

DEBITO E PROMESSA

TRA DIPENDENZA E AUTONOMIA

LUCA ALICI, SILVIA PIEROSARA (A CURA DI)

Con contributi di Antonello Alici, Giovanni Costa,
Fabrizio d'Aniello, Gabriele Pagliariccio,
Silvia Pierosara, Francesco Stoppa, Francesca Tognon
e Francesco Viola

I lettori che desiderano informarsi sui libri
e le riviste da noi pubblicati
possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e
iscriversi nella home page
al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail
le segnalazioni delle novità.

FrancoAngeli


SPILLE
LAVOROPERLAPersona

ISBN 978-88-351-4676-6

In copertina: ID 49359157 © Gloria Rosazza

| Dreamstime.com

Grafica della copertina: Elena Pellegrini

Copyright © 2023 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

Ristampa	Anno
0 1 2 3 4 5 6 7	2023 2024 2025 2026 2027 2028 2029 2030

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sui diritti d'autore.

Sono vietate e sanzionate (se non espressamente autorizzate) la riproduzione in ogni modo e forma (comprese le fotocopie, la scansione, la memorizzazione elettronica) e la comunicazione (ivi inclusi a titolo esemplificativo ma non esaustivo: la distribuzione, l'adattamento, la traduzione e la rielaborazione, anche a mezzo di canali digitali interattivi e con qualsiasi modalità attualmente nota od in futuro sviluppata).

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale, possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali (www.clearedi.org; e-mail autorizzazioni@clearedi.org).

Stampa: Litogi - Via Idro 50, 20132 Milano

Il debito come filo e la promessa come ago.

Per una cucitura tra autonomia e dipendenza,

di Luca Alici e Silvia Pierosara

pag. 7

Indipendenza, dipendenza, interdipendenza in una società di singoli,

di Francesco Viola

» 23

Riscoprire la dipendenza come bene relazionale,

di Silvia Pierosara

» 48

Crescere tra dipendenza e separazione,

di Francesco Stoppa

» 67

Dipendenza e autonomia tra <i>ponos/labor</i> ed <i>ergon/opus</i> , di Fabrizio d'Aniello	»	83
Tra dipendenza e autonomia: la qualità del lavoro nell'era digitale, di Giovanni Costa	»	100
Abitare i luoghi tra debito e promessa. Il punto di vista della storia urbana, di Antonello Alici	»	121
La cura della salute fra autonomia e dipendenza, di Gabriele Pagliariccio	»	133
L'esperienza di Medici con l'Africa CUAMM, di Francesca Tognon	»	140
Note sugli autori	»	147
Note	»	151

*Il debito come filo e la promessa come ago.
Per una cucitura tra autonomia e dipendenza*

di Luca Alici e Silvia Pierosara

1. Oltre le fatiche odierne

Quattro lemmi e due congiunzioni costituiscono il titolo di questo volume. Debito e promessa, da una parte, legati da una "e", quasi ad attestare un legame inevitabile; autonomia e dipendenza, dall'altra, collegati da un "tra", quasi a indicare la necessità di un transito continuo tra le due. In qualche maniera, a pensarci bene, queste quattro coordinate sono legate anche tra loro e in virtù di ciò ci dicono molto dell'umano, della sua essenziale condizione relazionale, tanto sul versante temporale – il suo modo di rivolgersi al passato e affacciarsi sul futuro – quanto su quello spaziale – come orizzonte dinamico nel quale la trama delle relazioni si intesse e si disfa continuamente. E ci dicono di ciò che siamo chiamati a tenere insieme così come di ciò che siamo chiamati ad attraversare.

alla sfiducia radicale nei confronti della realizzabilità del bene comune, in cui l'unica possibilità di sopravvivenza sta nel cancellare ogni difficoltà per non dipendere dagli altri oppure nel procedere da soli evitando l'intralcio dell'altro.

Rovesciando la prospettiva, si potrebbe dire che solo portando insieme il limite la solitudine²¹ potrà tornare a essere uno spazio di dialogo con sé, una scelta e non un'imposizione. Il volto più spaventoso della dipendenza, allora, sarà proprio la solitudine a cui essa ci relega, mentre il volto più triste dell'autonomia sarà l'illusione di una padronanza che di nuovo torna a farci sentire soli perché l'unico altro che compare nel nostro campo visivo assume i contorni minacciosi del nemico o quelli utilizzabili dell'oggetto. Essere autonomi per gli altri significherà disattivare a un tempo entrambi gli spettri, del dominio e della strumentalizzazione, all'insegna di un pensare insieme che si riflette fedelmente nelle forme della ricerca comune, della solidarietà e della generatività. Avere cura dei luoghi, del dolore, del lavoro, dell'educazione e degli altri fragili non si trasformerà così in controllo, esercizio di un sapere ridotto a competenza e potere, ricerca ossessiva dell'autorealizzazione, ma potrà coincidere con la costruzione paziente di un futuro comune che assume criticamente l'eredità di un passato liberato.

Indipendenza, dipendenza, interdipendenza in una società di singoli

di Francesco Viola

1. Premessa

La vastità di questo tema è tale da richiedere alcune preliminari limitazioni e restrizioni dei punti di vista.

Innanzitutto, devo precisare che considererò queste relazioni solo come intercorrenti fra esseri umani, cioè come relazioni sociali. Vi sono infatti relazioni e legami anche fra l'uomo e la natura animata e inanimata. Anch'essi possono essere all'insegna dell'indipendenza (antropocentrismo), della dipendenza (ecosistema) o dell'interdipendenza (ecologia umana integrale)¹.

In secondo luogo, se distinguiamo – come si dovrebbe – la struttura di una relazione sociale dal suo oggetto o fine, allora ci si accorgerà facilmente che l'indipendenza, la dipendenza e l'interdipendenza possono riguardare l'uno o

l'altro profilo oppure entrambi. Ad esempio, una relazione di dipendenza può avere come suo oggetto e fine uno stato di dipendenza (come nella schiavitù) oppure una prospettiva di emancipazione (come nell'educazione). Ebbene, qui si è interessati soprattutto all'oggetto e fine della relazione sociale piuttosto che alla sua struttura formale.

