

Filosofia Politica

1 Introduzione al corso

1.1 La filosofia politica normativa

☞☞ Lezione del 21 febbraio 2017

Correnti che tratteremo (e loro origine storica):

1. Utilitarismo (Bentham)
2. Contrattualismo (Hobbes, Lecce, Rousseau)
3. Libertarismo

Filosofia Politica normativa: concezione più tradizionale, classica, della filosofia politica, fin da Platone. Scaturisce da domande che riguardano i fondamenti della nostra convivenza civile → dalla *polis* alla società contemporanea le domande ed il metodo sono costanti.

Un altro approccio è invece partire non dall'osservazione della società civile ma chiederci *che cosa siano* i fenomeni politici.

Porsi queste domande in maniera metodica è dare filosofia politica. Da fine '800 a inizio anni '70 c'è stato però un *blackout* della filosofia politica normativa: nessuno se ne è più occupato a parte qualche raro caso, nessuno si è più chiesto che cosa fosse "la giustizia" ecc...

Nel 1956 Laslett afferma che la filosofia politica è *morta*, poiché non trova alcun filosofo politico tra i come vi, a confronto con il passato → la tradizione, per il momento, è stata interrotta; è finito il tempo delle grandi riflessioni sulla giustizia, perché?

Sembrava abbastanza ovvio il perché: una teoria, falsa, pensava che dopo l'Olocausto non fosse più possibile la *speranza* in una società giusta. Era una spiegazione falsa poiché la II Guerra Mondiale non è l'unico orrore della Storia, e ciononostante i filosofi politici hanno sempre posto la speranza nelle loro teorie → lo stesso Kant immagina che si debba sempre pensare che in un futuro sia realizzazione una tale società, poiché se no non avrebbe senso la presenza dell'uomo al mondo.

Positivizzazione della filosofia: scissione delle scienze positive dall'ambito filosofico. Una delle ultime scissioni è venuta con la Sociologia, la Politologia e la Psicologia → hanno reso "ingenua" nel pensiero comune le "utopie" della precedente filosofia politica → la scienza positiva dello studio cerca di abbandonare i "vaneggiamenti" vaghi della filosofia politica normativa.

Anche in reazione a questi processi, soprattutto in Inghilterra, è stato il *risvolto analitico* all'indagine concettuale e linguistica, che si occupava, ad esempio, di distinguere diversi significati della parola "Legge", "Stato" ecc...

Inoltre il *nichilismo* ed il *relativismo* lavorarono a decostruire i fondamenti delle società costituite. E se io devo fare filosofia politica normativa da dove devo cominciare? Dai valori, dai fondamenti, ma se

questi sono decostruiti... Il problema della relatività non è tanto la *pluralità* delle idee, ma la *legittimità* di ognuna di esse → io posso preferire una prospettiva ad un'altra, ma riconosco che è legittimo credere in altro, e che non posso forzare nessuno a credere qualcosa per poter sostenere un qualche ordine giusto.

Per fare di nuovo filosofia politica bisogna *stabilire una nuova base*, un *sistema di valori*, o "bisogni" o altro... come appunto fanno gli Utilitaristi. Mentre affermare come Locke "tutti gli uomini sono creati uguali da Dio" manca del fondamento comune della sua filosofia politica normativa (la Bibbia).

Nel 1971 Rawls pubblica però "Una teoria della giustizia" → titolo critico, rinascita della filosofia politica normativa (FPN).

1.2 Robert Paul Wolff

Nel 1970 Wolff pubblica "In difesa dell'anarchia", dando un argomento puramente concettuale per dimostrare che la FPN sia un'impresa senza speranza. La sua argomentazione è la seguente:

- La FPN è la filosofia della politica, perciò si intende come filosofia dello Stato, dell'istituzione politica. Quindi bisogna partire dal concetto di *Stato*. Riprendendo Weber: "Stato è quell'organizzazione che detiene il *monopolio legittimo della coercizione* su un dato territorio o su di una popolazione" e detiene il potere, e nessun'altra può esercitare la coercizione, lo Stato è l'unico ad avere il potere legittimo di farlo. Wolff cambia leggermente questa definizione "Stato è quel gruppo di persone che esercita l'*autorità suprema* su un dato territorio o su di una popolazione".

Che cos'è l'*autorità*? Non è un semplice potere per Wolff:

- obbedisco al *potere* come posso essere costretto da un uomo che mi minaccia, l'uomo ha il potere, non autorità → io *obbedisco per paura*.
- obbedisco all'*autorità* come posso obbedire ad un giudice → io non obbedisco solo per paura ma perché *penso che sia giusto*.
 - Chi obbedisce *penso di dover obbedire* e chi comanda *penso di dover comandare* → il potere è *riconosciuto*.

Non è necessario che questa concezione di autorità si fondi su idee raffinate o complicate, ma spesso l'autorità si manifesta *fenomenicamente*, mediante *simboli*.

Una società politica non è fondata mai solo sul potere, ma sull'autorità → anche i regimi hanno bisogno di un consenso, sono legittimati, anche solo a livello non ideologico.

Ci sono due tipi di autorità:

1. *Autorità de facto*: è un rapporto di subordinazione relativo ad un'*idea di dovere*
2. *Autorità de jure*: è un rapporto di subordinazione relativo non solo ad un'*idea di dovere*, ma dovuto ad una *autorità legittima*, vera, "è vero che ciò vada fatto".

La sociologia studia le autorità de facto, la FPN le autorità de jure.

Per Wolff il dovere fondamentale morale che ognuno di noi ha è un *dovere di autonomia*, noi scegliamo l'autorità in autonomia come *dovere morale* → agire in coscienza. E se uno vuole essere autonomo non

deve obbedire ad un'autorità → se uno riceve un ordine sbagliato da un'autorità deve non farlo, e *identicamente* anche se fosse una cosa giusta → non si agisce in coscienza se si obbedisce all'autorità, anche se ordina qualcosa di giusto!

Lo stato diventa quindi *normativamente inerte* → l'**anarchia** è il riconoscimento di questa natura inerte dello stato, noi nei confronti di esso non abbiamo nessun dovere, ma accade al mondo come un qualunque "fenomeno naturale" → se agiamo "pro" o "contro" ad esso noi comunque non ce ne curiamo, scegliamo *volta per volta*.

La morte della FPN è vista da Wolff come *liberatoria*, è la fine delle "grandi narrazioni" **MA** la società continua ad esistere. Saranno morte le grandi narrazioni, ma qualcosa c'è comunque che garantisce l'attuale adesione alle regole, c'è qualche "ideologia" nascosta di cui non ci accorgiamo.

2 L'Utilitarismo

2.1 Introduzione

☞☞ Lezione del 22 febbraio 2017

E' un atteggiamento "sano" quello di Wolff? La fine delle ideologie e degli indottrinamenti sembra essere una buona cosa, ma qualcosa da qualche parte quel "lavoro" lo deve fare, c'è comunque qualcosa che mantiene la *coesione* → ideologia \narrazione nascosta, di cui siamo assuefatti, qualcuno ha sostituito i filosofi come "consiglieri del principe", chi fornisce la giustificazione ai governi del loro "stare al mondo"? → L'**economia** ha sostituito la FPN, è la scienza, l'attività teoretica che adesso "dice che cosa sia bene che cosa sia male", e non casualmente → risultato di un programma intenzionale di un gruppo di filosofi di fine '700: gli *utilitaristi*.

L'utilitarismo non è solo l'atteggiamento pragmatico che di solito pensiamo, ma l'idea che si possano trovare dei *valori minimali* così ridotti da essere *universalmente accettabili*. Cecil Pigou scrive nel 1920 "Economia del benessere", una teoria normativa che si fonda sul miglioramento paretiano:

↓ Stati di cose:	X	Y	Z	←Persone
A	2	5	7	← Cose che queste persone considerano buone
B	3	6	9	

↳ B è un miglioramento paretiano di A se ogni numero, per ogni persona, è maggiore o uguale a quello in A. Un *ottimo paretiano* è la condizione in cui è impossibile ottenere un miglioramento paretiano, e si deve diminuire qualcosa. (Le "cose" sono qualsiasi cosa che ogni persona pensi incrementi il suo benessere).

Il miglioramento paretiano sembra essere un principio inoppugnabile, unanimemente accettato da X,Y e Z, da tutti quindi, ma quando è realizzabile?

Questo tipo di teoria non prende in considerazione che l'*invidia* delle persone porti a desiderare una superiorità relativa alle condizioni degli altri. Inoltre c'è il problema della *comparazione* tra miglioramenti paretiani, che non è assolutamente un calcolo banale. Inoltre com'è possibile che ci sia un *salto paretiano* nella storia di una società? Dove le trovo le risorse? I teorici del Benessere affermano che con le stesse risorse stiano meglio, continuamente (costantemente si passa da A a B), tutte le persone, mediante il *mercato* → comprando qualcosa scambiamo qualcosa di minor valore (denaro) con qualcosa di valore maggiore (il bene desiderato), ed anche dal punto di vista del mercante, che non ha interesse nel possedere il bene ma ne preferisce un altro (in questo caso il denaro) → Gli *scambi volontari* che avvengono nel mercato sono miglioramenti paretiani!

↳ Viene risolto a questo livello il problema del relativismo dei valori: ognuno ha infatti le sue preferenze ed il libero mercato "assicura" un miglioramento ad ogni persona.

Teorema: l'ottimo paretiano può essere raggiunto mediante un *mercato competitivo*, libero. Arriva un momento (l'ottimo paretiano) in cui nessuno vede *a disposizione* qualcosa → per avere un miglioramento bisognerà quindi “far stare peggio” qualcun altro.

↳ istituzioni ridotte al minimo → modello “liberale”, si lascia che il mercato agisca liberamente.

Il mercato per funzionare ha bisogno di una *allocazione iniziale dei diritti di proprietà*. Il problema è che questa allocazione potrebbe essere non equa e non bilanciata, è possibile che attraverso l'agire nei miei diritti io faccia peggiorare comunque la qualità della vita degli altri → *esternalità negativa*.

Come evitare le esternalità negative? È sempre possibile? C'è la necessità dell'*intervento dello Stato*.

1960: **Teorema di Coase** (appendice B): In realtà lo Stato può astenersi dal evitare le esternalità negative → astenendomi, in ogni caso, ho comunque dei miglioramenti paretiani.

↳ Attraverso un “*mercato dei diritti*” ognuno può scambiare i diritti allocati inizialmente ed ottenere, mediante uno scambio volontario, un miglioramento paretiano.

Alla base di ciò c'è l'idea di Bentham: eliminare la “Giustizia” come principio, tutti gli altri principi della FPN e sostituirli con *l'utilità* → Sostituire alla vecchia *filosofia morale* la nuova *teoria economica*, la teoria utilitarista → nel 1971 esce “Una Teoria della Giustizia” di Rawls, ma anche l'Utilitarismo, a suo modo, è una teoria della giustizia: sostituisce infatti al concetto di giustizia “classico” l'utile.

2.2 Jeremy Bentham

Jeremy Bentham nel 1789 pubblica “I Principi della Morale e della Legislazione” (appendice A), scritto di ispirazione beccariana (Cesare Beccaria, *Dei delitti e delle pene*).

Quella di Bentham è una forma di illuminismo inglese, diverso da quello francese\continentale basato sui diritti fondamentali dell'uomo. Per Bentham i diritti sono un *non-senso* → si può, per gli Utilitaristi, riformare completamente l'edificio della società mediante il *principio di ragione* → opera di ingegneria sociale, serve prima una antropologia minima che identifichi il principio base dell'esperienza umana: il *principio di piacere*, al quale si possono ricondurre tutti i concetti della filosofia morale precedente.

☞ Lezione del 23 Febbraio 2017

2.2.1 Il principio di utilità

Homo oeconomicus: unico principio: ricerca il piacere e rifugge il dolore.

↳ antropologia utilitarista che è necessaria a Bentham per tutto il resto → la sua riforma della società parte dal *principio di utilità*. Nel testo lo definisce come “principio che approva o disapprova qualsiasi azione umana secondo la tendenza che essa mostra di avere ad aumentare o diminuire la felicità della parte di cui l'interesse è in questione”. → l'approvazione coincide con un aumento della felicità. Il principio però non è una sorta di “comandamento”, ma è *insito* nella società, è spontaneo, è la certificazione di una legge fondamentale della psicologia.

Disutilità: torto, dolore, male, infelicità...

Utilità: beneficio, vantaggio, piacere, bene, felicità... → come è possibile che “piacere” e “bene” siano la stessa cosa? Platone e altri non avrebbero mai potuto ammettere una tale identificazione.

↳ Bentham riduce tutta la precedente filosofia al principio di utilità, non c'è distinzione, il resto è falso → riforma profondissima del linguaggio e culturale.

La motivazione è anche *storico-sociale*: il principio di utilità è molto “borghese”, va contro tutti i “valori aristocratici”, le “distinzioni colte” della filosofia precedente.

Il principio può essere applicato sia all'interesse generale della *comunità* sia all'interesse dell'*individuo*. Ma che cos'è la “felicità della comunità”?

L'espressione, quando ha significato, si riferisce ad un *corpo fittizio* costituito da membri → la *felicità della comunità* è la somma delle felicità dei singoli. Questa sopravvenienza della comunità non tutela gli interessi dei singoli. Contrariamente ad altri Utilitarismi (come quello di **Hume**, che nel *Trattato sulla natura umana* parla di “interessi della comunità”) non considera la comunità come anch'essa una realtà. Per Hume esistono leggi utili a garantire l'interesse della comunità, ma senza considerare meramente la somma della felicità dei singoli (ad es.: il controllo sulla castità delle donne per garantire la paternità di cui parla Hume), per Bentham il principio è solamente la “somma” (nel caso delle donne, Bentham sommerebbe anche i loro interessi, contrastanti con la legge di Hume).

Calcolo utilitarista: come faccio a sapere che una determinata cosa sia “meglio”? Attribuendo dei valori ad ogni aspetto, su una scala che consideri la felicità eventualmente guadagnata o sottratta da ogni singola possibilità. Ad esempio:

- Caso A (vado a passeggiare) = 10 (mi diverto) + 5 + 2 - 4 (mi stanco) - 7 (potrei farmi male) = 6 (somma totale) = 16 (somma totale)
 - Caso B (resto a casa a studiare) = 15 (passo gli esami) + 2 - 8 (non esco di casa) + 3 - 2 (fatico mentalmente) = 10 (somma totale)
- ↳ B > A, perciò è mio interesse B invece che A, incrementare di più la mia felicità.

↳ ma non c'è un vero e proprio “criterio di assegnazione” (per noi, in economia sì) ma quello che Bentham dice è che tutto ciò è un *meccanismo* insito nella natura umana.

Lo stesso principio si applica alle comunità, sommando le individualità:

Casi \ <i>Personae</i>	α	β	γ	δ	ε	ζ	η	Totale:
A=	0 +	10 +	2 +	- 7 +	- 12 +	15 +	0	= 8
B=	0 +	2 +	- 7 +	10 +	5 +	- 5 +	0	= 5

↳ A > B per la società così considerata.

L'obiettivo di Bentham era trovare una “moneta unica”, l'utilità, per *comparare* ogni singola cosa → permette comparazione sociali lasciando valutare all'individuo il grado di utilità → sarà questo che farà crollare poi questa prima formulazione di Utilitarismo, l'*arbitrarietà* dei pesi.

La *giustizia* ed il vasto “armamentario” del lessico morale hanno significato solo in rapporto al principio di utilità (paragrafo X del testo).

Come “dimostra” Bentham il suo principio? Lo troviamo nel testo al paragrafo XI.

Come punisce per “convincere” o comunque scoraggiare un crimine? Se un crimine A porta un'utilità di 90, ad esempio, niente dovremo inserire una punizione per il crimine A di $90+1$ disutilità, cosicché l'azione, vista la somma totale negativa ($A = -1$), sia effettivamente scoraggiata.

↳ il calcolo qui però è stato fatto è “a braccia”, bisogna eliminare il crimine per la *maggioranza* degli individui → qui qui immaginiamo quindi un *principio di governo*, non è come con il discorso del miglioramento paretiano che prevede un'anarchia pressoché totale (teorema di Coase) → inoltre questo riguarda il *governo*, quello precedente è applicato al mercato, non aveva implicazioni penali.

Per Bentham, prima dell'utilità, due grandi principi, ma che solo *apparentemente* entrano in contrasto:

- *Principio dell'ascetismo*: come l'utilitarismo, ma approva ciò che crea dolore e disapprova ciò che crea piacere → il dolore è comunque un “bene” per gli asceti, per loro agisce comunque il principio di utilità → gli asceti hanno la loro felicità nella mortificazione, poiché sperano nel Paradiso successivo.
- *Principio della simpatia/antipatia* (o “fantastico” o “del capriccio”): descrizione del supplizio nel libro di Foucault (Michel Foucault, *Sorvegliare e punire: la nascita della prigione*, Einaudi, 1976) → la punizione deve essere proporzionale ed *espressiva del nostro ribrezzo* → lo scopo della punizione era esemplificare il proprio disprezzo → il problema di queste motivazioni è l'assoluta *manca*za di una base, si fondano appunto su un *capriccio*. → il principio del capriccio era tipico del diritto penale fino al Settecento.

A Bentham non interessa la ricerca di un altro principio, poiché non si cerca un “principio primo” vero, ma un *principio di pubblicità*, un principio condivisibile pubblicamente, che possa essere compreso *da tutti* → grande merito del principio di utilità rispetto a qualsiasi altra possibilità, poiché è il modo in cui “tutti” ragionano.

☞☞ Lezione del 28 Febbraio 2017 (Assente)

Bentham pensa che il *principio di utilità* sia il principio razionale di scelta che usiamo quando agiamo. Gli altri principi che cadono sotto la categoria del *capriccio* sono principi di giustificazione pubblica, non sono principi che guidano l'azione. Bentham non nega che vi siano altri principi di azione (individuali o collettive) migliori. Il punto è quale sia il principio di giustificazione pubblica che possa valere come tale. Devo trovare una modalità di giustificazione che sia accessibile agli altri, che sia condivisibile a tutti i cittadini. Quando prendo una decisione, essa deve essere comprensibile. Siamo in un'epoca in cui i principi di governo devono essere in linea di principio condivisibili (razionalmente) da tutti coloro che ne sono sottoposti. Il principio utilitarista, secondo Bentham, ha questa enorme virtù: è un principio semplice, unico e universale ed è quella forma di ragionamento che ciascuno di noi usa nel quotidiano. Da questo punto (storico) in poi tutte le formulazioni di principi di decisione pubblica devono rispondere al requisito della condivisibilità razionale da parte degli individui.

2.3 Caratteristiche dell'utilitarismo

Abbiamo ripercorso i punti fondamentali della dottrina di Bentham, notando anche una dimostrazione per contrario delle alternative al suo principio. Ricapitoliamo le caratteristiche generali e fondamentali della dottrina utilitarista classica.

Il principio fondamentale dell'utilitarismo è basato su un'idea semplice e tautologica: stare meglio è meglio che stare peggio. Questo è l'unico principio di governo possibile. La cosa interessante è come si definisce lo *stare meglio*. *Stare meglio* significa per ciascuno quello che lo fa stare meglio. Una delle cose fondamentali dell'utilitarismo è **fondare una teoria soggettiva del valore**. Quello che importa per Bentham è che le preferenze sono tutte sullo stesso livello.

Allo stesso tempo l'utilità (quante oggettivazioni umane ci fanno stare bene) è una specie di moneta unica che è comparabile. Quindi c'è un criterio intersoggettivo di scelta che tiene conto del fatto che i valori sono diversi e sono comparabili.

A livello individuale il principio di utilità registra il fatto che ciascuno di noi vuole stare meglio, a livello collettivo consente di fare comparazioni.

L'utilitarismo ha due caratteristiche fondamentali, definite da due termini tecnici.

- È una **dottrina consequenzialista**
- È una **dottrina welfarista**.

È una dottrina consequenzialista perché nel valutare diverse linee di azione, l'unica cosa considerata sono le conseguenze. Anche Kant, in un certo senso, considera le conseguenze, in quanto la definizione dell'azione contempla le sue conseguenze, pur se quello che conta è l'intenzione. L'utilitarismo considera solo le conseguenze. Questo è molto interessante, in quanto viene considerato come un principio di razionalità. Quello che conta sono gli effetti della mia azione.

È una dottrina *welfarista* in quanto le conseguenze sono valutate in termini di benessere. Molte dottrine, come le perfezioniste, sono consequenzialiste ma non welfariste. Per i perfezionisti una società giusta è una società che sviluppa le eccellenze umane.

L'utilitarismo è una dottrina teleologica: le dottrine teleologiche si contrappongono a quelle *deontologiche*. Le teorie teleologiche definiscono il giusto in funzione del bene; prima definiscono il bene e poi affermano che la giustizia è ciò che produce il bene. L'utilitarismo afferma che l'utile è il bene, per cui la giustizia (se ha senso, vd. Bentham), dipende dal bene.

Le dottrine deontologiche definiscono il giusto indipendentemente dal bene, considerandoli come concetti indipendenti.

L'utilitarismo ha un approccio puramente aggregativo. Questo si contrappone agli approcci di tipo *distributivo*.

Se io devo giustificare un principio di governo, tutto quello che conta è il benessere della comunità, inteso come aggregazione, ovvero somma, del benessere dei singoli membri. Non mi interessa che il benessere sia *distribuito* tra le persone, interessa solo il valore aggregato dell'utilità.

Nota: ci sono almeno due tipi di **egualitarismo: delle risorse o del benessere**.

Avendo 9 oggetti e 3 soggetti A-B-C posso distribuirli come 3 - 3 - 3 (risorse) oppure come 2 - 2 - 5 (in funzione del benessere dei tre soggetti, posto che C sia molto affamato).

COMPARAZIONE	A	B	C	
Egualitarismo risorse	3	3	3	
<i>Soddisfazione</i>	8	8	8	24
Egualitarismo benessere	2	2	5	
<i>Soddisfazione</i>	10	10	10	30
Utilitarismo	1	1	7	
<i>Soddisfazione</i>	8	8	20	36

L'utilitarismo è una teoria welfarista, ma di fronte a questa distribuzione nota che non interessa quale sia il benessere, ma quale distribuzione delle banane produce la *maggior somma totale di benessere*. Il fine è mettere le risorse dove producono maggior beneficio, ovvero dove producono la maggiore felicità. È una logica *anti-egualitaria*, ma quello che ci interessa è utilizzare le risorse al meglio. Di fatto l'utilitarismo è *anche* una teoria tendenzialmente egualitarista riguardo le risorse, in quanto esiste un principio che si chiama **principio dell'utilità marginale decrescente dei beni** che afferma che ogni volta che aggiungo un'unità dei beni a un paniere, l'utilità è via via inferiore.

2.4 Le critiche all'utilitarismo

Analizziamo i **tre problemi principali dell'utilitarismo classico**.

2.3.1 I confronti interpersonali di utilità

Aumento di utilità totale senza miglioramento paretiano	X	Y	Z
A (mezzi pubblici)	2	3	7
B (piste ciclabili)	3	4	6

Il primo problema è quello dei **confronti interpersonali di utilità**. La contraddizione è nella inconciliabilità di due esigenze diverse. Una esigenza è quella che ciascuno sia il metro della propria utilità. Questa esigenza non si concilia con l'avere una misura unica dell'utilità (perché ciascuno ha il proprio *metro* di misura). La cosa fu dimostrata nel 1935 da Lionel Robbins. Se sono in una situazione di miglioramento paretiano, so che comunque ho aumentato l'utilità. Ogni volta che c'è un miglioramento paretiano, ho un aumento di utilità. Il che è qualcosa, ma non tanto. Il problema è che non sono in grado di scegliere tra diversi possibili miglioramenti paretiani, perché implicherebbe un confronto che non posso fare.

In secondo luogo, tutti i miglioramenti paretiani sono aumenti di utilità totale, ma non tutti i miglioramenti di utilità totale sono miglioramenti paretiani.

Ci può essere un caso in cui un soggetto va a stare peggio, l'utilità totale aumenta, ma non ho un miglioramento paretiano.

B non è un miglioramento paretiano, in quanto Z diminuisce il proprio grado di soddisfazione.

