

Convegno della SIFP—Società Italiana di Filosofia Politica

Potere, autorità e libertà

Milano, 21-23 novembre 2019

SIFP Conference — Italian Society for Political Philosophy

Power, authority and freedom

Milan, 21-23 November 2019

Abstracts

Panel 1, Sessione 1a: Soggettività, potere e libertà

Del reciproco istituirsi di libertà e potere

Domenico SCALZO (Università degli Studi di Urbino Carlo Bo)

Libertà è un evento raro diversamente dalla sua parola che corre sulla bocca di tutti, a volte senza coscienza di quello che dice. Libertà non è mai proprietà di uno solo; libertà è la lotta di coloro che ne sono privi per divenire liberi. Potere è un verbo e un sostantivo. Evoca una possibilità, dichiara una facoltà, impegna un'azione. Esso non viene mai meno dove la libertà è in gioco. Libertà e potere, questo è il problema. Come svolgere il tema, non cadendo in un'astratta separatezza delle parti, e senza riconoscersi in una nessuna empirica determinazione del loro rapporto dialettico: soltanto rincorrendo un contrappunto di voci nel punto in cui il medesimo tema è colto nell'atto di spegnersi o di svanire. E raggiungere la soglia della loro indisgiungibile divisione. Anche quando la loro fondazione ontologica resta sospesa come una verità che muore all'intenzione. A Elias Canetti, come pure a Michel Foucault, il passo della ricerca si rivolge per corrispondere alla metamorfosi della libertà. Tra la figura e la maschera del potere, dove più essa pare compiersi e negarsi, la libertà persevera come un'esigenza che trascende l'essere della sua potenza.

Aprirò il sipario sull'ultimo atto di *Massa e potere* (Canetti, 1960). Il potere non è mai statico, qualcosa di esterno, che se ne sta da una parte, senza fare niente. Il potere si esercita, impartisce un comando, dà ordini, è a suo modo un insieme di relazioni. Può darsi che il sistema degli ordini sia istituito tra gli uomini in modo che per lo più si sfugga alla morte, difendendosi dalla paura, non di meno esso provoca sempre il terrore della morte, agisce, oppure è agito, dalla sua minaccia. Il potere della morte esige che il comando sia eseguito, non tollera esitazioni, non ammette una contraddizione; esso richiede docilità, disciplina, sottomissione dai medesimi soggetti che sono costituiti dal suo esercizio; il potere è così antico e moderno che in ogni sua parola d'ordine rivive il grido della battaglia vittoriosa, si rinnova l'eco di un antico trionfo, ridonda anche del consenso di massa. Il comando deve riaffermarsi nella lotta, senza che nessuno lo ponga in dubbio e lo discuta. Perché il potere è consapevole che quando il proprio comando cessa di dare ordini, esso cade, cioè l'ora della propria morte è arrivata. Il potere non finisce perché è insorta una disubbidienza, bensì perché il comando si è estenuato, affievolito, oppure perché esso è dileguato, afferrato dalla morte che avrebbe dovuto infliggere e che invece è venuta a prenderlo. Chi potrà ancora stupirsi, allora, se il potere del comando, oppure il comando del potere, risalga dalla terra di mezzo al luogo dell'origine, accada contemporaneamente alla libertà, ovvero che dell'origine esso costituisca l'atto di governo di ciò che è posto in essere.

Dopo Canetti, Foucault. I suoi *Corsi*. Come dire, se il potere non è un affrontarsi di due avversari, né un legame volontario tra individui, ovvero l'obbligo di qualcuno nei confronti di qualcun altro, bensì una pratica di governo, la cui azione struttura il campo di azione possibile degli altri, allora sarà la medesima pensabilità di tale campo di possibilità - in cui molteplici modi di condotta, numerose reazioni, diversi tipi di comportamento possono realizzarsi - a esigere la libertà quale suo sostegno permanente, cioè quale bersaglio e appoggio insieme del suo comando, perché senza il perseverare di un punto di resistenza contro cui fare presa il potere sarebbe equivalente a una determinazione fisica, alla forza pura. Se questo è vero, si comprenderà, allora, come nel campo del sapere, in cui ne va del regime di verità di ogni discorso, la relazione tra il potere e il rifiuto della libertà a sottomettersi non possa essere decisa. All'origine della relazione di potere non c'è l'oblio della libertà, bensì la sua intransigenza, un moto di resistenza non l'acquiescenza del conformismo, mai una passione triste, ma il gusto e la pratica della lotta a vita. L'inizio contro il suo cominciamento. Un principio d'anarchia. Il regno. Tra potere e libertà corre un agonismo, un rapporto che è al tempo

stesso un incatenamento reciproco e un movimento strategico; più di un faccia a faccia tra due essenze, che paralizzerebbe entrambi le parti, l'arrischiarsi di una provocazione permanente, un'opposizione che afferma e non nega perché ha cura di sé e degli altri.

Chiamo istituzione provvisoriamente la dinamica in cui si aggregano masse e poteri, flussi, forze, valori, campi, soggetti, identità e differenze; dove compaiono e scompaiono figure e maschere; ovvero il luogo di un incessante succedersi di equilibri, che avvengono dove la vita non coincide con se stessa e si scinde in una vita che viviamo e una vita in cui e per cui viviamo, cioè quando il diritto resta in una inesauribile tensione con la giustizia.

Come si fugge da Salò? Potere assoluto ed emancipazione a partire da "Salò o le 120 giornate di Sodoma"

Ernesto SFERRAZZA PAPA (Pontificia Universidad Católica de Chile)

Commentando il documentario di Pasolini *Comizi d'amore*, Michel Foucault ha scritto che "non si può apprezzare il documento se ci si interessa di più a ciò che viene detto rispetto al mistero che non viene pronunciato". È attraverso questa chiave di lettura, che invita ad analizzare in contropelo l'opera per farne emergere il non detto, che un lavoro quale *Salò o le 120 giornate di Sodoma* può essere oggetto d'indagine filosofica, e in particolare di una riflessione filosofica sul rapporto tra potere assoluto e emancipazione, laddove il primo si configura in punto di principio come la negazione della seconda. La caratura filosofica di *Salò* consiste, come è stato sottolineato nei loro lavori da Giorgio Agamben e Roberto Esposito, nell'assumere una tesi quale l'anarchia del potere e mostrarne, mediante la finzione cinematografica, le estreme conseguenze. Se il potere è realmente anarchico, se cioè ha come limite unicamente la propria capacità di esercizio, allora esso produce inesorabilmente nuda vita e assenza di mediazioni tra chi domina e chi è dominato. Da qui la legalità perversa che Pasolini mette in scena, con i gerarchi fascisti a fare strame dei corpi dei loro sudditi schiavizzati. Ciò che vorrei proporre è una differente chiave di lettura dell'opera pasoliniana; una chiave di lettura che individua nelle possibili resistenze dei soggetti – che Pasolini metta in scena o nasconde – il limite del potere presuntamente anarchico, e cioè assoluto. La rappresentazione di *Salò*, così interpretata, lascia emergere l'impossibilità dell'autofondazione del potere sovrano, la sua pretesa e presunta anarchia, e la necessaria dialettica di riconoscimento che lo sostiene e fomenta. È nel ritrarsi dei soggetti dallo spazio di emancipazione, sempre rimosso ma mai negato nel corso della narrazione, che il potere sovrano e assoluto dei gerarchi fascisti trova il suo punto di presa e la sua possibilità di esercizio. "Osceno" in *Salò* non è il martirio dei corpi, ma l'emancipazione del soggetto. Il "mistero" di *Salò* non è dunque l'onnipotenza del potere sovrano (come sostenuto da Agamben in *Homo sacer*) – che anzi è lungo tutto il film narrata –, né una insostenibilità della rappresentazione (come sostenuto da Esposito in *Pensiero vivente*), ma la sua impossibilità a opera di quei personaggi che, resistendovi, ne scardinano la pretesa di assolutezza e aprono alla possibilità di concrete strategie di emancipazione.