La terza e ultima restrizione riguarda l'approccio al problema che qui si vorrebbe mantenere limitato all'ambito descrittivo e non già normativo. Le relazioni di dipendenza sono particolarmente sensibili ai contesti storici e culturali e sono segnati dalla percezione della soggettività antropologica. Con questo non voglio dire che non vi sia un modo giusto o sbagliato di praticare le relazioni sociali di questo tipo, ma solo suggerire che a mio parere non esiste un paradigma astratto di esse valevole per ogni tempo e paese. Dobbiamo guardare all'evoluzione della soggettività umana per comprendere in che modo possiamo difendere di volta in volta la dignità della persona umana attraverso le sue relazioni. Nella nostra analisi descrittiva il discorso sarà contestualizzato in riferimento alla società contemporanea e al soggetto umano che la abita.

2. Precomprensione dell'indipendenza

Nello stesso tempo la declinazione culturale di questi concetti non impedisce che si prenda le mosse da una precomprensione di essi, seppur ancora generica e vaga.

Per *indipendenza* s'intende essere liberi da ingerenze esterne nella formazione dei propri giudizi e delle proprie scelte. Così si vuole tutelare l'esercizio della capacità di agire, in modo che si resti padroni delle proprie azioni e, quindi, anche responsabili di esse. Siamo, dunque, di fronte a una libertà negativa, a una libertà da. Per questo non bisogna confondere l'indipendenza con l'autonomia, che è una libertà di, una libertà positiva. Nell'autonomia si trova in sé stessi il criterio della propria azione, mentre con l'indipendenza ci si assicura solo che questo criterio non sia imposto da altri ma liberamente cercato da chi agisce. La differenza è particolarmente palese quando si considera, per esempio, che la magistratura è, nello Stato di diritto, indipendente dal potere politico, ma il suo ruolo è quello di applicare una legge eteronoma qual è la legge statale. L'indipendenza (e non l'autonomia) è una condizione necessaria per quell'agente razionale che noi siamo. La legge può venire da fuori di noi, ma siamo sempre noi a decidere se seguirla o meno.

Accanto a questa indipendenza morale e intellettuale c'è anche quella materiale, che indica un'autosufficienza nella soddisfazione dei propri bisogni fondamentali. Ma i due aspetti non si possono separare ove si pensi che attraverso la dipendenza materiale si può minare l'indipendenza morale.

Potrebbe sembrare che l'indipendenza non si debba considerare come una relazione sociale, ma piuttosto come un'assenza di relazione. Il presupposto di questa considerazione è che ogni relazione sia una forma di dipendenza. Ma non è così. Non interferire nella libertà morale dell'altro

richiede una particolare attenzione se non si vuole cadere nell'indifferenza e, da parte dei pubblici poteri, esige una predisposizione di tutele e di garanzie complesse, come si può constatare a proposito dei diritti di libertà. D'altronde il rispetto dell'indipendenza morale non esclude la pratica del consiglio che, a differenza del comando, per definizione non minaccia la libertà di scelta, anzi la favorisce.

3. Precomprensione della dipendenza

La *dipendenza* è strettamente legata alla vulnerabilità e alla fragilità umana, nonché alla scarsità di risorse, cioè alla vulnerabilità anche della natura non umana. Siamo – come afferma MacIntyre – “animali razionali dipendenti”², che è come dire “animali indipendenti dipendenti”.

Questa dipendenza è causata da molteplici fattori. V'è una vulnerabilità ontologica o intrinseca, che è legata alla natura umana e alla vita biologica, all'età, alla salute e alla corporeità. V'è una vulnerabilità sopravvenuta, che è prodotta dalle varie forme di disabilità. E v'è anche una vulnerabilità sociale, legata all'instabilità dei legami sociali, all'emarginazione, all'esclusione sociale e a schemi o costruzioni culturali che stigmatizzano una categoria di persone. In tutti questi casi, c'è bisogno dell'aiuto degli altri, della loro solidarietà e compassione, ma ciò significa che crescono le dipendenze e i debiti nei confronti degli altri.

L'etica della cura è un'etica della dipendenza e si contrappone a quella dell'autonomia e dell'autosufficienza. Ma,

quanto più si diffonde il desiderio di indipendenza e di autonomia, tanto più cresce la paura di restare soli nell'affrontare le proprie fragilità. Il diffondersi dell'insicurezza e della paura è proprio di una società che ha messo al centro il valore dell'autonomia, così come – secondo Bauman – la paura della morte è il prezzo che una società paga per la sua negazione dell'immortalità. Gli uomini più progrediti nella storia dell'umanità sono anche i più spaventati³.

D'altra parte, la stessa difesa dei diritti sociali esige da parte dei pubblici poteri un intervento, un aiuto, un sostegno piuttosto che la mera non interferenza, come nei diritti di libertà. Quindi, è la stessa difesa della dignità umana a implicare legami e dipendenze.

Che la dipendenza sia una relazione non può essere messo in dubbio. Si tratta di una relazione asimmetrica, in cui c'è chi dà senza ricevere e chi riceve senza dare, cioè senza reciprocità almeno apparente. Se vi fosse reciprocità, allora saremmo nel campo dell'interdipendenza. In più, questa dipendenza deve riguardare un campo circoscritto, cioè essere una dipendenza *secundum quid*. Se non fosse così, si tratterebbe di una schiavitù qual è la dipendenza totale.

La dipendenza può essere necessaria o volontaria. La dipendenza del minore nei confronti dei genitori è necessaria alla sua sopravvivenza, mentre la dipendenza del cittadino nei confronti del proprio governo è in linea di principio volontaria. Se la dipendenza volontaria si assolutizza, allora la cieca obbedienza dà luogo a una vera e propria forma di asservimento volontario, quello dello “schiavo soddisfatto”⁴.

4. Precomprensione dell'interdipendenza

Come si è già notato, quando nella dipendenza c'è la reciprocità, allora dobbiamo parlare di *interdipendenza*. Tuttavia non sempre è presente la reciprocità. È presente solo quando la relazione è paritaria, cioè quando i soggetti della relazione dipendono l'uno dall'altro, anche se non riguardo alle stesse cose. Ma l'interdipendenza può anche essere a catena e spesso è proprio così.

Si ha un'interdipendenza a catena quando A dipende da B e B dipende da C e C dipende da D e così via. Ciò dà luogo a una vera e propria catena di interdipendenze transitive perché se A dipende da B e B da C, allora A dipende da C e così via. Quando la catena si chiude, perché l'ultimo anello della catena dipende da primo, allora abbiamo un vero e proprio sistema di dipendenze, com'è proprio, ad esempio, dell'ecosistema.