Gli scambi paretiani possono essere tuttavia *terribili*. Sono nel deserto e muoio di sete, sono a 0 di utilità. Arriva qualcuno con una borraccia e propone due gocce d'acqua e mi chiede di fargli da schiavo (1001 di utilità). Entrambi miglioriamo la nostra situazione, c'è un miglioramento paretiano, ma è aberrante.

2.3.2 Problema dell'edonismo

Il **secondo problema dell'utilitarismo classico** è una conseguenza molto controintuitiva. È l'idea che l'utilitarismo è una dottrina essenzialmente edonistica. Per Bentham quello che conta, in ogni azione, è l'utilità, il benessere: quanto ci fa sentire bene o male una determinata cosa. Il problema è che nella vita non conta solo il benessere, lo stato della nostra esperienza. Per dimostrare che c'è qualcosa che non funziona nell'interpretazione edonista dell'utilitarismo si usa l'esperimento mentale di Nozick della macchina dell'esperienza. È una macchina in cui degli elettrodi producono l'illusione di vivere in una realtà alternativa, dimenticando di esserci entrati. In questa macchina, succedono solo le cose che voglio nella vita. Sono perfettamente appagato. L'esperimento mentale dimostra che quello che conta non è avere buone esperienze, ma che nel mondo succedano delle cose che sono le cose che in realtà succedono.

Si può provare a correggere l'edonismo radicale della dottrina utilitarista, ma ci inoltriamo in una strada che ci allontana da Bentham.

2.3.3 Problema del consequenzialismo

Il **terzo problema dell'utilitarismo classico** ha a che fare con il consequenzialismo. Infatti nel calcolo utilitaristico si deve considerare solo il possibile futuro → non si riescono a spiegare alcune pratiche della nostra cultura e del nostro comportamento: casi principe sono la *punizione* e la *promessa* → il ragionamento utilitaristico porta a conseguenze controintuitive.

William Godwin (il primo anarchia della storia, padre dell'autrice di Frankenstein) afferma che sia una conseguenza accettabile il meccanismo controintuitivo dell'utilitarismo, poiché, inoltre, *promettente* si crea uno stato di cose tale per cui si producono una serie di conseguenze negative, e quindi per noi è più utile mantenere la promessa.

Caso della *punizione*: “se uno ha commesso un reato, va punito”, l'utilitarismo come spiega ciò?

- Se noi fossimo su un'isola deserta assieme all'ultimo criminale nazista, se fossimo Utilitarismo non dovremmo punirlo, perché la sofferenza inflittagli non porterebbe a nessuna conseguenza tipica della punizione, ovvero della punizione come “esempio per scoraggiare la società dal replicare il suo gesto”.

↳ ma l'Utilitarista potrebbe anche ucciderlo, ad esempio per placare una folla inferocita:

- Una folla inferocita crea scompiglio, devasta la cittadina e inizia un linciaggio su una qualche persona (capro espiatorio). Se l'Utilitarista prendesse una singola persona, innocente, e la folla si placare dopo la sua esecuzione allora l'Utilitarista dovrebbe farlo.

↳ l'Utilitarismo non considera la pena così come è concepita dalla nostra cultura, affida la decisione al mero calcolo → è davvero un modello valido?

Questi problemi sono alla base delle riformulazioni successive dell'Utilitarismo.

2.4 John Harsanyi

Quella di Harsanyi è la riformulazione più recente dell'Utilitarismo. Egli è un economo.

{Lettura testo Harsanyi}

Nonostante le conseguenze controintuitive dell'Utilitarismo nei suoi contro esempi, Harsanyi mette in evidenza come le morali propugnate dagli intuizionisti siano sempre arbitrare e come dipendono dall'educazione dei singoli → l'Utilitarismo fornisce un modello generalmente accettabile, che permette di discriminare all'interno di questa arbitrarietà.

Inoltre nel calcolo utilitarista manca il calcolo della *probabilità* dell'evento → i valori devono essere moltiplicati per le probabilità rispettive. (calcolo già introdotto dal calcolo economico precedente, non è una novità di Harsanyi)

↳ la giustizia per Harsanyi non è altro che un calcolo *imparziale* dell'utilità → ciò deve essere fatto dallo Stato nel calcolo delle sue decisioni.

{Lettura testo Harsanyi socialismo vs. capitalismo}

La distinzione tra un *giudizio morale* e uno che non lo è *l'imparzialità*.

↳ Harsanyi tenta di mettere a nudo la morale identificando il suo "principio primo", l'imparzialità → per essere imparziale devo considerarmi come un qualsiasi individuo nella società → scelta equiprobabile, ad esempio:

↓ <i>Sistema capitalista</i>	↓ <i>Sistema socialista</i>	Risultato:
Classe ricca (10%): 100pt Classe media (40%): 20pt Classe povera (50%): 1pt	Alcune persone (10%): 30pt Alcune persone (40%): 23pt Alcune persone (50%): 25pt	→ nel calcolo per scegliere quale sia il sistema migliore devo calcolare la probabilità di essere un singolo individuo ↓
$(1/10)*(100)+(2/5)*(20)+(1/2)*1=10+8+0.5=18.5$	$(1/10)*(30)+(2/5)*(23)+(1/2)*(25)=3+9.2+12.5=24.7$	→ nell'esempio prevale il sistema socialista

Il passaggio dell'utilitarismo classico all'**utilitarismo della media** avviene nel momento in cui si considera il calcolo delle probabilità. Nel caso è da considerarsi il *tasso di sconto temporale*, ovvero considerare meno i tempi lontani nel futuro → "sconto" sul valore delle attività più avanti nel tempo.

Perciò $[(utilità\ delle\ persone)/(numero\ di\ persone)] = (utilità\ media) \rightarrow$ per Harsanyi questa è la *formalizzazione del giudizio morale*.

☞☞ Lezione del 2 Marzo 2017

Ma Harsanyi come affronta i tre problemi dell'utilitarismo?

1. **Edonismo:** esperimento mentale della macchina del piacere \rightarrow Harsanyi definisce l'utilità \rightarrow utilità e *la soddisfazione delle preferenze*. l'utilità si misura in base alle preferenze delle persone
↳ la soddisfazione delle preferenze non succede nella nostra testa \rightarrow se ho la preferenza di “mangiare una fetta di torta”, questa preferenza è soddisfatta solamente se, nel mondo e non nella mia testa, mangio una fetta di torta.
Preferenze che devono però essere *vere ed informate* \rightarrow (posso essere felice di bere whisky se in realtà bevo veleno, ma sarà una preferenza non veramente soddisfatta, è colpa di una *manca di informazione*)
2. **Confronti interpersonali di utilità:** Per Harsanyi ogni ragionamento decisionale è un atto di *empatia immaginativa* (“che cosa farei fossi in lui?”)
↳ *postulato di somiglianza*, non è dimostrabile, ma è un problema pratico, simile al problema delle altre menti (io ho una mente, io sono un Io autocosciente, e penso, proietto, anche gli altri come Io autocoscienti, ma non potrò mai dimostrare che esse siano realmente autocoscienti).
3. **Consequenzialismo** (promessa\punizione): Per farsene l'utilitarismo non va applicato le singole persone (*utilitarismo degli atti*) ma quello che sottopongo a giudizio del principio di utilità non sono i singoli *atti*, ma le *regole* (ad esempio: la regola del “mantenere le promesse”, se adattata da tutti, aumenta l'utilità del generale \rightarrow è da preferire) vigenti nella società \rightarrow utilitarismo delle regole.
↳ è circolare e controintuitivo? (...) a che livello va applicato? \rightarrow problemi dell'utilitarismo delle regole.

3 Il Contrattualismo

3.1 Introduzione

Rawls, nel 1971, pubblica *Una teoria della giustizia* → Utilitarismo non è applicabile alla nostra società → ripresa del contrattualismo.

Ma, nel 1956 Rawls pubblica il saggio *Due concetti di regola*, un tentativo del utilitarista Rawls (da giovane) di giustificare l'utilitarismo delle regole. Lui identifica due tipi di regola:

1. Regole di generalizzazione
2. Regole di pratica

Qualche anno dopo Searle avvalorerà la distinzione, rinominandole:

1. Regole regolative
2. Regole costitutive

Cominciando dalle **regole di generalizzazione/regolative**, esse sono tipicamente generalizzazioni di casi particolari. Normalmente intendiamo le regole come tali. Quattro caratteristiche per ognuno dei due tipi:

- 1) Il motivo per cui creiamo queste regole è il decidere più in fretta, ovvero una scorciatoia nei momenti delle decisioni.
- 2) I casi particolari vengono prima della regola infatti possono essere descritti senza regole alcuna.
- 3) Inoltre queste regole possono essere sospese riviste in base ai casi particolari che si incontrano dell'esperienza.
- 4) Infine le regole sono soggette a una transitività:
 - a) Se Principio morale $P(x)$ [giustifica] → Regola concordata $R(x)$
 - b) E se Regola concordata $R(x)$ [giustifica] → Casi Particolari x_i
 - c) Allora Principio morale $P(x)$ [giustifica] → Casi Particolari x_i

Normalmente su i casi particolari x_i applichiamo il $P(x)$, ma se vogliamo la scorciatoia creiamo una $R(x)$, giustificata dal principio che giustifica la scelta nei casi particolari → allora $P(x)$ giustifica, per transitività, direttamente i casi particolari.

Ma questo è un ritorno all'utilitarismo degli atti! → Rawls afferma che i problemi in seguito all'utilitarismo delle regole vengono dal fatto che noi concepiamo le regole come regole di generalizzazione.

Passiamo ora alle **regole di pratica/costitutive** (ad esempio le regole degli scacchi, scelte a priori):

1. Servono per costituire nuove pratiche
2. Le regole vengono prima
3. Non vengono rivisti alla luce dei casi particolari
4. Non vale più la transitività poiché, venendo la regola prima, essa è giustificata dal principio, ma esso non giustifica le applicazioni della regola dei singoli casi

☞☞ Lezione del 7 Marzo 2017 (Assente)

Rawls tenta di *giustificare l'utilitarismo delle regole* affermando che esso è applicato alla regole di pratica/costitutive. E ciò, spiega Rawls, è ciò che permette all'utilitarista di accettare le logiche della "promessa", della "punizione", in quanto questi comportamenti sono codificati da regole di pratica costitutive, comportamenti che sono utili alla società, perciò è utile seguire le regole di pratica. Lo stesso uso del denaro presuppone l'uso di regole di pratica costitutive.

Funzioni di Status: Funzioni che sono possibili solo grazie allo status che gli è stato assegnato → con un pezzo di carta non posso comprare nulla, ma se decido, mediante regole di pratica/costitutive, che quel pezzo di carta è una banconota, allora la sua funzione di status e il comprare.

Non deve però per forza esserci un momento in cui vengono stipulate queste regole pratiche/costitutive → può anche essere un processo graduale (vedi l'evoluzione del baratto con il passaggio al denaro).

Una delle grandi intuizioni del contrattualismo moderno è che l'*autorità politica* abbia origine *convenzionale*.

Come si spiega la relazione tra comandanti (superiori) e comandati (inferiori)? Spesso la spiegazione più semplice che è stata data è che *Dio* avesse legittimato l'autorità stessa. Un'altra giustificazione è che la gerarchia del comando derivi da una *gerarchia naturale*. Platone ad esempio legittima la detenzione dell'autorità dei filosofi nella Repubblica sulla base di una *superiorità teoretica*. Altri sostengono che invece la gerarchia del potere politico derivi da una generalizzazione della tradizionale concezione *patriarcale* della famiglia ("comandano i padri").

↳ sono riproposizioni del concetto di fondo che ci sia un "qualcosa" che determina l'autorità.

↳ svolta contrattualista → l'autorità *viene dal basso*, dai sudditi. Ma ciò non è controintuitivo? Come faccio a comandare chi mi permette di comandare? È qui che arriva in aiuto il concetto di **regola di pratica** → si inventa una pratica, ad un certo punto della storia dell'umanità, tale per cui ad essi viene riconosciuto il diritto di comandare e da parte dei restanti chiesta, anzi dovuta, ubbidienza.

↳ logica alla base del *contrattualismo* moderno.

Jean Hampton afferma che l'idea di contratto sia un'*immagine* che si sviluppa a partire dal l'evoluzione dell'economia dopo la fase feudale. E quando prende piede il paradigma contrattualista, il contratto a due funzioni: una *descrittiva* ed una *normativa*. Poiché non solo descrive la modalità di una certa catena di comando (descrittiva) ma è *legittimato* come unico paradigma possibile. Le 3 idee fondamentali del contrattualismo sono:

1. L'autorità politica ha *natura convenzionale*.
2. L'autorità politica ha *natura consensuale*.
3. L'autorità politica è creata per il *bene dei sudditi*, per il bene di *ciascun* suddito → quando faccio un cambiamento, esso deve essere condiviso, o non rifiutato, da ciascuno.

Il consenso dato da ciascuno, nella regola 2, deve essere reale? Altre teorie affermano che questo consenso può essere ipotetico, ovvero quello che sudditi approverebbero se fossero informati adeguatamente e non fossero in una condizione alterata di spirito.

Inoltre le dottrine sul consenso si dividono in *consenso tacito* e *consenso esplicito*.

Ci può essere però il caso in cui tutti danno il loro consenso (consenso esplicito) ma se fossero adeguatamente informati non lo accetterebbero (violato, ribaltato, il consenso ipotetico).

Il contratto viene fatto poiché esso migliora la condizione dei sudditi, vedi la regola 3, poiché se esso non viene stipulato si è in uno *stato di natura*. Lo stato di natura è quella condizione di assenza di ogni tipo di autorità politica.

Il contrattualismo può riguardare non solo *l'autorità*, ma anche le *regole sociali*.

Nello stato di natura, secondo le *teorie giusnaturalistiche*, esistono delle *leggi di natura*. Per il contratto al i radicali invece non esistono tali leggi, ma alcune *regole convenzionali* di convivenza. Per i contrattualisti, senza autorità politica non è possibile parlare dell'*idea di giustizia*.

Il giusnaturalismo di **Locke**, ad esempio, è giustificato da Dio → leggi innate che vengono alla luce mediante la ragione → per Locke il potere politico viene da un contratto, ha natura convenzionale, ma l'idea innata di giustizia ha origine divina.

Hume Virgola pur non essendo contrattualista, afferma che non esistono leggi di natura, ma che sono conseguenza della convivenza nello stato di natura → vengono fuori, emergono dalla convivenza alcune *regole convenzionali*.

Per **Hobbes** invece non esistono leggi di natura, le regole convenzionali, poiché le seconde non si ha la forza, nello stato di natura, di farle rispettare.

3.2 Thomas Hobbes

☞ Lezione del 9 Marzo 2017

3.2.1 Stato di natura, uguaglianza e stato di guerra

Distinzione delle forme di contrattualismo mediante le diverse concezioni dello *stato di natura*. Hobbes ne dà una descrizione molto pessimista → descrizione, di contro, molto ottimistica del potere.

*** lettura Pg. 127-128 del *Leviatano* sullo stato di natura ***

L'idea di eguaglianza fisica (non eguaglianza cristiana), di eguaglianza di natura, è rivendicata da tutti contrattualisti, in maniera molto diversa.

↳ Idea opposta all'idea della *Politica* di **Aristotele**, per cui la *polis* è la massima realizzazione dell'uomo, il compimento della sua natura, e per lui “certi esseri, dalla nascita, sono distinti: parte per essere comandati, parte per comandare”. c'è un principio gerarchico, per Aristotele, in ogni aspetto della natura, anche nelle cose non viventi. All'interno stesso dell'uomo, normalmente, comanda l'anima sul corpo come il padrone sul sottoposto, è per il corpo è giovevole essere comandato dall'anima. Ad altro esempio per sostenere la sua tesi, Aristotele porta la migliore qualità dell'animale domestico, comandato, rispetto alla animale selvaggio → è *naturale* il comando di alcuni uomini rispetto ad altri, quegli uomini che si distinguono dagli altri come l'anima si distingue dal corpo, come l'uomo dalla bestia.

↳ La natura quindi vuole segnare una differenza nel corpo degli schiavi e dei comandanti per Aristotele. La natura ha dato lei stessa all'uomo la capacità di riconoscere l'autorità → la bellezza.

↳ Vediamo qui due idee da smontare:

1. Quella che la natura “segna” i comandanti ed i comandati → smontata da Hobbes (vedi il *Leviatano* da pg. 127 in poi)
2. Quella che, “evidentemente”, siano i migliori a comandare → smontata da Rousseau

Essere tutti uguali però è causa di *guerra*: 3 motivi:

1. Competizione: Se siamo tutti uguali, quando due persone vogliono la stessa cosa, non c'è paura o superiorità → scatta il conflitto.
2. Diffidenza: a causa della competizione, nasce la diffidenza verso gli altri → attacco per primo gli altri, per evitare che mi attacchino per rubarmi ciò che ho.
3. Gloria: la psicologia di Hobbes non è meramente materialistica, ma considera questo rapporto interpersonale. La gloria non è vanagloria, ma una paura del giudizio → Hobbes afferma “siamo tranquilli solo se siamo soli”. gloria nel senso di fierezza, vanto, *orgoglio* è causa del senso di insicurezza fondamentale. La gloria interviene ancora nelle dispute (Hobbes viene da una società che dà molta importanza all'onore, erano frequenti i duelli ai suoi tempi).

Lo *stato di guerra* non è la guerra, ma la paura della guerra, del conflitto → lo stato di natura è uno stato di guerra poiché gli uomini sono costantemente impauriti dalla *potenziale perdita* causata dagli altri.

*** “Gli inconvenienti di tale guerra” pg. 130 del *Leviatano* ***

Per Hobbes non è necessario che ci sia un vero e proprio stato di natura, ma questa descrizione si può benissimo applicare ad una situazione di *guerra civile*, oppure *rapporti belligeranti internazionali*, in cui le tre condizioni sopra descritte sono ben esemplificate. Hobbes inoltre afferma che ogni volta che viene spazzato via l'ordine politico occorrono episodi di violenza (ad es: sciaccallaggio dopo terremoti e catastrofi).

3.2.2 Diritto di natura e legge di natura

Hobbes afferma che gli uomini ambiscono una vita confortevole, e vedendo questa possibile condizione mediante la ragione calcolante, vogliono ottenerla.

Dilemma del prigioniero:

	<u>A confessa</u>	<u>A non confessa</u>
<u>B confessa</u>	A=1 anno di carcere, B=1 anno	A=0 anni, B=10 anni
<u>B non confessa</u>	A=10 anni, B=0 anni	A=8 anni, B=8 anni

↳ la scelta razionale è che entrambi non confessino

Se intervenisse però un “boss” a cambiare la scelta per la confessione di entrambi, minacciando la loro vita, potrebbero però entrambi confessare → scelta più utile:

	<u>A confessa</u>	<u>A non confessa</u>
<u>B confessa</u>	A=1 anno di carcere, B=1 anno	A=ucciso, B=10 anni
<u>B non confessa</u>	A=10 anni, B=ucciso	A=ucciso, B=ucciso

↳ la scelta razionale è che entrambi confessino.

Il “boss” nel nostro caso è l'*autorità*, il *potere*, che corregge lo stato di natura.

*** pg. 134 del *Leviatano*: Hobbes Definisce il *diritto di natura* come “libertà di fare ciò che si vuole” ***

Distinzione di **Hohfeld** (1905) tra:

- Diritti-libertà: Diritti che non hanno bisogno di doveri associati.
- Diritti-pretesa: ci sono come corrispettivi dei doveri, ad esempio se ho un diritto alla proprietà, gli altri hanno il dovere di rispettare la mia proprietà.

Stato di natura → assenza di doveri, solo diritti-libertà.

Il *Diritto di natura* non è la *Legge di natura*!!!! → pg. 135 del *Leviatano*, le **leggi di natura**:

1. I legge: ogni uomo deve sforzarsi per la pace (...)
2. II legge: un uomo deve essere disposto a deporre parte del diritto di natura, purché anche gli altri lo siano

- a. pg. 136 del *Leviatano*: che cosa vuole dire *deporre un diritto*: L'uomo ha il dovere di non revocare, non rispettare il patto. Non rispettarlo ha detto ingiustizia, che è nient'altro che un'assurdità
3. III legge: Gli uomini sono tenuti a rispettare il patto (serve un potere che lo faccia rispettare) → ["obbligazione", "dovere" e "ingiustizia" a pg. 136]

Hobbes affronta poi il discorso dello *stolto*, riprendendo un discorso simile a quello visto con le regole di pratica: la giustizia è una pratica, la seguiamo per utilità, ed a quel punto "sto ai patti", se no sono uno stolto, non faccio il mio utile.

☞☞ Lezione del 14 Marzo 2017 (Assente)

3.2.3 Il patto, il Leviatano, l'utile individuale e la giustizia

Abbiamo visto i passi fondamentali dell'argomentazione con cui Hobbes ci spiega cosa è lo stato di natura, cos'è la giustizia e qual è il fondamento del patto politico. Le leggi di natura sono precetti della ragione che servono a preservare la pace; sono tutte circostanze che possono facilitare il processo di pacificazione, dettami che la ragione ci prescrive per preservarci dalla condizione di conflitto. Alcune leggi sono fondamentali perché ci impongono di non elevarci al di sopra degli altri.

Abbiamo giustificato la fondazione del potere politico. Il *Leviatano*, il potere politico, è il garante del patto attraverso il quale gli uomini hanno rinunciato a parte della libertà naturale.

Riepiloghiamo le caratteristiche fondamentali di questa argomentazione e vediamo quali sono i limiti e i compiti del potere sovrano, le cui prerogative dipendono dalla descrizione dello stato di natura.

Tutta l'argomentazione di Hobbes è fondata sull'utile individuale. Hobbes fa due cose: portare la nostra attenzione su quello che conta per noi, ovvero la sopravvivenza, e anche sui beni che possiamo ottenere nel vivere in una società civile ben ordinata. Hobbes fonda la teoria dell'*homo oeconomicus*, cercando di convincere i propri concittadini che il fondamento del potere politico non è Dio, la natura, ma il benessere di ciascun singolo individuo. La posta in gioco nella fondazione del potere politico è quanto ciascuno di noi sta bene. Inoltre Hobbes ci "racconta" quali sono i ragionamenti che portano alla istituzione del potere politico, ragionamenti che sono all'insegna della razionalità strumentale, ovvero al calcolo mezzi/fini. Il dilemma del prigioniero è una prototipazione a due in cui ciascun attore usa il calcolo mezzi/fini per massimizzare il proprio benessere individuale. Questo racconto del comportamento umano si attaglia perfettamente allo stato di natura di Hobbes. Questo tipo di "calcolo" è alla base del fondamento del potere politico.

Una volta che è stato fondato il potere politico, non si può più ragionare all'insegna dell'utile individuale. In altri termini: posta una regola, la si rispetta, anche se va teoricamente contro l'utile individuale "originario". Esempio classico è l'istituzione di un semaforo all'incrocio. Una volta inserita questa nuova pratica, il semaforo funziona come autorità, e deve essere rispettata. Il mancato rispetto dell'autorità è per Hobbes indice di stoltezza.

Per Hobbes **la giustizia è diversa dall'utile individuale**, non è ad esso riducibile.

Nonostante il potere coercitivo (del Leviatano) sia garante della giustizia, un'altra equazione che non si può fare è quella giustizia=legge del più forte.

Anche la struttura dell'argomentazione morale di Hobbes è complicata. Noi dobbiamo rispettare i patti per giustizia, non per paura. Il potere coercitivo è quello che mi dà la ragione per presupporre che se lo rispetterò, non mi consegnerò al potere altrui. Gli altri, ragionando alla stessa maniera, baseranno il loro rispetto non per paura, ma per razionalità strumentale.

Il Leviatano è un corpo artificiale creato dall'unione delle forze dei sudditi, dotato di un potere coercitivo che serve a garantire il patto politico fondamentale. Questo potere coercitivo, oltre ad essere garante del patto politico, svolge la funzione di stabilire le leggi. **Il Leviatano (sovrano) stabilisce le leggi**. Quindi non è solo il garante del patto, ma è colui che fissa i diritti a livello concettuale, nel senso che è solo *dopo* che il potere è costituito che è possibile parlare di diritti, e che ne stabilisce i confini e i limiti. Per questo la decisione del sovrano è incontestabile. Il sovrano decide le leggi, io ho il dovere di attenermi alle leggi, il dovere è fondato sul mio utile individuale.