"Politica, soggettività e differenza". L'individuo contemporaneo tra potere e potenza: Foucault e Deleuze

Alberto SIMONETTI (Università degli Studi di Perugia)

Si intende sviluppare una tematica politicamente centrale per il pensiero contemporaneo: la *questione del soggetto*, dalla lettura nietzscheana che differenzia la nozione di *potere* da quella di *potenza* in relazione all'autorità. Una soglia politica incentrata sulle opere di Michel Foucault e Gilles Deleuze. Il plesso problematico ruota attorno al tema politico-filosofico del *dispositivo*, con la triade che lo costituisce: *sapere, potere, soggettività*.

Panel 1, Session 1.b: Power, legitimacy, sovereignty

The monopoly of power as a crucial political function

Carlo BURELLI (Università degli Studi del Piemonte Orientale)

A partire da Weber ([1919] 2004) molti si sono interrogati sul tema del monopolio del potere. Questo è stato spesso interpretato come una condizione che qualifica lo stato moderno o più generalmente la politica. In questo articolo, intendo suggerire che esercitare il monopolio del potere non è solo qualcosa che la politica fa, ma qualcosa che la politica deve fare (e può non fare). Pertiene, per tanto, l'ambito del normativo, non del descrittivo.

Tuttavia, la normatività che giustifica il dovere dello stato di acquisire e mantenere il monopolio del potere non è morale, ma genuinamente politica. In questo senso l'articolo si iscrive nella tradizione del realismo politico e nel suo recente ma significativo tentativo di difendere una normatività politica (Rossi and Sleat 2014). Molti autori hanno infatti recentemente cercato di riconciliare un certo afflato normativo dei realisti classici (ad esempio l'appello di Machiavelli all'unità di Italia) con la forte critica all'utopismo e al moralismo. Tali argomenti enfatizzano l'"autonomia della politica" e ritengono che esistano valori preposti a guidare l'azione del politico, irriducibili a valori morali esterni (Jubb and Rossi 2015; Sleat 2016).

In questo articolo sosterrò che tali valori politici rappresentino un caso particolare di standard normativi *funzionali*. Una funzione non è semplicemente una caratteristica degli enti, ma una caratteristica che spiega causalmente l'esistenza di un ente (Wright 1976). Per fare un esempio concreto, la funzione del cuore è pompare il sangue perché i cuori si sono diffusi in virtù del loro pompare il sangue. Al contrario la tendenza dei cuori di emettere un rumore di battiti o il loro colore rosso sono caratteristiche accidentali che non hanno svolto alcun ruolo nella diffusione dei cuori. Questa definizione permette di aprire uno spazio alla normatività (Neander 1999; Millikan 1989): qualcosa conta come "buono" se svolge la sua funzione bene. Un "buon cuore" è un cuore che pompa bene il sangue, un "buon esercito" è un esercito che combatte efficacemente. Nell'articolo argomenterò che la politica stessa è una funzione delle società che consiste nella presa di decisioni collettive vincolanti (Sartori 1973; Bartolini 2018). Tale funzione è vitale per i gruppi umani, che sono caratterizzati dall'inevitabilità del conflitto e dal conseguente bisogno di ordine. Le istituzioni politiche dunque non sono valutate normativamente solo in base a criteri morali (giustizia, libertà eguaglianza) ma anche su questo criterio funzionale: quanto sono efficaci nel prendere decisioni collettive vincolanti. Per adempiere a questa funzione è necessario il monopolio del potere, che è dunque un criterio normativo chiave per valutare le istituzioni politiche.

Kantian institutionalism

Nico DE FEDERICIS (Università degli Studi di Pisa)

Kant's political work both maintains an ideal and non ideal theory of international politics: the former claims for the need to overcome nation states, replacing them with a world state such as a 'world republic' (Kant, 1795); the second, nonetheless, deals with the perspective of modern sovereignty as it applies to the theory of domestic constitutions. According to Kant's political philosophy, institutions are relevant. And yet, whereas Kant's legitimation of cosmopolitanism rejects absolute independence of states (i.e. the model traditionally implemented by modern international law), he nonetheless challenges the precondition by which a complete unification of mankind under a single political body is satisfied, i.e. a global extension of sovereignty. Therefore, prima facie Kantian cosmopolitanism appears as aporetic and contradictory, because Kant both accepts and denies the fundamental of modern political theory, i.e. sovereignty itself.

Why Kant claims for the need to overcome the state? Does he fully embody the notion of modern statehood in his political mind? Has Kantian political philosophy ever released from its own institutional ground? Analysing substantive problems of modern statehood, the paper aims to bypass critiques and skepticism about Kant's cosmopolitanism as well as defend the vitality of supranational approach to philosophy of international relations. In particular, the paper focuses on

Kant's political institutionalism assuming that the results of his cosmopolitan assumptions is a theory of a world federation. Accordingly, institutionalism remains as cardinal to legitimize a supranational order which not only differs from, but also challenges monism of modern politics, i.e. the political form which characterized both nation states and multinational centralized political bodies like empires.

Furthermore, Kantian institutionalism revises the traditional antagonistic approach of federalism with the state. Applying federalism to an idea of world republic, Kantian institutionalism dismisses state-centered interpretations of the world federation; rather, it promotes the principle of constitutional tolerance (Weiler, 2001). Constitutional tolerance, that refers to the scholarship of 'federalism' (Elasar, 1987), first and foremost legitimizes the mutual coexistence of peoples, as well as pluralism of cultures and constitutional traditions, which are bounded each other within a common 'constitutional' body. Applying the principle of constitutional difference, Kant's idea of a world federation opposes the very thesis of modern politics, i.e. the identification between state order and legal system, legitimized by modern principle of sovereignty. Relinquishes the Hobbesian premises of modern politics, therefore, a Kantian re-reading of world politics challenges the primacy of power in the name of a renewed institutionalized system of legal rules, which are bounded together thanks to the idea of justice.

Political naturalism: legitimacy without sovereignty

Enzo ROSSI (University of Amsterdam) & Paul RAEKSTAD (University of Amsterdam)

This paper provides a vindicatory genealogy of coercive non-state political structures—of legitimacy without sovereignty. To do this, we draw on empirical evidence from anthropology and archaeology to re-establish the plausibility of political naturalism—the view that (some) coercive political practices and institutions are in some sense natural—to normative theories of legitimacy. Our contention is that the natural political condition is one structured by coercively enforced norms, but not of the vertical kind found in states. Rather, it's a form of horizontal coercion: members collectively self-enforce norms and decisions, with no distinct central authority and thus no sovereignty. The classic example of this form of political organisation would be a hunter-gatherer band. We also discuss applications of this model of legitimate coercion to modern settings, with a particular focus on prefigurative politics.

We begin by setting out the problem of political legitimacy: under what circumstances—if any—should we put up with being subject to coercive power? We distinguish between two approaches to legitimacy:

- (i) Foundational : Can coercion be justified at all (and if so, how)?
- (ii) Comparative : How can we distinguish between good and bad coercion?

