipate its social, anthropological, and legal repercussions.

KEYWORDS
Reproductive Technologies, procreative freedom, moral and aocial responsibility, law and rights.

Le possibilità che le tecnologie riproduttive del futuro sembrano promettere agli individui e alla società nel suo complesso sono riconducibili in prima istanza ad un ampliamento della nostra libertà di scelta nell'ambito della nascita. Su questo aspetto il recente volume di Maurizio Balistreri, dal titolo *Il futuro della riproduzione umana*, ha il merito di presentare alcune delle principali questioni che vanno considerate qualora saranno rese accessibili nuove tecnologie di riproduzione umana e, in quest'ottica, il testo costituisce un punto di partenza per un'analisi critica sulle modalità che verosimilmente verranno introdotte con il perfezionamento di tecniche già in uso o con la diffusione di metodi del tutto innovativi. Si tratta di una vera e propria rivoluzione riproduttiva che in quanto tale solleva nuovi e vecchi interrogativi

etici, richiamando argomenti bioetici già utilizzati, ad esempio per quel che riguarda la legittimazione della procreazione medicalmente assistita e anche nell'attuale discussione sulla legittimità della cosiddetta maternità surrogata, ma di nuovo sul banco degli imputati per testarne la validità o la smentita dinanzi a tecniche attualmente in fase di sperimentazione e a modalità riproduttive in parte solo ipotizzabili sulla base delle evidenze empiriche disponibili. Ci si domanda, ad esempio, per quale ragione dovremmo pensare che le persone che verranno al mondo per clonazione avranno maggiori probabilità di essere strumentalizzate rispetto a chi nasce sessualmente o con un intervento di riproduzione assistita, oppure nel caso dei gameti artificiali una domanda riguarda le ragioni moralmente accettabili che inducono a non accontentarsi di avere un figlio biologico con un'altra persona, per cui si avverte l'esigenza di più persone nel trasmettere il codice genetico al nascituro; e ancora, nel caso della partenogenesi, quali le ragioni moralmente accettabili che dovrebbero consentire di portare al mondo un individuo con un DNA cui contribuiscono non due, ma una sola persona, invece, nel caso dell'ectogenesi quali le ragioni per legittimare lo sviluppo extracorporeo della persona che verrà al mondo e quali conseguenze ne deriveranno sulla relazione con la madre; in ultimo, a proposito delle modificazioni di ingegneria genetica, la domanda è se gli interventi sulla linea germinali mutano l'identità del nascituro e se possiamo intervenire anche per migliorare non solo le nostre capacità fisiche, ma anche le nostre disposizioni morali.

Una analisi, dunque, che induce a riflettere criticamente sul dialogo tra scienza ed etica in una prospettiva a lungo termine che proietta il lettore in un confronto/scontro tra le sue convinzioni e/o scelte personali e le conseguenze, a livello di etica pubblica, sulla famiglia, sulla società e sulle generazioni future in termini di responsabilità, diritti, doveri.

Il volume si articola in sei capitoli e se il primo può essere considerato un corollario di base che fa da sfondo alle analisi che seguiranno, gli altri cinque capitoli godono di una identità autonoma dal momento che ognuno è dedicato all'esame di una specifica tecnica riproduttiva descritta nelle sue applicazioni e corredata dalla riflessione critica che, l'autore compie da una prospettiva strettamente bioetica, a partire dalla riproduzione per clonazione, a quella con i gameti prodotti in vitro, per divisione embrionale e per partenogenesi, fino alla nascita fuori dall'utero materno, ovvero l'ectogenesi, e agli interventi di manipolazione genetica. In realtà, al di là della trattazione di queste tecniche in singoli capitoli, i temi e l'analisi critica connessi a ciascuna tecnica si intrecciano in una comune riflessione inclusiva di tutte le principali criticità che animano il dibattito bioetico contemporaneo sulla riproduzione umana.

Inoltre, la tecnica narrativa adottata dall'autore si rivela particolarmente efficace nel tracciare il continuum tra fatto empirico e dimensione etica o valutativa, tra realtà dei fatti e realtà dell'agire pratico, e questo è dovuto in particolar modo alla scelta di anteporre all'argomentazione sulle questioni morali e alla riflessione critica due o tre casi immaginari che descrivono situazioni di coppie, o di singoli individui, alle prese con il ricorso ad una delle tecnologie sopra menzionate, evidenziando in modo ancor più tangibile e circoscritto le questioni morali legate alla loro futura implementazione.

La domanda attorno alla quale si snodano le argomentazioni di ciascun capitolo è la seguente: *Cui prodest?*

Si tratta di un interrogativo denso di significati e riconducibile alle questioni dell'autonomia riproduttiva, della sicurezza, del rispetto della dignità e dell'integrità umana, della uguaglianza in ambito riproduttivo, della concezione antropologica della donna-madre, della responsabilità e identità personale, e più in generale delle implicazioni che le biotecnologie della riproduzione porteranno nel futuro prossimo. La domanda è talmente *efficace* che si può tradurre in una ulteriore questione, che peraltro potrebbe essere il filo conduttore di tutta la riflessione al centro del volume: trovare soluzioni mediche o di laboratorio a ciò che rappresenta un problema e una esigenza della società (infertilità, posticipo della maternità, possibilità di avere figli per coppie dello stesso sesso) cosa significa ora, cosa significherà in futuro e a chi gioverà?

La questione chiama in causa il grande tema del processo riproduttivo come diritto morale alla libertà e autonomia procreativa riconducibile, in prima istanza, al bisogno di genitorialità che non è stato di certo creato con le tecnologie attuali, tantomeno verrà creato con il perfezionamento di quelle future, semmai la rivoluzione biotecnologica in campo riproduttivo ha amplificato tale bisogno primordiale; in seconda istanza, tale rivoluzione accentuerà ancor di più quella che è stata definita la contrapposizione tra *medicina dei desideri* e *medicina dei bisogni* che in tale ambito viene a ricomprendere l'annosa distinzione tra cioè che è il *diritto al figlio a tutti i costi* (*playing God*)[1] e ciò che è il mero *bisogno di genitorialità*. Rispetto a queste criticità, le tecnologie riproduttive che l'autore tratta ben dimostrano la tensione connessa al loro utilizzo in un'alternanza tra argomenti *prolife* e argomenti *prochoice,* tensione che viene affrontata dall'autore seguendo un iter argomentativo animato dal costante sforzo di tutelare l'oggettività del

[1] Si tratta dell'argomento sulla violazione dell'ordine naturale per cui l'uomo "gioca a fare la parte di Dio" (playing God). Cfr. T. PETERS, *Playing God and Germline Interventions*, in Journal of Medicine and Philosophy, 1995, 20, pp. 365-386.

giudizio morale, mediante un approccio teso a bilanciare effetti e conseguenze che si ripercuoteranno a livello sociale e famigliare, schivando il rischio di attribuire un giudizio valoriale alla tecnologia in sé. Ne deriva che l'impiego delle argomentazioni, caratterizzanti il dibattitto bioetico su questi temi, viene saggiamente modulato dall'autore nell'ottica di non ricadere in sterili contrapposizioni o dicotomie su alcune nozioni morali fondamentali, quali natura e artificio, salute e malattia, normalità e potenziamento. Piuttosto il ragionamento sviluppato tende a mostrare come gli argomenti inerenti l'accettabilità/inaccettabilità morale delle possibilità derivanti dallo sviluppo delle tecnologie riproduttive richiedono un'analisi caso per caso, una valutazione dei contesti, delle differenze, degli effetti e delle conseguenze a lungo termine in modo da arrivare a comprendere, ad esempio, che il semplice criterio relativo alla distinzione tra ciò che è desiderio e ciò che è bisogno non è praticabile laddove il desiderio può diventare bisogno e anche malattia, e inoltre i bisogni si possono trasformare in beni godibili sul mercato, determinando così una sovrapposizione di piani valutativi. Quello che emerge è una discussione su tali pratiche più attenta e circostanziata, al fine di stabilire ciò che è lecito e ciò che non lo è, a partire dal rifiuto di categorie e distinzioni poste in senso assoluto o di presunti valori intrinseci legati all'impiego di tali tecniche.