L'unica eccezione in cui perdo qualunque dovere di rispettare il potere del sovrano è il diritto alla sopravvivenza.

Il concetto di giustizia è svuotato di contenuti sacrali e predeterminati, è puramente convenzionale. Che le regole della proprietà siano, ad esempio, certune, è del tutto arbitrario. Questo depotenzia notevolmente i conflitti, nella misura in cui le dispute sono sostanzialmente basate sul mero immediato interesse individuale. È chiaro che parlando di legislazione e di poteri del sovrano la questione che è sinonimo di giustizia è la proprietà, che è il vero problema fondamentale di tutte le guerre civili dell'epoca.

Sta alle cure del sovrano fare le leggi buone. Per legge buona non si intende una legge giusta. La legge è fatta dal potere sovrano, perciò è autorizzata dal popolo e non può essere detta ingiusta. Le leggi dello stato sono come le regole di un gioco, ciò su cui tutti si accordano non può essere *ingiusto*.

Ultima caratteristica dell'obbligo politico è che, data l'esistenza di leggi di natura, essi non sono tuttavia dei *precetti*, non ci dicono cosa sia la giustizia prima che ci sia il potere, ma semplici ragionamenti che ci portano al potere politico. Per questo non ci può essere conflitto tra legislazione e legge di natura.

In altri termini le leggi di natura sono solo procedurali, non contenutistiche.

Da tutto questo impianto di base deriva che il sovrano non può fare torto ai sudditi: è una impossibilità concettuale. Questo accade per tre ragioni principali.

- Il patto politico è un patto fatto tra consociati, che istituiscono il potere coercitivo e autorizzano il sovrano ad esercitarlo. **Il sovrano non fa alcun patto coi sudditi**, e non potrebbe farlo, proprio perché il sovrano è sempre "un terzo".
- **Il sovrano è la stessa cosa dei sudditi**, in quanto esso è il *rappresentante del potere politico creato dal patto*. Tutte le sue azioni sono azioni dei sudditi.
- **Il sovrano è l'arbitro di tutto**.

Il sovrano ha una serie di diritti illimitati.

Se esiste un potere politico esistente non se ne deve cercare un altro.

Nessuno può essere liberato dal sovrano in nome di un torto subito (è un assurdo concettuale).

Non si possono mettere in discussione le opinioni del sovrano. Questo in quanto essendo il sovrano il garante del patto, la sua messa in discussione indebolisce il patto.

Per Hobbes la libertà è una questione puramente meccanica: risponde alla domanda "quante cose posso fare?". In questo senso le condizioni di maggiore libertà sono quelle in cui il sovrano dà minori leggi e regolamenti.

Il sovrano giudica delle opinioni e delle dottrine. Può fare leggi insindacabili sulla società. Ha potere giurisdizionale su tutto. Ha il diritto di decidere della guerra e della pace.

3.3 John Locke

Questa teoria dell'obbligo politico è molto debole nei fondamenti, basati come sono sul mero utile individuale. Al contempo è molto potente ed espansiva rispetto ai poteri del sovrano. Tuttavia già i suoi contemporanei notarono che era una teoria dell'ordine politico sganciato dall'ideologia. Hobbes era considerato un blasfemo, perché l'obbligo politico prescindeva dall'autorità divina. L'utile individuale sostituisce i precetti divini. Inoltre quando deve spiegare il funzionamento dell'ordine politico, non inserisce il "timor di Dio", considerandolo una motivazione non sufficiente. Dio non è né fondamento giustificativo del patto sociale, ma non è nemmeno fondamento motivazionale. Molti contemporanei di Hobbes si pongono un altro problema. Questa teoria fonda il potere assoluto di qualunque sovrano e quindi rende del tutto incontestabile il potere del sovrano, per cui non potrò mai appellarmi alla giustizia per rivoltarmi contro il sovrano, anche quando è evidente che il sovrano sta commettendo ingiustizia.

Se vogliamo uscire da questa cornice teorica per cui si parte da uno stato di natura completamente anomico e arrivo alla fondazione di un patto politico avente un potere limitato, la via più logica è quella di fondare un giusnaturalismo. Esiste una forma di decalogo in natura che svolge una duplice funzione. Quel decalogo fissa i limiti del potere sovrano. La seconda cosa che fa un decalogo di leggi naturali è stabilire un punto di partenza le cui condizioni sono migliori rispetto all'anomia di partenza hobbesiana. Se descrivo uno stato di natura regolato da leggi, l'asticella si alza: per uscire da quello stato di natura "regolato" devo avere un potere politico le cui implicazioni siano convincenti.

Questo ragionamento è quello utilizzato da John Locke.

La teoria politica di Locke è contenuta nel *II Trattato sul Governo*. Nel *I Trattato* aveva argomentato contro il potere patriarcale, sostenuto nella teoria di Philmer. Il *II Trattato* definisce il vero fondamento dell'obbligo politico.

Come tutti i contrattualisti inizia descrivendo lo stato di natura.

Cap. II: Dello stato di natura

4. Per comprendere correttamente il potere politico, e derivarlo dalla sua origine, si deve considerare la condizione in cui gli uomini si trovano per natura: uno **stato di perfetta libertà (a State of perfect Freedom)** di ordinare le loro azioni e disporre dei loro possessi e delle loro persone come meglio credono, nei limiti della legge di natura, senza chiedere licenza o dipendere dalla volontà di un altro uomo. **Una condizione anche di eguaglianza**, in cui ogni potere e giurisdizione sono reciproci, poiché nessuno ne ha più di un altro, non essendoci nulla di più evidente del fatto che le creature della stessa specie e dello stesso rango, destinate, senza distinzione, agli stessi vantaggi della natura, e all'uso delle stesse facoltà, debbano anche essere uguali le une alle altre, senza subordinazione o soggezione, se il signore e padrone di tutte loro, con una dichiarazione manifesta della sua volontà, non ne ha collocata una in posizione di preminenza sulle altre, e non le ha conferito, con una scelta chiara ed evidente, un diritto certo al dominio e alla sovranità

Uno **stato di perfetta libertà** di regolare le proprie azioni e disporre dei loro beni e persone come meglio credono entro i limiti della legge naturale, senza chiedere l'altrui benessere. Questo è uno **stato di eguaglianza** in cui nessuno ha più poteri degli altri.

Le parole chiave dei contrattualisti sono *libertà* ed *eguaglianza* (perché devo partire dal fatto che non c'è subordinazione).

6. Ma, sebbene sia uno stato di libertà, tuttavia non è uno stato di licenza; sebbene l'uomo abbia in quello stato una incontrollabile libertà di disporre della sua persona e dei suoi possessi, non ha la libertà di distruggere se stesso, né qualsiasi creatura in suo possesso, se non quando lo richieda un qualche fine più nobile della sua mera conservazione. Lo stato di natura ha una legge di natura che lo governa, che obbliga tutti: la ragione, che è quella legge, se consultata, insegna all'umanità tutta che, essendo tutti uguali e indipendenti, nessuno dovrebbe recar danno alla vita, alla salute, alla libertà e ai possessi di un altro, poiché gli uomini essendo tutti fattura (Workmanship di un solo creatore onnipotente e infinitamente saggio; essendo tutti servitori di un unico padrone sovrano, inviati sulla terra per suo ordine e per i suoi intenti, sono proprietà di colui che li ha creati, e destinati a durare finché piaccia a lui, e non ad altri. Poiché siamo dotati delle stesse facoltà e partecipiamo della medesima comune natura, non si può supporre tra noi alcuna subordinazione, che ci autorizzi a distruggerci gli uni con gli altri, come se fossimo fatti per l'uso gli uni degli altri, come gli ordini inferiori delle creature sono fatti per il nostro uso. Come ognuno di noi è tenuto a preservare se stesso, e a non abbandonare volontariamente la propria posizione; così, per la stessa ragione, quando ciò non entra in competizione con la sua stessa sopravvivenza, per quanto può, deve preservare il resto dell'umanità, e non può, se non per fare giustizia nei confronti di un criminale, uccidere o danneggiare la vita o quanto serve alla preservazione della vita: la libertà, la salute, l'integrità fisica o i beni di un altro.

Per Locke tuttavia, a differenza di Hobbes, l'eguaglianza è fondata dal volere di Dio. Se Dio avesse voluto fondare il potere dell'uomo sull'uomo, ne avrebbe dato un segno esplicito. Quindi, per Locke, siccome siamo uguali per costituzione, Dio ha ritenuto di crearci uguali e ha voluto che fossimo uguali. Questo dà a ciascuno uguale titolo alla libertà. Anche Locke parla di libertà, ma è una libertà entro i limiti delle leggi di natura. È uno stato di libertà, *non di licenza*. L'uomo non è libero di distruggere se stesso o altra natura umana o cosa che ad altri appartenga. La ragione insegna a chiunque che, essendo tutti gli uomini uguali e indipendenti nessuno deve ledere gli altri nella salute, nella libertà e negli averi. Il punto è che il limite alla libertà individuale è sancito da una legge naturale.

In uno stato naturale, grazie alla ragione le persone possono "vedere" questa legge naturale. Per Locke tali leggi sono autoevidenti. Questa condizione è sostanzialmente pacifica. Si pone però un problema: chi fa rispettare le leggi di natura? Nello stato di natura per Locke esiste un potere esecutivo ed è un potere individuale. Ciascun individuo ha il potere di far rispettare le leggi di natura: c'è una tendenza innata a correggere le ingiustizie, quando le ravvisiamo.

Per Locke nel diritto di natura sono compresi la vita, la proprietà, l'incolumità fisica, il diritto di stabilire contratti.

Locke si pone lo stesso problema della credibilità di questo stato di natura. Locke afferma che se credessimo che tutta la giustizia deriva da convenzioni, dovremmo credere che se da straniero mi reco

in un altro paese, posso fare quello che voglio e i membri di quello stato non hanno nessun diritto/dovere di punirmi.

☞☞ Lezione del 15 Marzo 2017

Locke, nel *II trattato sul governo* (1690), introduce le condizioni fondamentali dello stato di natura: *libertà* ed *uguaglianza*, ma non una libertà hobbesiana estrema, ma nei limiti dello stato di natura. Il riferimento a Dio non esclude la distinzione tra *legge naturale* e *legge rivelata*: la prima vale per tutti gli uomini, la seconda solo per i credenti. La legge naturale è una legge non rivelata, alla quale però l'uomo può arrivare mediante la ragione.

↳ Il tema del “ Far rispettare la legge di natura con la forza, ed in quali limiti di applicabilità” è legato a questa concezione.

Locke vuole dimostrare che esiste il diritto alla proprietà, per poi fondare su di esso il diritto dello *Stato capitalistico* da lui inteso, sviluppatosi grazie alla conservazione e all'evoluzione del diritto alla proprietà. C'è un momento in cui la proprietà non è più *naturale* e diventa *proprietà artificiale*. “ In natura la terra è stata data in comune a tutti gli uomini” → nessuna distinzione → com'è possibile che da ciò derivi la proprietà naturale? Noi stessi siamo *proprietari del nostro corpo* perché non abbiamo l'intuizione fondamentale che “ nessuno possa utilizzare il mio corpo senza il mio consenso”.

*** lettura testo***

↳ Non solo è il mio il mio corpo, ma ciò che *faccio*, produco, *con il mio corpo*, aggiungendo, con il mio lavoro, a ciò che è comune → mediante l'aggiunta essa diventa mia. ma deve, per esigenze funzionali, esserci un criterio di appropriazione della proprietà dell'altro. Questa teoria arriva a Locke dalle dispute sulla povertà francescana (i monaci non erano poveri “in toto”, possedevano cioè ciò che mangiavano) → il criterio può essere il *sostentamento*, ma le due clausole:

1. Possiamo appropriarsi di un oggetto per sostentamento solo se non va sprecato;
2. deve rimanere nei altrettanto per gli altri, e della stessa qualità.

I due criteri sono la legge di natura applicata la proprietà, in quanto tali la *legittimano* e la *regolamentano*.

1. Si però uno accumula oggetti, ad esempio delle mele, e non li consuma ma, al posto di farli deteriorare, *li utilizza*, ad esempio scambiando con del metallo, esso non commette un crimine contro natura. Da ciò deriva la possibilità di accumulare ciò che non si deteriora (→ nascita del denaro) senza che ciò avvenga al primo criterio. Per Locke quindi sono gli uomini che hanno acconsentito alla proprietà, e dalla disparità nel possesso, tipica di essa. → il denaro è il “peccato originale” dell'accumulazione
2. Per quanto riguarda il secondo criterio, per Locke l'appropriazione della terra, del suolo, non è una grande perdita, poiché “ce n'è tanta” (L'America ai suoi tempi era inesplorata ed incontaminata) e “vale poco” senza la mano dell'uomo. → gli indiani d'America, pur avendo molta terra, non hanno ricchezza senza la lavorazione di essa: “ il più grande capo indiano vive più in miseria di un qualunque bracciante in inglese”.

Ma in questo stato di cose, di “ piacevole anarchia”, perché il governo?

- Manca una legge stabile, fissa e motoria
- Manca un giudice riconosciuto ed imparziale

- Manca il potere di far eseguire le sentenze

↳ nel governo gli uomini si uniscono per *salvaguardare* la propria *proprietà* (anche quella del proprio corpo).

Vediamo quindi due approcci diversi tra Hobbes e Locke:

- Per Hobbes il potere politico fonda la proprietà,
- Per Locke la proprietà fonda il potere politico.

In virtù di quanto detto posso *ribellarmi al potere sovrano* se:

- Le leggi che promulga non sono legittime
- Non salvaguarda la proprietà

3.4 Jean-Jacques Rousseau

3.4.1 Il Discorso sull'origine della disuguaglianza

Jean-Jacques Rousseau fonda una teoria politica che limita fortemente il potere sovrano. Per lui infatti la legittimità politica è possibile solo con limiti stretti alla sua operatività, ma senza pensare ad una *legge naturale preesistente*.

↳ descrive lo stato di natura nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza*. Decostruisce le stesse idee di eguaglianza e uguaglianza, mostra nella sua natura artificiale, prodotto di uno Stato che non è per niente naturale.

Per Rousseau nello *stato di natura* non esiste alcuna convenzione sociale, “ non è il compito lieve distinguere gli elementi naturali ed artificiali in uno stato che non esiste più, che non è mai esistito, che non esisterà mai” → l'uomo nasce dopo la “caduta” nel mondo, prima, nello stato di natura, era un animale → senza cultura → stato di natura → non è umano, l'essere umano svuotato di qualsiasi cultura non è concepibile, è il momento precedente alla “caduta” sulla terra. Il *Discorso* è una contronarrazione di Aristotele e di tutti i filosofi che hanno pensato di teorizzare l'uomo come “animale sociale” ed una contronarrazione della caduta, cristianamente intesa, dal paradiso terrestre.

“È difficile pensare che gli uomini non fossero tali anche prima del diluvio” → Rousseau si porta al “grado zero” della cultura umana, lo stato di natura, notando come tutti gli altri “stati” (Hobbes, Locke...) si sono “fermati prima”, fermati ad esseri comunque dotati di cultura → hanno trasferito le loro strutture culturali alla loro narrazione (pg 36 del *Discorso*) → non riescono a pensare correttamente lo stato di natura.

Per Rousseau questi “uomini primigeni” non hanno *concetti*, non hanno *linguaggio*, non riescono ad avere pensieri legati dall'immagine. Sono *isolati*, in quanto non hanno cultura, vivono nella stessa natura vagando senza meta, senza un preciso scopo → l'uomo di Rousseau è *puro istinto*, “Solo, ozioso e sempre in pericolo. Dal sonno leggero” (pg. 46 del *Discorso*).

☞☞ Lezione del 16 Marzo 2017

L'uomo in quanto tale è definito come “culturale”, come si può immaginarne uno senza cultura? Per Rousseau l'uomo al grado zero della cultura non lavora, e soprattutto non pensa, non pianifica (→ orizzonte temporale molto limitato) anche perché non ha linguaggio, e senza linguaggio *non c'è attrazione* → non si può nemmeno avere un *concetto di sé* (rappresentazione) ma solamente una percezione di sé.

Se noi prendiamo questo uomo, ci rendiamo conto che la condizione di “ conflitto permanente” e di “guerra” hobbesiane e non hanno alcun senso punto non esistendo alcun concetto di proprietà non può esserci rivalità permanente, nemmeno nell'accoppiamento (→ l'uomo non ha un “periodo degli amori”). Inoltre Rousseau distingue:

- Amore di sé: autoconservazione della propria persona;

- Amor proprio: autoconservazione non della propria persona, ma del *concetto che sia di se stessi*. È la capacità di guardarsi dall'esterno non possibile all'uomo nello stato di natura.

Rousseau parla quindi di un essere senza amor proprio → non è interessato al giudizio altrui, non concepisce la *vendetta*, ma ha solamente una *tendenza al immedesimazione* nell'altro, e questo *sentimento naturale* di identificazione è dovuto ad una mancanza di ragione → la ragione permette di distinguere tra sé stessi gli altri.

Nonostante sia un protoromantico, Rousseau afferma che comunque ogni azione sia mediata culturalmente (nonostante un tramonto, il selvaggio non vede nulla, non prova nulla) → tutti gli uomini in questo stato si *comportano identicamente*. allora come potrebbe esserci una distribuzione ineguale di capacità se queste capacità non servirebbero a nulla? [→ pg. 69]

La questione principale è se esista una disuguaglianza naturale che la giustifichi nel mondo civile (“i più forti dominano i più deboli”) [*** Lettura pg 69 ***] → Inutilità del dominio, del comando, della soggezione in natura → chi lo vorrebbe “è costretto ad esporsi volontariamente ad una fatica assai più grande”

↳ non esiste una disuguaglianza in natura → la stessa domanda è formulata male → utilizziamo delle categorie, per la domanda, che presuppongono il mio contesto culturale.

Partendo da Aristotele, secondo il quale l'uomo, in quanto *animale politico*, è destinato a praticare attività sempre più complesse, Rousseau mostra l'inutilità dell'idea di questa *naturalità del progresso* → Per Rousseau non c'è nessuna ragione di passaggio dallo stato di natura allo stato civile. Rousseau accredita, in un certo senso, la “caduta” cristiana.

↳ lo *scivolamento* verso una società sempre più progredita è la caduta dal paradiso terrestre dello stato di natura. E questo come mai? Per il *libero arbitrio*: ad un certo punto un uomo ha deciso di entrare nella storia.

Per Rousseau lo stadio migliore in quello dell'entrata nella storia (non c'è ancora la corruzione dovuta alla proprietà → *** lettura pg. 72 ***), in cui l'uomo viveva in piccole tribù.

L'agricoltura (vedi pg. 80) e la metallurgia portarono la divisione del lavoro e la proprietà → è da ciò che ha origine la disuguaglianza.

Si crea uno stato di *conflitto continuo* allora, nel quale i ricchi combattono i ricchi e sono aggrediti dai poveri. Il ricco allora propone un patto che fonda il potere politico (pg. 87)

E lo stesso stato, per continuare a giustificare la sua sussistenza, esacerba i conflitti tra i suoi componenti.

[pg. 104]→ In questo continuo progresso della disuguaglianza si ritorna al punto di partenza, alla legge del più forte, all'eguaglianza data dalla assoluta mancanza di valore di ognuno di noi, all'*uguaglianza della tirannia* → È questo lo stato di natura, descritto da Hobbes.

3.4.2 Il Contratto sociale

Discorso sull'origine della disuguaglianza (1754) → Contratto sociale (1760)

Date delle condizioni in cui abbia senso un potere politico, ha senso ed è possibile un potere politico *legittimo*? Nel *Contratto*, come Hobbes ma più brevemente, si disfa dei concetti oramai superati di potere patriarcale, affermando che il più forte, per mantenere il suo potere, deve trasformarlo in diritto → *diritto del più forte*.

Cedere alla forza è un atto di necessità, di prudenza, non di dovere → Il diritto del più forte priva di significato la parola “diritto”, poiché è in tutto identico all'esercizio semplice della forza. Inoltre quando c'è necessità non c'è dovere (→ Rousseau ispiratore di Kant, del suo *imperativo categorico* ed *ipotetico*)

↳ L'obbligo politico non è questo, deve essere un dovere senza la necessità dell'ubbidienza → “Ci sarà sempre una differenza tra assolutamente una moltitudine comandare un popolo → Chi comanda così rimane un uomo privato”.

Il fondamento dell'obbligo politico non può essere la *costrizione* → Costrizione che può essere anche una *necessità* (in quel momento mi è necessario accettare il patto politico in base alle condizioni esterne che mi hanno influenzato (es: fame, debolezza)? Allora la mia adesione non è autonoma, e quindi non valida.

La *massima universalizzabile* kantiana non dipende dalle condizioni particolari in cui mi trovo → si deve aderire al Patto senza essere influenzato dagli aspetti contingenti del momento della scelta → questa *autonomia della scelta* è una delle maggiori innovazioni che Rousseau porta al contrattualismo: per Hobbes il patto era nato dalla situazione contingente → il contrattualismo precedente si basava invece sulla contingenza della scelta, sul suo carattere di “rimedio” allo stato di natura.

Il *patto politico* e l'alienazione di tutti i propri diritti a favore dello Stato, senza riserve → nessun associato ha da reclamare qualcosa se non ha più diritti. Essendo infatti i diritti solamente delle *disuguaglianze consolidate*, il patto non deve fondarsi su di essi → si stipula il patto *prescindendo* dai rapporti di forza esistenti (diritti).

Qualsiasi esercizio successivo della politica deve rifarsi al patto accettato. La riconciliazione degli interessi a talune condizioni, come la società in classi, non è più possibile.

↳ Il **legislatore** è l'evento che traghetta la società al di fuori del *regno della necessità* per fondare la nuova politica su un patto accettato *autonomamente*, estraneo a qualsiasi rapporto di forza.

☞☞ Lezione del 21 Marzo 2017

Rousseau, un po' tipicamente per un contrattualista, intende la libertà come autonomia, poiché deriva, questa concezione, dal concetto di dovere e quindi di assenza di dovere → autonomia è la mancanza di azioni necessitate da obblighi o bisogni del momento.

L'obbligo hobbesiano Nasce da un ragionamento necessitato, per Rousseau invece quando creo l'obbligo politico *esco dalla logica necessitante della natura* e non solo per entrare in un ordine di tipo diverso, un ordine morale non necessitato da particolari contingenze, ma nel momento in cui formo il patto negozio su una base di uguaglianza garantita dalla autonomia della scelta → introduco mediante il patto politico il concetto di *sovranità* (il “sovrano” e chi fa le leggi, nella logica del patto stesso), il cui esercizio non può prescindere dai singoli membri della stato. Il sovrano è il popolo in assemblea.

Per Hobbes la sovranità è *incarnata*, per Rousseau la sovranità *rimane al popolo*, non può essere né rappresentata né delegata. Come si faranno quindi le leggi? Saranno le leggi che garantiscono la libertà e saranno *egualitarie*: “ogni atto della volontà autentica è universalmente accettato, non è una negoziazione” → ma cosa intendeva Rousseau con questo?

Il sovrano può fare leggi *solo se è legittimo*, ed ogni atto legittimo instaura un regime di diritti eguali. Se il sovrano abusa dei propri poteri il suo potere si dissolve, il patto diventa un mero *aggregato*.