We argue that political naturalism can help to revive the comparative approach. The rough idea is that the natural political condition constitutes what we call the bedrock of legitimacy: that to which there is no less coercive alternative. This bedrock is in no need for a foundational justification, and the question of legitimacy is simply a comparative question of weighing up the relative merits of different coercive political structures. States, however, imply vertical forms of coercion on top of this bedrock, and so they require a foundational story. This makes the justificatory burden for states significantly heavier in ways that it's not clear that contemporary theories of legitimacy can bear.

If we are right, a modern political naturalism is viable and yields not a defence of states, but of rather different forms of coercive political organisation. We can thus recover a comparative approach to legitimacy centred on the problem of coercion. To think of the problem of legitimacy as being a problem of sovereignty rather than mere coercion is a statist prejudice we should

overcome. What is more, the comparative approach should become increasingly relevant in a world characterised by a crisis of sovereignty and the growth of extra-territorial, transnational and supranational power structures.

Sessione 2a: Potere, sfera pubblica e nuovi media

Il capro espiatorio e l'impossibilità della violenza unanime. Riflessioni sulla crisi di un modello fondativo

Cristiano Maria BELLEI (Università degli Studi di Urbino Carlo Bo)

Ne *Il mito dell'analisi* Hillman scrive che: "la fantasia interviene soprattutto là dove manca la conoscenza esatta; e quando la fantasia si intromette diventa particolarmente difficile pervenire a una conoscenza esatta. Vedere è credere, ma credere è vedere." Ma cosa c'è di così cristallizzato nel mito da attraversare secoli e millenni senza perdere la propria capacità di determinare il modo in cui osserviamo e descriviamo il mondo? La risposta va cercata in quelle che Jung chiama idee paradigmatiche in grado di riverberare la loro influenza sull'intero spettro delle attività umane. Gli archetipi sono fenomeni psicoidi, irrompono nella sfera della psiche, ma nascono al di fuori di essa. Il loro formarsi è arcaico, e la loro persistenza dovuta alla capacità di fornire strategie utili al superamento di problemi radicali come la paura e la morte. L'essenzializzazione del male, la sua trasformazione in figure riconoscibili, è uno dei meccanismi più antichi attraverso cui la politica si è confrontata con la precarietà strutturale dell'esistenza. In questa assenza di certezze, trovare dei punti di riferimento è necessario per evitare di essere travolti da forme di conflittualità distruttiva. Quando sembra che ogni cosa stia per crollare, l'individuazione di un colpevole è un antidoto contro la voglia di abbandonare tutto in attesa della fine. Se il mondo non assomiglia al paradiso che ci è stato promesso, non significa che il progetto sia in sé debole, ma che qualcuno sta lavorando affinché tutto vada in malora. Che si tratti del pharmakos, della strega, dell'ebreo, dell'uomo nero o di qualsivoglia altra entità demoniaca, il capro espiatorio è il cardine grazie al quale l'idea di comunità è riuscita a sopravvivere. Messe una accanto all'altra, le fantasie prodotte da questo archetipo sono perfettamente sovrapponibili, non solo raccontano sempre la stessa storia, ma mostrano una straordinaria capacità di rinnovarsi, adattandosi al mutare dei contesti sociali e degli strumenti della comunicazione. Obiettivo di questa relazione è utilizzare le teorie di Hobbes e Girard, in accordo con gli studi di psicologia sociale, per comprendere se siano le strutture dei nuovi luoghi della socialità virtuale ad aver influenzato il messaggio politico odierno, oppure se sia la radice arcaica della sacralità politica ad aver trovato terreno fertile in un contesto di narrazioni che sacrificano la verità fattuale alla verosimiglianza emotiva di massa. Il capro espiatorio è al centro del dibattito nelle moderne democrazie occidentali, qualsiasi forma di potere, autorità o libertà, sembra non poter prescindere da una sua chiamata in causa, quello che ci resta da capire è se abbia ancora una funzione fondativa in grado di mettere temporaneamente fine alla paura e alla violenza, o non sia il sintomo di una conflittualità indifferenziatrice che non trova più strumenti condivisi per porre un limite al proprio bisogno di fare male.

Il nuovo potere digitale e l'ideale habermasiano. Dalla neointermediazione al ritorno potenziato dell'agire strategico

Gabriele GIACOMINI (Università degli Studi di Udine)

La nascita dell'opinione pubblica fra il Settecento e l'Ottocento, secondo Habermas (1961), ha accompagnato il progressivo affermarsi dell'idea di eguaglianza formale e la crescita di quell'insieme di processi comunicativi attraverso cui la democrazia si legittima e si nutre. Dal punto di vista normativo (1981, 1992), il pieno svolgersi di una situazione democratica ideale dovrebbe consistere

in un processo discorsivo razionale, dove la volontà generale si esprime nella sfera pubblica come esito di confronti dialogici.

Assunto che la partecipazione democratica necessita di meccanismi “virtuosi”, si tratta di capire come questi meccanismi possano essere innescati in presenza della grande espansione dei mezzi di comunicazione, soprattutto digitali. La sfera pubblica, infatti, non si configura come un ambito di pura discussione libera dal dominio: la comunicazione è aperta in linea di principio a tutti ma i flussi di comunicazione sono strutturati tanto più quanto si sale dalla comunicazione del mondo della vita verso il sistema mediatico. L'autonomia della sfera pubblica, in altri termini, deve fare i conti con la manipolazione del centro.

La mia tesi è che, rispetto agli standard prescrittivi di Habermas, il Web 2.0 sembra sommare i “difetti” (intesi come insidie all'autonomia dei cittadini) della comunicazione faccia a faccia (tipica delle agorà, dei fori o dei caffè settecenteschi) con quelli della comunicazione dei mass media (tipica dei giornali o dei canali televisivi). Mentre la comunicazione faccia a faccia incentiva l'agire strategico ma non è verticistica e la comunicazione dei mass media è verticistica ma incentiva l'agire comunicativo orientato all'intesa, le tecnologie digitali della comunicazione sia presentano aspetti di forte verticalità (si pensi all'asimmetria di potere fra i neointermediari e i singoli utenti) sia permettono forme di agire strategico (e quindi manipolativo) con una potenza di calcolo e una precisione mai vista prima.

L'intervento è così strutturato: nella prima parte ripercorreremo le principali caratteristiche della teoria habermasiana, sottolineando l'importanza di una sfera pubblica autonoma per la legittimazione delle istituzioni democratiche, nella seconda sezione approfondiremo la differenza fra agire comunicativo orientato all'intesa e agire strategico orientato alla manipolazione, mostrando come queste diverse forme comunicative possono essere incentivate o inibite da particolari media, nella terza sezione mostreremo le complesse peculiarità dell'ambiente informativo del Web 2.0. Seguiranno considerazioni conclusive, in cui tireremo le fila circa la teoria di Habermas (e la sua praticabilità) in rapporto ai nuovi centri di potere mediatico-digitale.

Tra libertà e potere. Il problema della satira politica

Fabrizio SCIACCA (Università degli Studi di Catania)

Quando contrastare il potere dialetticamente e con l'uso dei legittimi strumenti politici diventa operazione troppo onerosa, uno dei mezzi più efficaci per criticarlo può essere proprio quello di *riderne*, o – meglio ancora – di *farne ridere*. Tra il ridere solitario e il farne ridere c'è infatti lo stesso rapporto esistente tra *razionale* e ragionevole. L'esercizio del riso da parte del singolo è una forma interna e individuale, e può anche (come spesso accade) essere l'ultima forma di consolazione di un soggetto segregato e oppresso. Ma la promozione della derisione di una forma di potere, il riuscire a farne ridere, può essere uno strumento potente di ragionevolezza sociale, una forma di gioco comunicativo. Prendere sul serio questo gioco e rispettarne le regole (un gioco che apparentemente non è sorretto da nessuna regola: il riso spontaneo non può essere comandato), può rivelarsi un mezzo molto serio di opposizione critica contro le forme più intrusive, e spesso ridicole, del potere politico.