Il caso della clonazione riproduttiva rappresenta il terreno per eccellenza delle suddette criticità circa la legittimità morale di questa tecnica, sia come soluzione riproduttiva vantaggiosa per chi *non può* avere figli per via sessuale, o per chi può avere figli per riproduzione assistita *solo* ricorrendo a gameti di un donatore o di una donatrice, sia per le donne che *intendono* riprodursi dopo aver raggiunto la menopausa, oppure per chi *volesse* portare al mondo un bambino con patrimonio genetico di un'altra persona, fino ad arrivare all'idea fantascientifica di utilizzare tale tecnica per ricreare e ripopolare il mondo con individui superdotati. Tralasciando quest'ultima ipotesi, che carica questa tecnica di aspettative e speranze malriposte, negli altri casi una valutazione morale sulla clonazione umana non può non tener conto sia delle ragioni soggettive, valide per ciascun singolo individuo, sia di quelle che dovrebbero valere in termini di etica pubblica, e quindi delle conseguenze che si avrebbero, circa rischi e benefici, sulla società, sulla famiglia e sulle generazioni future. Al di là delle considerazioni di carattere utilitaristico, per cui la decisione di nascere per clonazione di certo appare moralmente irresponsabile se i rischi sono considerevolmente superiori ai benefici ma, come giustamente ribadisce l'autore, quando i rischi diminuiranno la scelta sembrerà più morale, occorre prendere in esame le circostanze concrete e le

ragioni che potrebbero o meno giustificare la pratica oltre lo schema semplificatorio tra ciò che è desiderio e ciò che non è bisogno. L'autore si muove in questa direzione a partire dalla consapevolezza che il mondo cambia non necessariamente in peggio, tuttavia servono strumenti di ragionamento adeguati per cogliere la portata di certi mutamenti come quelli legati alla riproduzione umana del futuro, giudizi ponderati che dopo attenta analisi portano l'autore a sostenere, ad esempio, che un ricorso moderato alla clonazione, tale da non ridurre la variabilità genetica dell'umanità, sia giustificabile considerando il fatto che oltre ad aiutare persone a riprodursi in un modo per cui altrimenti non potrebbero farlo, la clonazione in futuro potrebbe risultare più sicura della riproduzione sessuale, anche se ad oggi non lo è, ma nel prossimo futuro le cose potrebbero cambiare e il ricorso alla clonazione potrebbe vantare benefici per le persone che verranno al mondo. Ovviamente si tratta di una tecnica che va regolamentata nelle sue possibili derive di un utilizzo moralmente inaccettabile e giuridicamente inammissibile, a partire dallo sviluppo di una adeguata etica della clonazione umana.

Nel caso della riproduzione con gameti prodotti in vitro è probabile che in futuro potremo usare gameti ottenuti da cellule staminali embrionali, nonché da cellule somatiche trasformate in staminali pluripotenti, cosicché di rivoluzionario ci sarà il fatto che per mezzo di procedimenti di differenziazione potremo ottenere dalle cellule staminali di qualsiasi persona gameti di entrambi i sessi. La produzione di gameti da cellule staminali embrionali è vista come la tecnica che porrà fino alla sterilità e la produzione di gameti da cellule somatiche sarà con tutta probabilità a vantaggio di persone che non hanno più gameti o i cui gameti non possono essere finalizzati alla riproduzione. Questo probabilmente determinerà, tra gli altri effetti, anche uno spostamento in avanti della genitorialità, oltre a *dare la possibilità* alle donne affette da menopausa precoce di avere figli, una soluzione che potrebbe essere più economica e opportuna rispetto anche alle procedura dell'adozione o ad altre forme di riproduzione assistita che prevedono il coinvolgimento di donatori di gameti. Persino le coppie dello stesso sesso trarranno vantaggi dallo sviluppo dei gameti delle cellule staminali, aprendo così scenari nuovi per quel che riguarda il concetto di famiglia, e questo vale anche nel caso di coloro che *desiderano* avere un figlio soltanto con il proprio codice genetico. Per la riproduzione monogenitoriale con i gameti in vitro valgono le stesse obiezioni morali che vengono mosse alla clonazione riproduttiva in quanto tecniche che potrebbero dare al nascituro un solo genitore biologico, ma anche qui gli argomenti riportati dall'autore mostrano come non sembra esserci alcun rapporto necessario tra il numero di individui che concorrono al codice

genetico delle persone e la qualità della loro esistenza, e le evidenze tratte dagli studi relativi all'adozione, alla riproduzione in vitro con gameti di donatori evidenziano che la cura dei genitori sociali è sufficiente ad assicurare ai bambini ciò che serve per il loro sviluppo.

Per quel che riguarda gli interventi genetici sulla linea germinale, in futuro avremo la possibilità non solo di selezionare, ma anche di correggere e potenziare i geni di chi nascerà apportando cambiamenti sul codice genetico dell'embrione o dei gameti. Recentemente è stato possibile ricorrere a nuove procedure per correggere anomalie genetiche mitocondriali che modificano il patrimonio genetico dei gameti destinati alla riproduzione e si è visto che interventi di modificazione genetica sul DNA mitocondriale si possono effettuare anche su cellule somatiche, poi da queste verrebbero ottenuti i gameti desiderati. Le modifiche della linea germinale destano più preoccupazione per il nascituro e per le generazioni future, infatti al momento non si possono escludere danni a coloro che nasceranno, inoltre, dal punto di vista morale questi interventi sulla linea germinali sono più controversi perché se in futuro ci consentiranno di porre rimedio a malattie ad oggi inguaribili come il cancro, tuttavia renderanno possibile anche la selezione di embrioni o la manipolazione del genoma del nascituro per potenziarlo. Ma anche qui la giustificazione morale va contestualizzata e argomentata non a partire dal fatto che l'azione di cambiare o modificare rende l'intervento immorale e quella di affidare al caso la scelta del nostro genoma lo rende moralmente accettabile. Certamente nozioni morali quali identità umana, dignità, autonomia ed eguaglianza rappresentano la "posta in gioco" nel dibattito emergente attorno alle speranze e ai timori derivanti dall'uso della terapia germinale, la cui prospettiva di comprensione e di perfezionamento è destinata a sollevare una complessa rete di questioni che, soprattutto quando ci si confronta con un'etica del miglioramento genetico, conducono ad una sorta di "vertigine morale", come sostiene il filosofo Michael Sandel, un disorientamento dinanzi a situazioni nuove che non avevamo previsto[2]. D'altra parte il bioeticista John Harris, su questo aspetto, ha assunto una posizione di difesa della manipolazione del genoma umano se finalizzata ad elevare lo *standard* di qualità della vita e, a chi punta il dito contro la violazione di un ordine naturale, Harris replica sostenendo che il miglioramento del benessere rientra da sempre tra le aspirazioni dell'uomo che ha tentato di concretizzarlo

[2] M. SANDEL, *Contro la perfezione*, Milano, Vita e Pensiero, 2008, p. 97.

in ogni epoca con i mezzi a disposizione[3], in quanto tappa necessaria affinché il genere umano attui il suo potenziale. In tal senso, le distinzioni terapia-miglioramento, desiderio-bisogno, hanno svolto piuttosto la funzione di "campanello d'allarme morale" (*moral warning flag*)[4] circa i limiti dell'uso della tecnologia, anziché fornire criteri validi per l'agire morale.

Sicché il quadro si complica e si complicherà sempre di più perché queste pratiche moltiplicheranno i ruoli dal momento che si arriverà a scindere e variamente a combinare le figure della madre, del padre sociale, dei donatori e proprio su questi aspetti il volume solleva qualche profilo critico, in particolare per quel che riguarda le ripercussioni sulle nozioni di libertà e responsabilità.

Se è normale desiderare una prole e utilizzare le tecniche mediche per superare limiti biologici (p.e. l'infertilità), nonchè affermare il desiderio procreativo delle coppie di avere figli in qualche modo legati geneticamente a sé, è altresì legittimo ovviare alle difficoltà riproduttive attraverso i canali adottivi e, come spesso accade, molte coppie rifiutano il ricorso alle tecniche riproduttive esistenti (p.e. a causa del peso psicologico, dell'invasività della tecnica, dei costi economici, ecc...), ciò in virtù del fatto che le scelte procreative sono "scelte personalissime", rientranti nella sfera più intima della persona e della coppia. Tuttavia, occorre riconoscere che la procreazione, pur appartenendo ad una delle sfere più personali della vita umana, è, ed è stata nel corso della storia, oggetto di condizionamenti sociali e culturali e il timore è che in futuro l'avvento di un catalogo più ampio di scelte riproduttive determini al contempo una restrizione delle libertà individuali mediante il progressivo aumento di condizionamenti culturali, pressioni sociali e politiche pubbliche sempre più centrate sulla responsabilità dei singoli e sulla "moralizzazione" degli stili di vita, soprattutto per quel che riguarda il ricorso a screening prenatali e interventi genetici per "migliorare" la qualità della vita del nascituro o "potenziare" chi nascerà. In futuro si potrebbe verificare un "obbligo" morale e sociale di beneficiare dei progressi derivanti dalle tecnologie riproduttive, per esempio nel caso degli interventi sulla linea germinale, per assicurarsi il "risultato" migliore a scapito del rispetto delle preferenze e dei valori dell'individuo e a favore di una de-responsabilizzazione e di un "alleggerimento" del *Welfare State*, tramite una riduzione delle funzioni della sanità pubblica e delle sue garanzie, per cui ogni cittadino

[3] J. HARRIS, *Enhancing evolution. The ethical case for making better people*, Princeton, Princeton University Press, 2007; ID, *Wonderwoman & Superman. Manipolazione genetica e futuro dell'uomo*, Milano, Baldini & Castoldi, 1994.