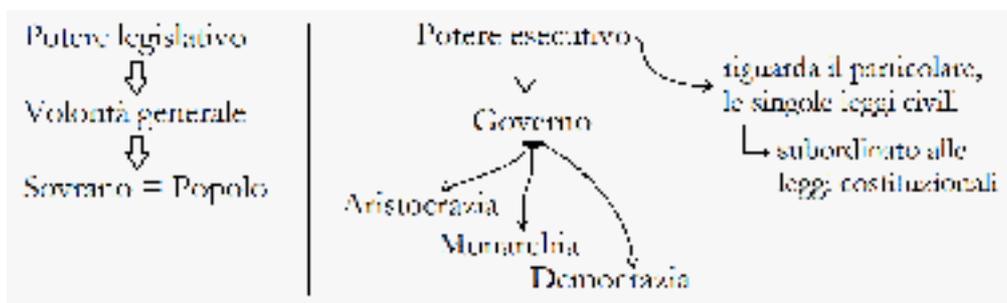
La **volontà generale** cos'è? è semplicemente la volontà del corpo sovrano, l'*animus*, la condizione di spirito giusta per fare leggi → deve prescindere le condizioni particolari, e favorire tutti coloro che sono sottoposti alla legge, la tutela del loro *interesse generale* è questa volontà generale. ad esempio nel dilemma del prigioniero introduco una legge tale per cui si possono scegliere solamente le situazioni in cui entrambi confessano o non confessano → si eliminano le alternative problematiche → facilito la scelta.

↳ per rompere lo scacco del dilemma del prigioniero si deve ricorrere alla volontà generale, che esclude le conseguenze svantaggiose per alcuni, cercando utilitaristicamente di *massimizzare il profitto generale*, a vantaggio di nessuno.

↳ Il “potere legittimo” è quindi *puramente artificiale* (è un atto di volontà, come pensa Hobbes, che prescinde l'ordine naturale) ed anche *limitato* (nel momento limiti, come pensa Locke, Perde il potere stesso).

↳ la volontà è *generale* quindi Non perché è di tutti, ma perché riguarda tutti, non presuppone leggi che riguardino i particolari.

Le leggi generali sono sopra ogni altra legge, sono *leggi costituzionali* dello Stato → lo Stato non agisce, ma è *fondato* dalla volontà generale. Le “assemblee generali” sono convocate, e riguardano la volontà generale, solamente per le decisioni altrettanto generali → per le leggi particolari Rousseau non pensava a questo meccanismo (i provvedimenti particolari non li fa il sovrano!):



Per Rousseau la democrazia è una pessima idea (spesso fraintesa questa sua posizione) poiché una assemblea molto grande è poco efficiente, è difficoltoso mantenerla coesa. Inoltre, se il popolo che è anche sovrano, si occupa troppo del potere esecutivo, non riesce poi ad essere imparziale nell'esercizio del potere legislativo.

La forma migliore di governo per Rousseau è una aristocrazia elettiva: “Se ci fosse un popolo di Dei, potrebbe governarsi democraticamente. Ma questo governo non è per l'essere umano”.

Il *sovrano* è uno, ed è il *popolo in assemblea*, il potere esecutivo è strettamente subordinato a quello legislativo. La sovranità non è divisibile né rappresentabile → il popolo non può delegare il suo potere legislativo.

↳ Ogni volta che un'assemblea ristretta si riunisce, si crea una volontà generale anche all'interno di essa (!!!), che non tiene conto della volontà generale dello Stato → non posso quindi delegare un gruppo ristretto per legiferare!

↳ Inoltre, se leggi presuppongono l'esercizio dell'autonomia, la sola delega è una rinuncia a questa autonomia!

↳ Per legiferare bisogna quindi farlo *in termini generali* (ad esempio: su una barca “tutti devono remare con la stessa intensità”).

Ma se lo Stato per essere mantenuto deve mantenere il monopolio coercitivo, come lo giustifica Rousseau? “ Affinché il patto sociale si mantenga (...) chiunque non la rispetti va obbligato a rispettarlo, *lo si obbliga ad essere libero*”.

3.5 John Rawls

☞☞ Lezione del 22 Marzo 2017

Rousseau è il paradigma fondamentale delle teorie contrattualiste contemporanee. È ripreso da John Rawls, che pubblica nel 1971 *Una teoria della giustizia*, iniziata a scrivere negli anni 50 (prese una forma vera e propria negli anni 60). Rawls, utilitarista di formazione, rifiuta la cultura utilitarista per parlare dei problemi di giustizia. Nel libro si riferisce, senza nominare direttamente, agli Stati Uniti. Riprende il problema messo da parte dagli utilitaristi: recupera il concetto rousseauiano di *giustizia politica* come parte delle *relazioni "autentiche" tra le persone*, relazioni non utilitaristicamente intese.

Rawls cerca "l'essenza" del Contratto Sociale: il contrattualismo rawlsiano è:

- un *contrattualismo ipotetico* (le parti decidono il contratto prescindere dai rapporti di forza) → non guarda ai contratti della storia ma ad un contratto ipotetico
- l'oggetto del contratto non è "chi governa" ma le *regole fondamentali della convivenza civile*, ed il *potere politico legittimo* è quello riesce ad inserire e mantenere questa convivenza (contrariamente a Rousseau in cui prima vi era il Sovrano, poi le leggi)
- A Rawls non interessano molto le regole costituzionali, ma dei *principi di giustizia* che presiedono poi alla creazione delle leggi costituzionali. Questi Principi sono *universali* e *transtemporali* e sono sovraordinati rispetto alla costituzione:
 1. Principi di Giustizia
 2. Costituzione
 3. Leggi
 4. Sentenze e processi

In questi 4 stadi, ogni stadio superiore si applica direttamente solo allo stadio sottostante.

Vi sono due chiavi di lettura dell'opera di Rawls. Egli può infatti voler:

- *Precisare l'idea di contratto sociale*: rendere l'idea precisa che l'unica fonte dell'obbligo politico è l'*autonomia*. Egli identifica infatti una *posizione originaria* in cui le persone sono nella condizione tale per cui stanno costituito il patto in *totale autonomia* rispetto a rapporti di forza od interessi personali. Rousseau aveva definito come condizione per un possibile patto una *società simmetrica* in cui "i più e i meno si cancellano a vicenda" → ciò porta alla prescrizione di leggi *generali*. Ma se esistessero persone con interessi diversi ma non complementari? La *volontà generale* di Rousseau non si può applicare a questa idea di *società complessa*, in cui la popolazione è così emergenza, e Rawls vuole adattarsi a questo caso, a noi più vicino.
- *Scrivere una grammatica morale*: Una Teoria della giustizia è una grammatica morale poiché è una *teoria del senso di giustizia*.
 - Parallelo con la grammatica della lingua parlata: se siamo parlanti competenti abbiamo una *percezione* della teoria che non è la teoria stessa → non conosciamo la teoria sottostante.

Elabora quindi una teoria che sia giustificata dai Principi di giustizia.

Rawls rifiuta quindi l'*intuizionismo*, poiché ogni teoria della giustizia deve essere giustificata. Egli crea quindi una *grammatica morale*:

1. Analizza gli *usi particolari e diffusi*
2. Ascoltando però solo dei “parlanti” che siano competenti (uomini nella *posizione originaria*. Un buon parlante ideale per la grammatica della teoria della giustizia è infatti un parlante *autonomo*)
3. Esistono dei *requisiti formali sulle regole* che deve quindi rispettare (i vincoli formali al concetto di giusto)
4. Va a costruire quindi la sua grammatica, che sarà costituito da *regole generali d'uso* (i principi di giustizia)

Nella prima parte troviamo due argomenti principali dell'opera di Rawls:

- La definizione di “posizione originaria”
- La definizione dei “Principi di Giustizia”

Questi due argomenti sono successivamente ampliati e raffinati nel libro. Questi Principi verranno quindi sottoposti al giudizio dei parlanti ideali nella posizione originaria (è teoria coerentista quella di Rawls). Nella seconda parte, avuti i principi di giustizia, verranno trattate le *istituzioni*. Nella parte finale viene trattato il problema del *bene*, ovvero delle *finalità* della teoria della giustizia (la teoria rawlsiana è deontologica, contrariamente a quella utilitaristica, ma nonostante ciò egli deve anche dimostrare che nella società da lui descritta “si viva bene”).

Troviamo quindi nel libro quattro “cantieri” che lavorano in parallelo, ognuno nella sua parte di trattato (Posizione originaria, Principi di giustizia, Istituzioni, Fini) che svilupperemo in seguito. Vediamo però prima come Rawls definisce i *vincoli formali al concetto di giusto*:

1. *Generalità*: la regola non deve essere “ad hoc”, non può avere al suo interno, ad esempio, nomi propri
2. *Universalità*: le regole devono valere per tutti
3. *Pubblicità*: i principi con i quali giustificare pubblicamente le mie leggi non devono essere diversi dai reali
4. *Ordinamento*: una regola di giustizia deve dare un criterio certo di precedenza, gerarchico, per ordinare pretese contrastanti
5. *Definitività*: le regole devono essere quelle definitive

☞☞ Lezione del 23 Marzo 2017

Abbiamo quindi visto quattro “cantieri”

1. Posizione originaria (il parlante competente)
2. Principi di giustizia (regole generali del nostro ragionamento morale)
3. Istituzioni
4. Bene

“Una teoria della giustizia” è una dimostrazione in senso Kantiano, perciò vi è questo parallelismo tra sviluppo del “cantieri”.

3.5.1 Posizione originaria

La teoria delle pratiche di giustizia di Hume (giustizia artificiale che scaturisce da *circostanze di giustizia*) è ripresa da Rawls. Per Hume infatti queste circostanze erano proprie dell'uomo (gli angeli non hanno bisogno di giustizia) e sono:

- *scarsità moderata* (agli angeli, in paradiso, non serve giustizia, l'abbondanza garantisce di per sé, ed in eccessiva scarsità non può esserci giustizia ma lotta per la sopravvivenza)
- *benevolenza limitata*: è necessario, perché abbia senso la giustizia, che gli uomini siano benevolenti (anche ai diavoli non serve la giustizia) ma in quantità moderata

Rawls riprende Rousseau quando definisce la condizione di posizione originaria, cercando di scomporla in due elementi essenziali :

1. *Razionalità*: intesa come perseguimento del proprio interesse, un contratto equo necessita della razionalità, per massimizzare il bene delle parti.
2. *Ragionevolezza* (approfondita nello studio successivo chiamato "Liberalismo politico"): un contratto equo necessita però anche di ragionevolezza, "io cerco il mio vantaggio fintanto che io non approfitti dell'altro", lo scambio non deve essere fatto solamente tenendo conto i miei interessi. (Non è riducibile alla semplice razionalità, è la caratteristica che permette di uscire dal dilemma del prigioniero, è una delle due componenti!!)

In condizioni di *mors tua vita mea* siamo fuori dalle circostanze di giustizia.

La ragionevolezza non è però abnegazione, deve essere esercitata con la mediazione della razionalità.

Ma come si fa a capire quale sia il punto di equilibrio? Immaginiamo che si debba negoziare un contratto tra un piccolo produttore ed una grande catena di distribuzione. Sappiamo che normalmente questi contratti sono non equi nonostante portino un miglioramento paretiano. Se immaginiamo che questo contratto, a causa di una "amnesia selettiva", sia fatto da persone che "non sanno da che parte stanno", questo contratto sarà nel *punto di equilibrio*. Questo per Rawls è il modello della *posizione originaria*, in cui il contratto è stipulato tra *decisori razionali* che non hanno coscienza delle rispettive parti (questo è chiamato *velo di ignoranza*).

Le parti non conoscono quindi le proprie posizioni nella società, la propria *concezione del bene*, le caratteristiche proprie psicologiche, quelle della società di appartenenza (non so in che epoca e dove) ed economiche. Non conoscono nemmeno il grado di civilizzazione e nemmeno la generazione alla quale appartengono. Non conoscono quindi *i fatti continenti che li contrappongono*. Le parti conoscono però le *circostanze di giustizia* e le caratteristiche generali dell'essere umano e della sua società (ad es: conoscono la storia umana ma non sanno a che generazione appartengono).

Questi principi determinano poi le leggi costituzionali (che risentono del momento storico e della condizione umana in quel tempo), ma questi sono invece *atemporal*. Perciò devono essere costitutivi di un "modello equo e giusto" generalizzabile e semplice come quello utilitaristico, ma che preveda anche la ragionevolezza (mediante il velo di ignoranza).

La posizione originaria può essere considerata mediante un *esperimento mentale*.

Ma se abbiamo detto che “nessuno deve avvantaggiarsi poi degli altri”, che cosa è questa massimizzazione relativa del vantaggio? Che cosa è per Rawls il vantaggio previsto dalla razionalità?

L'interesse delle persone coincide per Rawls con il piano di vita:

- L'*utile* è la massimizzazione della soddisfazione delle preferenze dei singoli. Questa definizione non dà il *contenuto*, è una concezione puramente *formale*
- Il *piano di vita* Rawlsiano anch'esso è una descrizione formale, ma non è puramente cumulativa come la definizione di utile. Ci sono delle gerarchie di priorità, degli ordini, dei *piani* che noi facciamo. Questi progetti, questi piani, devono essere razionali (non posso scegliere un piano per una certa cosa e sceglierne uno incompatibile al primo per un'altra)

Rawls afferma la *separazione delle persone*, in contrasto con l'utilitarismo (per il quale le persone sono concepite come “cumuli” di fini e bisogni da soddisfare). Per Rawls ogni essere umano non è sostituibile, è un *progetto*, un piano di vita, che non è negoziabile, paragonabile ad altri piani.

L'interesse delle parti nella posizione originaria è quindi la realizzazione del proprio piano di vita, è questo che spinge le persone a contrattare. Questo piano di vita è individuale, si rifà quindi ad una dimensione razionale e non ragionevole.

Rawls pone più una *restrizione sull'invidia*: i decisori non si pongono il problema dell'invidia, ovvero dalla tendenza psicologica a soffrire per i benefici altrui, al preferire uno stato peggiore comune che una differenza nel benessere (racconto di Shackley(?) sul patto col diavolo). Rawls dimostrerà poi che nella società giusta l'invidia è completamente assente, esclude quindi il problema dalle “ragioni della giustizia”, per trattarlo successivamente.

Questi principi di giustizia hanno come fine la regolamentazione della *distribuzione dei beni primari*. Bisogna quindi garantire la massimizzazione di questi beni per la realizzazione del proprio piano di vita.

Questi beni sono:

1. Libertà e diritti civili fondamentali
2. Libertà di azione e di movimento (sono libertà *negative*, “nessuno mi può impedire per legge di... “)
3. Cariche e posizioni
4. Reddito e ricchezza
5. Basi sociali del rispetto di sé: non devono esserci condizioni socialmente indotte che minino la concezione di sé (ad es: società paternalistiche che educano le bambine alla sottomissione della donna; società in cui vengono perpetrati stereotipi razzisti)

Tutto ciò segna una differenza fondamentale con l'utilitarismo, poiché questo invece, per massimizzare l'utile individuale, distribuisce indistintamente il benessere. Rawls distribuisce invece *mezzi per realizzare il piano di vita* di ognuno, e ciò

- Elimina il problema del confronto di utilità
- Riprende l'*antipaternalismo* di Kant, secondo il quale il governo non deve assicurare la felicità, ma le *possibilità* per realizzarla. Ognuno è quindi responsabile della propria felicità, questa non è compito di una teoria della giustizia.

☞☞ Lezione del 4 aprile

Come critica alla concezione di giustizia rawlsiana alcuni filosofi politici definiti “neoplatonici” hanno sostenuto come la giustizia debba essere un ideale che prescindano i fatti contingenti della storia umana, mentre per Rawls oltre che razionalità, ragionevolezza e velo di ignoranza ci deve essere anche la conoscenza della storia umana e delle scienze sviluppate.

3.5.2 Principi di Giustizia

Rawls non propone ai “contraenti” solo i suoi Principi di giustizia, ma una serie di principi, tra cui anche quelli dell'utilitarismo.

Nel ragionamento di Rawls ogni “ingranaggio” è un successivo raffinamento di una intuizione fondamentale, fino alla costruzione della grammatica morale. E anche in questo caso partiamo dall'intuizione fondamentale di giustizia, e la raffiniamo costantemente.

→ La *concezione generale* di giustizia:

« Tutti i valori sociali – libertà e opportunità, ricchezza e reddito, e le basi sociali del rispetto di sé – devono essere distribuiti in modo eguale, a meno che una distribuzione ineguale, di uno o di tutti questi valori, non vada a vantaggio di ciascuno. L'ingiustizia, quindi, coincide semplicemente con le ineguaglianze che non vanno a beneficio di tutti.»

(John Rawls, *Una Teoria della Giustizia*, Milano, Feltrinelli, 2008)

Ci sono due Principi di giustizia per Rawls, uno di *eguali libertà* ed uno sulla *distribuzione delle disuguaglianze economiche e sociali*.

1. Per Rawls se posso quindi concepire ed accettare che esistano delle disuguaglianze che portino dei vantaggi a tutti, nel caso delle *libertà fondamentali* invece il gioco è a *somma zero*: avere meno libertà degli altri è sempre una cosa negativa. Rawls pensa anche che il riconoscimento delle libertà fondamentali sia necessario per la condizione di possibilità di raggiungimento del proprio piano di vita. È in coerenza con ciò che Rawls formula il suo primo principio di giustizia, di *eguali libertà*.
2. Chiedere la perfetta eguaglianza di cariche e posizioni è controproducente, una società evoluta implica necessariamente queste disuguaglianze. Queste devono però essere concesse
 - a. solo se esse vanno *a vantaggio di ciascuno*
 - b. e se sono *aperte a tutti* (ad esempio un sistema a caste non rispetta questa condizione)

Il primo principio è *sovraordinato* al secondo: prima di guardare a come certe società soddisfano il secondo principio devo prima vedere se soddisfano il primo.

→ Prima enunciazione dei due principi:

«1) Primo: ogni persona ha un eguale diritto al più esteso schema di eguali libertà fondamentali compatibilmente con un simile schema di libertà per gli altri.

2) Secondo: le ineguaglianze sociali ed economiche devono essere combinate in modo da essere:

- a) ragionevolmente previste a vantaggio di ciascuno;
- b) collegate a cariche e posizioni aperte a tutti.»

(John Rawls, *Una Teoria della Giustizia*, Milano, Feltrinelli, 2008)

Questa prima enunciazione è ancora troppo vaga (che cosa vuole dire “diseguaglianze a vantaggio di tutti”? E “cariche aperte a tutti”?). Andrà raffinata.

Raffinamento del Primo Principio: La critica di Hart è che non si possa parlare di libertà come di qualcosa di distribuito come fosse un “liquido” (concezione hobbesiana). Nella enunciazione definitiva infatti Rawls parlerà di un *sistema totale* di eguali libertà per tutti, le libertà non sono semplicemente dei punti discreti relativi al loro ambito, ma un sistema interconnesso (ad esempio il dibattito libertà-sicurezza).

Raffinamento del Secondo Principio: ciascuna delle clausole della prima definizione può infatti essere interpretata in maniere differenti:

Clausola a): “diseguaglianze a vantaggio di ciascuno”:

1. Posso pensare che le diseguaglianze che vanno a vantaggio di ciascuno siano accettabili in base ad un mero principio di *efficienza* (esempio di Locke del confronto fra società egualitaria degli indiani d'America e società fortemente diseguale della sua Europa: per Locke le condizioni di vita europee del peggior dei braccianti sono migliori di quelle del miglior capo indiano)
2. Questo principio di efficienza posso però pensare che non debba permettere una giustificazione di qualsiasi società mediante il confronto con una peggiore. Va perciò definito un principio di *differenza*: fra tutti i possibili sistemi immaginabili devo scegliere quel sistema che vada più a vantaggio dei più svantaggiati.

Clausola b): “cariche e posizioni aperte a tutti”:

1. Posso pensare che questi cariche siano *cariche aperte ai talenti*, date ai più talentuosi e meritevoli
2. Posso però anche pensare che non basti il principio “vinca il migliore” dell’interpretazione delle cariche aperte ai talenti, ma che ci debba essere *eguaglianza di opportunità* per ognuno rispetto a chiunque altro (ad esempio garantire l’educazione ad ogni cittadino e non “erogarla” solo a pagamento, poiché così chi non ha i mezzi abbia la possibilità di sviluppare il suo essere “meritevole”, di talento)

Queste diverse interpretazioni delle clausole portano ai quattro “sistemi” in tabella:

↓ <u>Clausola b)</u> <u>Clausola a)</u> →	Efficienza	Differenza
Cariche aperte ai talenti	<i>Libertà naturale</i>	<i>Aristocrazia naturale</i>
Eguaglianza di opportunità	<i>Eguaglianza liberale</i>	<i>Eguaglianza democratica</i>

L’eguaglianza liberare non è accettata da Rawls perché nonostante l’inizio “alla pari” non neutralizza tutte le altre *cause arbitrarie* che possono accadere nello sviluppo, e ciò è contrario al nostro senso di

giustizia. Questo *argomento intuitivo* ci dice di introdurre il principio di differenza per preservare la giustizia in questa società. Perciò la società a cui Rawls vuole arrivare è quella dell'eguaglianza democratica, e le rispettive interpretazioni delle due clausole sono quelle che "raffinano" la prima definizione dei due principi.

☞☞ Lezione del 5 Aprile 2017 (Assente)

Abbiamo disambiguato le clausole del secondo principio attraverso un argomento intuitivo. Abbiamo visto come sia necessaria una equa eguaglianza di opportunità; inoltre riguardo alle diseguaglianze, occorre scegliere quel sistema sociale in cui chi sta peggio sta meglio in assoluto (principio di differenza).

L'argomentazione intuitiva a favore di queste due condizioni del secondo principio è basata sul presupposto fondamentale che noi stiamo cercando un principio che catturi il fatto che la giustizia deve prescindere dalle contingenze. Non ci basta quindi equalizzare le persone, serve che fatti moralmente arbitrari non influenzino il destino delle persone: così arriviamo alla equa eguaglianza di opportunità. Se questa è l'opzione fondamentale, rimane un disagio fondamentale, le diseguaglianze naturali (i talenti), brute e le disgrazie che possono occorrere nella vita e che mutilano i talenti. Queste differenze naturali od occorse sono tutte arbitrarie. Da questi fattori così moralmente arbitrari *non può dipendere la distribuzione delle risorse*. Quindi la maniera migliore per esprimere queste intuizioni è il *principio di differenza*.

Il principio di differenza dice che la distribuzione delle risorse va fatta massimizzando le condizioni dei più svantaggiati. Cariche e posizioni riguardano ovviamente anche rapporti sociali: per cui non metto degli ipovedenti a guidare gli autobus. Il principio di differenza non riguarda il reddito, ma l'organizzazione sociale. Ad esempio il limite di tassazione viene spinto fino al limite tale per cui dopo di esso le persone non vengono disincentivate dall'andare a lavorare. L'idea è comunque che se uno ha dei talenti, li deve mettere a disposizione. Si trasferiscono risorse in maniera tale che quelle persone siano sufficientemente incentivate a continuare a "dare" i loro talenti. Come pensare l'istruzione? Creiamo scuole iper-specializzate dove i più talentuosi possono esprimere picchi di eccellenza? Faccio delle scuole di eccellenza solo se i più svantaggiati ne sono avvantaggiati.

In questo sistema non esiste nessun criterio indipendente di merito. Ci sono **due sensi di merito**. Uno è il **merito in base ai talenti**, concezione (Aristotelica) del merito come il riconoscimento dell'eccellenza. L'altro è il **merito in base allo sforzo**.

Secondo Rawls quello che è dovuto alle persone prescinde dai loro talenti. I talenti si *usano* e vanno messi a servizio di chi sta peggio. Il merito non è "riconosciuto", ma incentivato, in quanto l'incentivazione fa sì che il talento venga messo a servizio.

→ Enunciazione definitiva dei due principi:

«*Primo principio*: Ogni persona ha un eguale diritto al più ampio sistema totale di eguali libertà fondamentali compatibilmente con un simile sistema di libertà per tutti.

«*Secondo principio*: Le ineguaglianze economiche e sociali devono essere:

- a) per il più grande beneficio dei meno avvantaggiati, compatibilmente con il principio di giusto risparmio, e

- b) collegate a cariche e posizioni aperte a tutti in condizioni di equa eguaglianza di opportunità.

Prima regola di priorità (la priorità della libertà): I principi di giustizia devono essere ordinati lessicalmente, e quindi le libertà fondamentali possono essere limitate solo in nome della libertà stessa. Vi sono due casi:

- a) una libertà meno estesa deve rinforzare il sistema totale di libertà condiviso da tutti;
- b) una libertà inferiore alla eguale libertà deve essere accettabile per coloro che godono di minore libertà.