L'interdipendenza differisce dalla cooperazione perché non è volontaria, e differisce dalla compenetrazione perché i soggetti dell'interdipendenza restano distinti. La globalizzazione ha mostrato con evidenza che i rapporti di interdipendenza si presentano come un dato di fatto. Ciò avviene nei settori dell'economia, della scienza e della tecnica e in quello dell'ecologia. Una guerra può provocare una grave crisi alimentare riguardante tutto il pianeta o una mancanza di risorse energetiche in diversi paesi. Ciò significa anche che spesso ci si scopre interdipendenti solo quando il flusso dell'aiuto s'interrompe. Non siamo consapevoli di tutte le interdipendenze che ci legano come fili di un'immensa

rete. Questo vuol dire anche che c'è una pre-volontarietà del rapporto sociale e una sua necessità intrinseca⁵.

L'interdipendenza può essere praticata bene o male: bene quando spinge alla cooperazione e alla solidarietà, male quando si agisce in modo unilaterale e non concordato o concertato⁶.

In conclusione, l'indipendenza riguarda i desideri (che non devono essere intralciati), la dipendenza riguarda i bisogni (che devono essere soddisfatti) e l'interdipendenza le responsabilità (che devono essere assunte).

5. Complessità delle relazioni sociali fondamentali

Quanto detto è ancora troppo approssimativo e generico e scaturisce da una precomprensione basata sul buon senso. Ad essa bisogna aggiungere alcune considerazioni di carattere molto generale.

Ogni relazione sociale è caratterizzata dalla sua ragione d'essere dominante o dal suo obiettivo centrale (*point*), che è quello da cui trarre i criteri di misura della relazione stessa. Così abbiamo individuato nei diritti di libertà una situazione relazionale di indipendenza, nella vulnerabilità umana una situazione relazionale di dipendenza e nell'ecologia umana integrale una situazione relazionale di interdipendenza totale.

Secondo una semplicistica storia dell'umanità l'essere umano sarebbe passato da una situazione generale di dipendenza nei confronti della natura e degli esseri umani

più forti e prepotenti a una situazione di indipendenza nei confronti della natura e dell'ingerenza altrui per poi alla fine approdare a una situazione d'interdipendenza a causa dello stesso sviluppo industriale e tecnologico. Ma in realtà non è così. L'essere umano è ontologicamente legato a questa triade di relazioni sociali e ha bisogno sempre, cioè in ogni fase della sua evoluzione, di tutt'e tre, ovviamente secondo forme e modalità che variano sulla base delle circostanze storiche e culturali. Ma ciò ancora non basta.

Bisogna aggiungere che, anche se ogni relazione sociale si caratterizza – come già detto – per la sua finalità, quel radicamento ontologico richiede la presenza di tutt'e tre questi profili in ogni situazione relazionale. Voglio dire che ogni relazione d'indipendenza reca necessariamente in sé anche profili di dipendenza e/o d'interdipendenza, altrimenti non sarebbe realistica. Allo stesso modo ogni relazione di dipendenza e/o d'interdipendenza richiede la presenza del profilo dell'indipendenza, cioè il rispetto dell'*agency*, altrimenti non sarebbe eticamente accettabile. D'altra parte, quando si parla di dignità dell'essere umano s'intende abbracciare tutta la sua complessità, appunto quella di "animali razionali dipendenti".

Panikkar ha parlato a questo proposito di "inter-in-dipendenza" per indicare che non è l'indipendenza da sola che definisce l'essere umano e neppure la dipendenza da sola, ma piuttosto la stessa relazione tra questi due opposti, poiché l'uomo è, contemporaneamente, un essere con, un essere in e un essere attraverso. Gli opposti, che sono il segno della diversità, vengono conciliati e armonizzati da

un terzo elemento, che non è la sintesi degli opposti e che trasforma l'opposizione da un alternativo aut-aut in un co-esistenziale et-et⁷. Dobbiamo, pertanto, superare sia il monismo uniformante sia il dualismo conflittuale per abbracciare una visione trinitaria o a-dualista della realtà stessa⁸. Sulla stessa linea di pensiero si pone Romano Guardini quando parla di "opposizione polare"⁹.

6. Individualismo e singolarismo

Ora è venuto il momento di chiederci in che modo nel nostro tempo sono interpretate e praticate queste relazioni sociali esistenziali. C'è qualcosa di nuovo rispetto al passato? A cosa bisognerebbe guardare per rendersene conto? Credo che ci sia qualcosa di nuovo e che per rendersene conto bisogna guardare al modo d'intendere la soggettività umana, cioè all'auto-percezione dell'io. Questa – com'è noto – ha un carattere culturale e si pone sempre come un modo d'intendere la persona e la sua dignità.

È stato già notato che la vita sociale è ora abitata da "singoli" piuttosto che da "individui". All'individualismo si va sostituendo, o accompagnando, il singolarismo¹⁰. Certamente quest'ultimo appartiene pur sempre alle concezioni che in senso lato si possono considerare individualiste e c'è chi lo considera una variante interna dell'individualismo. Tuttavia il singolarismo ha alcune caratteristiche che lo rendono ben diverso dall'individualismo. La maggiore di queste differenze, e forse la radice di tutte le altre,

consiste nel fatto che l'individualismo tradizionale si basa sulla similitudine tra gli esseri umani e tende a "secondarizzare" le diversità¹¹, mentre il singolarismo sottolinea la profonde differenze identitarie tra gli esseri umani e tende a "secondarizzare" le similitudini.

Nell'individualismo, senza dubbio, gli individui differiscono per i loro desideri, per le loro aspirazioni, per i loro fini, ma tutte queste cose non identificano il loro *self*, perché la concezione possessiva dell'io deve poter distinguere ciò che è il soggetto da ciò che gli appartiene¹². Ad esempio, il rapporto tra il *self* e i suoi fini è tracciato da Rawls nei termini del possesso: il soggetto possiede i suoi fini. Ciò significa che il *self* precede i fini ed è distaccato da essi ("*it is mine rather than yours; it is mine rather than me*")¹³. La distanziamento è necessaria per preservare la continuità dell'io e l'eguaglianza degli individui per quanto riguarda le prerogative del *self*.

Nel singolarismo la distinzione tra il *self* e i suoi attributi è del tutto annullata. Io sono il complesso dei miei desideri e delle mie emozioni che, assumendo una loro configurazione specifica, mi identificano. Questo è un abbandono della concezione possessiva dell'io a vantaggio di un assetto liquido dell'io, risultato di un aggregato di idee e di emozioni che possono essere solo in parte governate mediante libere scelte. Ciò che conta è l'originalità di questa configurazione morale. Ogni singolo è unico per la sua originalità ed è differente dagli altri per la sua straordinarietà. Ogni singolo è irripetibile, come d'altronde lo è la persona, ma non lo è l'individuo standardizzato. Questa irripetibilità si basa

in parte sulle proprie scelte e i propri piani di vita e in parte su quell'assetto di emozioni e preferenze che ci si trova ad essere. Certamente siamo ben lontani dal Singolo di Kierkegaard e più vicini (ma non troppo) all'Unico di Stirner.