[4] N. DANIELS, *Normal Functioning and the Treatment-Enhancement Distinction*, in *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 2000, 9, pp. 309-322.

avrebbe una sorta di responsabilità morale e sociale nel mettere al mondo figli al di sotto di una "certa" soglia in termini di benessere e qualità della vita, e le conseguenze di tutto ciò dovrebbero ricadere direttamente sulla famiglia o sul singolo, ma non sullo Stato, per quel che riguarda i costi, l'assistenza, i servizi.

In questa prospettiva i presupposti del contratto sociale, ossia le nozioni di equità e di eguaglianza (di opportunità e di risorse), dovranno essere ridiscussi proprio in base all'accesso e alla ripartizione dei benefici e delle opportunità offerte dalle tecnologie riproduttive entro una rinnovata idea di responsabilità morale e sociale nella quale ripensare i doveri di solidarietà e l'esercizio delle libertà e scelte individuali. Da un lato aumenterà la libertà di scelta in forma privata per trovare soddisfazione alla maggiore domanda di prestazioni sanitarie, dall'altro si potrà verificare una disincentivazione della fiducia nei sistemi sanitari per integrare l'erogazione pubblica delle prestazioni con l'effetto di smantellare alcune garanzie a sostegno dell'equilibrio che supporta i contraenti del patto sociale, come la copertura assicurativa universale dei livelli essenziali di assistenza sanitaria. D'altra parte, già esiste un divario nella condizione di salute tra chi è al vertice della piramide sociale e chi è alla base, ciò significa che le possibilità di miglioramento della salute e del benessere non dipendono solo da ulteriori progressi della medicina e della tecnologia, ma anche dalla regolamentazione di questi ultimi, e lo stesso divario in futuro si potrà accentuare per quel che riguarda le condizioni che determineranno, o precluderanno, l'accesso ai servizi posti in essere dalla medicina post-genomica, che si sta evolvendo verso la cosiddetta medicina personalizzata, e dalle tecnologie riproduttive.

Ciò impone la necessità di sviluppare un adeguato dibattito pubblico che veda la partecipazione e l'educazione dei cittadini, degli operatori sanitari, che agiscono nel settore pubblico e in quello privato, e in generale della comunità sociale e politica sull'accordo circa le "soglie" di accettabilità e desiderabilità degli *standard* di qualità che verranno introdotti dalle biotecnologie riproduttive e su come accedervi. Si tratta di un passaggio fondamentale per arrivare a forme di regolamentazione che siano ragionevoli, adeguate a recepire gli sviluppi scientifico-tecnologici e in linea con il rispetto dei diritti e delle libertà fondamentali dell'individuo, che sono alla base della cooperazione sociale. Una regolamentazione "ingiusta" delle libertà e responsabilità procreative molto spesso è dettata dalla mancanza di un dibattito pubblico che sia scientificamente corretto e democraticamente partecipato, come è avvenuto nel nostro Paese nel caso dell'approvazione della legge 40 del 2004 in materia di procreazione medicalmente assistita, il cui impianto normativo è stato contestato e smantellato negli ultimi dieci anni sia

davanti alla Corte costituzionale sia dalla Corte Europea dei Diritti dell'Uomo per quel che riguarda la mancata tutela dei diritti fondamentali, l'irragionevolezza della legge rispetto ai presupposti scientifici e persino rispetto alle sue stesse finalità[5]. Nella fattispecie, uno degli ultimi pilastri della Legge 40 è venuto a cadere con la sentenza n. 162/2014 che ha rimosso il divieto di ricorrere a tecniche di procreazione medicalmente assistita di tipo eterologo, un divieto giudicato incostituzionale proprio nella sua lesione alla libertà di "divenire genitori e di formare una famiglia che abbia dei figli", anche se il risultato della sentenza non è la totale "liberalizzazione" del ricorso alle tecniche di tipo eterologo, giacché, come chiarisce la Corte, l'incostituzionalità del divieto è affermata esclusivamente in riferimento al caso in cui sia stata accertata l'esistenza di una patologia che sia causa irreversibile di sterilità o infertilità assolute, e ciò conferma che la libertà di ricorrere a tale tecnica non si esercita *senza limiti*, ma, come rende noto il Giudice, si persegue entro una logica della gradualità[6], anche nell'ottica di garantire risorse e copertura economica per l'accesso a tale tecnica. Il dibattito, invece, è ancora aperto e molto vivace a livello internazionale per quel che riguarda la legittimità morale e giuridica della maternità surrogata, o gestazione per altri, e dei problemi ad essa connessi, tra i quali vi è la definizione dello statuto della pratica di *surrogacy* e della natura del rapporto negoziale che si instaura con la madre surrogante, ovvero se tale pratica debba essere concepita come un dono gratuito che la madre fa alla coppia o se, invece, debba essere prevista una forma di compenso economico per la donna che "affitta" il suo utero, anche se in Italia la discussione pubblica degli ultimi tempi è contraddistinta perlopiù da posizioni ideologiche tra favorevoli e contrari, con scarse punte di approfondimento scientifico.

A fronte di tutto ciò il volume è un invito a riflettere anche sulle ripercussioni sociologiche, antropologiche e giuridiche che si avranno dall'utilizzo dell'una o dell'altra pratica, secondo linee di ragionamento che non si appiattiscono su considerazioni morali ed esperienze parziali, ma si proiettano lungo un ampio raggio di azione che ruota attorno all'interesse del nascituro, ai ruoli legati alla genitorialità e alle responsabilità della società, e se la parte più difficile di una riflessione etica è quella di individuare le domande giuste, sembra che l'autore ci sia proprio riuscito dal momento che il volume

[5] Cfr. Dossier: come è cambiata la legge 40 (2004-2015): http://www.biodiritto.org/index.php/item/480-dossier-come-%C3%A8-cambiata-la-legge-40-2004-2014

[6] Cfr. M. D'Amico, *L'incostituzionalità del divieto assoluto della c.d. fecondazione eterologa*, in BioLaw Journal – Rivista di BioDiritto, n. 2/2014, pp. 13-36

ha l'aria di costituire *food for thought*, stimolando chi legge a porsi delle domande più che trovarsi già dinanzi a delle risposte.

UNA CONSIDERAZIONE NORMATIVA DELL'ARTIFICIALITÀ

PIERPAOLO MARRONE

Università di Trieste
Dipartimento di Studi Umanistici
marrone@units.it

ABSTRACT
In this paper I explore a possible dimension of ethical normativity and its relation with artificial virtu, according to Hume's philosophy.

KEYWORD
Normativity, artificial virtues, Hume,

1. VIRTÙ ARTIFICIALI

C'è naturalmente un problema per ogni considerazione normativa della virtù e del vizio. Infatti, esiste la classe di virtù che sono artificiali: la giustizia, l'obbligo di dar corso alle promesse, la castità femminile sono tutte virtù artificiali e convenzionali.[1] In questi casi, la simpatia e i suoi meccanismi non sono affatto fuori gioco, ma sono rivolti in maniera più o meno mediata verso l'interesse pubblico.[2] Nel caso di queste virtù artificiali ciò su cui bisogna mettere l'accento – e ciò che costituisce problema – è la stabilità dei comportamenti. Posso apprezzare un singolo atto di coraggio e attribuirgli tutte le caratteristiche di un atto virtuoso. Certo: se immagino

[1] Una analisi delle attitudini di Hume verso le donne è in A. Baier, *Moral Prejudice*, Cambridge, Harvard University Press, 1994, pp. 51-75, che prende in considerazione passi da *La mia vita*, dalla seconda *Ricerca*, dai saggi *L'amore e il matrimonio*, *I pregiudizi morali*.