Si pensi anche al caso della satira politica. L'allegoria comica dell'umano come marionetta, quasi che ci si trovasse in un teatro di marionette, equivale a *impersonare* il ruolo di *macchina parlante*: una figura che ha citazioni autorevoli nelle fonti letterarie (Kleist) e nei testi filosofici (Kant), quella della *Sprachmaschine*. Mi sembra che nella maggior parte dei casi la potenza persuasiva del linguaggio parlato da questa macchina stia anche nell'esprimersi in uno scenario di apparente doppia indifferenza degli interlocutori: quando è lecito ridere del potere, il potere ne ride a sua volta. In questa doppia indifferenza, ciò che emerge in tutta la sua propulsività è il giudizio riflessivo interno dell'osservatore spettatore, che è anche un giudizio riflessivo di natura politica e morale: quando questo giudizio viene negato, l'autorità abusa del potere a danno della libertà. Conoscere l'altro significa riconoscerne la dignità di essere umano prima ancora che di individuo portatore di

diritti. E negare l'altro, non riconoscerne la dignità, significa essere *umanamente* indifferenti al dolore altrui, essere cioè incapaci di provare *indignazione* per il dolore altrui inferto da terzi, o nel caso in cui io in prima persona infierisco contro il prossimo restando insensibile al suo dolore. Questa è proprio la dinamica dell'esercizio del potere da parte del persecutore, quando ad esempio egli sia investito di un potere politico.

Panel 2, Session 2.b: Potere, politica, libertà

Tra acutoritas e potestas: la libertà nel pensiero filosofico-politico di Francisco Suárez

Cintia FARACO (Università degli Studi di Napoli Federico II)

Il concetto di libertà può essere declinato in molteplici modi e tutti trovano la radice ultima nell'osservazione dell'uomo in relazione con se stesso e con gli altri. In ragione di ciò, quanto mi propongo di fare è esplorare tale concetto nel pensiero filosofico-politico di Francisco Suárez, allorché cioè si tentava di ricercare una forte connessione con il divino da cui si traeva la forza necessaria all'individuazione dell'autorità e del potere politico.

La ricerca che propongo pone al centro il concetto di libertà in rapporto all'autorità e al potere come sviluppato nelle opere più prettamente politiche del gesuita.

Del resto si legge chiaramente che "*Homo natura sua liber est et nulli subiectus, nisi Creatori tantum*" (Trattato delle leggi e di Dio legislatore, III, I, 1): in esse ben si evidenzia il cuore dell'antropologia politica suareziana in quanto la libertà è il fondamento ultimo e radicale della *polis* o *communitas politica*.

Prima ancora di qualunque autorità terrena che sia capace di esercitare un potere politico legittimo, l'uomo è libero. La creatura più imperfetta del creato appare come capace della maggiore libertà possibile e come tale non è soggetta ad alcun potere terreno predeterminato, ma assoggettabile ad esso in quanto ciò possa essere conveniente al raggiungimento della migliore vita politica possibile. Nelle opere del gesuita si osserva come l'uomo mostri una tensione naturale all'associarsi al suo simile. Aggregandosi attorno a un bisogno o un interesse per soddisfarlo, in una azione, che può apparire tanto spontanea quanto priva di una vera scelta, vale a dire quasi scaturita da un impulso, l'uomo liberamente sceglie di determinarsi.

Alla stessa maniera, ma ancor più efficacemente nel suo quotidiano agire, l'uomo ha la capacità di legarsi agli altri volendo e scegliendo l'altro, che riconosce simile a sé, conclude espressamente o tacitamente patti con i propri simili, e confluisce assieme a loro in una congregazione politica, non predeterminata a priori nella sua forma, ma scelta liberamente perché possa garantire la vita sociale. Del resto la società politica è "*homini valde naturalem*" (Trattato delle Opere dei Sei Giorni, V, I, 2).

Potere personale e potere sistemico

Lucio MAMONE (Goethe Universität-Frankfurt am Main)

Quando parliamo di effetti di potere, tendiamo a considerarli come il risultato di un rapporto direttamente proporzionale tra concentrazione di potere e potere di controllo: più è il potere di cui una certa autorità politica dispone, maggiore sarà il controllo che questa sarà in grado di esercitare sulla società che governa. Questo modo di intendere la questione non riesce tuttavia a spiegare come possa accadere che le disposizioni messe in atto dall'autorità politica, generino esiti opposti ai loro propositi e di come questo fenomeno tenda a verificarsi in forma più frequente ed eclatante proprio nei sistemi in cui il potere risulta maggiormente concentrato.

In questa sede ci si propone di superare la menzionata aporia attraverso l'introduzione di una differenziazione concettuale tra due dimensioni del potere, certamente correlate ma nient'affatto coincidenti: quello personale e quello sistemico. Con il primo si intende la classica definizione di

potere come «capacità di vedere le proprie disposizioni obbedite», con potere sistemico si intende invece «la capacità di introdurre e regolare forme di relazione sociale». Attraverso questa differenziazione si rende ragione del fatto che, come efficacemente sintetizzato da Carl Schmitt, «Il potere è una grandezza obiettiva ed autonoma (*eigengesetzliche*) rispetto a qualunque individuo, che di volta in volta ha nelle proprie mani il potere». Se infatti la definizione di potere personale presuppone una relazione lineare che si istituisce tra un primo soggetto, che agisce esercitando un potere, ed un secondo, che ne patisce l'effetto, la definizione di potere sistemico rimanda ad una relazione complessa in cui, una volta introdotta una modalità di relazione (la delazione, lo scambio economico, il social network, ecc.), quest'ultima 'circola' all'interno del corpo sociale e viene utilizzata da un gran numero di soggetti in una forma in un certo grado autonoma rispetto all'autorità che ha introdotto tale relazione in vista di un fine specifico. Avviene così che ogni volta che l'autorità agisce sulla società, sortisce in realtà un duplice effetto di potere: uno pienamente intenzionale, controllabile e dunque in buona misura prevedibile, uno la cui portata invece non è né pienamente pianificabile né tanto meno prevedibile. Ciò ci porta alla conclusione che, sempre per dirla con Carl Schmitt, «Il potere è più forte di qualunque volontà di potenza (*Wille zur Macht*)»

Tirannide e libertà. Spinoza e la Rivoluzione inglese di metà Seicento

Francesca PIROLA (Scuola Normale Superiore Pisa & Sorbonne - Université Paris Descartes)

Nel suo Trattato Politico, Spinoza attribuisce a Niccolò Machiavelli, l'«acutissimus Florentinus», il merito di aver cercato di dimostrare «con quanta imprudenza molti cercano di levar di mezzo un tiranno senza essere in grado di eliminare le cause che fanno del principe un tiranno». Infatti, è accaduto spesso nella storia che un popolo abbia cambiato tiranno senza mai estirpare alla radice le cause della tirannide, senza mai, cioè, raggiungere la libertà. Se è vero, da un lato, che per un popolo non abituato alla monarchia può risultare dannoso e inefficace istituire un governo monarchico, dall'altro, può essere altrettanto deleterio in una monarchia eliminare il re, anche qualora quest'ultimo dovesse degenerare in tiranno. Su questo principio Spinoza insiste in più luoghi del Trattato teologico-politico; eppure, per quali ragioni Spinoza giustificerebbe un governo tirannico?