A rigore, si dovrebbe parlare di "singolare" piuttosto che di "singolo". "Essere singolari" vuol dire essere unici e originali, e non già vivere o stare da soli (*single*). La singolarità richiede necessariamente una qualche relazione con gli altri. Si afferma così l'idea che ciascun individuo abbia qualcosa di singolare da dire agli altri e alla società intera, mentre l'individuo individualista ha qualcosa da dire solo a sé stesso. Una società di esseri singolari si presenta come ben più variopinta e divertente rispetto a una società di esseri standardizzati. Tuttavia qui continueremo ad usare il termine "singolo" in quanto permette il confronto diretto con quello di "individuo" e ne rappresenta una possibile alternativa antropologica, cosa non chiara nell'aggettivo sostantivato di "singolare".

Gli indizi sociologici di questa metamorfosi dell'individuo nel singolo sono molteplici e del tutto convincenti. Si basano principalmente sull'espansione della cultura digitale, in cui il singolo si presenta con l'identità delle sue opinioni asserite con forza piuttosto che argomentate con cura, sulla cultura del mercato, in cui il prodotto offerto tende a conformarsi alla personalità del consumatore, la pubblicità si va sempre più personalizzando, gli oggetti si singolarizzano mediante i codici QR, e sulle modalità degli stessi conflitti sociali che tendono pericolosamente a trasformarsi in incompatibilità psicologiche tra persone. I

conflitti sociali, infatti, hanno bisogno di una buona dose di impersonalità per essere risolti. A mio parere, però, argomenti ancora più convincenti si possono trarre dall'evoluzione della cultura dei diritti.

Infatti, uno sguardo a volo d'uccello sulla storia dei diritti umani conduce a questa visione d'insieme: nella prima fase i diritti sono riconosciuti *a prescindere* dalle differenze; nella seconda sono concepiti come veri e propri diritti *delle* differenze; nella terza sono pensati come diritti *alle* differenze¹⁴.

A queste tre fasi corrispondono tre diversi modi di considerare l'essere umano. Si tratta se non proprio di tre antropologie, almeno di tre approcci a quella soggettività che richiede il riconoscimento di diritti per essere essa stessa riconosciuta come tale nella sua dignità. Nella prima fase si tratta dell'*uomo nudo*, cioè senza qualità non naturali (individualismo possessivo); nella seconda si tratta dell'*uomo culturale*, cioè segnato da identità non naturali (individualismo pluralistico o multiculturalale); nella terza fa capolino l'*uomo unico*, che vuole essere riconosciuto per quello che è, che si trova ad essere e che vuole essere (singolarismo).

Per il singolo, la natura e la cultura hanno perso di significato, sono costrizioni esterne, che possono imbavagliare le capacità espressive dell'io. Il singolo rifiuta le categorizzazioni e le classificazioni, non sopporta le dicotomie quali quella tra mente e corpo, soggetto e oggetto, pubblico e privato. La ragione è ben facile da capire: tutte le classificazioni sono un tentativo di omologazione e una minaccia per la differenza, che è il valore più importante

per il singolo. La sua identità sta proprio nell'essere *differente* da tutti gli altri (*proud to be different*), o almeno nell'*iludersi* di esserlo. Anzi, più che "differenti" si dovrebbe più correttamente dire che si vuole essere "diversi" dagli altri, perché la diversità è molto più profonda e radicale in quanto indica un allontanamento da ciò che è comune, mentre la differenza è una specificazione all'interno di un legame comune¹⁵. Comunque sia, l'importante è rendersi conto che siamo agli antipodi dell'individuo, la cui identità sta nell'essere simile a tutti gli altri.

7. L'indipendenza nel singolarismo

E ora bisogna chiedersi come il singolarismo concepisce le relazioni di indipendenza, dipendenza e interdipendenza. Anche qui si può registrare una rilevante differenza rispetto all'individualismo.

Secondo l'individualismo, la società non contribuisce a dar forma all'individuo. Questo è già formato prima del suo ingresso nella società, che a sua volta è concepita come una difesa della libertà individuale nei confronti dell'ingerenza altrui. Ciò significa che la vera realtà è l'individuo e non la società, che il vero fine è la realizzazione dell'individuo e non il bene comune della società.

Il singolo, invece, presuppone l'esistenza di una società, ma la intende come una palude da cui emergere, affermando la propria eccezionalità e straordinarietà. Ciò significa che il singolarismo presuppone l'esistenza di qualcosa di

comune, ma vuole prendere la distanza da questa comunanza, mentre il problema dell'individualismo è quello di far nascere una certa qual comunanza, intesa pur sempre in modo strumentale. Per il singolo, la comunanza è appiattimento, omologazione, massificazione, ma è lo stato in cui inevitabilmente ci troviamo per il fatto che nasciamo all'interno della vita sociale e di essa abbiamo bisogno per sopravvivere e crescere. Anche quando il singolo riesce a emergere dalla palude, tirandosi per i capelli come il barone di Münchhausen, non può comunque fare completamente a meno della società. Ciò è testimoniato dal fatto che il singolo ha bisogno di chiedere a questa società, che disprezza, il riconoscimento della propria originalità.

Com'è noto, la lotta per il riconoscimento è il conflitto sociale più importante nel nostro tempo. Non si vuole semplicemente essere riconosciuti nel senso di tollerati o accettati, ma si vuole un riconoscimento come approvazione della bontà del nostro stile di vita e delle nostre scelte, nonché del suo apporto essenziale ai valori della vita sociale. Vogliamo che si riconosca che la nostra identità è così importante da meritare quasi di essere menzionata nei curricula scolastici.

Insomma, il singolo ha bisogno della società come scenario opaco in cui esibirsi, mentre l'individuo vive ben protetto e ritirato nella sua proprietà o – come direbbe Robinson Crusoe – nel suo fortilizio dove, dopo aver ritirato la scala di accesso, si sente al sicuro. Come ha notato Sandel, oggi siamo molto più coinvolti nella vita pubblica, ma siamo molto meno uniti di prima.