[2] Questo volgersi verso l'interesse pubblico è inteso da S. Darwall, *The British Moralists and the Internal 'Ought'*, cit., pp. 301-317, come un riconoscimento da parte di Hume delle difficoltà generate da situazioni simili a quella del dilemma del prigioniero.

che questa determinata azione coraggiosa sia parte di una disposizione più ampia, allora è molto probabile che la mia ammirazione sarà di un altro genere rispetto a quella che avrei se io immaginassi che si tratta di un atto isolato. Se osservo un singolo atto di continenza in una persona altrimenti dedita costantemente al vizio, mi è difficile inquadrarla all'interno di un quadro disposizionale virtuoso. Nel caso della giustizia, le cose vanno più nel senso di questo secondo esempio che nella direzione del primo. Infatti, «un atto isolato di giustizia è spesso contrario all'*interesse pubblico*, e se restasse isolato, senza essere seguito da altri atti, potrebbe di per sé risultare molto dannoso per la società». (*Trattato sulla natura umana*, p. 525)[3] Può accadere che io debba una somma significativa di denaro a una persona che nel frattempo è impazzita e farà uso dei soldi che mi accingo a restituirle per compiere un qualche atto gravemente malvagio. Compio un'azione socialmente virtuosa restituendoglieli? In realtà, «sebbene singoli atti di giustizia possano essere contrari all'interesse pubblico o a quello privato, è certo che il piano o lo schema nel suo complesso è estremamente utile, anzi assolutamente necessario, tanto come sostegno per la società quanto per il benessere di ogni individuo. È impossibile separare il bene dal male». (*Trattato sulla natura umana*, p. 525)[4]

Le disposizioni normative non sono riconducibili solo ai meccanismi naturali della simpatia, anche se il loro risultato, il comportamento virtuoso, è a propria volta *causa* di un meccanismo di simpatia.[5] Hume chiarisce che «quando vedo gli *effetti* di una passione nella voce o nei gesti di una persona, la mia mente passa subito da questi effetti alle loro cause, e si forma della passione un'idea che tanto varia da mutarsi subito nella passione stessa. Analogamente, quando percepisco le *cause* di un'emozione,

[3] «Se prendiamo un atto isolato, la mia giustizia può essere dannosa sotto qualsiasii aspetto, ed è solo supponendo che gli altri imiteranno il mio esempio che posso essere indotto ad abbracciare questa virtù; solo questa combinazione può infatti rendere vantaggiosa la giustizia, o offrirmi dei motivi per conformarmi alle sue regole». (*Trattato sulla natura umana*, p. 526)

[4] Quindi, non siamo in grado di sapere a priori come dobbiamo comportarci nel caso di azioni giuste che riteniamo potranno avere delle conseguenze dannose. L'utilitarista come dovrebbe rispondere a questo dilemma? Se è un utilitarista dell'atto dovrebbe consigliare di omettere l'azione 'giusta' (perché non produce il maggior saldo netto di felicità); se è un utilitarista della regola potrebbe consigliare di compiere comunque l'azione giusta, perché se ne avranno conseguenze positive nel lungo periodo. Queste non sono le risposte di Hume, che mi sembra piuttosto suggerire che una risposta giusta non c'è, al di fuori di un contesto già affermato di cooperazione.

[5] R. Vanterpool, *Hume on the 'Duty' of Benevolence*, "Hume Studies", 1988, pp. 93-110, estende questo modello dalle virtù artificiali a quelle naturali.

la mia mente è condotta ai loro effetti, e viene mossa da un'emozione analoga [...]. Nessuna passione altrui si palesa alla mente in modo immediato: percepiamo solo le cause o i suoi effetti. Da *queste cause* o da *questi effetti* inferiamo la passione: e di conseguenza sono *loro* a dare origine alla nostra simpatia». (*Trattato sulla natura umana*, p. 607)[6] L'analisi della semplice azione è perciò del tutto fuorviante. Solo se l'azione è indice di una qualità del carattere stabile o sufficientemente durevole può allora influenzare anche la nostra mente.

Nel caso delle virtù artificiali le cose sono diverse. Poiché noi vediamo solo gli effetti del comportamento giusto,[7] e non le sue cause, comprendere le cause del comportamento giusto presuppone una analisi che assolutamente non è alla portata di chiunque, e che individua cause remote che rientrano nella categoria dell'autointeresse, della cooperazione, dei vincoli, delle previsioni, delle pressioni selettive, categorie che difficilmente verrebbero intese dalla maggior parte degli agenti come caratteristiche immediatamente virtuose. Hume dubita che in campo etico tutto si appalesi in maniera immediata, e, in effetti, non si può negare che un tratto del carattere sia da noi ricondotto in maniera più semplice – anche se non sempre nella maniera più appropriata – ad altre cause, diverse, poniamo, dalla pressione selettiva.

La simpatia è un meccanismo che funziona in molti casi, poiché nulla c'è di più vicino dell'impressione che noi abbiamo di noi stessi. Ciò non significa che noi abbiamo un'idea distinta e chiara di noi, ma soltanto che questa idea è per noi prossima ('prossimità' significa in questo caso vivacità). «Non c'è qualità della natura umana più notevole, sia in sé per sé, sia per le sue conseguenze, della nostra propensione a provare simpatia per gli altri, e a ricevere per comunicazione le inclinazioni e i sentimenti altrui, per quanto diversi e addirittura contrari ai nostri. Questo non è solo evidente nei bambini, che abbracciano tranquillamente qualsiasi opinione venga loro proposta, ma anche in uomini del massimo giudizio e intelligenza, che trovano molto difficile seguire la propria ragione e inclinazione in opposizione a quella dei loro amici e dei loro compagni di

[6] «Nelle nostre ricerche [...] non dobbiamo mai prendere in considerazione un'azione isolata, ma solo la qualità o il carattere da cui tale azione deriva. (*Trattato sulla natura umana*, p. 608)

[7] Le norme di giustizia sono regole sociali che si potrebbe schematicamente descrivere in questo modo: a) esistono in situazioni che non sono strutturate a somma zero; b) non prevedono la coercizione, poiché la coercizione è una situazione a somma zero; c) si spiegano in termini di integrazione. Queste caratteristiche si applicano bene alle norme che regolano il possesso giusto in Hume, sebbene non alla sua analisi del governo. Per una critica di b) e c) si veda E. Ullmann-Margalit, *The Emergence of Norms*, Oxford, Clarendon Press, 1977.

ogni giorno». (*Trattato sulla natura umana*, p. 532)[8] La comunicazione di cui parla qui Hume non è che un altro nome delle relazioni di somiglianza, e contiguità spaziale e temporale. La prossimità di me con me stesso è sufficientemente vivace e dotata di forza analogica da consentirmi di paragonare l'idea che ricavo dal comportamento altrui ai miei stessi stati mentali.

Questo meccanismo di transfert analogico o di cognitivismo etologico, come forse oggi lo si chiamerebbe, se non ricostruisce l'altro in me,[9] non si sottomette nemmeno all'obiezione che, in fin dei conti, la variabilità delle esperienze umane è troppo grande per poter anche solo supporre che il confronto analogico sia possibile. È un problema molto simile al confronto interpersonale delle utilità,[10] ma la trattazione di Hume riserva qualche sorpresa e indicazione anche rispetto alle raffinate analisi contemporanee.

Se i meccanismi della simpatia che guidano i nostri giudizi morali sono più intensi quanto più contigue sono le esperienze che si confrontano, dovrei giungere a dire che una manifestazione di carattere che giudico virtuosa perché si manifesta in un mio amico, in un vicino di casa, in una persona che per altri aspetti fa parte della mia comunità, deve essere più forte di una dello stesso tratto di carattere presso una persona che a me è distante. Ma così non è. Il comportamento di Schindler mi appare

[8] Il che dimostra quanto ingenerosa sia l'opinione di J. S. Mill su Hume e il suo conservatorismo. Il conservatorismo non è affatto sinonimo di conformismo morale.

[9] Secondo il problema che Husserl affronterà nella *V Meditazione cartesiana*. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, Milano, Bompiani, 1960 (*Cartesianische Meditationen*, Den Haag, Nijhoff, 1950), rappresenta un tentativo *Immer-wieder* ed estenuante di rispondere al problema delle altre menti. Altri pensatori di scuola fenomenologica hanno inteso risolvere la questione attraverso un approccio dichiaratamente etico; ad esempio, P. Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, pp. 227-250, la interpreta come una problematica interna alla nozione kantiana di rispetto. Questo approccio impedisce, però, analisi di carattere genetico ed evolutivo, che costituiscono il nucleo dell'analisi di Hume, e, palesemente, una delle preoccupazioni della filosofia di Husserl.