Seconda regola di priorità (la priorità della giustizia rispetto all'efficienza e al benessere): Il secondo principio precede lessicalmente il principio di efficienza e quello della massimizzazione della somma dei vantaggi; l'equa opportunità precede il principio di differenza. Vi sono due casi:

- a) un'ineguaglianza di opportunità deve accrescere le opportunità di coloro che ne hanno di meno;
- b) un tasso di risparmio eccessivo deve, a conti fatti, ridurre l'onere di coloro che per esso sopportano privazioni.»

(John Rawls, *Una Teoria della Giustizia*, Milano, Feltrinelli, 2008)

A questi due principi è aggiunto un principio sul *giusto tasso di risparmio*. Fa parte dei criteri di una buona società anche una sorta di preoccupazione per le generazioni future. All'interno di un'ottica contrattualistica, discutere delle generazioni future è un problema, in quanto tutto il pensiero contrattualista ha a che fare con il modo con cui le persone si relazionano. Le generazioni future non si relazionano a noi, per definizione, non fanno parte della nostra società, per cui le relazioni di giustizia nei confronti delle generazioni future, è molto difficile concettualizzare la *giustizia*.

3.5.3 Il giudizio sui principi

A questo punto la "vera dimostrazione" che questi sono i principi corretti avviene solo quando li sottoponiamo agli sceglitori nella posizione originaria (ovvero i parlanti morali ideali). La posizione originaria è fatta in modo tale da modellizzare il punto di vista morale. Nella posizione originaria il verdetto lo danno dei parlanti ideali che sono semplicemente persone razionali, che hanno un piano di vita, soggette a un velo di ignoranza.

Rawls sottopone alla posizione originaria una lista di cose:

1. **I due principi di giustizia**
 - a. Libertà
 - b. Equa eguaglianza di opportunità + differenza
2. **Concezioni miste** (mischiano il primo principio con una variante del secondo)
 - a. Libertà
 - b. Principio di utilità
3. **Concezioni telelogiche**
 - a. Utilitarismo classico

b. Perfezionismo

4. **Intuizionismo**

5. **Egoismo**

a. Dittatura (tutti fanno quello che voglio io)

b. Free rider (faccio quello che voglio)

c. Anarchia (ognuno fa quello che vuole)

L'**egoismo** rappresenta le diverse varianti di personalismo. Sono scartate all'origine dalle *restrizioni formali al concetto di giusto (universalità, generalità, pubblicità...)*. Sostanzialmente, non sono regole.

L'**intuizionismo** cattura l'idea che di volta in volta abbiamo idee diverse della giustizia. Anche queste non sono regole, rispetto alle restrizioni formali.

Le **dottrine teleologiche** definiscono la giustizia come dipendente dal bene. L'utilitarismo è un caso paradigmatico di dottrina teleologica (bene=utilità, giustizia=massimizzazione dell'utilità). Le dottrine perfezioniste (aristoteliche, nietzschiane, alcune forme religiose) definiscono il bene come una forma di eccellenza umana. Esistono anche perfezionismi liberali. Ad esempio Joseph Raz pensa che l'eccellenza umana è l'autonomia: una società giusta massimizza l'autonomia personale.

Dalla posizione originaria sceglieremmo la dottrina perfezionista? No perché non sapendo quale sia il mio piano di vita (il mio "bene"), non ne scelgo apoditticamente "uno" che mi viene proposto.

Riguardo all'utilitarismo classico, esso implica l'applicazione del principio di utilità sia ai diritti economici e sociali, sia alle libertà fondamentali, essendo un principio generale. Non posso sceglierlo nella posizione originaria, perché si può dare che una società che priva i suoi membri delle libertà fondamentali, sia una società che massimizza l'utilità. Dalla posizione originaria non posso correre il rischio di essere privato delle libertà fondamentali, rischio che non possiamo cogliere.

Le **concezioni miste** presuppongono di salvare le libertà, che sono distribuite in maniera eguale. Ma applichiamo il principio di utilità al resto del sistema sociale, piuttosto che il principio di differenza, che può anche produrre molta meno utilità, molto meno benessere. Avendo garantite le libertà fondamentali, perché non scegliere questo principio? Rawls ci dice che applichiamo il principio del **maximin** che è un principio di scelta razionale, elaborato dagli economisti ed è il principio che ci ingiunge di scegliere quella il cui esito peggiore è migliore dell'altro. Applicando questo principio scartiamo il principio di utilità anche per gli altri beni.

☞☞ Lezione del 6 Aprile 2017

3.5.4 Le critiche alla teoria Rawlsiana

Habermas critica Rawls, affermando che Rawls immagina un accordo su principi astratti immaginando che si possa trovare un accordo a prescindere dalla concretezza sul "che cosa" ci si accorda. Rawls pensa, anti-democraticamente, che i principi possano essere desumibili dalla ragione e possano prescindere dalle situazioni particolari e dalla particolarità dei singoli individui, in cui nessun "parlante ideale" potrà mai identificarsi e concepire nella sua pluralità. Solamente con il *dialogo* posso portare a termine quel processo di immedesimazione che mi permette di "mettermi nei loro panni" e decidere considera anche la loro posizione.

Rawls risponde che non sta immaginando persone che stanno inventando un linguaggio. I parlanti hanno davanti tutta la storia umana, non sono decontestualizzati. Ed inoltre la posizione originaria non esiste raramente, è un modello che serve a risolvere i problemi riguardanti la giustizia. L'idea di immedesimarsi negli altri Rawls la rifiuterebbe non per la sua complessità, ma per una questione di "rispetto", di riserbo: non ho bisogno di "curiosare" nella vita degli altri per immaginare i bisogni di libertà che ogni vita necessita per esprimersi pienamente. Esistono vite che non riusciamo nemmeno ad immaginare ma che hanno diritto anch'esse alla loro massimizzazione della libertà per svolgere e tentare di raggiungere il loro piano di vita.

La prima reazione alla teoria rawlsiana viene dall'utilitarismo, in particolare da Harsanyi, che risponde a Rawls affermando che anche se è vero che se applichi il *maximin* alla scelta nella posizione originaria esso non è un principio razionale, è sostanzialmente "stupido" perché non è applicato dalle persone nella vita di tutti i giorni. Nella scelta di tutti i giorni non consideriamo solo utili e conseguenze, ma le *probabilità* che esse accadano (se mi lancio in mezzo alla strada per non arrivare in ritardo è perché giudico molto bassa la probabilità di essere investito e molto alta la probabilità di avere un vantaggio da quel gesto "avventato" e, secondo il principio del *maximin*, sbagliato).

Rawls risponde che infatti ha usato il *maximin* non a caso, ma perché è un caso particolare di scelta particolare che vale nelle condizioni di incertezza, che è differente dal caso di scelta che vale nelle condizioni di rischio.

- In *condizioni di rischio* sono in grado di fare un calcolo approssimativo delle probabilità (come nel caso dell'attraversamento).
- In *condizioni di incertezza* non sono in grado di calcolare nemmeno molto approssimativamente le probabilità (ad esempio se nel caso dell'attraversamento fossi in un luogo sconosciuto e non conoscessi la strada ne sapessi se il vantaggio dovuto all'attraversamento non lo farei, applicarsi il *maximin*).

Nella condizione originaria, a causa del velo di incertezza, non siamo in grado di calcolare le probabilità: siamo in una condizione di incertezza, perciò applichiamo il *maximin*. La posizione originaria è costruita, mediante l'inserimento del velo di ignoranza, in modo tale che non sia possibile nessun calcolo di probabilità (non posso avallare una società con forti squilibri e disuguaglianza solo perché ho una buona probabilità di essere "dalla parte migliore" di essa, e poco probabilmente sarei nella parte "inferiore"). Nella posizione originaria, se "perdo tutto" in seguito ad una scelta avventata, perdo per sempre, questo poiché nella posizione originaria io decido della vita di *tutte* le persone, ed una sola volta, non avrò modo di ritrattare dopo aver visto la mia condizione sfavorevole in una eventuale società che ho creato.

Rawls parla quindi di *onerosità dell'impegno*: quando ci si è vincolati ad un principio ci si impegna a rispettarlo anche sollevato il velo di ignoranza, cosa che invece l'utilitarismo non prevede.

4. Libertarismo

Rawls aveva provato a meditare le ragioni dell'economia e del benessere e quelle della morale sociale, per questo chiama la sua teoria non solo "della giustizia" ma aggiunge "*come equità*". Ciò implica delle politiche distributive molto importanti (spingere le tasse al loro limite applicabile ad esempio) ed anche una serie di strutture pubbliche molto solide che potessero supportare questa etica sociale. Ma proprio negli anni '70 cambia la politica generale, ed il welfare state liberale viene accusato: la dottrina del *libero mercato* viene indicata come quella migliore nella gestione dello stato (binomio Thatcher-Reagan). Lo stesso Utilitarismo incentiva il libero mercato, ma questa nuova ondata non dice semplicemente che il libero mercato sia più efficiente, ma che sia *più giusto*, e Rawls sbaglia perché non comprende la vera "essenza" della giustizia.

Il Libertarismo si dividerà in libertarismo *di destra* (Nozick et al.) e libertarismo *di sinistra*. Il pensiero alla base di questa dottrina, che nasce come teoria "di destra", è il riconoscimento della non correttezza del modello di *welfare state*.

4.1 Robert Nozick

Nozick pubblica nel 1974 *Anarchia, stato e utopia*. All'epoca è un giovane professore di Harvard e dà voce ad una corrente "sotterranea" nell'universo culturale americano il cui massimo esponente in quel momento è Murray Rothbard, chiamata *anarchismo individualista* (contrariamente all'anarchismo europeo, più "sociale" e vicino ai movimenti socialisti).

Per l'anarchismo individualista esistono dei diritti inalienabili della persona che non sono garantiti da un contratto, ma sono presenti dalla nascita, e le comuni anarchiche che formano i suoi aderenti sono una semplice esplicitazione di questi diritti, ed un modo per permettere la loro attuazione. Per Rothbard lo stato andrebbe rifiutato. Ma allora le funzioni di polizia chi le svolgerebbe? Chi punisce? Ciascuno di noi ha il diritto di punire, dice Rothbard, e se non si ha il potere o la voglia di farlo rispettare si possono pagare delle *agenzie di protezione* per effettuare la punizione dei colpevoli.

Argomento trattato anche da David Friedman (figlio di Milton Friedman) che prova a smontare ogni "convinzione" sulla attuale società smascherando l'aspetto "economico" di essa (anche nella società attuale la polizia difende solo i ricchi, il sistema educativo avvantaggia la classe media... non c'è quindi sostanziale differenza, anzi, tra il sistema attuale ed il rifiuto dello stato descritto da Rothbard).

Nozick teorizza uno *stato minimo*, che detiene il monopolio della coercizione (è lui a svolgere le azioni di polizia) ma lascia ai suoi cittadini tutto il resto, non interferisce su essi. Nozick mobilita tutta la letteratura dell'anarchismo individualista contro Rawls, ma allo stesso tempo mostra la fragilità della teoria anarchica.

Contro la teoria anarchica mostra come a partire da essa, attraverso un processo "evolutivo" a *mano invisibile*, si formi lo stesso stato rifiutato dagli anarchici:

- Perché si siano fondato gli stati, per gli anarchici, devono essere state violate le libertà fondamentali. Ma Nozick mediante un esperimento concettuale mostra come queste “agenzie di protezione” concepite dagli anarchici possano formare esse stesse l’architettura statale.
- Esse infatti si possano unire in una grande agenzia, ma questa non è ancora lo stato, poiché esso, per essere tale, deve esercitare in maniera *legittima* il monopolio della coercizione. Allora come dimostrare questa legittimità, ovvero che nessun’altra agenzia o individuo possa esercitare il suo diritto a farsi giustizia?
- Coloro che mantengono il diritto al farsi giustizia da soli, per Nozick, corrono un rischio molto elevato. Identicamente accade rivolgendosi alle agenzie minori. L’agenzia maggiore pagherà allora gli individui stessi per rivolgersi ad essa, per mantenere l’ordine ed evitare questa molteplicità di agenzie. Anch’essi quindi finiranno per rivolgersi all’agenzia centrale, che così deterrà il monopolio effettivo della coercizione.

☞ Lezione dell'11 Aprile 2017

4.1.1 Le teorie della giustizia distributiva

Nozick porta a livello accademico alcuni aspetti della letteratura anarchica, contestando però sia alcuni aspetti della corrispondente teoria, sia “sconfessando” la teoria accademicamente *in auge*, ovvero quella di Rawls. Teorizzando lo *stato minimo* Nozick afferma che ogni stato più esteso di esso è uno stato *illegittimo*, basato su convinzioni completamente *infondate*. Prima però di vedere la critica a Rawls vediamo prima la teoria della giustizia distributiva di Nozick

La teoria della giustizia distributiva di Nozick è una teoria di *titolo valido*, di derivazione lockiana. Questa teoria si basa su tre principi:

1. *Giustizia nell’acquisizione* → Ripresa da Locke: noi prendiamo possesso delle cose che sono in natura mediante il lavoro, con una clausola però. La *clausola limitativa lockiana* afferma però che ciò è valido solo se acquistando quel bene non peggioriamo la condizione di nessuno. Nozick ignora però la seconda clausola lockiana, ovvero l’acquisizione senza accumulazione.
2. *Giustizia nel trasferimento* → Di tutti i beni non acquisiti in natura noi veniamo in possesso effettivamente se ci vengono trasferiti *volontariamente* da qualcuno.
3. *Principio di rettificazione* → Tutti quei beni non acquisiti mediante il primo o il secondo principio sono acquisiti *illegittimamente* e la loro possessione deve essere *rettificata*.

Nozick analizza le diverse tipologie di teorie della giustizia distributiva:

- Teorie storiche Vs. Teorie dello stato finale
 - Una teoria *storica* della giustizia distributiva indaga le radici storiche di una attuale distribuzione, perché per analizzare la giustizia della distribuzione presente ho bisogno di analizzare anche il passato, la storia a riguardo.
 - Una teoria *dello stato finale* della giustizia distributiva non ha bisogno di sapere “come si sia arrivati” ad una determinata distribuzione (es. Utilitarismo) perché mi basta analizzare il presente per capire se è giusta la tale distribuzione.
- Teorie modellate Vs. Non modellate

- Una teoria *modellata* della giustizia distributiva esprime le regole di distribuzione come “a ciascuno secondo un tale criterio”, modella una determinata modalità del distribuire
- Una teoria *non modellata* della giustizia distributiva non è riassumibile in una frase “a ciascuno secondo un tale criterio”, perché sono molto più complesse e non dipendono da un preciso criterio, da un modello.

→ Prima obiezione:

La teoria della giustizia distributiva di Nozick è una teoria storica.

La teoria della giustizia distributiva di Rawls è una teoria dello stato finale. È perciò impossibile per essa considerare teorie che non siano dello stato finale. È irrazionale per i decisori nella posizione originaria considerare dei principi di giustizia storici.

Ad esempio, il caso del colonialismo:

- Rawls: le ex colonie vanno aiutate nella loro autodeterminazione perché per la grammatica morale definita, proiettata al *futuro*, esse hanno diritto all'autodeterminazione
- Nozick: le ex colonie vanno aiutate non solo poiché hanno diritto *in futuro* ad una determinazione nazionale, ma perché *in passato* hanno subito dai paesi colonizzatori → è applicato un principio di *rettificazione* in base alla situazione storica in cui ci si trova, cosa estranea alla teoria di Rawls

→ Seconda obiezione:

La teoria della giustizia distributiva di Nozick è una teoria non modellata.

La teoria della giustizia distributiva di Rawls è una teoria modellata.

Analizziamo due casi di teorie modellate:

- Per semplificare prendiamo in analisi una teoria egualitarista (della quale la teoria di Rawls rappresenta in un certo senso una variante). Immaginiamo una società in cui al tempo $t1$ vi è un clima di distribuzione eguale. Immaginiamo che all'interno della società vi sia uno sportivo eccellente, così bravo che le persone, amando così tanto vederlo esibizione, gli lasciano una *volontaria donazione*. Essendo eccellente egli raccoglie una somma cospicua di denaro. Allora in $t2$ avremo una distribuzione diseguale. Ma se *volontariamente* si è passati da $t1$ a $t2$, perché $t2$ dovrebbe essere ingiusto?
 - Potremmo osservare che $t2$ sia ingiusto e dovremmo allora esercitare un'azione di controllo costante e coercitivo per limitare la *libertà di donare* che distrugge il nostro modello. Questa soluzione è però *liberticida*, limita fortemente la libertà per mantenere il modello.
- Consideriamo adesso una teoria che prevede una distribuzione secondo il merito.
 - Il caso dello sportivo sarebbe contemplato, forse, ma come affrontare problemi come il nepotismo o anche solo una trasmissione non meritevole ma *volontaria* dei beni? Ed inoltre come caratterizzare il *merito* in maniera unilaterale, e come discernere nei singoli casi?

Appendici

A. Testo: Bentham - Il principio di Utilità

Testo su Aulaweb

Nota: Bentham pubblica nel 1789 l'opera destinata a essere il punto di riferimento dell'utilitarismo: *l'Introduzione ai principi della morale e della legislazione*. L'opera è pensata da Bentham come un'introduzione a un codice penale, a sua volta parte di una più ampia opera che avrebbe dovuto toccare tutti i rami del diritto. Nella parte iniziale del libro, che qui proponiamo, Bentham definisce i moventi che guidano l'uomo e il principio di utilità, l'unico criterio con il quale si può giudicare l'appropriatezza di un'azione umana. Da sottolineare il fatto che, in una nota aggiunta nel 1822, per la pubblicazione della nuova edizione dell'opera, Bentham ricorda di avere integrato la denominazione «principio di utilità» con quella di «principio della *maggior felicità*», chiarendo che la maggiore felicità di cui si parla «è quella di tutti quelli il cui interesse è in questione»: infatti, aggiunge, «la parola *utilità* non si riferisce così chiaramente alle idee di *piacere e dolore*, come invece le parole *felicità ed eudemonia* e inoltre non ci porta a considerare il *numero degli interessi toccati*».

«I. La natura ha posto il genere umano sotto il dominio di due supremi padroni: il *dolore* e il *piacere*. Spetta ad essi soltanto indicare quel che dovremmo fare, come anche determinare quel che faremo. Da un lato il criterio di ciò che è giusto o ingiusto, dall'altro la catena delle cause e degli effetti sono legati al loro trono. Dolore e piacere ci dominano in tutto quel che facciamo, in tutto quel che diciamo, in tutto quel che pensiamo: qualsiasi sforzo possiamo fare per liberarci da tale soggezione non servirà ad altro che a dimostrarla e confermarla. A parole si può proclamare di rinnegare il loro dominio, ma in realtà se ne resta del tutto soggiogati. Il *principio di utilità* riconosce tale soggezione, e la assume a fondamento di quel sistema il cui obiettivo è innalzare l'edificio della felicità per mezzo della ragione e della legge. I sistemi che tentano di mettere in discussione tale soggezione spacciano rumori per suoni sensati, capriccio per ragione, oscurità per luce.

II. Il principio di utilità costituisce il fondamento della presente opera: è perciò opportuno iniziare con un resoconto esplicito e preciso di cosa si intenda con esso. Per principio di utilità si intende quel principio che approva o disapprova qualunque azione a seconda della tendenza che essa sembra avere ad aumentare o diminuire la felicità della parte il cui interesse è in questione; o, che è lo stesso concetto in altre parole, a seconda della tendenza a promuovere tale felicità o a contrastarla. Mi riferisco a qualsiasi azione, e perciò non solo ogni azione di un privato individuo, ma anche ogni provvedimento di governo.

III. Per utilità si intende quella proprietà di ogni oggetto per mezzo della quale esso tende a produrre beneficio, vantaggio, piacere, bene o felicità (in questo contesto tutte queste cose si equivalgono) oppure ad evitare che si verifichi quel danno, dolore, male o infelicità (di nuovo tutte

cose che si equivalgono) per quella parte il cui interesse si prende in considerazione: se quella parte è la comunità in generale, allora l'interesse della comunità, se è un individuo in particolare, allora l'interesse di quell'individuo.

IV. L'interesse della comunità è una delle espressioni più generiche che si possano trovare nella fraseologia della morale: non c'è da meravigliarsi che il suo significato vada spesso perduto. Quando ha un significato è il seguente. La comunità è un corpo fittizio, composto dalle singole persone considerate come sue *membra*. Quindi che cos'è l'interesse della comunità? La somma degli interessi dei vari membri che la compongono.

V. È vano parlare dell'interesse della comunità senza comprendere quale sia l'interesse dell'individuo. Si dice che una cosa promuove un interesse, o che è a *favore* dell'interesse di un individuo, quando va ad aggiungersi alla somma totale dei suoi piaceri, o, che è la stessa cosa, a ridurre la somma totale dei suoi dolori.

VI. Quindi un'azione si può definire conforme al principio di utilità, o, per brevità, conforme all'utilità (intesa rispetto alla comunità in genere) quando la sua tendenza ad aumentare la felicità della comunità è maggiore di ogni sua tendenza a diminuirla.

VII. Un provvedimento di governo (che altro non è che un particolare tipo di azione, compiuta da una particolare persona o gruppo di persone) può essere definito conforme al principio di utilità o da esso dettato quando, allo stesso modo, la sua tendenza ad aumentare la felicità della comunità è maggiore di ogni sua tendenza a diminuirla.»

(J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, a cura di E. Lecaldano, Torino, Utet, 1998, cap. I, §§ 1-7, pp. 89-92)

A.1 Testo Originale

Chapter I: Of The Principle of Utility

« I. Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. On the one hand the standard of right and wrong, on the other the chain of causes and effects, are fastened to their throne. They govern us in all we do, in all we say, in all we think: every effort we can make to throw off our subjection, will serve but to demonstrate and confirm it. In words a man may pretend to abjure their empire: but in reality he will remain. subject to it all the while. The principle of utility recognizes this subjection, and assumes it for the foundation of that system, the object of which is to rear the fabric of felicity by the hands of reason and of law. Systems which attempt to question it, deal in sounds instead of sense, in caprice instead of reason, in darkness instead of light. But enough of metaphor and declamation: it is not by such means that moral science is to be improved.

II. The principle of utility is the foundation of the present work: it will be proper therefore at the outset to give an explicit and determinate account of what is meant by it. By the principle of utility is meant that principle which approves or disapproves of every action whatsoever, according to the tendency it appears to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question: or, what is the same thing in other words to promote or to oppose that happiness. I say of every action whatsoever, and therefore not only of every action of a private individual, but of every measure of government.

III. By utility is meant that property in any object, whereby it tends to produce benefit, advantage, pleasure, good, or happiness, (all this in the present case comes to the same thing) or (what comes again to the same thing) to prevent the happening of mischief, pain, evil, or unhappiness to the party whose interest is considered: if that party be the community in general, then the happiness of the community: if a particular individual, then the happiness of that individual.

IV. The interest of the community is one of the most general expressions that can occur in the phraseology of morals: no wonder that the meaning of it is often lost. When it has a meaning, it is this. The community is a fictitious body, composed of the individual persons who are considered as constituting as it were its members. The interest of the community then is, what is it?—the sum of the interests of the several members who compose it.

V. It is in vain to talk of the interest of the community, without understanding what is the interest of the individual. A thing is said to promote the interest, or to be for the interest, of an individual, when it tends to add to the sum total of his pleasures: or, what comes to the same thing, to diminish the sum total of his pains.

VI. An action then may be said to be conformable to then principle of utility, or, for shortness sake, to utility, (meaning with respect to the community at large) when the tendency it has to augment the happiness of the community is greater than any it has to diminish it.

VII. A measure of government (which is but a particular kind of action, performed by a particular person or persons) may be said to be conformable to or dictated by the principle of utility, when in like manner the tendency which it has to augment the happiness of the community is greater than any which it has to diminish it.

VIII. When an action, or in particular a measure of government, is supposed by a man to be conformable to the principle of utility, it may be convenient, for the purposes of discourse, to imagine a kind of law or dictate, called a law or dictate of utility: and to speak of the action in question, as being conformable to such law or dictate.