Se è così, allora, l'indipendenza che il singolo chiede assume un'altra configurazione. Per l'individualismo – come abbiamo visto – essa consisteva nella libertà personale e nella libertà negativa, cioè nella non ingerenza. Ma ora alla società non si chiede di astenersi da ogni influenza, ma di applaudire senza fare paragoni o classifiche o esclusioni. Nel caso del singolo, l'indipendenza è intesa come incomparabilità e diventa il rispetto dell'unicità dell'identità singolare.

L'indipendenza come incomparabilità ha un rapporto molto stretto con l'autonomia, che il singolo intende come una forma sui generis di realizzazione personale in cui in sé stessi si trova la misura del proprio essere e agire¹⁶. Questa misura non è per nulla universalizzabile, vale solo per sé stessi e, tuttavia, non è neppure particolaristica, perché l'identità del singolo ha un valore emblematico e una portata esemplare, come lo è un capolavoro. Non a caso c'è un ritorno dell'estetica romantica e della vita come opera d'arte¹⁷. L'incomparabilità significa che la differenza non è misurata in rapporto agli altri, ma in rapporto a sé stessi. Non siamo unici perché differiamo dagli altri, ma differiamo dagli altri, perché siamo unici. Gli altri non sono il criterio di misura del nostro valore¹⁸.

Dunque, rispetto all'indipendenza intesa come non ingerenza il singolo è meno indipendente, ma è più autonomo se per autonomia s'intende, come si dovrebbe, il trovare in sé stessi la misura del proprio essere e agire. Ma questa forma di autonomia non è più strettamente colle-

gata con l'*agency*, cioè all'esercizio della libertà di scelta mediante l'argomentazione e la deliberazione. L'unicità del singolo dipende da vari fattori e circostanze, anche fortuite.

8. La dipendenza nel singolarismo

Le dipendenze del singolo sono molto più numerose di quelle proprie dell'individuo. Il fatto è che il singolo si è alimentato dei rapporti sociali e nutrito di intersoggettività. Non vuole liberarsene, ma solo non essere condizionato da essi. Mentre l'individuo cerca il proprio interesse privato e ha ben poco cura del bene comune, nella coscienza di sé del singolo è presente anche la relazione con l'altro, anche se in un modo particolare di cui parleremo in seguito. Ma l'aumento delle dipendenze è anche dovuto al sentimento crescente della fragilità personale. Il singolo è molto più fragile dell'individuo.

La maggiore vulnerabilità del singolo è facilmente comprensibile. È riuscito (almeno così egli crede) a emergere dalla palude dell'ordinario in seguito a circostanze favorevoli, e a volte del tutto fortunate (*moral luck*), e teme continuamente di ripiombare nell'anonimato. La sua esistenza diventa molto instabile e stressante, perché richiede di non abbassare mai la guardia. Le paure crescono e le conseguenze della disabilità e delle malattie sono ben più gravi, perché mettono fuori gioco dallo scenario della società. Psicologicamente il singolo è ben più angosciato di quanto non lo sia l'individuo.

Così si comprende anche la maggiore apertura e sollecitudine del singolo nei confronti degli altri e dei loro bisogni. Egli intende mostrare che la sua identità originale è molto utile alla società e ha ricadute benefiche nei confronti di coloro che non riescono a emergere dalla vita ordinaria. Nel singolarismo fiorisce, dunque, l'etica della cura, l'espansione delle politiche pubbliche e forme nuove di solidarietà. Si tratta di una solidarietà supererogatoria, straordinaria e stupefacente, mentre al contempo il singolo si cura ben poco delle disuguaglianze ordinarie presenti nelle società di oggi e poco si preoccupa della loro crescita che sembra inarrestabile.

Appare paradossale questo connubio tra autonomia e dipendenza, ma – a ben riflettere – è del tutto coerente e, dunque, comprensibile. Nel singolarismo l'autonomia si raggiunge mediante una combinazione originale di ciò che proviene dalla propria indole e da ciò che proviene dalla società. Quanto maggiori e più qualificate sono le acquisizioni sociali, tanto più originale e unica potrà essere la propria configurazione esistenziale. Il singolo si nutre di ciò che in fondo disprezza. Ma, quando crede di poter fare a meno delle dipendenze, o esse per qualche ragione vengono meno (poiché anche le risorse sono limitate), allora rischia di ricadere nell'anonimato o in quella ordinarietà che per lui è la morte civile.

Il singolarismo rimette in discussione il principio di eguaglianza, che è proprio dell'uomo ordinario (*common man*). Infatti, se la realizzazione dell'essere umano consiste nell'emergere dalla massa e in qualche posizione di superiorità, allora l'eguaglianza è negata in radice. E ciò riguarda sia

l'eguaglianza del punto di partenza, sia quella del punto di arrivo. Tuttavia bisogna precisare che l'eguaglianza è rifiutata nella misura in cui significa "eguagliamento delle differenze". Abbiamo visto, infatti, che i singoli sono incomparabili, perché non hanno una misura comune. Ognuno trova in sé stesso la propria misura. Ciò significa anche che l'altro non deve essere considerato come un alter ego, come un altro me stesso (com'è proprio dell'individualismo), poiché è un altro da me. L'altro è differente da me, molto differente. Su questa base è possibile, però, stabilire un principio di reciprocità, quella che Ricoeur ha chiamata la "reciprocità degli insostituibili". Questa reciprocità tende a sostituire il principio di eguaglianza, ma vale tra coloro che si sforzano di emergere dalla massa e lottano per il riconoscimento.

A questo punto non c'è da stupirsi se il singolarismo è propenso alla meritocrazia, cioè all'espansione del criterio del merito a tutti gli ambiti del riconoscimento sociale. Il fatto è che il singolarismo ha un'idea distorta del merito, perché lo scambia con l'aver successo. L'essere riuscito ad emergere dalla vita ordinaria è considerato già di per sé meritorio, anche se è dovuto spesso a circostanze fortuite o comunque a fattori indipendenti dalla propria volontà. In più, non ritenendo che il merito sia legato ad una specifica competenza, e tanto meno al quoziente intellettuale, si pensa che abilità a ricoprire qualsiasi ruolo sociale e sia un titolo valido per tutti i processi distributivi.