[10] R. Nozick, *Puzzle socratici*, Milano, Cortina, 1999 (*Socratic Puzzles*, Cambridge, Harvard University Press, 1997), pp. 101-130, propone alcune strategie per riportare il problema – ritenuto teoricamente irresolvibile da molti economisti – nell'ambito dell'indagine empirica. Successivamente, R. Nozick, *La natura della razionalità*, Milano, Feltrinelli, 1995 (*The Nature of Rationality*, Princeton, Princeton University Press, 1993), ha introdotto la nozione di 'utilità simbolica' per rispondere alle difficoltà generate dall'idea del confronto interpersonale. Una maniera di affrontare la situazione è probabilmente utilizzare la nozione di conseguenze non intenzionali, ossia una qualche versione della cosiddetta 'mano invisibile'. Questo concetto non era ignoto a Hume, ed alcuni studiosi sostengono che di fatto fu lui a trasmetterlo ad A. Smith. Si veda D. Levy, *David Hume's Invible Hand in 'The Wealth of Nations': The Public Choice of Moral Information*, "Hume Studies", 1985, Supplement, pp. 110-149.

altrettanto ammirevole di quello di Perlasca. Una persona che si oppone alla dittatura in Birmania mi pare encomiabile come chi ha combattuto per la libertà in Europa. «Di questi mutamenti, tuttavia, non teniamo alcun conto nelle nostre decisioni generali, ma applichiamo sempre i termini che esprimono la nostra approvazione o la nostra avversione proprio come se restassimo sempre ancorati a un unico punto di vista. L'esperienza ci insegna ben presto questo metodo per correggere il nostro linguaggio quando i nostri sentimenti sono più ostinati e resistenti». (*Trattato sulla natura umana*, p. 615)[11] Se questa notazione deve essere presa in tutta la sua portata, dobbiamo allora concludere qualcosa che può apparire sorprendente nella prospettiva di Hume, ossia che il meccanismo della simpatia non è rilevante nel giudizio morale o nella comparazione morale nel modo in cui ci attendevamo. Ad esempio, uno dei meccanismi della lode e del biasimo può essere riscontrato in una vicinanza, per così dire, di secondo grado. Chi crea un danno a un nostro amico viene da noi valutato negativamente, anche se non sono in gioco dei nostri interessi personali. Nello stesso tempo, «Noi tolleriamo un certo grado di egoismo negli uomini, poiché lo sappiamo inseparabile dalla natura umana e intrinseco alla nostra struttura e alla nostra costituzione». (T, p. 618)[12] 'Tollerare un certo grado di egoismo' significa assumere una prospettiva diversa dalla propria. Non sarà ancora una piena imparzialità, ma è quanto è possibile riservare a esseri cognitivamente e moralmente imperfetti, quali siamo noi. D'altra parte, Hume è troppo realista per fermarsi a un quadro eccessivamente irenico delle nostre capacità autocorrettive. Infatti, «sebbene il principio generale del nostro biasimo o della nostra lode possa essere corretto con questi altri princìpi, non c'è dubbio che non sono completamente efficaci e che spesso le nostre passioni non corrispondono del tutto alla nostra teoria». (*Trattato sulla natura umana*, p. 616) [13]

In effetti, possiamo essere indotti a sopravvalutare la fonte soggettiva della valutazione morale proprio in base alla teoria che lega i nostri giudizi alla vivacità indotta dai meccanismi della simpatia, e questa costituisce una forte obiezione alla capacità di guadagnare un punto di vista soprasoggettivo, ma è anche, nella opinione di Hume, una obiezione alla

[11] Il problema, tuttavia, non è tanto correggere il nostro linguaggio, quanto sostituire delle disposizioni con delle altre.

[12] Mentre un grado assoluto di egoismo non entra nelle ipotesi da prendere in considerazione, perché, come si vedrà, incomprensibile.

[13] A. Pitson, *Projectionism, Realism, and Hume's Moral Sense Theory*, "Hume Studies", 1989, pp. 61-92, introduce la nozione di proiezionismo per spiegare la correzione di meccanismi originariamente indotti dalla simpatia.

quale si può facilmente rispondere. Chi ci è lontano, come si è detto, ci può facilmente diventare prossimo; di fatto, anzi, i suoi comportamenti vengono sottoposti a una valutazione che a noi sembra più oggettiva di quella che potremmo avere per una persona vicina. Perché? Il fatto è che non sono all'opera due meccanismi o due facoltà. Noi quando giudichiamo azioni o tratti del carattere di una persona distante valutiamo l'impatto di questi sulle persone a lui prossime mettendoci nelle loro vesti. La ragione che guida o si manifesta in questi giudizi è perciò una determinazione calma delle passioni.[14] È certo che questa operazione non riesce sempre, ma la sua esigenza pare a Hume davvero ineludibile: «la ragione esige una simile condotta imparziale, ma […] raramente siamo capaci di adottarla, e […] le nostre passioni non seguono immediatamente la determinazione del nostro giudizio. [La] ragione capace di opporsi alle nostre passioni […] non è altro che una pacata determinazione generale delle passioni, fondata su una considerazione distaccata, o sulla riflessione». (*Trattato sulla natura umana*, p. 616-617)[15] Possiamo, cioè, anche non seguire questa passione calma che nasce dalla riflessione, ma non possiamo negarne l'esistenza.[16]

2. AGENTE E DISPOSIZIONI NORMATIVE

L'esperienza correttiva propria della riflessione non è l'imposizione, ma la selezione dei comportamenti, e la sua funzione è di favorire il sorgere di disposizioni normative nell'agente. Questa idea sembra confermata anche

[14] J. King, *Hume on Artificial Lives*, "Hume Studies", 1988, pp. 53-92, chiarisce bene come la diversità di stili di vita non costituisca necessariamente un sostegno del relativismo morale in una prospettiva quale quella di Hume, poiché se i costumi possono essere molto diversi a seconda dei meridiani e dei paralleli, tuttavia i princìpi che regolano l'approvazione e la disapprovazione possono essere molto simili. Da questa considerazione generale, l'autore procede oltre criticando il genere di ricostruzione della nostra storia morale offerta da A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, cit.

[15] La ragione che interviene nei giudizi morali non è, perciò, un progetto di *dover essere*, ma una facoltà cognitiva sottoposta a tutte le limitazioni generalmente umane. In altre parole, Hume ha l'ambizione di descrivere quanto effettivamente accade nell'esperienza e nel giudizio morale.

[16] J. Bricke, *Hume, Motivation and Morality*, "Hume Studies", 1988, pp. 1-24, investiga il processo che conduce dall'esistenza di desideri in competizione alla volizione. L'idea dell'autore è che per rendere coerente il testo di Hume sia necessario riformulare la dottrina dei desideri e delle volizioni come impressioni semplici. Di qui la sua proposta di considerare le relazioni fra *belief*, desideri e volizioni come un sillogismo pratico, in cui i

da un'ulteriore obiezione che viene sollevata da Hume. Se la simpatia fosse la causa dei nostri sentimenti di approvazione o disapprovazione, ciò significherebbe che una virtù che non ha modo di esercitarsi dovrebbe essere per noi, al massimo, indifferente. Ma così non è. Una persona può essere generosa, anche se l'esercizio della sua virtù è attualmente impedito dalla sua indigenza (è «la virtù vestita di stracci»). La sua virtù non suscita in noi meno ammirazione solo perché non sussistono le basi materiali per esercitarla. Un individuo può essere coraggioso senza per questo dedicarsi sistematicamente agli sport estremi. Pensare che il criterio del beneficio che si crea diffusamente fra i propri simili sia la sola causa dei meccanismi della simpatia è troppo semplice. Per questo bisogna correggerlo attraverso il criterio dell'immaginazione: «se un oggetto è in ogni sua parte adatto a raggiungere un fine gradevole, esso ci dà naturalmente piacere ed è stimato bello anche se mancano certe circostanze esterne perché sia davvero efficace». (*Trattato sulla natura umana*, p. 618)[17] Se osservo un modello in scala 1:1 di una Porsche Carrera Turbo a un salone espositivo e apprendo che il modello è privo di centraline elettroniche, che controllano funzioni altrimenti indispensabili dell'autovettura, la mia ammirazione per il design non viene per questo meno. Posso ammirare il progetto architettonico di un complesso edilizio che non verrà mai realizzato. Naturalmente anche qui è una questione di gradazioni. «Queste passioni sono mosse da gradi di vivacità e di forza inferiori alla credenza e indipendenti dalla esistenza dei loro oggetti». (*Trattato sulla natura umana*, p. 618)[18] La mia ammirazione per la Porsche è la stessa che sia io a possederla oppure no, anche se il fatto di possederla non può non creare una certa sensazione di completezza presso di me. Tuttavia, la cosa apparentemente strana è che non è ovvio dire che la seconda passione è più completa della prima. È sicuramente più complessa, coinvolgendo anche il mio orgoglio ed entrando in tal modo nel circuito delle passioni indirette. Ma in che senso sarebbe più completa? Cosa manca nel primo caso per parlare di un oggetto estetico in sé compiuto? Nulla. Anche nel caso del coraggio o della generosità che non sono attualmente esercitate non manca nulla perché le si possa considerare virtù.[19] Qualora vengano esercitate sono più complesse e complete da un

desideri fungono da premessa maggiore, il *belief* da premessa minore, la volizione da conclusione.