Nel commentare la Rivoluzione inglese di metà Seicento (Trattato teologico-politico, cap. XVIII) Spinoza scioglie alcuni nodi della questione del complesso rapporto tra tirannide e libertà. I turbolenti anni della guerra civile inglese (1642-1649) si concludono il 30 gennaio 1649 con la decapitazione di Carlo I Stuart, re d'Inghilterra, di Scozia e d'Irlanda. Condotta a processo di fronte alla Corte di Giustizia, Carlo I Stuart viene accusato di omicidio, tradimento e tirannide, e viene condannato a morte come nemico pubblico. L'esecuzione del sovrano sulla pubblica piazza scuote prepotentemente gli animi di tutta Europa. Ma - domanda provocatoriamente Spinoza - dopo la morte di Carlo I il popolo inglese si è veramente liberato? Piuttosto, non ha sostituito un cattivo sovrano con un nuovo tiranno?

In questo intervento, partendo da un episodio cruciale della storia moderna inglese ed europea, intendo esaminare alcuni concetti chiave della teoria politica spinoziana. Gli interrogativi che guidano questa ricerca sono molteplici: un popolo può resistere ad un cattivo governante? Quali sono i rimedi per far fronte ad oppressione e malgoverno? E, infine, si può riformare uno stato senza incappare nella sua dissoluzione? Vedremo come l'esempio della Rivoluzione inglese ci guiderà nel mettere a fuoco alcuni punti fondamentali della questione, offrendoci un nuovo punto di vista sulla teoria politica spinoziana.

Panel 2, Session 2.c: Power and normative questions

Global justice and the question of power

Fabio COACCI (Università degli Studi di Macerata)

In the framework of Forst's critical theory of social and political justice, this contribution aims at providing a sketch on how a fair distribution of peoples' and persons' power ought to be conceived at the global level, taking into account both substantial and normative elements, and, accordingly, analysing to what extent the global context can be considered a context of justice. Among the several different interpretations of justice, Rainer Forst conceives it as fundamental opposition to arbitrariness and fate maintaining that the first question of justice is the justification of power, which enforces specific distribution of duties and rights (making it possible the imposition of the former and the implementation of the latter) and understanding the global context as a relevant context of (in)justice and responsibilities. The originality of this paper relies on the attempt to assess the fairness of coercive norms of global justice and, accordingly, the global distribution of power, in relation to the level of arbitrariness they are committed to correct and the extent of the ground of justice relationally understood as a ground of cooperation as well as conflict. To pursue this end, the paper investigates the justification of power in two main interconnected meanings, i.e. as the power to enforce norms of global justice which are reciprocally and generally justifiable and as the power persons and peoples ought to be entitled to make them able to rise demands of justice. Furthermore, the paper delves into the relation between global justice and power seeking to go beyond the limitations of the main theories on this topic, such as Statism and Cosmopolitanism, admitting the applicability of some principles of justice at the global level but without denying the relevance of special concerns related to particular relations. To conclude with, the explanatory example of environmental degradation is discussed as a global phenomenon able to provide a sketch on how extent is the current global context of justice in which persons and peoples are strongly arbitrarily damaged by others and have no or few power to fight against it. As a matter of fact, the pollution of some persons and peoples is the cause of the environmental burden which some other (often less empowered) peoples and persons are arbitrarily obliged to shoulder and, thus, which may justifiably claim the power, and legitimate structure, to ask for norms which ensure them a compensation.

Here's not lookin' at you, kid: a new defense of anti-natalism

Blake HERETH (University of Washington) & Anthony FERRUCCI (Green River College)

Anti-natalism is the view that persons ought morally to refrain from procreation. We offer a new argument for a principled version of anti-natalism grounded in the right to physical security (RPS)—a right that's violated by all procreating persons. That is, we argue that procreation shares many of the same wrong-making features of other kinds of physical harming. If procreation is always impermissible and shares these features, then preventing procreation is justified for the same reason that paradigm cases of other-defense are justified: to avert an unjust threat to a victim.

In section one, we give a general introduction to the main arguments typically offered for anti-natalism. Then, in section two, we defend a particular conception of RPS. According to us, RPS is the right against others being morally responsible for unjust harms to you.

In the third section, we argue that since procreated persons will be the victims of unjust, non-trivial physical harms during their lifetimes, and since this fact is reasonably foreseeable, procreators are responsible for these future harms to their children. Because this would violate their children's RPS if they came into existence, and because parents can avoid this predicament only by avoiding procreation, parents ought to refrain from procreation. What's more, if parents proceed to procreate and violate RPS, they can be held morally and criminally liable for doing so. While their

liability will be restricted to the harms they could reasonably foresee, those harms include serious threats to their child's physical security. Thus, the ensuing moral and criminal liabilities, including liability to defensive harm, may be severe.

In the fourth section, we argue that since procreated persons will victimize others with unjust, non-trivial physical harms during their lifetimes, and since this fact is reasonably foreseeable, procreators are responsible for the future harms their children cause. Since procreators reasonably foresee their future culpable intent of their children but create them anyway, they are complicit in their culpable intent. This deepens their moral and criminal liability.

In the fifth and final section, we consider and respond to several pro-natalist objections to our arguments including the Hypothetical Consent Objection, the Endorsement Objection, the Forfeiture Objection, the Extinction Harms Objection, the Runaway Responsibility Objection, and the Forced Sterilization Objection. We argue that all of the objections fail to undermine our argument for anti-natalism.

A Republican approach to human rights. The basic non-domination centred view Davide PALA (University of Manchester)

In this paper, I sketch an account of human rights grounded on the republican idea of freedom: the basic non-domination centred view. To accomplish this, first, I develop the republican ideal of the free person, and claim that she is a citizen. I then show that such a citizenship-status ought to be granted to individuals, as a necessary condition, in terms of rights (the latter understood as valid claims), if one wants to realise full republican freedom. Second, I focus on the republican free person as a citizen enjoying basic, as opposed to optimal, non-domination, and advance the main thesis of my paper. Specifically, I claim that for people to fully enjoy basic non-domination, i.e., following Laborde, «the ability to set up a republic in the first place», its demands ought to be articulated, as a matter of necessity, through human rights. This is because human rights are well-suited to capture and express the normative minimalism and basic-ness of basic non-domination. Moreover, human rights are matter of international scrutiny, and, in particular, standards for states' legitimacy, in the same way as basic non-domination. Because of this functional equivalence, the former are the best suited means to shape the way through which the latter is provided to individuals. Granted this, third, I claim that the republican ideal of the free person as a citizen fully enjoying basic non-domination also requires, via its robustness, that agents have a secure access to the object of their human rights. And this can only be accomplished through appropriate institutions such as states and/or state-like institutions. For this reason, it ultimately results that the republican free person is an agent entitled to these institutions. Finally, I highlight that my republican approach to human rights grounded on the republican idea of freedom not only steers a middle course between the so-called Orthodox and Political views on human rights, but also meets two relevant desiderata any should approach to human rights should satisfy — i.e. enough critical capacity vis à vis the current international political practice of human rights, and the ability to account for the distinctively political nature of human rights, i.e. the fact that human rights seem to presuppose institutions such as states.