La meritocrazia è il risultato di questa visione distorta del merito e non deve essere confusa con la meritorietà,

che è dare a ciascuno secondo ciò che merita¹⁹. Nella meritocrazia, invece, si dà potere e ricchezza come premio o ricompensa per il merito, qualunque esso sia, e ciò è ancora più ingiusto dell'ineguaglianza, perché – come nota Michael Walzer – è l'uso non appropriato dei principi distributivi. Ma il singolo non aspira tanto al potere politico²⁰, quanto piuttosto al potere sociale, all'influenza sulle opinioni e i comportamenti sociali mediante il carattere emblematico del proprio stile di vita o l'autorevolezza delle proprie idee. Il singolarismo è *social*e, tendenzialmente, apolitico²¹.

9. L'interdipendenza nel singolarismo

Se infine passiamo a considerare l'interdipendenza, è da aspettarsi una sua crescita esponenziale o, meglio, la crescita della sua percezione. L'aumento delle dipendenze produce un moltiplicarsi delle interdipendenze. Ma la cosa paradossale è rappresentata da ciò che chiameremo "l'interdipendenza dei differenti".

L'interdipendenza dei simili è facile da capire, perché poggia sulla comunanza nei bisogni e nelle esigenze elementari. Ma ora quest'interdipendenza si estende al di là dell'appartenenza, al di là della stessa cittadinanza, al di là della stessa specie. A questo proposito la biodiversità è il paradigma emblematico: è l'interdipendenza tra specie diverse che garantisce la sopravvivenza di ognuna di esse. Sembra che lo stesso avvenga anche nei rapporti tra gli esseri umani. Le persone, da una parte, hanno bisogno le une

delle altre per la stessa costituzione del sé e, dall'altra, per la loro irripetibilità manifestano un'individualità unica non riconducibile all'*imprinting* di una specie. Sono gli individui a far parte di una specie, ma non già le persone. Le persone, da una parte, vivono di valori comuni, ma, dall'altra, hanno spesso visioni ben diverse dei valori comuni. Ebbene, io credo che il singolo risenta fortemente di queste caratteristiche della persona fino al punto da poter essere considerato come una volgarizzazione della persona umana, ormai spogliata di ogni sacralità.

Nell'interdipendenza dei differenti, che – come s'è già detto – è un dato di fatto, ci si accorge di dipendere non solo da persone o gruppi di differente cultura o di ben diversi principi morali, ma anche da singoli così differenti fra loro da apparire strani (*queer*) l'uno all'altro. È solo una magra consolazione la constatazione che questa dipendenza è reciproca. Essa manifesta con maggiore evidenza la vulnerabilità umana che, rendendoci esposti alle ferite della dignità, richiede l'attivazione di doveri reciproci e un senso di fiducia reciproca. Ma queste persone differenti hanno spesso un ben differente senso della giustizia. Bisognerà imparare ad accettare l'altro in quanto differente²². Per questo bisogna passare da un'interdipendenza come dato di fatto a un'interdipendenza normativa, cioè a un discorso comune sul modo giusto di governare l'interdipendenza. A questo proposito il discorso sui diritti non è sufficiente e bisogna far ricorso a quello dei doveri. L'interdipendenza come dato di fatto genera responsabilità e questa richiede il senso dei nostri doveri nei confronti degli altri.

L'interdipendenza fa sì che ognuno in certo qual modo e sotto qualche aspetto possa considerarsi superiore agli altri o indispensabile per gli altri²³. Con ciò si risponde a una delle obiezioni che possono essere sollevate nei confronti del singolarismo, cioè a quella che ne mette in luce l'aspetto elitario. Si obietta, infatti, che quelli che hanno successo nella società del nostro tempo, come d'altronde in tutti i tempi, sono sempre un numero ristretto rispetto alla massa degli uomini ordinari. Pertanto, non si dovrebbe erigere a nuovo modello antropologico ciò che non riguarda tutti gli esseri umani o almeno la maggior parte di essi. Ma non è questo il caso del singolarismo.

Da una parte, di fatto, molti aspirano ad emergere dalla palude sociale, tant'è che persino l'acquisto di prodotti personalizzati (o, in mancanza, di contraffatti) viene considerato come un segno di distinzione già di per sé appagante. Dall'altra parte, per identificare l'auto-percezione della soggettività umana dobbiamo guardare alle aspirazioni diffuse, piuttosto che ai risultati effettivi, e all'idea di vita buona, o pienamente realizzata, che è dominante in un determinato contesto sociale e in una determinata epoca, anche se essa è di fatto inaccessibile per molti. Ebbene, nella società contemporanea uscire in qualche modo dall'anonimato, o "essere qualcuno", è considerato un aspetto imprescindibile della realizzazione umana.

10. L'etica del singolo tra premodernità e modernità

Dobbiamo renderci conto che questo ideale si pone in conflitto con la modernità se è vero quanto sostiene Charles Taylor, cioè che nell'epoca moderna la "vita comune" o ordinaria, quella che si definisce in termini di lavoro o di produzione e di famiglia o riproduzione, è posta al centro della vita buona, mentre le attività in passato considerate superiori (quali, ad esempio, le virtù improduttive e la contemplazione) sono sottoposte a critica vigorosa²⁴. Questa è l'etica protestante e borghese, quella propria dell'individualismo possessivo benedetto da Dio. Il singolarismo, da questo punto di vista, è decisamente contrario alla modernità, è antimoderno. Però ciò significa anche che presuppone quel processo di similarità ed eguagliamento sospettato di aprire la strada a una società dominata dal conformismo e dalla mediocrità, cosa già notata da Tocqueville²⁵.

Certamente non si può dire che il singolarismo abbia qualche precedente significativo nelle visioni della vita buona antecedenti alla modernità²⁶. Non è certamente il caso di evocare Aristotele per cui l'onore e la fama sono il riconoscimento di una virtù che è cercata per sé stessa, e non già per ricevere tali premi. Nell'etica premoderna della magnanimità incarnata prima dai cavalieri erranti, difensori dei deboli, e poi dai *cortegiani*, versati nell'arte del compiacere e dell'attrarre l'attenzione, nonché desiderosi del riconoscimento di una superiorità non necessariamente reale²⁷, siamo certamente più vicini al singolarismo, ma con la differenza notevole del legame a un particolare ruolo sociale

o a una particolare funzione sociale. Per il singolarismo, invece, l'importante è emergere e farsi notare, non importa per quali ragioni, e la superiorità non sta nel dominio (come in Hobbes)²⁸, ma nell'uscire dal gregge²⁹.

Con Cartesio poi la gloria, che è l'apparenza luminosa della superiorità, si interiorizza. L'onore diviene il senso della propria dignità ed è segno di autostima. Qui è interessante il declino dell'importanza della stima che si riceve dagli altri a vantaggio della stima che abbiamo per noi stessi, ai nostri stessi occhi (*self-respect*)³⁰. Ecco già apparire la morale dell'autenticità il cui imperativo è poter essere sé stessi senza curarsi di ciò che pensano gli altri.