[17] «I critici hanno osservato che tutte le parole o le frasi difficili a pronunciarsi sono sgradevoli all'orecchio». (*Trattato sulla natura umana*, p. 619)

[18] Cioè, da quelli che vengono ritenuti degli oggetti *completi*, ossia adeguati a essere l'oggetto intenzionale della passione.

[19] Un problema particolare è costituito dalla difficoltà di esercitare le virtù nell'ambito delle relazioni internazionali. La posizione di Hume è che la moralità fra le nazioni non ha

certo punto di vista, ma non perché, in qualche aspetto strutturale, divengano qualcosa che non fossero già prima. «È vero che, quando una causa è completata e delle buone disposizioni sono favorite da una sorte felice che le rende realmente benefiche per la società, danno un piacere più forte a chi le osserva e sono accompagnate da una più viva simpatia. Ne siamo più colpiti; eppure non diciamo che sono più virtuose o che le stimiamo di più». (*Trattato sulla natura umana*, p. 618)[20] Questo equivale a dire che siamo in grado di prescindere dalle loro conseguenze attuali, e con ciò credo che la distanza di Hume dall'utilitarismo si accresca. Il meccanismo della simpatia ha, sicuramente, un razionale utilizzo utilitaristico che, tuttavia, da sé solo potrebbe confonderci impoverendo i nostri giudizi, ma «questi sentimenti possono o sorgere dal semplice aspetto o apparenza dei caratteri e delle passioni, oppure dalle riflessioni sulla loro tendenza a favorire la felicità dell'umanità e di certe particolari persone». (*Trattato sulla natura umana*, p. 623)[21] Ciò a cui guardiamo sono le disposizioni dell'agente ad agire coerentemente secondo certe forme, e non il fatto che la buona sorte gli impedisce di esercitare le sue virtù. Questo

la stessa importanza della moralità esercitata nella propria comunità. (*Trattato sulla natura umana*, p. 601) M. Cohen, *Moral Skepticism and International Relations*, "Philosophy and Public Affairs", pp. 299-346, qualifica la posizione di Hume come 'scetticismo moderato'. Si tratta di una caratterizzazione tuttavia piuttosto bizzarra della filosofia morale di Hume, dal momento che se intendiamo lo scetticismo morale come una posizione opposta a forme di oggettivismo (razionalismo, intuizionismo), che intendono proporre prove e verifiche per gli enunciati morali, allora Hume non è affatto uno scettico moderato, bensì uno scettico senza ulteriori aggettivazioni. Se, invece, intendiamo lo scetticismo morale come quella posizione che sostiene che non vi sono ragioni per sostenere determinati giudizi morali anziché altri, e perciò la sua variante 'moderata' come quella che sostiene che tali ragioni esistono anche se non sono così buone come vorremmo, allora Hume non è affatto uno scettico, poiché pensava che vi fossero delle ragioni valide per sostenere i nostri usuali giudizi morali. Per un'applicazione di questo problema si veda J. Ellin, *Hume on the Morality of Princes*, "Hume Studies", 1988, pp. 111-160.

[20] Non lo diciamo perché rimangono un indice inequivocabile della possibilità di progettare una vita buona. Valutare solo le conseguenze positive di virtù che possono esercitarsi ci dovrebbe condurre a ritenere che, ad esempio, poiché vi sono dei paesi, ricchi di talenti, ma impossibilitati ad esprimerli per contingenze geopolitiche, tali talenti non esistono. Non vi sarebbe ragione, quindi, di sforzarsi di estendere a tali paesi delle possibilità che per noi sono ovvie.

[21] È da notare una certa contraddizione di Hume fra questo passo dove si parla di 'felicità dell'umanità' come elemento valutativo delle conseguenze di determinate disposizioni e altri passi dove Hume sostiene che non esiste qualcosa come un amore dell'umanità? Non lo credo, nella misura in cui l'amore per l'umanità mi sembra essere in Hume un'etichetta che indica morali ascetiche, quelle morali sulle quali aveva riflettuto ampiamente in giovane età e che, forse, avevano contribuito a determinare la depressione testimoniata dalla lettera del marzo-aprile 1734.

avviene tramite il ricorso a un punto di vista più stabile del nostro giudizio soggettivo, il punto di vista generale e comune che riguarda appunto disposizioni normative.

Se le cose stanno in questa maniera, allora si possono derivare alcune interessanti conseguenze per ciò che riguarda il cosiddetto sentimentalismo di Hume. In primo luogo, balza agli occhi l'ampio uso da parte di Hume di strumenti controfattuali che assimilano il ragionamento morale a una pratica in cui possono essere fatte assunzioni generali, possono essere poste premesse, si possono trarre conclusioni. Questo modo di procedere si basa da un certo punto di vista sul meccanismo della simpatia, nella misura in cui risulta essenziale la capacità di assumere punti di vista diversi dal proprio. Ma qual è il punto di vista che ci si sforza di occupare quando si indagano azioni e motivazioni di altri? È l'esperienza di un sentimento, o dire questo è solo una scorciatoia superficiale per affrontare e risolvere la questione? Guardiamo al modo in cui si dovrebbe guadagnare questo punto di vista superiore: attraverso l'esperienza umana, ossia l'esperienza passata, l'osservazione dei caratteri degli agenti e dei loro effetti, quindi attraverso qualcosa che ricorda molto da vicino l'esperienza induttiva. Le credenze che noi traiamo da tutto ciò non si differenziano strutturalmente dalle altre credenze che guidano la nostra esperienza – e ne ripropongono, ovviamente, i problemi. Eppure Hume non ci ha abituato a pensare alla cosa in questi termini, ad esempio, quando scrive che: «La ragione è la scoperta della verità o della falsità. La verità e la falsità consistono in un accordo o in un disaccordo o con le *reali* relazioni delle idee, o con l'esistenza e i dati di fatto *reali*. [...] È ora evidente che le nostre passioni, volizioni e azioni non sono suscettibili di un simile accordo o disaccordo [...]. Perciò è impossibile dichiararle vere o false, contrarie o conformi alla ragione» (*Trattato sulla natura umana*, p. 484); e ancora: «Quindi, insomma, è impossibile che la distinzione tra bene e male morale possa essere stabilita dalla ragione, in quanto questa distinzione ha sulle nostre azioni un'influenza della quale la ragione da sola è del tutto incapace». (*Trattato sulla natura umana*, p. 488) Questi, e altri passi che si potrebbero citare, sono il sostegno della posizione sentimentalistica di Hume, che talvolta, impropriamente, viene assimilata a posizioni scettiche, relativistiche, soggettivistiche (in tutte le combinazioni possibili).[22]

[22] N. Capaldi, *The Dogmatic Slumber of Hume Scholarship*, "Hume Studies", 1992, pp. 117-132, individua nella appropriazione illuministica, neopositivistica, analitica le ragioni che hanno condotto a pesanti fraintendimenti della filosofia di Hume, ed anche della sua filosofia morale. Per quanto concerne quest'ultima, in particolare, sarebbero da rigettare le tesi che individuano in Hume il precursore: a) del divisionismo – lo iato irreparabile fra fatti

Ora, come è possibile sostenere una posizione soggettivistica e insieme sentimentalistica, e individuare un punto di vista superiore per i giudizi e le argomentazioni morali? Se i giudizi morali sono unicamente espressioni di sentimenti, perché questa caratteristica non dovrebbe trasmettersi anche ai giudizi emessi a partire da un altro punto di vista? Nel caso poi di giudizi in competizione, ma che pretendono tutti di provenire da un tale punto di vista, quale è il criterio per decidere il migliore? Ossia: il punto di vista generale non potrebbe anche essere una forma sofisticata di pregiudizio?[23] D'altra parte, l'idea che passioni e volizioni sono in sé oggetti completi, dovrebbe comportare la conseguenza che giudichiamo un carattere o un tratto di carattere vizioso, perché questo sentimento di disapprovazione sorge in noi, e non perché indichi una qualche caratteristica intrinseca di quel carattere che sarebbe vizioso indipendentemente da un nostro giudizio basato sul nostro sentimento di disapprovazione. Le difficoltà che sorgono con l'estensione di questa dottrina sentimentalistica non sono poche. Ad esempio, se io giudico vizioso il comportamento di un pedofilo, che cosa sta precisamente accadendo? Il mio giudizio è basato su un sentimento di disapprovazione che sorge in me; ma ammettiamo che un altro non giudichi allo stesso modo il pedofilo. Perché penso sia in errore? La risposta ritengo risieda nel fatto che io carico il mio giudizio di disapprovazione di una valenza descrittiva e non solo di una portata normativa: ossia, il fatto di essere vizioso è assolutamente pertinente alla descrizione dell'evento 'essere pedofilo'. Certamente va tenuta presente l'idea di Hume che giudicare da un punto di vista soggettivo genera difficoltà comunicative ed incertezze, oltre a possibili contraddizioni.[24] Ma le cose stanno *strutturalmente* così? Da una determinata prospettiva direi di no. Se dico che «non ho voglia di giocare a calcio», esprimo il fatto che in questo momento non mi piace giocare a calcio. Se in un momento successivo affermo che «mi va di giocare a calcio», non c'è contraddizione di sorta, né incertezza, né tanto meno difficoltà

e valori –; b) della fallacia naturalistica – la derivazione dell'*ought* dall'*is* –; c) dell'utilitarismo; d) dell'ininfluenza della ragione sulle passioni – *slave passage* –; e) di una determinata forma di radicalismo filosofico.