Panel 3, Session 3a: Methodological problems in political philosophy

The diremption of ethical life: Hegel on liberty and tragedy

Daniel DODDS (Goethe- Universität Frankfurt am Main)

As Kant lays out, it is practical reason, which as lawgiver, relates freedom and the rule of the state through the externality of the law. This self-limitation of the law to externality releases the

inwardness of the subject, which will be circumscribed to moral legislation. Thus, a moral law is only part of internal lawgiving. According to Kant, on the other hand, legal actions are actions that are done only in accord with duty, the content of this action, the real motivation for its conformity with duty, is ignored.

My paper will maintain the thesis, that if the realm of normativity by Kant appears as torn by the conflicting demands of abstraction and concreteness, according to Hegel's reading, both demands must be held. Thus, Hegel does not resolve the conflict between abstraction and concreteness. On the contrary, what Hegel does is to present the conflict as necessary. This is the reason why it takes a tragical form. In this regard, I am interested in two attempts in which Hegel tries to unfold the meaning of this tragic structure. In his essay on natural law, Hegel adopts an approach strongly influenced by the ideal of the Greek Polis. That for him this represents an ideal state, however, does not mean that the Greek world was free of conflict; on the contrary, its existence was precisely what allowed the articulation of its various ethical powers. Hegel understands the conflict between the political and the legal-economic spheres, that is between citizen and bourgeois, as tragic. In the *Phenomenology of Spirit*, Hegel changes his view about the role of tragedy. In relation to the tragedy of Antigone, Hegel exposes how a tragic conflict causes the downfall of ethical life. Why does this happen? Because a society cannot acknowledge a norm that does not guide its action. Therefore, is blind to the significance of the act that will transform it. But the agent – Antigone - is also blind to the fact that her act can only have authority in a common space. In the *Phenomenology* - so the argument goes – as the result of this downfall, the power of the singularity to go beyond its immediate form and, thereby, the power of the human being to decide for itself as a 'person', will be recognised.

Realist political theory and the feasibility issue

Greta FAVARA (Università Vita-Salute San Raffaele)

Traditionally, political realism has been interpreted as that part of political theory primarily interested in providing feasible answers to actual political dilemmas (Valentini 2012). Such thesis has been recently challenged on multiple fronts: on the one hand, it has been argued that the essential feature of political realism consists in the sources of normativity that it endorses, not in the action-guiding character of its proposals (Rossi and Sleat 2014); on the other hand, it has been claimed that political realism can be compatible with utopianism (Geuss 2016).

However, as soon as the original association between action-guidance and realism comes to be rejected, two major methodological problems for political realism arise, which make an analysis into its relationship with feasibility urgent. Firstly, if we admit, as much contemporary literature does, that political realism is an independent approach to political theorising which might prescribe unfeasible political ideals, how are realist ideals supposed to orientate action in actual circumstances? This is a particularly troublesome issue for realists, since they claim to be concerned primarily with the study of real political action (Geuss 2008, 11). Secondly, in case it was possible to provide a solution to this first problem, what sort of practicability constraints ought to apply to realist normative theories? Clarifying this second issue is fundamental in order to achieve a complete understanding of political realism itself, of its theoretical structure and methodology.

In this paper, I investigate both these issues, and I do so by making use of the methodological literature about ideal and non-ideal political theorising. First, I introduce the concept of "realist ideal theory" to clarify the object of my analysis, and to explain in what sense a realist theory can be unfeasible. Second, I examine how realist ideals could be relevant in concrete circumstances. I deal with the three major interpretations of the relationship between ideal and non-ideal theory provided by the existing literature – those which interpret ideals as targets, as benchmarks, and as useless theoretical constructs – and I show that none of these is acceptable from a realist

perspective. Therefore, I introduce a fourth category – “the model interpretation” – which accounts for how political realism conceives the relationship between theory and reality, and which overcomes the shortcomings of the alternative ones. Third, I argue that realist ideals ought to be theorised by considering the limit of practical possibilities, and I explain why.

Power, freedom and contingency: a non-teleological account of normative constellations,

Marco SOLINAS (Scuola Superiore Sant’Anna - Pisa)

Il paper muove da un’esigenza metodologica: è volto a testare la tenuta di un modello teorico che attribuisca un ruolo determinante alla contingenza nel quadro dell’analisi dei processi di formazione storica dei sistemi di potere, e del versante speculare della disamina delle lotte per l’ampliamento delle libertà, anche rispetto alle ricadute sull’articolazione di forme di critica sociale emancipatorie. Si tratta di vagliare le conseguenze sul piano della ricostruzione delle costellazioni normative storiche – nel doppio senso dei criteri egemonici di giustificazione di specifiche forme di assoggettamento, e dei principi su cui fanno leva le lotte di emancipazione da queste medesime forme – di una impostazione che valorizzi la dimensione della contingenza, nel senso della apertura e non pre-determinabilità delle (molteplici ed eterogenee) cause storiche rinvenibili di volta in volta. Valorizzando la contingenza sul doppio fronte della sempre temporanea cristallizzazione dei meccanismi di potere e dei processi di emersione di pratiche e ideologie di resistenza contro i modi specifici di dominio e assoggettamento che discendono dai primi, viene a stagliarsi una concezione del progresso normativo, inteso anzitutto quale estensione della sfera delle libertà individuali e collettive, che è a sua volta radicalmente alternativa alle impostazioni teleologiche tradizionali. Si farà riferimento al taglio teleologico della tradizione filosofico-politica hegel-marxiana, rilanciato recentemente da Axel Honneth nel quadro della svolta neo-hegeliana della teoria critica tedesca, che pure aveva tracciato anche strade alternative. La valorizzazione della contingenza mette inoltre in crisi forme di teleologia della storia legate a visioni dell’evoluzione della razionalità e/o della specie umana che fanno leva su interpretazioni dell’eredità darwiniana unilaterali. In tal senso ci si richiamerà alla contrapposizione foucaultiana, seppur per certi versi ambivalente rispetto alla storia del pensiero biologico, tra genealogia e teleologia.

La chiave principale per mostrare talune gravi difficoltà in cui incorrono i modelli teleologici del progresso normativo rispetto alla dialettica potere/libertà sarà tuttavia fornita dal concetto di ‘regressioni’: ci si soffermerà in particolare sul ruolo e le forme dei processi regressivi di taglio politico, economico e psicosociali forniti in modo persino fin troppo limpido dall’impatto dell’ordinamento neoliberista nel mondo occidentale nel corso degli ultimi decenni. Sarà questa analisi delle “spiralì regressive” contemporanee a offrire il terreno per iniziare a ‘testare’ sul piano dell’analisi storica, sociale e politica la tenuta del framework teoretico proposto.

The power of ideals. How the practical capacity distinguishes utopia from ideal theory

Federico ZUOLO (Università degli Studi di Genova)

The term “utopia” has always been understood as designating a beautiful but impossible state of affairs. Ideal theory is usually understood as indicating both a hypothetical condition of full compliance with the principles of justice and the ideal model guiding our practice. In this second sense, ideal theory is usually taken to be similar to utopia, and both are ways of outlining social ideals. Despite the realist attacks to idealistic theorizing, many argue that ideals should play a paramount role in providing guidance to our endeavors to realize justice.

With a view to defending the practical power of ideals, in this paper I want to challenge the equivalence of ideal theory and utopia in order to bring some conceptual clarity to the debate and block the implication that ideal theory, is as utopia, “beautiful but impossible”.