Secondo Cartesio i beni fondamentali alla dignità umana sono gli onori, le ricchezze e la salute (*les honneurs, les richesses & la sante*)³¹. Questi beni sono fondamentali perché procurano la pace interiore dell'anima. Forza, fermezza, *self-control*, risolutezza erano già le qualità centrali della virtù del guerriero aristocratico, ma ora sono tutte rivolte alla lotta contro le passioni dell'anima. L'onore non si ritrova ora nei campi di battaglia e in gesta eroiche, ma nel dominio delle proprie passioni. La magnanimità viene, conseguentemente, intesa principalmente come "generosità", atteggiamento proprio delle grandi anime. Questa virtù conduce a superare con grandiosità i bassi interessi personali e a considerare le faccende del mondo come meramente strumentali.

Con ciò è evidente che singolarismo è agli antipodi di ogni morale aristocratica, che disdegna il plauso della folla.

11. Conclusione

Possiamo, dunque, concludere che il singolarismo è, rispetto all'individualismo, una nuova configurazione antropologica ed etica del sé. Questo non vuol dire che l'individualismo sia stato del tutto soppiantato, perché in questi fenomeni culturali si procede per via di accumulazione e successiva stratificazione. Come è già stato notato, siamo lacerati da due imperativi opposti: da una parte, v'è l'imperativo egualitario, legato alla considerazione del nostro simile come un altro se stessi; ma, dall'altra, v'è l'imperativo di essere il più differente possibile dagli altri e di considerare l'altro come un altro da sé, in modo che il nostro apporto alla società sia competitivamente vincente in quanto è unico³².

Come l'individualismo, anche il singolarismo ha una ricaduta in tutti i campi della vita pratica.

In politica forse è legato al populismo, che combatte le élite in quanto sono d'ostacolo alle possibilità degli altri consociati di emergere e di distinguersi. In ogni caso, il singolarismo porta in politica una personalizzazione dei conflitti sociali e accresce la conflittualità delle diverse identità.

Nel diritto si deve al singolarismo in buona parte la crisi della fattispecie generale e astratta e l'emergere della peculiarità del caso concreto. Nella pratica giuridica si registra un ritorno a quel particolarismo che l'epoca della codificazione aveva radicalmente rigettato.

Ovviamente i pericoli del singolarismo sono, a parte il disinteresse per l'eguaglianza, il narcisismo, la vanagloria,

l'ossessione per la visibilità, la perversione dell'originalità a tutti i costi. Ma in realtà il bene supremo cercato è il riconoscimento personalizzato proveniente dalla società, basato su nessun'altra ragione che la propria differenza e originalità rispetto a tutti gli altri. Tale riconoscimento, insieme alla ricerca della propria misura interna, contribuisce a dar forma all'identità personale e rende il singolo più dipendente dalla società di quanto non desideri. Diminuisce l'indipendenza e aumentano le dipendenze, e ancor più le interdipendenze, ma il singolo s'inebria della sua autonomia e si gloria della sua originalità. *The End of Normal.*

¹² Sadin E., *Io tiranno. La società digitale e la fine del mondo comune*, Luiss University Press, Roma, 2022.

¹³ Pessina A., "La buona solitudine". *Oltre il crocevia tecnologico della pandemia*, in A. Pessina (a cura di), *Vulnus. Persone nella pandemia*, Mimesis, Milano, 2022, p. 7.

¹⁴ Arendt H., *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 2003.

¹⁵ Gabrielli G. (a cura di), *Attraversare la distanza. Per una nuova prossimità nella società, nelle imprese, nel lavoro*, FrancoAngeli, Milano, 2022.

¹⁶ Pagliacci D., *L'io nella distanza. Essere in relazione oltre la prossimità*, Mimesis, Milano, 2019.

¹⁷ Pierosara S., *Autonomia in relazione. Attraverso l'etica contemporanea*, Mimesis, Milano, 2021.

¹⁸ Per un'analisi critica della creatività umana, cfr. Klein S., *Come cambiamo il mondo. Breve storia della creatività umana*, Bollati Boringhieri, Torino, 2022.

¹⁹ Sulla libertà nel suo rapporto con il vincolo della storia, degli altri e delle relazioni cfr. Alici L., *Liberi tutti. Il bene, la vita, i legami*, Vita & Pensiero, Milano, 2022.

²⁰ Sul tema del "tra" nel panorama etico-filosofico contemporaneo, cfr. Marianelli M. (a cura di), "Entre". *La relazione oltre il dualismo metafisico*, Città Nuova, Roma, 2021.

²¹ Per una disamina delle diverse forme di solitudine e delle loro implicazioni nella vita morale, cfr. Arendt H., *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino, 2009.

*Indipendenza, dipendenza, interdipendenza
in una società di singoli*

di Francesco Viola

¹ Viola F., *Between Ecology and Environmentalism*, in *Human Rights and the Environment. Legal, Economic and Ethical Perspectives*, a cura di Gullo N., Editoriale Scientifica, Napoli, 2021, pp. 3-21.

² MacIntyre A., *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù* (1999), a cura di D'Avenia M., Vita e Pensiero, Milano, 2001.

³ Cfr. Bauman Z., *Paura liquida*, trad. it., Laterza, Roma-Bari, 2008.

⁴ Per il riferimento al *Discorso sulla servitù volontaria* di De La Boétie È., cfr. Ciaramelli F., Olivieri U.M., *Il fascino dell'obbedienza. Servitù volontaria e società depressa*, Mimesis, Milano, 2013.

⁵ Cfr. Botturi F., *Universale, plurale, comune. Percorsi di filosofia sociale*, Vita e Pensiero, Milano, 2018, p. 172.

⁶ Ciò è particolarmente evidente nel caso del rapporto fra gli Stati. Nel modello Westfalia domina l'assoluta indipendenza, poi si passa alla cooperazione che è volontaria, la terza fase è quella globalizzazione che è all'insegna dell'interdipendenza, e infine c'è una situazione di lenta compenetrazione, che si manifesta nell'espansione delle organizzazioni internazionali e nei sistemi transnazionali. Oggi sembra che questo processo si stia capovolgendo, ritornando indietro.

⁷ Panikkar R., *Pace e interculturalità*, Jaca Book, Milano, 2006.