[23] A questa deve essere ricondotta la critica di J. S. Mill a Hume. Ma si tratta appunto di una critica male indirizzata. L'idea di Hume è che né i problemi conoscitivi né i problemi normativi possono avere una soluzione per mezzo di un appello a una ragione acontestuale, per il semplice fatto che l'uso adeguato della ragione implica il riferimento a un determinato insieme di norme.

comunicativa. È chiaro che le cose andrebbero in maniera ben diversa, se io dicessi «quello stesso comportamento A (rispetto al quale non sono intervenuti rilevanti cambiamenti descrittivi) non mi appare ora vizioso». In questo caso si provoca un certo cortocircuito nella comunicazione e i miei giudizi, sebbene comprensibili, non appaiono *nel loro insieme* corretti per mancanza di coerenza.

3 SENTIMENTO E INFERENZA MORALE

Per risolvere il problema alcuni hanno distinto fra sentimento morale e giudizio morale.[25] Il sentimento morale sarebbe sottratto all'inferenza razionale, ma non così i giudizi morali, che altro non sarebbero che giudizi basati su un sentimento, ma per il resto del tutto simili agli altri giudizi. Quando ci collochiamo dal punto di vista generale noi proviamo effettivamente dei sentimenti reali o ci mettiamo nella disposizione appropriata a farne esperienza. Il sentimento provato dal punto di vista generale sarà per lo più un sentimento meno forte. Addirittura potrà essere un sentimento sbiadito, tale da non consentire sempre di conformarvi i nostri comportamenti. Le passioni, infatti, non sono sempre efficaci a regolare i nostri comportamenti, ma sono perlomeno sufficienti, secondo Hume, a regolare i nostri discorsi pubblici.

Le passioni non sono inalterabili, perché si può bene ipotizzare che ciò che noi *esprimiamo* e *descriviamo* quando cerchiamo di occupare il punto di vista generale non manca di influenzare anche i nostri stati passionali più vividi attraverso un lavoro iterativo e di scambio comunicativo con i nostri simili. Le passioni non sono, quindi, degli oggetti completi nel senso che non sono confrontabili fra di loro. Non abbiamo bisogno di una articolata teoria della giustizia distributiva per comprendere, in molti casi, di trovarci di fronte a un comportamento ingiusto. In molte situazioni il comportamento ingiusto è facilmente individuabile da ognuno di noi, perché ognuno di noi facilmente immagina la situazione, o la classe di

[24] Questa è la difficoltà di ogni traduzione, che non impedisce affatto che ci sia comunicazione. Si veda W. O. Quine, *Parola e oggetto*, Milano, Il Saggiatore, 1996 (*Word and Object*, Cambridge, MIT, 1960), pp. 38-102.

[25] N. Capaldi, *Hume's Place in Moral Philosophy*, Boston, 1975, pp.161-sgg., distingue fra sentimenti e giudizi morali che sarebbero descrizioni di sentimenti. Le prime sarebbero impressioni, mentre i secondi sarebbero idee e giudizi morali ponderati costruiti sulla base dell'esperienza.

situazioni, che lo potrebbero vedere vittima dell'ingiustizia.[26] È questa capacità di immaginare il danno di chiunque come il nostro danno che permette quella correzione delle passioni di cui Hume ci parla in alcuni passaggi del *Trattato*.[27] Ora, la nostra capacità di assumere talvolta, ma non troppo infrequentemente, questo punto di vista ha a che fare con sentimento (un sentimento di simpatia talvolta sbiadito), ma anche con una credenza, vale a dire con la conoscenza che noi abbiamo di potere essere oggetto delle situazioni ingiuste. Da dove traiamo questa credenza conoscitiva? In una linea quale quella di Hume, non ci rimane altra scelta se non affermare che si tratta di una conoscenza tratta dall'esperienza passata e disponibile ai normali ed incerti processi induttivi. Si tratta palesemente di un processo conoscitivo indirizzato a fini pratici. È questa curvatura pratico-induttiva che a mio viso spiega perché l'assunzione del punto di vista generale talvolta fallisce.[28] 'Fallisce' significa precisamente quello che ci dice Hume, ossia può accadere che questo processo pratico-induttivo non corregga le nostre passioni, ossia può accadere che non sorga in noi il sentimento attuale corrispondente alle conoscenze che, presumibilmente, deriviamo dal passato. Questo processo è molto frequente? Penso che dipenda anche dalla qualità della situazione immaginata. Se la situazione è di un genere che suscita una forte ripugnanza in noi allora la discrepanza tra i due sentimenti si produce meno frequentemente. Quali sono queste situazioni? Penso siano quelle in cui immaginiamo noi stessi, attraverso il caso di un altro o attraverso una descrizione generale, in una situazione fortemente oggettivizzata, la situazione in cui, ad esempio, qualcuno è lo strumento della soddisfazione dei piaceri sadici di un altro.[29] Si rischia di ipotizzare in questo modo un

[26] J. Lucas, *On Justice*, cit.

[27] Posizioni simili si trovano in *Ricerca sui princìpi della morale*, p. 227-228 «Ma, per quanto il solido senso pratico di quest'autore [*scil.*: Polibio] e la sua avversione a tutte le vuote sottigliezze conferiscano grande rilievo alla sua autorità in quest'argomento, tuttavia questa non è questione che si possa decidere per mezzo dell'autorità e la voce della natura e dell'esperienza sembra che si opponga chiaramente alla teoria egoistica» (*Ricerca sui princìpi della morale*, p. 227)

[28] Una analisi delle procedure morali comprendenti anche dubbio ed errore è offerto dal lavoro di H. Smith, *Making Moral Decision*, "Nous", 1988, pp. 89-108. La sua *Rule of Thumb* è, inoltre, affine al processo di correzione delle passioni di cui parla Hume, anche se l'autrice enfatizza alla fine dell'articolo le possibilità offerte dall'universalizzazione *á la Hare*.

[29] La psicoterapia cognitiva immaginata da Smart (J. Smart & B. Williams, *Utilitarismo: un confronto*, Napoli, Bibliopolis, 1985 (*Utilitarianism: For and Against*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973)) come elemento indispensabile di un giudizio morale informato a me sembra costituire più un elemento necessario a una versione plausibile

anacronistico debito di Hume verso Kant, nella misura in cui esempi di questo genere sembrano una versione edulcorata della nota formulazione dell'imperativo categorico kantiano che proibisce di trattare gli altri come mezzo e impone di considerarli sempre anche come fine? Non ritengo che ci sia questo rischio, perché non è affatto intenzione di Hume escludere dal giudizio morale tutto ciò che l'etica kantiana colloca sotto la rubrica dell'inclinazione, ma soprattutto perché a Hume è estranea quella dimensione deontologica che costituisce la cifra dell'etica dell'imperativo categorico. Il suo intento è più chiaramente ed esclusivamente *descrittivo* ed *educativo*. Anche Kant intendeva dare una descrizione veritiera dell'esperienza morale, ma era costretto ad affiancare alla critica della ragion pratica una antropologia pragmatica, intesa come disciplina di ciò che l'uomo fa, può, o deve fare.[30] Hume è invece più vicino all'idea spinoziana di comprendere senza riso né condanna, non privandosi, per altro, di strumenti emendativi.[31]

Questa dimensione, più vicina all'antropologia pragmatica che alla ragion pratica, permette, forse, di affrontare più agevolmente dal punto di vista di Hume il problema del dilemma morale. Il dilemma morale è quella situazione in cui ci troviamo quando non sappiamo scegliere fra due corsi d'azione che conducono a soluzioni alternative. È noto l'esempio di Sartre. Devo scegliere se unirmi alla resistenza contro l'invasore che opprime i miei concittadini oppure assistere mia madre gravemente malata della quale sono l'unico supporto. Cosa devo fare? I miei sentimenti possono aiutarmi a risolvere la mia situazione dilemmatica? Credo che questo sia possibile se siamo in grado di ricondurre uno dei due sentimenti, più facilmente dell'altro, al punto di vista generale.[32] La situazione dilemmatica può essere interpretata anche come quella situazione in cui la solidità di determinate passioni entra in conflitto con quelle indicate o sottintese dal

dell'utilitarismo filosofico, che uno strumento che dovrebbe essere presente – e del quale perciò si sente la mancanza – nel giudizio morale degli esseri umani. Che da una prospettiva etica noi escludiamo i comportamenti antisociali testimonia della nostra presunzione di assumere un qualche – per quanto indefinito – concetto di giudizio morale medio adatto a un essere umano.