Before becoming the commonsensical idea of a beautiful but impossible state, utopia used to indicate a specific literary genre in which a perfect and fictional state is contrasted to the misery of contemporary conditions. Here utopias are not presented as goals to achieve in practice. Rather, they are portrayed as specific societies existing in a fictional distant place (or time). Utopias are presented through a vivid narrative which conveys their desirability in a concrete fashion. Ideal theories, instead, lack these literary features and are rather abstract in kind.

This distinction between the concrete and literary nature of utopias and the abstract character of ideal theories lets us understand that the all too obvious but frequent charge or being “beautiful but impossible” has a lesser impact on ideal theories than on utopias. Indeed, ideal theories, thanks to their abstract nature, are multiply realizable in a wide array of possible social worlds, while utopias are realizable only in a specific possible world.

After articulating this distinction through some paradigmatic examples (Plato, More, Rawls), this paper argues that a better understanding of utopias and ideal theories may help us reaffirm the power of ideals against the charge of impossibility. This lets us further distinguish how the two ways of understanding the ideal society may exert their normative capacities: if utopias are to play a role, they are better thought of as forms of *inspiration*, while ideal theories are more apt to provide *practical guidance*.

Panel 3, Sessione 3.b: Verità, potere, politica

Verità, potere, autorità

Mirko ALAGNA (Università degli Studi di Firenze)

L'incipit della modernità politica si era (auto)illuso di poter risolvere la relazione spesso conflittuale tra questi tre poli della vita umana e sociale more geometrico, attraverso una rigida separazione di competenze: auctoritas, non veritas, facit legem. Un cristallo nato instabile: già la seconda metà del Leviatano è costretta a virare sulla persuasione, sulla retorica – è indispensabile convincere che ‘Jesus is the Christ’ sia l'unico articolo di fede necessario alla salvezza; convincerlo, in quanto è impossibile costringerlo.

Questo contributo si articola in tre parti: la prima avrà di fatto la forma di una glossa ragionata al testo di Arendt *Truth and Politics*, uno scritto in grado di introdurre espressioni particolarmente utili, a mio avviso, in sede di diagnosi del nostro presente. L'obiettivo è quello di mostrare come, nella relazione sempre dangereus che si instaura tra verità e potere sia necessario un terzo elemento di tipo relazionale, fiduciario: un'autorevolezza guadagnata sul campo – soggettiva o istituzionale – che riesca a connettere verità e potere, a dare corpo e forza politica a una verità incarnata. Nella seconda parte si cercherà di circoscrivere più nel dettaglio due elementi di licenza politica, due ambiti del politico, cioè, in cui la dicotomia vero/falso è completamente fuori luogo; è il campo delle immagini del mondo, quell'ossimoro di verità inverificabili che insieme impattano e decidono delle forme possibili del potere politico e contemporaneamente ne vengono condizionati. Il potere, cioè, si basa sempre su credenze di cui non dispone mai completamente, che può manipolare ma che non può stravolgere: sono queste “verità credute” a determinare le forme di potere percepite come legittime e le autorità in grado di rappresentarle. Nella terza parte ci si concentrerà maggiormente sul nostro mondo: long story short, l'idea è di trattare la debolezza delle verità condivise non come causa della crisi delle democrazie, ma come sintomo visibile, cartina tornasole di un problema più radicale: la comparsa di un potere senza autorità. Aver pensato l'autonomia come contrapposta alla relazione e la libertà come assoluta sovranità individuale implica, nella sua estremizzazione operata dall'immagine nominalistica del mondo, la perdita di quelle autorevolezze grado di connettere tra loro individui. L'esigenza del giorno è quindi lavorare

sulla ricostruzione di relazioni: immaginare istituzioni diverse, “tesori perduti”, capaci di rompere le casse di risonanza e di riaprire spazi di conflitto, confronto, costruzione di un minimo di opinioni condivise, conciliando l'autonomia come aspirazione all'autogoverno e l'accettazione franca di una reciproca dipendenza.

Verità, politica e amicizia tra John Rawls e Hannah Arendt

BISTAGNINO, Giulia (Università degli Studi di Milano) & LIVERIERO, Federica (Università degli Studi della Campania, Luigi Vanvitelli)

Uno dei temi maggiormente discussi e sollevati negli ultimi anni, sia nel dibattito accademico sia nel discorso pubblico, riguarda il problema delle fake news e del bullshitting, inteso come l'azione di parlare infischiosene dei criteri epistemici e del valore di verità con il solo scopo di impressionare il proprio interlocutore (Frankfurt 2005). Queste pratiche sembrano contribuire in modo determinante alla realizzazione della cosiddetta società della post-verità e, per questa ragione, sono spesso viste come problematiche. Ma perché l'atteggiamento sprezzante nei confronti della realtà e della verità dovrebbe essere considerato pericoloso e nocivo per la politica? Una possibile risposta a questa domanda riguarda il problema della manipolazione e il timore che i cittadini possano essere condizionati nelle loro scelte politiche, pregiudicandone la capacità di influenzare i processi di decisione politica. In questo scritto, intendiamo proporre una risposta differente. Attraverso la riflessione e il confronto tra due autori classici della filosofia politica, John Rawls e Hannah Arendt, avanziamo l'ipotesi che la società della post-verità sia problematica non tanto per la possibile diffusione di credenze false tra cittadini, ma per la perdita di un linguaggio e di un contesto politico condiviso tale da permettere un dialogo e un confronto sensato tra cittadini. Da un lato, Rawls sostiene che, per ragionare pubblicamente e in un modo che sia rispettoso nei confronti del punto di vista di tutti, sia necessario affidarsi a credenze generali e forme di ragionamento di senso comune e accettate dalla generalità dei cittadini (1993). Dall'altro, Arendt considera la negazione della verità pericolosa per quel “mondo comune” a partire dal quale è possibile il confronto tra prospettive differenti (1995). In questo senso, per entrambi, non è tanto la verità ad avere valore intrinseco e a dover essere tutelata in quanto tale. Piuttosto, questi due autori sostengono che la condivisione della realtà sia necessaria in quanto essa costituisce uno sfondo comune di riferimento perché possa darsi la politica, sia essa intesa nei termini della giustificazione pubblica, come nel caso di Rawls, sia in quelli della pluralità, come è per Arendt. Il paper si conclude scartando quelle soluzioni al problema della post-verità che invocano misure come il fact-checking (Rini 2017), difendendo invece una concezione di amicizia politica e rispetto reciproco, in linea sia con lo spirito di Rawls sia con quello di Arendt, adatta a ridurre la polarizzazione politica e a stabilire relazioni di fiducia tra i cittadini.

Democrazia policentrica: una risposta alla democrazia epistemica?

MARCHETTI, Jacopo (Università degli Studi di Pisa)

Uno dei principali dibattiti della filosofia politica nel corso degli ultimi quarant'anni, inaugurato da John Rawls con la sua teoria della giustizia, ha visto come tema la questione di come sia possibile, nonostante i disaccordi profondi e onnipresenti che attraversano la società, trovare forme di associazione e architetture istituzionali desiderabili. Mentre i protagonisti di tale dibattito, motivati non sempre da visioni politiche omogenee, hanno interpretato il disaccordo normativo non solo come un problema teorico, ma anche come una situazione che può mettere in pericolo la stabilità dei processi decisionali, un'altrettanta ricca tradizione nell'ambito della “democrazia epistemica” ha esplorato il problema di come valutare e strutturare architetture istituzionali concorrenti per massimizzare il progresso epistemico e le loro capacità di risolvere problemi sociali.