⁸ Panikkar R., *Ecosofia: la nuova saggezza per una spiritualità della terra*, Cittadella Editrice, Assisi, 2001, p. 102.

⁹ Guardini R., *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, trad. it., Morcelliana, Brescia, 1997.

¹⁰ Cfr. di recente Rigotti F., *L'era del singolo*, Einaudi, Torino, 2021, ma per un'analisi più profonda cfr. Martuccelli D., *La société singulariste*, Colin, Paris, 2010 e Reckwitz A., *The End of Illusions: Politics, Economy, and Culture in Late Modernity*, Polity, Cambridge, 2021.

¹¹ L'espressione di "secondarizzazione delle diversità" è propria di Rosanvallon P., *La società dell'eguaglianza* (2011), trad. it., Castelvocchi, Roma, 2013.

¹² Sandel M.J., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, p. 20.

¹³ Sandel M.J., cit., p. 55.

¹⁴ Cfr. Viola F., *Diritti e differenze*, "Dialoghi", 15, 2015, 2, pp. 29-36.

¹⁵ Si parla, infatti, correttamente di "biodiversità" e non già di "bio-differenza". Cfr. Fiorucci A., *Dalla dialettica diversità-differenza alla significazione e rappresentazione dell'Alterità*, "Italian Journal of Special Education for Inclusion", 4, 2016, 1, pp. 48-65 e Stella A., *Identità, differenza e diversità: spunti per una riflessione sulla dialettica immanente alla relazione educativa*, a cura di Crinella G., *Scritti e opere in onore di Padre Stefano Troiani nell'ottantesimo genetliaco*, QuattroVenti, Urbino, 2007, pp. 617-635.

¹⁶ Martuccelli parla opportunamente di "justesse".

¹⁷ A questo proposito è significativo il film *L'attimo fuggente*.

¹⁸ Forse in questa luce potrebbe essere inteso il declino degli sport competitivi e l'ascesa di quelli solitari, come lo *jogging*, in cui ci si misura con se stessi.

¹⁹ Cfr. AA.VV., *Merito/Uguaglianza*, a cura di Mathieu V., "Paradoxa", 5, 2011, 1 e *Dalla quantità al merito*, a cura di Zamagni S., "Paradoxa", 8, 2014, 4. Più in generale cfr. Sandel M., *The Tyranny of Merit. What's Become of the Common Good?*, Penguin, London, 2021.

²⁰ L'individualismo è legato, invece, alla democrazia.

²¹ Come nota Martuccelli: la coscienza individuale non è stata mai così "sociétale" e l'esperienza del sociale mai così individuale. Ma Reckwitz ritiene possibile che dal seno del singolarismo si generi una sorta di "liberalismo regolatorio".

²² Per questo rinvio a Viola F., *La comunanza etica nella società del pluralismo*, in AA.VV., *Convivenze ambigue. Culture differenti e valori comuni?*, Fondazione Intercultura, Colle di Val d'Elsa (SI) 2022, pp. 377-399.

²³ La recente pandemia ha evidenziato l'indispensabilità di lavoratori in generale poco considerati, come i trasportatori, il personale sanitario, gli addetti ai supermercati.

²⁴ Taylor C., *Le radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna* (1989), Feltrinelli, Milano 1993, p. 265 e ss.

²⁵ *De la démocratie en Amérique*, II, ed. Eduardo Nolla, Vrin, Paris, 1990, pp. 182, 265.

²⁶ Cfr. Viola F., *L'etica dell'onore*, in Osnato A., Ravidà A., Viola F., *Dialogo sull'onore*, "Quaderni di Arenaria", Palermo, 2003, pp. 20-32.

²⁷ Cfr. L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, The University of Chicago Press, Chicago, 1952, pp. 44-53.

²⁸ "Il riconoscimento del potere si chiama onore; e onorare un uomo (nell'intimo del proprio spirito) significa concepire o riconoscere, che quell'uomo ha una superiorità o eccesso di potere su colui che lotta o si mette a confronto con lui". Hobbes T., *Elementi di legge naturale e politica*, P. I, c. VIII (pp. 60-61 della trad. it. di Pacchi A., La Nuova Italia, Firenze, 1968).

²⁹ Per questo non credo che sia appropriata per il singolo l'attribuzione di "egotista", cioè di chi si sente superiore agli altri, mentre l'individuo sarebbe "egoista", cioè interessato solo a sé stesso. Per questa distinzione cfr. Leon P., *Ethics of Power*, Allen & Unwin, London, 1935, p. 193.

³⁰ È significativo che il noto filosofo politico, John Rawls, annoveri tra i beni primari proprio il *self-respect*.

³¹ *Lettera a Elisabetta del 4 agosto 1645*. Qui bisogna anche notare l'onore declinato al plurale: non più l'onore, ma gli onori. La moltiplicazione degli onori è un venir meno dell'onore. Il fatto che ci sia la necessità di più riconoscimenti in settori separati è un surrogato di quel riconoscimento globale che va all'essere stesso che noi siamo.

³² Manent P., *Le regard politique*, Flammarion, Paris, 2010, p. 217.

*Riscoprire la dipendenza
come bene relazionale*

di Silvia Piosara

¹ Quest'idea di autonomia riduzione delle interferenze degli altri nelle scelte personali è stata efficacemente ricostruita e criticata in Fineman M.A., *The Autonomy Myth: A Theory of Dependency*, The New Press, New York, 2004.

² Per una ricostruzione del rapporto fra dimensione volontaria e involontaria da un punto di vista etico-antropologico cfr. la celebre analisi di Ricoeur P., *Il volontario e l'involontario* [1950], a cura di Bonato M., avvertenza di Bertolotti I., Morcelliana, Brescia, 2022.

³ Cfr. Williams B., *Individualismo formale e sostanziale*, in *Comprendere l'umanità*, il Mulino, Bologna, 2006, pp. 83-98.

⁴ Anche alcune declinazioni relazionali dell'autonomia considerano inderogabile l'individualismo normativo. Cfr., per esempio, Mackenzie C., *Three Dimensions of Autonomy. A Relational Analysis*, in Veltman A., M. Piper (eds), *Autonomy. Oppression, and Gender*, Oxford University Press, Oxford, 2014, pp. 15-41.

⁵ Sull'idea di una vulnerabilità costitutiva e la sua intrinseca dimensione politica cfr. Ferrarese E. (ed), *The Politics of Vulnerability*, Routledge, New York, 2019.

⁶ Sulla stratificazione del concetto di vulnerabilità cfr. Luna F.,