IX. A man may be said to be a partizan of the principle of utility, when the approbation or disapprobation he annexes to any action, or to any measure, is determined by and proportioned to the

tendency which he conceives it to have to augment or to diminish the happiness of the community: or in other words, to its conformity or unconformity to the laws or dictates of utility.

X. Of an action that is conformable to the principle of utility one may always say either that it is one that ought to be done, or at least that it is not one that ought not to be done. One may say also, that it is right it should be done; at least that it is not wrong it should be done: that it is a right action; at least that it is not a wrong action. When thus interpreted, the words ought, and right and wrong and others of that stamp, have a meaning: when otherwise, they have none.

XI. Has the rectitude of this principle been ever formally contested? It should seem that it had, by those who have not known what they have been meaning. Is it susceptible of any direct proof? it should seem not: for that which is used to prove every thing else, cannot itself be proved: a chain of proofs must have their commencement somewhere. To give such proof is as impossible as it is needless.

XII. Not that there is or ever has been that human creature at breathing, however stupid or perverse, who has not on many, perhaps on most occasions of his life, deferred to it. By the natural constitution of the human frame, on most occasions of their lives men in general embrace this principle, without thinking of it: if not for the ordering of their own actions, yet for the trying of their own actions, as well as of those of other men. There have been, at the same time, not many perhaps, even of the most intelligent, who have been disposed to embrace it purely and without reserve. There are even few who have not taken some occasion or other to quarrel with it, either on account of their not understanding always how to apply it, or on account of some prejudice or other which they were afraid to examine into, or could not bear to part with. For such is the stuff that man is made of: in principle and in practice, in a right track and in a wrong one, the rarest of all human qualities is consistency.

XIII. When a man attempts to combat the principle of utility, it is with reasons drawn, without his being aware of it, from that very principle itself. His arguments, if they prove any thing, prove not that the principle is wrong, but that, according to the applications he supposes to be made of it, it is misapplied. Is it possible for a man to move the earth? Yes; but he must first find out another earth to stand upon.

XIV. To disprove the propriety of it by arguments is impossible; but, from the causes that have been mentioned, or from some confused or partial view of it, a man may happen to be disposed not to relish it. Where this is the case, if he thinks the settling of his opinions on such a subject worth the trouble, let him take the following steps, and at length, perhaps, he may come to reconcile himself to it.

1. Let him settle with himself, whether he would wish to discard this principle altogether; if so, let him consider what it is that all his reasonings (in matters of politics especially) can amount to?

2. If he would, let him settle with himself, whether he would judge and act without any principle, or whether there is any other he would judge an act by?

3. If there be, let him examine and satisfy himself whether the principle he thinks he has found is really any separate intelligible principle; or whether it be not a mere principle in words, a kind of phrase, which at bottom expresses neither more nor less than the mere averment of his own unfounded sentiments; that is, what in another person he might be apt to call caprice?
4. If he is inclined to think that his own approbation or disapprobation, annexed to the idea of an act, without any regard to its consequences, is a sufficient foundation for him to judge and act upon, let him ask himself whether his sentiment is to be a standard of right and wrong, with respect to every other man, or whether every man's sentiment has the same privilege of being a standard to itself?
5. In the first case, let him ask himself whether his principle is not despotical, and hostile to all the rest of human race?
6. In the second case, whether it is not anarchial, and whether at this rate there are not as many different standards of right and wrong as there are men? and whether even to the same man, the same thing, which is right to-day, may not (without the least change in its nature) be wrong to-morrow? and whether the same thing is not right and wrong in the same place at the same time? and in either case, whether all argument is not at an end? and whether, when two men have said, "I like this," and "I don't like it," they can (upon such a principle) have any thing more to say?
7. If he should have said to himself, No: for that the sentiment which he proposes as a standard must be grounded on reflection, let him say on what particulars the reflection is to turn? if on particulars having relation to the utility of the act, then let him say whether this is not deserting his own principle, and borrowing assistance from that very one in opposition to which he sets it up: or if not on those particulars, on what other particulars?
8. If he should be for compounding the matter, and adopting his own principle in part, and the principle of utility in part, let him say how far he will adopt it?
9. When he has settled with himself where he will stop, then let him ask himself how he justifies to himself the adopting it so far? and why he will not adopt it any farther?
10. Admitting any other principle than the principle of utility to be a right principle, a principle that it is right for a man to pursue; admitting (what is not true) that the word right can have a meaning without reference to utility, let him say whether there is any such thing as a motive that a man can have to pursue the dictates of it: if there is, let him say what that motive is, and how it is to be distinguished from those which enforce the dictates of utility: if not, then lastly let him say what it is this other principle can be good for? »

(Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Batoche Books Kitchener, 2000)

B. Teorema di Coase: un semplice esempio

Scheda su Aulaweb

Supponiamo che ci sia una fabbrica che produce beni per un guadagno netto pari a **100**, e che per produca inquinamento (esternalità negative) per un valore pari a **200**. Di fatto, questa fabbrica produce più danni che benefici. La sua attività è inefficiente.

Una soluzione ovvia che viene in mente è stabilire che la fabbrica debba smettere la produzione, o imporle di pagare un risarcimento per l'inquinamento che produce. In questo secondo caso, di fatto, si obbliga il proprietario a tenere conto dei costi che impone agli altri, che in questo modo vengono **internalizzati**. Nell'esempio specifico, se il proprietario della fabbrica si rende conto che non c'è modo di produrre senza inquinare, e si rende conto che per guadagnare 100 deve per poi spendere 200 per risarcire le vittime dell'inquinamento, deciderà ovviamente di interrompere la produzione. Potrebbe anche succedere un'altra cosa, per : il proprietario della fabbrica si potrebbe ingegnare a trovare un modo poco costoso per non inquinare. Supponiamo che esista un filtro che evita l'inquinamento e che costa **5**. A questo punto al proprietario converrà installare il filtro, e ottenere un guadagno netto di **95** (i 100 di prima, meno i 5 spesi per comprare il filtro).

Tuttavia, questa soluzione è problematica per due ragioni principali:

- In primo luogo, è necessario dare per scontato che il legislatore sia in grado di stabilire con esattezza a quanto ammontano i costi che la fabbrica impone ai terzi, al fine di stabilire l'entità del risarcimento. È chiaro che questa è un'impresa molto difficile, ed è probabile che questo calcolo sia fatto molto meglio dai diretti interessati. Il problema, per , è che ovviamente, se si chiede di quantificare i danni ai diretti interessati, questi ultimi tenderanno inevitabilmente ad esagerare il loro ammontare, sperando così di "gonfiare" così il valore che riceveranno come risarcimento.
- In secondo luogo, non è detto che quella di impedire al proprietario di inquinare sia la soluzione più efficiente. Supponiamo che i danni provocati dall'inquinamento derivino tutti dal fatto che le abitazioni nei dintorni della fabbrica attingono acqua da un corso d'acqua (immaginiamolo isolato dal resto della rete idrica) nel quale scarica la fabbrica, e che basterebbe che le abitazioni attingessero a un corso d'acqua vicino, e perfettamente pulito, per eliminare ogni danno. E supponiamo inoltre che per convertire l'approvvigionamento si debba affrontare un costo pari a **2**. A questo punto la soluzione ottimale sarebbe quella di affrontare questo costo, anziché far spendere **5** al proprietario della fabbrica per installare un filtro.

Ronald Coase (1960) suggerisce una soluzione per superare entrambi questi problemi:

Se riusciamo a far sì che i **costi di transazione** siano **nulli**, e lasciamo che le parti possano comprare e vendere il loro diritti, allora non dobbiamo fare nessun calcolo. Possiamo assegnare i diritti iniziali in qualsiasi modo (ossia, possiamo decidere che il proprietario ha il diritto di inquinare, e i vicini non hanno alcun diritto al risarcimento, oppure possiamo decidere che il proprietario non ha il diritto di

inquinare, e che i vicini hanno diritto ad essere risarciti), e in entrambi i casi essere sicuri che per via contrattuale le parti arriveranno alla soluzione più efficiente.

Facciamo un **esempio**, supponiamo che i dati siano quelli del problema iniziale:

- la fabbrica inquina per **200** guadagna per **100**
- costerebbe **5** mettere un filtro
- costerebbe **2** deviare l'approvvigionamento d'acqua

Adesso vediamo che cosa succede se attribuiamo i diritti "a caso". Immaginiamo di attribuirli lanciando una moneta.

Primo caso: li attribuiamo alla fabbrica. Il proprietario ha il diritto di inquinare, e i vicini non hanno il diritto di chiedere che il proprietario non inquina. A questo punto che cosa succederà? Continueranno ad essere prodotti danni per 200? No. I vicini considereranno l'ipotesi di comprare dal proprietario della fabbrica il suo diritto di inquinare. Quanto costerebbe questo diritto? Presumibilmente, un po' più di 5. Ossia, il costo del filtro. Al proprietario converrebbe vendere il proprio diritto a inquinare. Se lo vendesse a 6, per esempio, potrebbe poi comprare il filtro per 5, e continuare a produrre per 100. La somma netta sarebbe 101, che è meglio di 100.

Ma i vicini, dati gli assunti iniziali di questo esempio, non comprerebbero il diritto di inquinare del proprietario, perché per risolvere i loro problemi sarebbe molto più conveniente spendere 2 per deviare l'approvvigionamento d'acqua, anziché 6 per comprare il diritto. Quindi è questo quello che farebbero. Alla fine il proprietario continuerebbe a guadagnare 100, e i vicini perderebbero solo 2 (il costo del nuovo sistema di approvvigionamento) anziché 200.

Secondo caso: i diritti vengono attribuiti ai vicini. Il proprietario non ha il diritto di inquinare, e i vicini hanno il diritto di impedirgli di farlo. Che cosa succederà adesso? Che il proprietario smetterà di produrre, rinunciando ai 100 di guadagno? No. Una cosa che gli verrà in mente di fare sarà quella di installare il filtro che costa 5. Così potrebbe continuare a guadagnare 95. Ma sicuramente gli verrà in mente un'altra soluzione, ossia comprare dai vicini il diritto a non essere inquinati. Quanto costerà? Presumibilmente, un po' più di 2, che è il prezzo che bisogna pagare per deviare l'approvvigionamento d'acqua. Supponiamo ad esempio che il proprietario della fabbrica offra ai vicini 3 per comprare il loro diritto a non essere inquinati. Sicuramente accetterebbero. In questo modo, infatti, i vicini potrebbero comprare per 2 il nuovo sistema di approvvigionamento, eliminando così l'inquinamento, e guadagnare ancora 1.

In entrambi i casi viene scelta la soluzione più efficiente (che consiste nel cambiare sistema di approvvigionamento).

Si noti che quello che cambia nei due casi è la distribuzione finale dei guadagni.

Nel primo caso il proprietario della fabbrica si trova ad avere 100 e i vicini -2.

Nel secondo caso il proprietario si trova ad avere 97, e i vicini 1.

Ma il totale (che è anche la misura dell'efficienza) non cambia. In entrambi i casi è 98.

Proviamo a cambiare scenario: In questo scenario tutto resta come prima, ma cambiare approvvigionamento d'acqua adesso costa **30**, anziché **2**. Che cosa succederà?

1. Primo caso: al proprietario viene attribuito il diritto di inquinare. Ai vicini non è quindi attribuito il diritto ad essere risarciti. Allora...
2. Secondo caso: al proprietario viene negato il diritto di inquinare. Ai vicini è riconosciuto il diritto ad essere risarciti. Allora...

C. La Democrazia

☞ Lezione dell'8 Marzo 2017 (Assente)

Dilemma tra la congettura che la democrazia sia un buon sistema di governo perché produce buoni risultati o perché è non arbitraria, ovvero fornisce giustificazioni ai cittadini rispetto alle decisioni prese? Questi due ideali (correttezza dei risultati vs. buon ragionamento) possono entrare in conflitto.

Oggi tendiamo a pensare che i regimi democratici sono migliori di sistemi non democratici alternativi (autocratici, autoritari). Ci sono definizioni molto ampie di democrazia, che includono nozioni di diritti umani, ecc. Qui intendiamo con democrazia quel sistema di governo per cui a governare sono i più, o attraverso un sistema rappresentativo (parlamento) o diretto (referendum).

Partiamo da una domanda e da una risposta classiche (per l'età moderna): la democrazia è una buona forma di governo? Sì, perché tendenzialmente le decisioni prese a maggioranza sono migliori delle decisioni prese da pochi.

Vediamo il teorema di Condorcet: quando a decidere sono i più, le probabilità che la decisione sia corretta sono maggiori.

Immaginiamo di essere in montagna, senza guide esperte, con lo stesso livello di competenza (medio). Stiamo cercando un rifugio e arriviamo a un bivio. 16 vogliono andare a destra, 4 a sinistra. Dove andiamo? Di fondo, il senso comune dice "meglio fare quello che fanno i più". Questo ragionamento è stato applicato per diverse ragioni. Aristotele, che pure non amava la democrazia, nella *Politica* afferma che le decisioni prese dai molti sono migliori, perché è come nei banchetti dove ciascuno porta qualcosa: c'è tutto ed è meno facile che manchi qualcosa. Se molti decidono, più posano gli occhi su maggiori questioni rilevanti.

Secondo Rousseau, se a decidere si è in pochi, si forma un gruppo di eletti che badano ai loro interessi. Se siamo in molti è più facile che le decisioni di molti si orientino verso il bene di tutti.

Secondo Mill, quando a decidere sono in molti, discutono prima tra di loro e questo fa circolare l'informazione: il dibattito è la fonte principale d'informazione da cui emerge la verità.

Consideriamo un'argomentazione a favore del valore epistemico della democrazia, ovvero la capacità della democrazia di produrre conoscenza, di individuare cose vere e giuste.

Nel 1785 il marchese di Condorcet produsse un teorema, detto **teorema delle giurie**.

Data una domanda a cui è possibile rispondere con un sì o con un no e data una domanda che è passibile di avere una risposta corretta, data una probabilità individuale media maggiore del 50% di individuare la risposta corretta la probabilità che la maggioranza di un gruppo risponda correttamente è superiore alla probabilità che ha ciascuno dei suoi membri e cresce con il numero dei componenti del gruppo, tendendo al 100% se il gruppo tende all'infinito.

Supponiamo di essere in un gruppo. Ciascuno di noi ha il 60% di probabilità di azzeccare la risposta corretta. La probabilità che se votiamo a maggioranza, la maggioranza dia la risposta corretta è superiore al 60%.

Se siamo in 3, la probabilità che la maggioranza dia la risposta corretta è del 64,8%. Se siamo in 5 sale al 68,25%. Se siamo in 7 siamo al 71,02%. Se siamo in 19 la probabilità sale all'81,38%.

Assumendo una competenza individuale media superiore al 50% dimostra che un gruppo di persone che votano a maggioranza ha più probabilità di decidere correttamente di un gruppo di dieci saggi.

La prima precisazione da fare è che occorre essere sicuri che la probabilità media sia superiore al 50%. Se siamo sotto al 50% la questione si ribalta. Condorcet lo chiama teorema delle giurie perché non credeva affatto che i suoi concittadini avessero una competenza media superiore al 50%.

Il tutto dipende molto dal tipo di domanda. Se andiamo in dettagli molto tecnici, possiamo pensare che la competenza media sia molto bassa. Generalmente però la domanda che viene posta al popolo democratico sono generi di domande che possono essere poste anche a chi non ha una *expertise* specifica. La democrazia si basa sul fatto che i quesiti democratici sono generali e ci può essere una supposizione di questo genere.

La seconda precisazione che dobbiamo fare è che questo teorema funziona solo se i voti sono indipendenti.

Questo teorema è stato usato alla fine degli anni Ottanta per spiegare perché Rousseau ed altri ce l'avessero tanto con le *fazioni*, ovvero coi partiti. Infatti i partiti aggregano il voto e quindi si riduce la capacità cognitiva. Ho 300 deputati e 4 partiti ma in realtà è come se avessi 4 deputati.

In realtà si è scoperto che se abbiamo 4 partiti e all'interno ciascun partito vota a maggioranza, comunque il risultato sarebbe epistemicamente inferiore a quella che si avrebbe se ciascuno votasse come indipendente. L'attacco ai partiti vale anche se i partiti sono democratici.

La *scorrelazione* tuttavia implica un'assenza di comunicazione tra i cittadini, quindi minore informazione.

Abbiamo visto una giustificazione del perché il voto a maggioranza produce decisioni migliori

Un altro teorema importante nella teoria democratica risponde a un'altra questione fondamentale: le maggioranze sono in grado di ragionare bene? Cosa è il **ragionamento collettivo**?

Ci sono discussioni molto accese in filosofia su quella che si chiama *intenzionalità collettiva*. I gruppi sono agenti dotati di specifica intenzionalità? Ci sono varie risposte. Bypassiamo le questioni metafisiche e parliamo della capacità che un gruppo ha di esprimere giudizi che possano essere componenti di un ragionamento corretto. Ad esempio, la "corte" ha ragionato bene se i suoi giudizi sono coerenti, logici e rispettano alcuni requisiti minimi di razionalità. Un gruppo può essere in grado di produrre un sillogismo, oppure possiamo vedere se le preferenze aggregate sono transitive.

La **transitività delle preferenze** è un criterio considerato da molti un criterio minimale di razionalità pratica. Se mi si chiede se preferisco la pizza al pollo e preferisco la pizza e poi mi si chiede se preferisco il pollo o il minestrone, allora se mi si chiede se preferisco pizza o minestrone, rispondo pizza. Se non ho preferenze transitive, mi faccio fregare (fenomeno del *money pump*): vale il principio di soddisfazione.

Uno dei teoremi più interessanti è il teorema di **Arrow (1950)**: *qualsiasi scelta collettiva che rispetta requisiti minimi di democraticità è passibile di generare risultati irrazionali (ovvero preferenze intransitive)*.

Supponiamo un gruppo di 270 persone che ha un problema di budget, dobbiamo dividere le risorse tra tre voci di spesa: scuola, sanità, parchi. Supponiamo che il primo becchi il 50% delle risorse, e poi a catena il 30% e il 20%. Dobbiamo decidere quale è l'ordine di importanza delle cose. Votiamo a maggioranza. Supponiamo che si formino tre gruppi con questa configurazione delle preferenze.

Un gruppo A composto da 105 persone fanno questo ordine: scuola, sanità, parchi.

Un gruppo B composto da 70 persone fanno questo ordine sanità, parchi, scuola.

Un gruppo C composto da 95 persone fanno questo ordine; parchi, scuola, sanità.

Votiamo a maggioranza con un metodo del confronto tra coppie di alternative.

Scuola vs. Sanità = 200 vs 70

Sanità vs Parchi= 175 vs 95

Sembrerebbe che abbiamo scuola>sanità>parchi

Votiamo su Scuola vs Parchi= 105 vs 165

Quindi scuola>sanità>parchi>scuola.

Questa è una configurazione di preferenze cicliche, irrazionale: il gruppo non è in grado di ordinare le preferenze.

Questo esempio è una rivisitazione del *paradosso di Condorcet*: votare a maggioranza su certe coppie di alternative, gli esiti possono essere paradossali.

Nel 1950 Arrow generalizza questo risultato e ci dice che questo è un risultato dipende dal fatto che qualsiasi metodo democratico produce questi risultati. Se vengono fuori sistemi non irrazionali, il sistema non è democratico.

C'è un sistema che ci può sembrare non democratico, ovvero il posizionale: sfugge al paradosso, ma non sfugge alla condizione di indipendenza delle alternative rilevanti: se scelgo tra A e B questa deve essere indipendente dalla scelta C.

Il teorema di Arrow è servito per smontare la teoria populista della democrazia: la democrazia è espressione della volontà generale. Il teorema di Arrow ci mostra che *non c'è alcuna volontà generale*. Arrow ci dice che *o abbiamo democrazia, o abbiamo razionalità*.

Vedi W. Riker che mostra i casi storici in cui quello che è successo è che sono state inserite nuove voci nell'agenda politica che hanno ribaltato i risultati.

Emerge quindi una tensione tra le pretese veritative della democrazia.

C'è un altro caso di giudizi irrazionali a maggioranza, emersa negli ultimi 15 anni. Abbiamo visto un caso di irrazionalità dovuto all'ordinamento delle preferenze.

La razionalità si esplica anche con i ragionamenti come i sillogismi.

Nel 1991 è stata emessa una sentenza della Corte Suprema (9 membri, decide a maggioranza): Fulminante vs Arizona. Oreste Fulminante era stato accusato e condannato per avere ucciso la figliastra. Fa appello su questa base. Era stato incriminato sulla base di una confessione, secondo lui estorta, in quanto in galera (per detenzione illegale di armi da fuoco), quando un informatore della polizia gli estorce la confessione. L'appello viene fatto in quanto la confessione è stata resa sotto minaccia. Nel diritto degli USA c'è anche la condizione per cui vi deve essere una prova illegale, che deve avere avuto un peso reale nella sentenza. La Corte doveva decidere in base a due condizioni:

1. La confessione è stata estorta?
2. E' stato rilevante nell'esito del processo?

Se la Corte avesse risposto Sì ad entrambe le domande, avrebbe dovuto imporre la revisione del processo.

I giudici della Corte Suprema votano anche sulle premesse, ovvero le basi della sentenza.

	Confessione estorta?	E' rilevante?	Processo va rivisto?
1	SI'	SI'	SI'
2	SI'	SI'	SI'
3	SI'	SI'	SI'
4	SI'	SI'	SI'
5	SI'	NO	NO
6	SI'	NO	NO
7	NO	SI'	NO
8	NO	SI'	NO
9	NO	SI'	NO

Un Giudice rivide la propria valutazione singola a fronte della decisione collettiva, sacrificando la propria razionalità individuale.

Un ulteriore teorema dimostrò che anche nel caso dell'attribuzione di giudizi si producono irrazionalità collettive.

Perché questa cosa è rilevante anche per la democrazia? Molti autori pensano che la democrazia non sia solo "votare" ma debba essere un sistema basato su giustificazioni pubbliche.

Il problema si presenta quando si chiede ai parlamentari di votare sui singoli articoli di una legge e poi sull'impianto complessivo del testo legislativo.

Come intervenire?

Si può seguire comunque la volontà della maggioranza. Altri che sostengono la necessità di fornire giustificazioni pubbliche, insistono sul fatto che quello che conta sono i voti sulle premesse, non sul testo complessivo.

D. Sinossi prime lezioni

21 Febbraio: In questa prima lezione ho presentato il corso e le modalità di esame.

Abbiamo poi cominciato ad esplorare alcuni concetti chiave della teoria politica normativa, a partire da quello di "autorità", e il problema fondamentale che questo tipo di impresa teorica si trova ad affrontare in epoca contemporanea, ossia l'impossibilità di fare affidamento su fondamenti normativi e valoriali condivisi.

22 Febbraio: In questa seconda lezione abbiamo cominciato ad esplorare l'utilitarismo, che è stata l'alternativa più importante e di maggiore successo alla filosofia politica normativa così come era stata tradizionalmente intesa fino all'Ottocento. Dopo avere esaminato il teorema fondamentale dell'economia del benessere e accennato alle implicazioni del teorema di Coase (fra le risorse di questa pagina), abbiamo cominciato a leggere le prime pagine dei Principi della morale e della legislazione di Jeremy Bentham (anche queste ultime si trovano fra le risorse di questa pagina).

23 Febbraio: Nella terza lezione abbiamo continuato ad analizzare i principi fondamentali dell'utilitarismo classico formulati da Jeremy Bentham.

28 Febbraio: Nella quarta lezione abbiamo ricapitolato i tratti fondamentali della dottrina utilitarista (il principio fondamentale, il suo carattere consequenzialista, welfarista e aggregativo) e abbiamo cominciato ad esaminare i suoi problemi teorici più rilevanti.

1 Marzo: Nella quinta lezione abbiamo continuato ad esplorare i tre problemi principali dell'utilitarismo classico, ossia il problema dei confronti interpersonali di utilità, le conseguenze controintuitive della sua impostazione consequenzialista e le implicazioni dei suoi presupposti edonisti.

Abbiamo poi cominciato ad esaminare la riformulazione che della dottrina classica è stata offerta in epoca contemporanea dall'economista John Harsanyi (1920-2000).