[30] I. Kant, *Antropologia pragmatica*, Milano, TEA, 1995 (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst*, 1798).

[31] Sui rapporti fra Hume e Spinoza, si vedano R. Popkin, *Hume and Spinoza*, "Hume Studies", 1979, pp. 65-93; W. Klever, *Hume Contra Spinoza*, "Hume Studies", 1990, pp. 89-106; W. Klever, *More about Hume's Debt to Spinoza*, "Hume Studies", 1993, pp. 55-74; A. Baier, *David Hume Spinozist*, "Hume Studies", 1993, pp. 237-252.

[32] Si veda D. Garrett, *Cognition and Committment in Hume's Philosophy*, cit., pp. 196-197.

punto di vista generale.[33] La differenza fra le due passioni può essere una differenza di intensità, ma nulla ci impedisce di pensare che tale intensità si traduca in una maggiore generalità.

[33] J. Bricke, *Mind and Morality*, cit., identifica questa posizione con il nome di 'moral conativism', che costituirebbe una estensione del meccanismo psicologico della simpatia. Tale conativismo sarebbe la visione più matura di Hume sul problema dell'obbligo morale e avrebbe il vantaggio di presentarsi come una spiegazione evolutiva della moralità e della cooperazione.

INFORMATION ON THE JOURNAL

Etica & Politica/Ethics & Politics is an open access philosophical journal, being published only in an electronic format.

The journal aims at promoting research and reflection, both historically and theoretically, in the field of moral and political philosophy, with no cultural preclusion or adhesion to any cultural current.

Contributions should be submitted in one of these languages: Italian, English, French, German, Portuguese, Spanish.

All essays should include an English abstract of max. 200 words.

The editorial staff especially welcomes interdisciplinary contributions with special attention to the main trends of the world of practice.

The journal has an anonymous double peer review referee system.

Three issues per year are expected.

The copyright of the published articles remain to the authors. We ask that in any future use of them *Etica & Politica/Ethics & Politics* be quoted as a source.

All products on this site are released with a *Creative Commons* license (CC BY-NC-SA 2.5 IT) http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/

ETICA & POLITICA/ETHICS & POLITICS POSITION ON PUBLISHING ETHICS.

The Editors of *Etica & Politica/Ethics & Politics* have taken every possible measure to ensure the quality of the material here published and, in particular, they guarantee that peer review at their journal is fair, unbiased and timely, and that all papers have been reviewed by unprejudiced and qualified reviewers. The publication of an article through a peer-review process is intended as an essential feature of any serious scientific community. The decision to accept or reject a

paper for publication is based on the paper's relevance, originality and clarity, the study's validity and its relevance to the mission of the journal. In order to guarantee the quality of the published papers, the Editors encourage reviewers to provide detailed comments to motivate their decisions. The comments will help the Editorial Board to decide the outcome of the paper, and will help to justify this decision to the author. If the paper is accepted with the request of revision, the comments should guide the author in making the revisions for the final manuscript. All material submitted to the journal remains confidential while under review.

Once the author receives a positive answer, he/she should send the final version of the article since proofs will not be sent to him/her. *E&P* will publish the paper within twelve months from the moment of the acceptance, and the author will be informed of the publication.

The journal is committed to such standards as originality in research papers, precise references in discussing other scholars' positions, avoiding plagiarism. E&P takes these standards extremely seriously, because we think that they embody scientific method and are the mark of real scholarly communication.

Since ***Etica & Politica/Ethics & Politics*** is devoted solely to scientific and academic quality, the journal neither has any submission charges nor any article processing charges.

Past issues with download and visitors statistics for each article are provided here: http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/4673

DIREZIONE/EDITOR:

RICCARDO FANCIULLACCI (Venezia) riccardofanciullacci@libero.it
PIERPAOLO MARRONE (Trieste) marrone@units.it

REDAZIONE/EDITORIAL BOARD:

ELVIO BACCARINI (Rijeka) ebaccarini@ffri.hr
ROBERTO FESTA (Trieste) festa@units.it
GIOVANNI GIORGINI (Bologna) giovanni.giorgini@unibo.it
EDOARDO GREBLO (Trieste) edgreblo@tin.it
FABIO POLIDORI (Trieste) polidori@units.it

WEBMASTER:

ENRICO MARCHETTO (Trieste) enrico.marchetto@gmail.com

COMITATO SCIENTIFICO NAZIONALE/ ITALIAN ADVISORY BOARD:

A. AGNELLI † (Trieste), A. ALLEGRA (Perugia), G. ALLINEY (Macerata), S. AMATO (Catania), M. ANZALONE (Napoli), D. ARDILLI (Modena), F. ARONADIO (Roma), G. AZZONI (Pavia), F. BACCHINI (Sassari), E. BERTI (Padova), M. BETTETINI (Milano), P. BETTINESCHI (Venezia), P. BIASETTI (Padova), G. BISTAGNINO (Milano) R. CAPORALI (Bologna), A.A. CASSI (Bergamo), G. CATAPANO (Padova), M. COSSUTTA (Trieste), L. COVA (Trieste), S. CREMASCHI (Vercelli), G. CEVOLANI (Modena), R. CRISTIN (Trieste), U. CURI (Padova), G. DE ANNA (Udine), P. DONATELLI (Roma), P. DONINI (Milano), M. FARAGUNA (Milano), M. FERRARIS (Torino), L. FLORIDI (Oxford), R. FREGA (Bologna), S. FUSELLI (Verona), A. FUSSI (Pisa), C. GALLI (Bologna), R. GIOVAGNOLI (Roma), P. KOBAU (Torino), E. IRRERA (Bologna), E. LECALDANO (Roma), L.A. MACOR (Oxford), E. MANGANARO (Trieste), G. MANIACI (Palermo) R. MARTINELLI (Trieste), F.G. MENGA (Tübingen), R. MORDACCI (Milano), V. MORFINO (Milano), B. DE MORI (Padova), M. PAGANO (Vercelli), G. PELLEGRINO (Roma), V. RASINI (Modena-Reggio Emilia), M. REICHLIN (Milano), M. RENZO (Stirling), A. RIGOBELLO (Roma), P.A. ROVATTI (Trieste), A. RUSSO (Trieste), S. SEMPLICI (Roma), A. SCHIAVELLO (Palermo), A. SCIUMÈ (Bergamo), M. SGARBI (Venezia), F. TOTO (Roma), F. TRABATTONI (Milano), F. TRIFIRÒ (London), M.S. VACCAREZZA (Genova), C. VIGNA (Venezia), S. ZEPPI † (Trieste)

COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE/ INTERNATIONAL ADVISORY BOARD:

J. ALLAN (New Zealand), K. BALLESTREM (Germany), T. Bedorf (Germany), G. BETZ (Germany), W. BLOCK (USA), M. BYRON (USA), S. CHAMBERS (Canada), J. COLEMAN (UK), C. COWLEY (Ireland), W. EDELGLASS (USA), C.L. GESHEKTER (USA), A. KALYVAS (USA), J.

KELEMEN (Hungary), F. KLAMPFER (Slovenia), M. KNOLL (Turkey), C. ILLIES (Germany), D. INNERARITY (Spain), A. LEVER (Switzerland), H. LINDAHL (Netherlands), J. MARTI (Spain), M. MATULOVIC (Croatia), J. MCCORMICK (USA), N. MISCEVIC (Croatia), A. MOLES (Hungary), L. PAULSON (France), A. PRZYLESBSKI (Poland), J. QUONG (USA) V. RAKIC (Serbia), A. SCHAAP (UK), B. SCHULTZ (USA), N. TARCOV (USA), D. WEBB (UK), J.P. ZAMORA BONILLA (Spain).