I contemporanei esponenti di questa tradizione — che trova il suo *locus classicus* nel libro di Michael Polanyi *The Republic of Science* (1962) ed il suo corrispettivo socio-istituzionale nelle riflessioni di Friedrich A. von Hayek sull'utilizzo della conoscenza nei mercati — ritengono che, sotto certe condizioni, la democrazia sia epistemicamente superiore alle architetture politiche alternative per risolvere i problemi sociali in quanto il processo deliberativo pubblico è il più adatto per sfruttare a pieno il trasferimento della conoscenza (Landemore 2013).

In un recente studio, Müller (2018) considera l'idea della “democrazia policentrica”, sostenuta da alcuni economisti istituzionalisti (Aligica & Tarko 2012, Aligica & Boettke 2011) quale approccio alternativo a quello della democrazia epistemica. Secondo Müller, sebbene i dibattiti sulla democrazia epistemica ruotino attorno alla conoscenza, il termine è per lo più trattato come una “scatola nera”. Per dimostrare che le capacità di *problem-solving* della democrazia siano migliori di quella delle strutture politiche concorrenti, costoro dovrebbero presentare dei validi argomenti su quali tipi di conoscenza abbiamo bisogno per la soluzione dei problemi sociali. I sistemi policentrici — definiti come accordi istituzionali che coinvolgono una molteplicità di *policy* che agiscono in modo indipendente, ma sotto i vincoli di un quadro democraticamente controllato progettato per la concorrenza istituzionale — sono invece in grado di fornire molte più conoscenze sui modi alternativi di organizzare la società e possono inoltre contribuire alle domande di creazione di nuove conoscenze e all'incremento del pluralismo istituzionale.

Accogliendo questi spunti, nella conclusione della proposta si vuole valutare l'implementazione di *policy* basate su una conoscenza dislocata e “situata” all'interno di diversi contesti istituzionali. In questa direzione, parallelamente all'idea di democrazia policentrica, sono state elaborate alcune soluzioni: da un lato procedure sperimentali “mini-politiche” per valutare la qualità dei processi decisionali su scala ridotta e allo scopo di migliorare la conoscenza politica (Fung 2011, Strandberg 2013, Grönlund et al. 2013), dall'altro soluzioni giuridico-politiche, come quella del *Constitutional Culture*, (Wenzel 2007, 2014, Siegel 2016) il cui obiettivo è quello di comprendere come i contesti istituzionali, fondendosi con gli elementi giuridici, cognitivi, culturali e tecnico-economici, possano dare luogo a delle miscele di particolare successo che favoriscono prestazioni politiche elevate altrimenti irraggiungibili in base ad un piano di deliberazione collettiva.

Panel 3, Sessione 3.c: Democracy and hegemony

The theory of hegemony revisited

Andro KITUS (Queen Mary, University of London)

The theory of hegemony developed by Ernesto Laclau and Chantal Mouffe occupies an ambivalent position in the field of political theory. On the one hand, their theory has stood the test of time, its description of the dynamics of the social/political sphere is considered revelatory, and it has been used in countless analyses of political and cultural phenomena. On the other hand, there is a certain dissatisfaction with some aspects of their theory, which continue to be criticized.

In this presentation, I will establish a link between two separate criticisms of the theory of hegemony and delineate a possible (alternative) response to them inside the framework of hegemonic theory. The first criticism concerns the question of a normative deficit in hegemony, first highlighted by Simon Critchley. According to this criticism, the theory of hegemony tends towards being just a description of a fact or a logic, rather than having any critical value.

The second criticism concerns Laclau's take on deconstruction. In *Deconstruction and Pragmatism*, Laclau defines the theory of hegemony as a theory of the decision made on an undecidable terrain opened up by deconstruction. However, the view that the Derridean undecidability needs to be bridged by a decision has been criticized by many (Norval, Rubenstein, Thomassen).

My argument is that even if Laclau considers the theory of hegemony deconstructive (of Marxism), his depiction of hegemony as a supplement to deconstruction inadvertently inserts into the theory an impasse, which makes it deconstructible. I will demonstrate how a deconstructive analysis of the logic of hegemony reveals an internal aporia in it. However, I will further argue that this aporia does not destroy hegemonic logic but inscribes into it a normative dimension, a demand of opening to the other as other. In this way, I will show that despite Laclau's insistence on the opposite, the logic of hegemony contains (a kind of) normative demand as its very condition of possibility.

The opening of a normative dimension in the theory of hegemony relates to a wider discourse on the inclusivity of and responsibility in the democratic polity, and, hopefully, provides a new awareness about the means of critiquing power relations that try to exclude certain groups and demands.

Foucault and the Power of the Drive(s)

Andrea NICOLINI (Università degli Studi di Verona)

My paper will investigate the notion of S&M as a placeholder that allows us to investigate the link between power and powerlessness. As Michel Foucault maintained, S&M can be a way to free the subject from the servitude of desire because it is a transforming practice "able to show unknown ways of taking pleasure in unusual parts of the body". If, in fact, desire (as a product, for Foucault, of the *dispositif* of sexuality) is always socially controlled, then the pleasure of S&M can enact practices of freedom that checkmate the *dispositif* of sexuality itself. Drawing on the psychoanalytic account I derive from Lacan (with reference in particular to the notion of Real), I argue that the weak point of the Foucauldian analysis is the idea that the non-sovereignty of the self depends only on exterior factors. Even if Foucault acknowledges the non-sovereignty of the self (hence his discussion of multiple *dispositifs*), in order to resist power and social constraints (including those imposed by psychoanalysis), he ignores, or pretends to ignore, the drives that jeopardize the self as subject able to understand and control what controls him. My purpose is to show that thinking about S&M as a practice of freedom from desire misrepresents the drive that characterizes S&M itself and leads to the same paradox that characterizes western philosophy as a whole, namely the formulation of a subject without an unconscious. The question at hand will be whether it is possible identify the subject with the willful subject of philosophy or if masochism, a practice that presents itself as willful, allows us to see how consciousness is always checkmated by unconscious drives. The focus of my paper will be in showing how despite Foucault's claim, S&M is not a willful practice of freedom but an expression of the drive.

Democratic liberty? The early Frankfurt School and political authority between domination and self- reflection

Helmer STOEL

In the theory of democracy, the question of the nature of justified political authority has always been one of its central questions. Many theories of democracy have proposed a twofold model, in which the description of formal justification procedures is supplemented by substantial elements. Paradoxically, political regimes that are democratic in form can nevertheless produce 'authoritarian' or 'illiberal' effects. In short: political 'impotence' (Unmacht). The work of the early Frankfurt School – Max Horkheimer, Theodor Adorno, and Herbert Marcuse in particular – can help us in understanding this paradox. All three described forms of political authority that, though outwardly democratic, hide a logic of domination. In their respective work, a constellation between domination, self-reflective authority, and freedom appears. Domination, they maintain, is political power that cannot justify its grounds. As Horkheimer puts it in his early essay *Autorität und Familie*:

"Unfreedom [...] means the not rationally grounded dependence on thoughts, decisions, actions of other people" (Horkheimer 2011, 166). The opposite figure is that of rational self-reflection, which can serve as a model for a truly democratic exercise of authority. Thus, a short investigation their work can help us in rethinking the relation between democracy and the nature of political authority. Where I propose to shortly reconstruct their views in the first part of this contribution, the second part will be dedicated to the question of how – if at all – their theories can be reactualised for the present.