2 Marzo: Nella sesta lezione abbiamo analizzato le risposte che Harsanyi fornisce ai tre problemi principali della dottrina classica dell'utilitarismo (confronti interpersonali di utilità, consequenzialismo, edonismo). Harsanyi adotta un postulato di somiglianza per permettere i confronti personali di utilità, riformula la definizione di utilità come soddisfazione delle preferenze vere e sostiene una forma di utilitarismo delle regole (che applica il principio di utilità alle regole

Sommario

1 Introduzione al corso	1
1.1 La filosofia politica normativa	1
☞☞ Lezione del 21 febbraio 2017	1
1.2 Robert Paul Wolff	2
2 L'Utilitarismo	4
2.1 Introduzione	4
☞☞ Lezione del 22 febbraio 2017	4
2.2 Jeremy Bentham	5
☞☞ Lezione del 23 Febbraio 2017	5
2.2.1 Il principio di utilità	5
☞☞ Lezione del 28 Febbraio 2017 (Assente)	7
2.3 Caratteristiche dell'utilitarismo	8
2.4 Le critiche all'utilitarismo	9
2.3.1 I confronti interpersonali di utilità	9
2.3.2 Problema dell'edonismo	10
2.3.3 Problema del consequenzialismo	10
2.4 John Harsanyi	11
☞☞ Lezione del 2 Marzo 2017	12
3 Il Contrattualismo	13
3.1 Introduzione	13
☞☞ Lezione del 7 Marzo 2017 (Assente)	14
3.2 Thomas Hobbes	16
☞☞ Lezione del 9 Marzo 2017	16
3.2.1 Stato di natura, uguaglianza e stato di guerra	16
3.2.2 Diritto di natura e legge di natura	17
☞☞ Lezione del 14 Marzo 2017 (Assente)	18
3.2.3 Il patto, il Leviatano, l'utile individuale e la giustizia	18
3.3 John Locke	21
☞☞ Lezione del 15 Marzo 2017	23
3.4 Jean-Jacques Rousseau	25
3.4.1 Il Discorso sull'origine della disuguaglianza	25
☞☞ Lezione del 16 Marzo 2017	25
3.4.2 Il Contratto sociale	26
☞☞ Lezione del 21 Marzo 2017	27
3.5 John Rawls	30
☞☞ Lezione del 22 Marzo 2017	30
☞☞ Lezione del 23 Marzo 2017	31

3.5.1 Posizione originaria	32
♠♠ Lezione del 4 aprile	34
3.5.2 Principi di Giustizia	34
♠♠ Lezione del 5 Aprile 2017 (Assente)	36
3.5.3 Il giudizio sui principi	37
♠♠ Lezione del 6 Aprile 2017	38
3.5.4 Le critiche alla teoria Rawlsiana	38
4. Libertarismo	40
4.1 Robert Nozick	40
♠♠ Lezione dell'11 Aprile 2017	41
4.1.1 Le teorie della giustizia distributiva	41
Appendici	43
A. Testo: Bentham - Il principio di Utilità	43
A.1 Testo Originale	44
B. Teorema di Coase: un semplice esempio	48
C. La Democrazia	50
♠♠ Lezione dell'8 Marzo 2017 (Assente)	50
D. Sinossi prime lezioni	53
Sommario	55

Filosofia Politica: Temi

Giustizia globale I: Il diritto dei popoli di John Rawls

In questa lezione discuteremo la teoria della giustizia internazionale di John Rawls. Una delle caratteristiche salienti di questa teoria è che non richiede la redistribuzione delle ricchezze a livello globale, se non nella misura in cui i popoli più ricchi hanno un dovere di "assistenza" nei confronti di quelli che non sono in grado di assicurare la giustizia al loro interno.

Le pagine rilevanti da leggere sono tratte da *Il Diritto dei popoli*, Torino, Edizioni di Comunità, 2001 (ed. or. *The Law of Peoples*, Cambridge, Ma, Harvard University Press, 1999).

1. Il primo estratto (Rawls sul diritto dei popoli) offre un inquadramento generale della teoria.
2. Il secondo estratto (sulla giustizia distributiva) verte specificamente sulle sue implicazioni distributive

Lezione del 26 Aprile 2017 (Assente)

Dalla pubblicazione di *Una teoria della giustizia* fino agli anni Duemila, la discussione sulla giustizia si concentra in ambito domestico. La sfera della giustizia internazionale globale è tralasciata e trascurata. Gli unici che si occupano di discussioni *globali* sono le trattazioni dei filosofi utilitaristi come Peter Singer. In quanto utilitarista si preoccupa di questioni globali, senza pregiudiziali locali. Scrive un saggio sui nostri doveri nei confronti della povertà e della miseria ovunque occorra. Nel suo saggio fa l'esempio del bambino caduto nello stagno, chiedendosi quale principio morale dovrebbe informare la nostra azione. Nella misura in cui questo ci costa poco, di fronte al salvataggio di una vita umana, è nostro dovere salvare la vita umana. A fronte di questa analogia, è evidente che è dovere di ciascun singolo individuo venire incontro alle sofferenze dei più bisognosi e sussidiare i programmi volti a risolvere la fame nel mondo. Questa prospettiva ha a che fare con i nostri doveri morali nei confronti di chi sta morendo dall'altra parte del mondo. Dall'altra parte, invece, l'altra grande alternativa è non usare la parola *giustizia* per le relazioni internazionali, lasciandole trattare da politologi che assumono la prospettiva realista. Il realismo nelle prospettive internazionali è una particolare dottrina che prevede che sia antiproducente invocare la parola giustizia, perché ciò non ha senso né descrittivamente né politicamente. Dalla parte dei realisti esistono ragioni molto forti. I realisti partono da un'evidenza. Nella storia dell'umanità, mai una volta i rapporti sono stati improntati dalla giustizia. Le relazioni internazionali sono sempre state regolate da lotte di potere. La concezione della giustizia varia da persona a persona e da contesto culturale a contesto culturale. Per i realisti, la giustizia è sempre invocata per ragioni strumentali, prodromiche a una guerra. Se ci vogliamo occupare del problema della *pace*, per i realisti dobbiamo occuparci dei modi con cui la pace può essere ottenuta e perseguita.

Un'altra dottrina è quella della *tradizione utopica*, il cui paradigma è quello della *Pace perpetua* di Kant. Kant quando si domanda come ottenere la pace, dà come risposta "attraverso la giustizia". L'idea è che la

causa dei conflitti mondiali è un regime internazionale ingiusto. E' l'idea di John Rawls, i due grandi mali della storia umana derivano dall'ingiustizia politica. L'altra idea di Rawls è che una volta eliminate le forme più serie di ingiustizia politica, i mali spariranno. L'idea è che la giustizia abbia un rapporto causale con la pace. Ne *Il diritto dei popoli* Rawls definisce la giustizia in un modo particolare, ovvero come equità, ovvero come un tipo di relazione. In ottica domestica è una relazione tra cittadini, in ottica internazionale è una relazione di convivenza tra i popoli su base paritaria ed egualitaria. La domanda fondamentale che si pone Rawls è di derivazione kantiana, è una domanda sulla *possibilità*. L'idea è: è possibile concepire un ordine internazionale, una società dei popoli pacifica e giusta? La risposta a questa domanda fondamentale è guidata da una **utopia realistica**. L'idea è complessa, non è semplicemente uno stare nel mezzo a due posizioni. L'idea è ripresa da Rousseau. Come elementi di realismo non si possono prendere lo stato di cose esistente così com'è: sarebbe miope, in termini kantiani. L'orizzonte del realismo deve essere preso così: "gli uomini come sono e le istituzioni come potrebbero essere". Le istituzioni possono variare, in senso utopico, pur mantenendo ferma l'osservazione sulla natura umana nella sua prospettiva realistica. L'idea di *utopia realistica* guida tutta la riflessione di Rawls. Essa guida anche la sua *teoria della giustizia*. Le parti nella posizione umana si trovano in una posizione realistica, rispetto ai quali si "lanciano" gli orizzonti di possibilità della giustizia. Questa idea di utopia realistica è stata contrastata nell'ultimo decennio. In particolare G.A. Cohen ha messo in discussione questa visione. Secondo Cohen, prima concepisco il giusto, poi verifico i limiti di applicabilità della giustizia.

L'idea di utopia realistica prevede un particolare dispiegarsi della teoria stessa. La teoria della giustizia è la costruzione delle relazioni giuste, all'interno di un quadro realistico. Secondo Rawls, la parte più importante della nostra teoria è la **teoria ideale**. *Teoria ideale* non è una teoria utopistica. Date le condizioni di realizzabilità confinate dai limiti della natura umana, dobbiamo immaginare le cose dal migliore dei punti di vista possibili. La teoria ideale è la teoria di un mondo ove la giustizia è perfettamente realizzata, in cui vige un diritto dei popoli pacifico e giusto. Dovremo fare anche **teoria non-ideale**, che riguarda quello che deve essere fatto per arrivare dallo stato presente (assunto che non sia lo stato di giustizia) allo stato in cui la giustizia è perfettamente realizzata. La teoria non-ideale affronta i nostri doveri nel presente, cosa dobbiamo fare adesso per raggiungere la giustizia.

Questa bipartizione è contestatissima. Alcuni filosofi notano che fare teoria ideale è fare ideologia, ovvero posporre continuamente i problemi attuali e contingenti: i problemi di *ingiustizia* sono sempre sottodeterminati in teoria ideale. Tutte le forme più plateali di ingiustizia restano non affrontate in teoria ideale. Una tesi teorica fondamentale è che per teorizzare l'ingiustizia non basta prima teorizzare il giusto e poi ragionare "in negativo".

L'altro problema che dà questa bipartizione è quello dei percorsi che mi sono permessi per arrivare allo stato ideale. Possiamo immaginare che qualsiasi programma che ci avvicini alla teoria ideale sia preferibile rispetto a uno che ce ne distanzi. Ma questa non è necessariamente la via migliore.

Ad esempio Rawls contempla l'uso della guerra, che va utilizzata per tendere alla teoria ideale. La teoria della guerra giusta si distingue tra *ius ad bellum* e *ius in bellum*. La prima giustifica le ragioni normative per

l'entrata in guerra. La seconda regola le regole della guerra. Rawls assume in via sostantiva che ci sono limiti molto forti che devono essere assunti per entrare in guerra.

Per costruire la sua teoria della giustizia internazionale Rawls distingue tra teoria ideale e non ideale. Costruisce per prima la teoria ideale, che viene divisa in due parti. Immagina come sarebbe un ordine mondiale giusto qualora i popoli siano liberali. Rawls definisce liberali i popoli organizzati come democrazie costituzionali (scritte o non scritte), molto simile a quelli conseguenti alla sua teoria della giustizia. Il primo passo è quello di chiedersi come sia possibile un ordine mondiale giusto tra popoli liberali. In un secondo passo Rawls si chiede se questo ordine mondiale giusto e pacifico può essere esteso anche ai popoli *decenti*, ovvero quei regimi che non sono liberali, ma che rispettano i diritti umani, non sono imperialisti, e sono informati nel loro diritto a una sincera idea di bene comune. Questo passo è necessario a Rawls perché egli afferma che tra le condizioni dell'utopia realistica c'è il **pluralismo**. Non avrebbe alcun senso immaginare che l'unica possibilità per ottenere l'ordine mondiale pacifico e giusto sia quello di appiattire tutti gli stati sulla forma delle democrazie liberali. L'ordine mondiale in altri termini deve comprendere le varie forme organizzative, purché queste rispettino alcuni requisiti minimi. L'esempio di un popolo decente è quello di uno stato musulmano, organizzato religiosamente, le cui istituzioni sono rispettose dei diritti umani, non sono imperialiste e garantiscono una gerarchia di consultazione, ovvero i vari gruppi della società hanno influenza sulla politica.

Per immaginare quali sono i principi che dovranno regolare i rapporti tra i popoli, Rawls applica la posizione originaria a un secondo livello, ovvero al rapporto tra i popoli stessi. Immaginiamo quindi che i rappresentanti tra i popoli dovranno negoziare le modalità di relazione, e nel farlo saranno sottoposti a un velo di ignoranza. Entrare in un negoziato senza essere sottoposti al velo di ignoranza significa caricarlo delle rispettive prerogative. Le parti che entrano in questa contrattazione *hanno un'idea degli interessi dei loro popoli*, senza tuttavia conoscerne gli interessi specifici. E' l'esatto analogo della posizione originaria di primo livello. Nel caso della giustizia internazionale, le parti non conoscono gli interessi specifici del popolo che rappresentano ma sanno quali interessi vanno difesi. Il popolo ha una idea di amor proprio, per cui ogni gesto nei confronti del popolo si riflette sul senso di onore nei confronti dei singoli cittadini. Per Rawls, tuttavia, **l'interesse fondamentale di ciascun popolo ordinato è quello della giustizia**, ovvero quello di preservare le istituzioni che garantiscono il perpetuarsi della giustizia. Rawls immagina che a entrare nella posizione originaria di primo livello siano popoli liberali. L'interesse dello stato liberale non è il bene, ma la giustizia. Mentre per gli individui l'interesse è il bene individuale, l'interesse degli stati è l'interesse a mantenere le condizioni per cui i propri membri possano perseguire il proprio bene individuale, quindi è un interesse alla giustizia. Da questa posizione di simmetria, quello che non può emergere saranno le rispettive condizioni di forza. Rawls, a un secondo step, afferma che tale posizione è applicabile anche ai popoli decenti.

Quali principi vengono prodotti dalla posizione originaria al secondo livello?

- Essi sono l'*analogo* dei principi di giustizia.
- Sono tutte declinazioni del principio di autodeterminazione dei popoli.
- Inoltre i popoli hanno il dovere di assistere gli altri popoli che per questioni materiali non sono in grado di autogovernarsi in modo tale da poter partecipare all'ordine internazionale.

Già nell'enunciazione dei diritti fondamentali dei popoli, che appartengono alla teoria ideale, Rawls infila due principi di teoria non-ideale: le modalità di ingaggio della guerra e il principio di assistenzialismo.

Dalla posizione originaria di secondo livello viene fuori un principio di redistribuzione che riguarda esclusivamente la teoria non-ideale. Questa posizione è puramente *rimediale*.

Questo modo di concepire la giustizia ha come implicazione l'assenza di dovere di redistribuzione a livello globale. Tra i principi concordati nella posizione originaria di secondo livello non c'è niente di equiparabile al principio di differenza.

L'idea che l'interesse dei popoli è quello di perseguire la giustizia (e non il bene), insieme all'idea del **pluralismo**, è il motivo per cui a livello globale Rawls rifiuta l'idea che a livello globale esistano principi di giustizia redistributiva. Non esiste quindi un principio di giustizia globale che disponga di rettificare le disparità tra un popolo e l'altro. Una delle tesi che stanno alla base di questa concezione è il fatto che ciascun paese ha le risorse sufficienti per mantenersi, e la loro sfortuna (o il loro svantaggio) dipende solo da come sono organizzate le istituzioni.

C'è una fortissima asimmetria rispetto agli individui. Può accadere che ci siano persone i cui talenti non sono particolarmente preziosi in quel dato momento storico, e quindi non sono autosufficienti. E' però vero che Rawls pensa che il *popolo* nel suo complesso non possa essere completamente disgraziato, ovvero non sono solo e in maniera preponderante le risorse locali a determinare gli svantaggi di un popolo.

Le varie determinazioni che Rawls considera si chiamano direttive.

- La **seconda direttiva** afferma che una società giusta non ha bisogno di essere una società ricca.
- La **terza direttiva** afferma che lo scopo dell'assistenza è aiutare le società svantaggiate a prendere in mano i propri affari.

La seconda direttiva è la chiave che spiega perché quando i rappresentanti dei popoli entrano nella posizione originaria di secondo livello non negoziano su termini di redistribuzione. Il benessere non viene negoziato. Viene negoziato solo un principio che afferma che c'è il diritto a che gli altri intervengano se sei in una società svantaggiata.

Giustizia globale II: il cosmopolitismo di Thomas Pogge

In questa lezione considereremo la posizione di Thomas Pogge, uno dei critici più importanti della posizione di Rawls da un punto di vista cosmopolita.

Da leggere: T. Pogge, *Povert  mondiale e diritti umani. Responsabilit  e riforme cosmopolite*, Bari, Laterza, 2010 (ed. or. *World Poverty and Human Rights. Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge, Polity Press, 2008), cap. 4.

Lezione del 27 Aprile 2017

Concezione generale della giustizia internazionale di Rawls: applicare la posizione originaria ad un livello superiore → sottoponiamo le parti al velo di ignoranza.

Tuttavia le parti sono rappresentativa dei popoli → hanno un'idea degli interessi generali dei popoli ma non dei propri popoli: i popoli hanno un *amor proprio*, hanno un'idea di onore legata al loro essere comunità ed appartenenti al medesimo popolo. Ma soprattutto ogni popolo ha un interesse principale: la *giustizia*.

In questa posizione entrano solamente i popoli *liberali* (non ad esempio i cosiddetti popoli *decenti*), poiché è interesse preminente di uno stato liberal-democratico la giustizia, non il bene, contrariamente agli individui singoli che hanno come interesse il loro bene → l'interesse di uno stato è di assicurare che ciascuno dei suoi membri abbia la possibilità di realizzare il proprio piano di vita. È questo il motivo per cui per Rawls afferma che a questo livello non sia applicabile un principio di giustizia distributiva, se non nella misura in cui sia necessario affinché i popoli svantaggiati possano mantenere le proprie Istituzioni, che con le scarse risorse di cui dispongono non riuscirebbero a mantenere.

Questo argomento cade sotto la *terza direttiva* definita nel libro di Rawls.

- *Seconda Direttiva*: Una società bene ordinata non ha bisogno di essere una società ricca
- *Terza Direttiva*: Lo scopo dell'assistenza consiste nel permettere ai popoli svantaggiati di autodeterminarsi

La seconda afferma che il livello di benessere non dipende dai beni materiali → ciò che neozio non è il benessere, ma il *diritto all'autodeterminazione* → gli altri popoli devono permettere che tu sia autosufficiente e che possa mantenere Istituzioni giuste (Rawls ad esempio ammette i finanziamenti condizionati “ti do questi beni se...”).

Charles Beitz si ispira a Rawls, Thomas Pogge è un allievo di Rawls. Prima che Rawls scrivesse *Il diritto dei popoli* applicano la teoria della giustizia di Rawls e la estendono al diritto internazionale, ma tutti e due estendono la posizione originaria di primo libero *a tutto il globo*: una posizione originaria composta da tutti gli esseri umani. Criticheranno infatti la tratta zione successiva di Rawls, che per loro, considerando l'interesse dei popoli, “dimenticherebbe la centralità degli individui” che era tipica della sua teoria della giustizia. Beitz e Pogge chiedono un principio di *eguaglianza economica*, Rawls però afferma che ci sia una profonda diversità tra cittadini all'interno di uno stato e di persone in diversi stati. Ci sono tre fondamentali dis-analogie:

1. Nel caso della giustizia fra i popoli l'unico motivo per cui si deve intervenire è per sollevarli dalle *condizioni svantaggiate* in cui si trovano, nel caso della giustizia interna invece si interviene per avere una *distribuzione eguale*.
2. Inoltre nella società di appartenenza la disparità economica è causa di *stigmatizzazione*, il principio di differenza serve esattamente a questo, ed è pubblico proprio perché tutti i cittadini devono conoscerlo e tutte le Istituzioni lo devono rispettare. Ma il principio di differenza non serve a colmare una disparità sociale, ma ad affermare che ogni cittadino ha anche il *massimo* che quella società può offrirgli. La povertà inoltre non permette che a queste persone sia possibile realizzare il proprio piano di vita. La stigmatizzazione invece non avviene tra persone di popoli differenti.
3. (...) non detta

Immaginiamo che ci sia una società A che decida di industrializzarsi, e che questa industrializzazione porti ad un aumento del PIL. Una società B decide invece di non optare per il settore secondario ma di rafforzare l'agricoltura. Questo porterà ad una disparità di risorse tra A e B. Per quale motivo A dovrebbe trasferire risorse da B?

↳ Ma questo allora non è la stessa obiezione posta a Rawls con l'esempio del famoso cestista? Perché allora, se non è valido internazionalmente il principio di differenza perché dovrebbe essere valido domesticamente?

L'articolo "*Dobbiamo sovvenzionare i surfisti?*" porta un esempio che Rawls risolverebbe nel modo: "se fossi il surfista vorrei essere sovvenzionato e non lasciato morire di fame" → il velo di ignoranza mi impone questa scelta, perché *a livello domestico* nella posizione originaria si considera il *bene* e la realizzabilità del piano di vita di ognuno, mentre *a livello internazionale* nella posizione originaria si considera solamente la *giustizia*, gli stati non hanno piani di vita, quindi a loro interessa solo la realizzabilità del piano di vita dei suoi componenti:

↳ La Società B non deve ricevere donazioni da A, a meno che non riesca a garantire la realizzabilità del piano di vita dei suoi componenti (terza direttiva Rawlsiana).

L'argomentazione di Pogge nega però che il mondo sia costituito da *società separate ed autosufficienti* senza accordi e rapporti internazionali, come farebbe intendere l'esempio di Rawls: esiste un complesso insieme di Istituzioni internazionali che motivano la redistribuzione di beni, esattamente come nel caso domestico (noi applichiamo il principio di differenza domesticamente poiché ogni cittadino dello stato a suo modo "contribuisce" allo sviluppo dello stato → per Pogge accade lo stesso tra stati, in virtù dei rapporti internazionali).

Inoltre per Pogge c'è una correlazione tra il *sistema globale* istituzionale e di scambi che sostiene un certo tipo di economia, che Rawls ignora, e gli svantaggi dei *popoli svantaggiati*.

A livello domestico, come alternativa al principio di differenza rawlsiano, si inserisce la corrente dell'*egualitarismo della sorte* ("luck egalitarianism"), che tenta di coniugare l'esigenza della eguaglianza e quella della responsabilizzazione: a tutti debbono essere fornite eguali risorse, ma ciascuno sarà libero di usarle come preferisce e subirà le conseguenze delle proprie scelte. Tale eguaglianza di risorse tuttavia va al di là della mera uguaglianza di opportunità, superando l'ideale meritocratico: oltre alle differenze nelle condizioni economiche e sociali di partenza, si debbono superare anche le differenze "natural", cioè le differenze nelle capacità fisiche e intellettuali, capacità che consentono ad alcuni di avere maggiore successo economico rispetto ad altri. Quindi, chi possiede una dotazione inferiore nei talenti dovrà essere compensato da chi possiede una dotazione maggiore, cioè capacità che gli consentono di ottenere maggiori risultati nella situazione economico-sociale data.

Per Rawls però la giustizia non consiste nel sanare le "disgrazie" (come vorrebbe il Luck Egalitarianism), ma nell'assicurare una distribuzione equa, e la giustizia distributiva è però applicabile solo a livello domestico e non globale.

I diritti dei migranti I: Michael Walzer

In questa lezione discuteremo la posizione di Michael Walzer sul diritto di ingresso di migranti e rifugiati. Walzer sostiene che non esiste nessun diritto del genere e che le comunità politiche hanno (fatti salvi alcuni limiti liberali) il diritto di decidere chi includere fra i propri membri.

Da leggere: M. Walzer, *Sfere di giustizia*, Milano, Feltrinelli, 2008 (ed. or. *Spheres of Justice*, New York, Basic Books, 1983), cap. 2.

Lezione del 2 Maggio 2017

Abbiamo distinto due posizioni:

1. Posizione *statista*: non ci sono solo gli individui che contano ma ci sono anche gli stati come protagonisti delle considerazioni di giustizia.
2. Posizione *cosmopolita*: l'unico soggetto di giustizia sono gli individui, ed ogni considerazione della giustizia deve partire da essi e non dalle comunità politiche in cui sono inseriti.

Walzer ha una posizione nazionalista, e scrivendo *Sfere di giustizia* nel 1983, anticipa il dibattito sulla questione dei confini e dell'immigrazione, ovvero sulla distribuzione dell'*appartenenza come bene* soggetto di una teoria della giustizia distributiva, ed anzi lo giudica uno dei beni fondamentali, tanto da dedicare tutto il Cap.2 della sua opera alla trattazione di questo.

Walzer può essere considerato un *comunitarista*, ed il Comunitarismo afferma che non abbia senso il parlare di giustizia in astratto, astraendo il concetto di bene, riprendendo Hegel (Rawls ha una concezione estremamente formale di bene, ognuno persegue il suo bene, Sander critica Rawls affermando che questi abbia messo in posizione originaria un *io disincarnato*) → non si può parlare di bene al di fuori del *contesto sociale*. Rawls parla di "beni fondamentali primari", ma molto spesso, fa notare Walzer, hanno un valore dovuto alla logica interna del singolo individuo, se noi cambiamo il modo di distribuzione di quel bene cambiamo il suo valore (ad es: dare il premio Nobel è un bene in virtù del suo modo di essere distribuito, ma se esso fosse invece distribuito casualmente, mediante una lotteria, farebbe perdere tutto il valore che esso ha per noi: noi conosciamo il contesto e nel nostro contesto il premio Nobel ha valore, e la maggior parte dei beni si riferiscono a questa logica).

Per i comunitaristi c'è *ingiustizia* quando *una sfera tiranneggia sul resto*: ad esempio la sfera legittima dello scambio, del mercato, attualmente influenza tutto il resto (si comprano non solo gli oggetti, ma i premi, le virtù ecc...).

L'*appartenenza* deve essere il primo bene a dover essere distribuito per Walzer, poiché ad essa sono legate molte modalità di distribuzione di beni primari (ad es: l'assistenza sanitaria). E come deve essere distribuita?

1. La prima analogia, che Walzer scarta, è quella con il "vicinato":

- a. Un *vicinato* è una zona geografica senza confini in cui c'è libertà di movimento, e la mia presenza in una zona è dovuta a ragioni economiche, di mercato, tale per cui vi è una mobilitazione verso questa zona, da parte mia e di altri.
- b. Questo non è un buon modello di distribuzione dell'appartenenza poiché questo "andirivieni" di popolazione, questa mobilità generalizzata non permette di creare forti legami che non siano strumentali ma di solidarietà ed inoltre non permette il crearsi di una coesione culturale → ciò che Walzer chiama *spirito patriottico* viene meno in questa società.
- c. Inoltre se a livello nazionale eliminiamo ogni relazione che non è di mero vicinato, questo bisogno di coesione eliminato dallo stato si riflette nel piccolo della società: si formano delle *micro-comunità* politiche chiuse, delle "piccole fortezze" nelle realtà locali ad esclusione di tutti gli altri. Perciò oltre alla perdita di un patrimonio comune vi è una frammentazione all'interno dello stato.

T. H. Marshall scrive *Cittadinanza e Classe Sociale*, in cui distingue tra diritti *civili, sociali e politici*. Parlando del servizio sanitario inglese ugualmente erogato evidenzia come il fatto che diverse classi sociali facciano "la stessa coda con la stessa tessera all'ospedale" porta ad un senso di *eguaglianza* che aumenta la coesione nella società (infatti il servizio sanitario inglese è riuscito ad essere istituito nel 1945 dopo la chiamata alle armi che aveva annullato le differenze tra classi).

David Miller rafforza l'idea di questa sia una limitazione al diritto di *libera circolazione*: la libertà di movimento è importante *all'interno del paese*, poiché la mancanza di essa è tradizionalmente associata nelle società di ancien régime a classi svantaggiate (erano i poveri a non poter muoversi dal loro territorio), e perciò ha un forte *significato simbolico*, ma anche *strumentale* (se ci muoviamo liberamente possiamo fruire delle stesse opportunità degli altri). Questo significato simbolico e strumentale non ha però senso in relazione ad un contesto internazionale (se nascosto in una società a caste, in cui soffro una forte limitazione delle mie opportunità, io soffro un'ingiustizia all'interno del mio stato, ma non per questo ho il diritto di avere queste opportunità in un altro stato una volta che emigro in esso).

Inoltre l'argomentazione della libera circolazione è *mistificatoria*, poiché i migranti non sono coloni, che si spostano semplicemente in un altro territorio, ma i migranti si spostano pensando già ai rapporti che intratterranno con lo stato di destinazione → non è parlare di libera circolazione, non è legato solamente alla libera circolazione il fenomeno migratorio. Se io non dessi cittadinanza agli immigrati, ad esempio, darei loro possibilità di libera circolazione ma non tutti quei *diritti sociali, civili e politici* e l'inclusione in quell'*orizzonte comunitario regionale* che è dato dalla cittadinanza, che tra l'altro invece sarebbe il motivo della loro migrazione.

2. La seconda analogia, che Walzer questa volta propone, è quella con il "club", con i circoli:
 - a. Se lo stato è un'associazione di questo tipo, allora deve rispettare le direttive associative. Ed è prerogativa di tutte le associazioni è il diritto di decidere "chi sta dentro e chi sta fuori", il diritto di *autodeterminazione*.
 - b. Ma quest'idea non è la stessa che Walzer criticava a livello locale? Egli porta la logica delle micro-comunità a livello nazionale, lo stato è una "fortezza" lui stesso.

I diritti dei migranti II: una difesa cosmopolita

In questa lezione considereremo il punto di vista cosmopolita e universalista alla questione dei diritti dei migranti. Il capitolo di Phillip Cole illustra la tensione esistente fra i fondamenti egualitari ed universalistici dello stato liberal-democratico e le pratiche di esclusione nei confronti dei migranti. Il saggio di Joseph Carens è un utile esercizio: se dovessimo applicare i principi dell'utilitarismo, del contrattualismo di Rawls e del libertarismo alla questione del diritto di immigrazione, che cosa ne risulterebbe?

Lezione del 3 Maggio 2017

Phillip Cole: contraddizione tra i *fondamenti della teoria liberale* da una parte e le *pratiche di esclusione* che da un certo punto di vista sono consustanziali alla creazione dello spazio sociale di eguaglianza detto *stato liberale*. I diritti così garantiti hanno una sostanza (regole, istituzioni) e questa sostanza permette alle persone di relazionarsi come pari, ma per istituire questo stato di cose serve uno sforzo, un processo molto complicato possibile solo in uno spazio limitato, a meno di non immaginare uno "stato mondiale". E Rawls, ad esempio, può scrivere tutta la sua teoria della giustizia senza considerare queste pratiche di esclusione troppo complicate da trattare: Rawls non considera l'immigrazione.

Cole identifica 4 strategie di risposta a questa contraddizione :

1. *Confini aperti*: mantenere fedeltà ai principi liberali.
2. *Strategia nazionalista*: Tentare di mantenere l'ideale liberale concependolo come relativo ai membri di uno stato: lo stato di eguaglianza deve esserci tra i membri dello stato.
3. *Approccio pragmatico*: in linea di principio lo stato liberale è aperto a tutti, ed è basato su principi di eguaglianza assoluta, in linea pratica però questo progetto ha dei costi e condizioni di possibilità limitati per cui possiamo concretizzare questo progetto solamente limitata mente nello spazio.
4. *Prospettiva Hobbesiana*: non esistono concezioni egualitarie al di fuori dello stato

Per Cole nessuna di queste strategie è soddisfacente. Egli però non dà una sua soluzione.

Ma se rifiutiamo l'idea di *Stato mondiale* (idea scartata da tutti, poiché è tendenzialmente dispotico, poiché prevede o istituzioni che non garantiscono o mantengono dell'ordine o garantire la pluralità, vedi Kant, *Per la pace perpetua* e altri...) possiamo accettare a livello locale un'idea politica di *cittadinanza aperta*: chi vuole entrare nello stato può divenire parte, mediante un atto volontario, c'è un'appartenenza non chiusa ma circoscritta, così da evitare uno Stato mondiale. Questo con un *approccio pragmatico* (vengono accettati nello stato finché vi è possibilità).

La discussione di Cole riguarda la *teoria ideale* dello stato, evidenzia la sua contraddizione interna.

Carens invece utilizza la posizione originaria estesa a tutti gli esseri umani (contrariamente a quanto detto da Rawls) che devono scegliere l'ordine internazionale migliore non sapendo in quale stato si potrebbero trovare.

Immaginiamo questo ordine mondiale, come lo vorremmo? Non vorremmo uno stato mondiale ma una suddivisione in nazioni, ed una politica di migrazione libera tale che permetta la migrazione finché essa non violi la libertà personale affermata dal primo principio.

Carens applica la posizione originaria alla totalità del genere umano → negando la posizione originaria di secondo livello (teorizzata successivamente da Rawls) “riscrive” la teoria della giustizia inserendola in un panorama pluralista in cui gli individui in posizione originaria non sono chiusi in un orizzonte statale dal quale non possono né uscire né entrare, se non con la nascita e la morte.

È nel caso dell'emigrazione? Se l'emigrazione dei cittadini più abili porta a gravi limitazioni alla qualità della vita nel mio stato, è lecito lasciarli andare? Potremmo pensare di istituire una tassa per dividere gli oneri, limitando da questo punto di vista l'emigrato limito però il disagio causato dalla sua emigrazione, ma ciò basterebbe? E sarebbe giusto? Ma perché sarebbe da affidare a questi potenziali emigranti il compito di mantenere l'ordine economico-sociale del paese di provenienza (limitando la sua possibilità di emigrare)? Non sarebbe invece compito delle istituzioni? Potremmo obiettare che questi valenti potenziali emigranti sono valenti poiché educati dalle istituzioni, che hanno investito su di loro → quali sono i doveri che intratteniamo con la società che ci forma? C'è un qualche “conto da saldare”? È risarcibile? E soprattutto, è davvero da risarcire?

E poi, è davvero così certo che, dalla posizione originaria estesa, dovrebbe scaturire sicuramente l'apertura delle frontiere? Non tutta l'immigrazione è del genere considerato, l'immigrato non è sempre più svantaggiato. Non sempre aprire le frontiere è a vantaggio dei più svantaggiati (ma solitamente è così, spesso).

Libertà vs sicurezza I: sono da bilanciare?

In questa lezione discuteremo un saggio importante di Jeremy Waldron, che mette in questione la contrapposizione fra libertà e sicurezza.

Lezione del 4 Maggio 2017

Dopo 11 Settembre in America:

- L'amministrazione Bush prolunga il *p.a.t.r.i.o.t. act*: estende il potere dell'FBI limitando alcune libertà civili, tipicamente sulle modalità di indagine
 - Ad esempio in uno stato di diritto non posso subire delle perquisizioni senza un mandato di un giudice, mentre dopo il patriot act bastava una lettera delle forze di polizia, le perquisizioni saranno *poi* convalidate successivamente dai giudici.
 - Le intercettazioni telefoniche sono fatte *ad hoc* in uno stato di diritto, la polizia non può controllare la totalità del traffico telefonico in uscita. Dopo il patriot act milioni di americani sono stati oggetto di indagine.
- Un altro provvedimento simile è la prigione di Guantanamo, dove sono detenuti individui stranieri *sospettati* di legami con il terrorismo, senza avere nessuna garanzia procedurale (senza diritto ad un processo legale), tendenzialmente catturati sul campo di battaglia come *soldati irregolari* (perciò non protetti dalla convenzione di Ginevra) detenuti in nome della sicurezza nazionale.
- Si è assistito anche ad una liberalizzazione di alcuni tipi di *tortura* a scopi di indagini.

Jeremy Waldron si chiede nell'articolo che cosa si intenda realmente per "realità Vs sicurezza". Si accorge come le cose siano estremamente più complicate, e le ragioni a favore o contro questo *balance* tra i due termini non sono così immediate e facilmente valutabili.

Tendiamo ad accettare questo facile scambio tra le due perché non consideriamo con attenzione che cosa implicino le *libertà civili*. Egli infatti dà una "lista" di caratteristiche di queste libertà civili:

- *Libertà d'azione*: la libertà intesa comunemente, come "cose che posso fare e non"
- *Privacy*: protezione da ciò che il governo può fare o non fare nei nostri confronti, la cui gravità non è il volare la nostra libertà di azione ma volare la *protezione* dagli atti del governo
- *Garanzie procedurali*: quando sono arrestato ho bisogno di conoscere i motivi, ed ho diritto ad un giusto processo, ecc...
- *Diritti politici*: libertà di associazione, di assemblea

Le quattro obiezioni al bilanciamento che Waldron identifica sono:

- Il bilanciamento presuppone un'ottica *consequenzialista*, mentre quando si parla di *diritti* non si parla di beni o di utilità, ma di *trumps* (briscola, ovvero "carte" che valgono più di tutte le altre) inalienabili, superiori alle altre (ad esempio la sicurezza).
 - Facendo l'esempio della *promessa* evidenzia come essa sia una *ragione esclusiva*, non dipendente da altro, non superabile e perciò non bilanciabile. I diritti essendo "trumps" sono ragioni esclusive.

- Riprendendo Nozick, i diritti sono *vincoli collaterali* (side-constraints), degli interessi protetti, delle barriere insormontabili attorno alle persone, e ciò contrasta con l'idea di bilanciamento di interessi (dovrebbero essere tutti interessi non protetti). Inoltre i vincoli collaterali non possono essere soggetti a calcolo: i diritti non possono essere bilanciati nemmeno tra di loro. Nel caso dell'esperimento mentale dell'“uomo grasso” Nozick sceglierebbe l'omissione non essendo i vincoli collaterali soggetti a calcolo.
- Se io fossi il presidente degli Stati Uniti abbatterei l'aereo dirottato in aperta campagna per limitare le perdite? Se ci mettiamo in posizione originaria dovremmo però diventare *utilitaristi dei diritti*? Se ho il velo di ignoranza dovrei optare per il diritto dello stato ad abbattere l'aereo. Ma Rawls afferma che in posizione originaria, polemizzando non Harsanyi, non siano possibili calcoli probabilistici.

↳ problema della teoria Rawlsiana: perché non dovrebbero essere possibili? Sarebbe il modo di ragionare nella posizione originaria: io non conosco la probabilità, ma posso supporre cosa preferirei nel caso di una determinata distribuzione di probabilità: qualsiasi sia la Società, scelgo un principio che massimizza la mia probabilità di realizzare il mio piano di vita.

Ma se accetto i due principi Rawlsiani, posso intendere non come limitazione alla libertà dei cittadini della metropoli colpita l'uccisione da parte dell'aereo, poiché essi, essendo liberi, hanno deciso di vivere in città e di essere esposti a rischi del genere. Mentre le persone uccise in aperta campagna dall'ordine del presidente non hanno messo in conto questo rischio, è questa l'unica vera scelta libera.

Ma se l'aereo abbattuto in campagna avesse come uniche perdite quelle sull'aereo? Che sarebbero “comunque morte”?

Libertà vs sicurezza II: l'argomento della *ticking bomb*

Alan Dershowitz è autore di una proposta molto contestata di "legalizzazione" della tortura nei paesi democratici e liberali. In questa lezione discuteremo le sue ragioni per ritenere che questa sia una scelta necessaria.

Lezione del 9 Maggio 2017

L'intervento sull'aereo che cade non è solo un'invasione della libertà personale delle persone sull'aereo (sottraggo gli ultimi minuti a quelle persone), ma è inoltre un'azione delittuosa (giuridicamente chi uccide è l'ultimo che compie l'azione).

La morale deontologica non ci permette di compiere atti, di “sporcarci le mani” (articolo di Michael Walzer, *Dirty Hands*), per salvare anche molte vite umane. Ma secondo il consequenzialista invece l'atto, essendo *necessario*, non fa ricadere la colpa su chi lo compie.

Esistono nella vita delle *scelte tragiche*, tali per cui in ogni caso si commette un torto (uccidere pochi innocenti - lasciarne morire milioni). Chi commette la scelta tragica è immune da colpe? Machiavelli per Walzer non è puramente consequenzialista (nonostante per lui “il fine giustifichi i mezzi”), poiché per lui il principe, nel diventare tale, deve assumersi determinate colpe (tradimenti, carneficine, imboscate...) ma è la cosa *necessaria da fare*, e questo, per la teoria delle *dirty hands*, è proprio il compito del politico.

Questa è la linea che di fatto è stata seguita da molti teorici nel caso della tortura (articolo di Dershowitz). Ma la tortura è un condizionamento psicologico che passa attraverso il corpo, non è la solita visione edulcorata che abbiamo della tortura, è un'azione volta a *mortificare* l'uomo, degradare la persona → è di fronte a questo totale senso di smarrimento che le persone confessano, non per paura del dolore.

Ma adesso consideriamo il caso della *ticking bomb* raccontato da Dershowitz: sarebbe venir meno alle proprie *responsabilità* non torturare per avere informazioni, ma va tenuto segreto tutto ciò, non va regolamentato perché fa parte di quel "lavoro sporco" della politica, dei servizi segreti. Per Dershowitz tutto ciò è estremamente ipocrita, servirebbe regolamentare un *mandato di tortura* che regolamenti la tortura.

Ma mentre la logica giuridica, anche della pena di morte, non tiene conto della degradazione della persona umana, la tortura ha nella sua caratteristica la *mortificazione della persona* al fine di ottenere la confessione. È uno strumento molto diverso dalla punizione giuridica classica, anche in paesi in cui è vigente la pena di morte.

Il principio delle *dirty hands* non è però proprio di una società democratica: non possiamo semplicemente demandare le responsabilità ad altri, dobbiamo riconoscere la nostra parte di responsabilità. La responsabilità non va concentrata sulla persona che ha agito direttamente, ma deve esserci, per Dershowitz, una regolamentazione del "mandato di tortura", ed essendo legge pubblica la responsabilità dell'applicazione dei mandati è di tutta la Società democratica. Questo poiché per Dershowitz la maggioranza dei componenti di una società democratica afferma *già* che in condizioni di "ticking bomb" sia *legittimo* l'uso della tortura (premessa centrale della trattazione, rispetto all'altra premessa, marginale, della diffusione dell'uso della tortura negli stati democratici).

Ma come vedere questa scelta in una teoria politica normativa? Se vedessimo Rawls anti-consequenzialista, come lui dice di essere, allora questo calcolo consequenzialista in posizione originaria non sarebbe ammesso. Ma abbiamo visto la lezione precedente che la teoria di Rawls si presta ad un'interpretazione consequenzialista, e da questo punto di vista la teoria prevederebbe l'uso della tortura in determinati casi, come detto da Dershowitz.

Ciò però non si sposa con l'idea di una certa "sacralità" della vita umana, che non permette calcoli di alcun tipo considerando vite umane come termini di esso.

Nel momento in cui però ci si unisce ad una associazione a delinquere (ad es terroristica) e ci si macchia di effetti crimini, già ho rinunciato alle *basi sociali del rispetto di se stesso* che poi quindi non posso usare in mia difesa per evitare una possibile tortura affermando che sia sbagliato "ledere la mia dignità, il rispetto che ho di me stesso".

Le "basi sociali del rispetto di se stesso" però, si potrebbe obiettare, non sono qualcosa che si può "perdere" mediante delle azioni, ma sono *intrinseche* alla persona umana.

Fine vita I

Il saggio di Raymond G. Frey qui proposto ("*Distinzioni tra tipi di morte*", in G. Dworkin, R. G. Frey, S. Bok, *Eutanasia e suicidio assistito*, Torino, Edizioni di Comunità, 2001) analizza e prova a confutare le più importanti argomentazioni contro il suicidio medicalmente assistito.

L'altro testo è un famoso pronunciamento di alcuni filosofi politici americani, fra i quali anche John Rawls, sul suicidio medicalmente assistito.

Lezione del 10 Maggio 2017

Differenza caso Englaro, caso Welby e caso attuale:

- Englaro: persona in stato vegetativo da decine di anni che non ha espresso volontà a riguardo, ma mediante una ricostruzione della famiglia, si pensa voglia una sospensione delle cure.
- Welby: Persona cosciente soggetto ad un cosiddetto *accanimento terapeutico* e chiede la sospensione del trattamento imposto.
- Caso attuale: casi di *turismo della morte* in cui malati richiedono assistenza medica per il suicidio, cercandola in paesi in cui è legale (es: Svizzera).

Differenze nelle pratiche:

- Nel caso Welby c'è stato un procedimento giudiziario nei confronti del medico, ma poi c'è stata assoluzione poiché si pensa sia giusto interrompere un trattamento invasivo su richiesta del paziente → *eutanasia passiva*.
- Ma ciò è diverso se il medico, sempre su richiesta, aiuti il paziente a morire mediante un mezzo (ad es una pillola), un paziente che normalmente vivrebbe → *suicidio assistito*.
- Ed è ancora diversa l'azione attiva di somministrazione di farmaco mortale da parte del medico, nelle condizioni del secondo punto ma con un paziente che è incapace di somministrarsi "da solo" il mezzo → *eutanasia attiva*.

Oggi trattiamo della responsabilità morale e delle differenze morali tra pratiche (articolo di Frey), domani tratteremo la questione legale (è giusto che lo Stato garantisca questo diritto?) (articolo di Dworkin).

Nell'articolo *Assisted Suicide: Philosopher's Brief* troviamo le interrogazioni che la Corte Suprema degli Stati Uniti ha fatto ai maggiori filosofi politici (Rawls, Nozick et al.). Essi hanno concordato sulla legittimità di questo diritto, in quanto parte dell'*autodeterminazione* del piano di vita della persona (per dirla come Rawls) che non può essere limitata. La Corte Suprema ha però negato ciò, legittimando la legge che in due stati degli U.S.A. negava questo diritto.

Differenziata ulteriormente alcuni casi, non mutuamente esclusivi:

1. Sospensione volontaria del trattamento (es: caso Welby)

2. Suicidio medicalmente assistito (anch'esso volontario): il paziente richiede al medico *i mezzi* per un suicidio non doloroso e/o cruento.
3. Eutanasia volontaria attiva (il paziente non ha la possibilità di prendere le “medicine” da solo, ha bisogno di un medico che le somministri)
4. Testamento biologico: si incrocia al caso 1. e 3. ed esprime la volontarietà precedentemente, poiché nel momento di invalidità (in cui il paziente non è in grado, ad esempio, di somministrarsi da solo il “farmaco” o si “staccare la macchina”) non può più esprimere la volontarietà direttamente: se non può più chiedere, si fa fede alla sua *Dichiarazione Anticipata di Trattamento* (documento reattore ufficialmente).
5. Eutanasia involontaria attiva (ad es caso Englaro)

Se la richiesta ha valore, secondo l'articolo, non c'è differenza tra le due pratiche.

Precisazione: il suicidio medicalmente assistito dovrebbe essere permesso se il paziente è in grado di porre termine da solo alla sua vita? Si ha il diritto ad avere una “morte dignitosa”? O ciò è possibile solamente nei casi in cui non si ha la facoltà di terminare la propria vita?

Se invece non esistesse un *diritto al suicidio* (se davvero fosse un diritto, negli ospedali, appena un malato non avesse più la possibilità di suicidarsi, dovrebbe essere data d'ufficio la possibilità di suicidarsi, ad es la pillola nel cassetto) ma esistesse un *diritto alla sospensione delle cure* (si sospende una azione *attiva* da parte del medico: la cura, e non si richiede invece una azione attiva: la somministrazione della pillola) ed un *diritto alla sospensione del dolore* (si richiede una azione *attiva*, ma che non causa la morte ma elimina il dolore) → sostituzione del suicidio assistito con *cure palliative*.

Ma è un'azione moralmente migliore “lobotomizzare” i propri pazienti rispetto al fornire loro i mezzi per il suicidio.

Fine vita II

Nel saggio (sempre tratto da G. Dworkin, R. G. Frey, S. Bok, *Eutanasia e suicidio assistito*, Torino, Edizioni di Comunità, 2001) Gerald Dworkin si chiede se, una volta si sia stabilito che è lecito aiutare qualcuno a togliersi la vita, questo si possa tradurre in un "diritto" giuridicamente sancito al suicidio assistito.

Lezione dell'11 Maggio 2017

L'articolo di Dworkin parte dal presupposto che esista un diritto morale al suicidio, ma la lezione precedente eravamo arrivati ad una distinzione tra “diritto al suicidio”, non legittimo, e un “diritto alla sospensione di cure”, incluso nel diritto all'autodeterminazione. Ma perché allora questo diritto non dovrebbe includere anche il “diritto al suicidio”? Lo abbiamo discusso la lezione precedente.