



Centro Studi sul Pensiero Contemporaneo

# Lessico di Etica Pubblica

# Lexicon of Public Ethics

Anno 13, numero 1, 2022

## **COMITATO SCIENTIFICO - SCIENTIFIC BOARD**

Andrea Aguti (Università di Urbino “Carlo Bo” – Italia)  
Paolo Heritier (Università del Piemonte Orientale – Italia)  
Mark Hunyadi (Université Catholique de Louvain – Belgique)  
Graziano Lingua (Università di Torino – Italia)  
Nuria Sánchez Madrid (Universidad Complutense de Madrid – España)  
Lukas H. Meyer (Universität Graz – Österreich)  
Jelson Roberto de Oliveira (Pontifícia Universidade Católica do Paraná – Brasil)  
Jean-Christophe Merle (Universität Vechta – Deutschland)  
Roberto Mordacci (Università Vita-Salute San Raffaele – Italia)  
Alessandro Pinzani (Universidade Federal de Santa Catarina – Brazil)  
Alberto Pirni (Scuola Superiore Sant’Anna – Italia)  
Philippe Poirier (Université du Luxembourg – Luxembourg)  
Iolanda Poma (Università del Piemonte Orientale – Italia)  
Massimo Reichlin (Università Vita-Salute San Raffaele – Italia)  
Roberta Sala (Università Vita-Salute San Raffaele – Italia)  
Gemma Serrano (Collège des Bernardins – Paris)  
Stefano Sicardi (Università di Torino – Italia)  
Emidio Spinelli (Sapienza – Università di Roma – Italia)

## **REDAZIONE - EDITORIAL BOARD**

*Direttore responsabile:* Alberto Pirni

*Redazione:* Marco Bernardi, Attilio Bruzzone, Fausto Corvino, Alessandro De Cesaris, Flora Geerts, Graziano Lingua, Angela Michelis, Paolo Monti, Andrea Osti, Roberto Franzini Tibaldo, Giacomo Pezzano, Sergio Racca, Cristina Rebuffo, Marta Sghirinzetti, Davide Sisto, Nicolò Valenzano, Gabriele Vissio, Federico Zamengo

Rivista semestrale di proprietà del CeSPeC, registrata presso il Tribunale di Cuneo, n. 621, in data 26/3/2010

Citabile come: «Lessico di etica pubblica», 1 (2022). ISSN 2039-2206  
Cite this journal as: «Lexicon of public ethics», 1 (2022). ISSN 2039-2206

La rivista pubblica contributi selezionati tramite sistema di blind review e apposite *calls for paper*.  
The journal publishes contributions selected through blind review and special calls for paper.

Per sottoporre il proprio testo e per ogni altra informazione, contattare la redazione all'indirizzo:  
[redazione.eticapubblica@gmail.com](mailto:redazione.eticapubblica@gmail.com)

To submit your text and for any further information, please contact the editorial team at:  
[redazione.eticapubblica@gmail.com](mailto:redazione.eticapubblica@gmail.com)

# **Basic Needs: Normative Perspectives**

Edited by

Lukas H. Meyer and Alessandro Pinzani



**Basic Needs: Normative Perspectives**, edited by Lukas Meyer and Alessandro Pinzani

## **Indice - Table of Contents**

**INTRODUZIONE - INTRODUCTION** - (pp. iii-v)

**ABSTRACTS - ABSTRACTS** - (pp. vii-xv)

## **QUESTIONI - INQUIRIES**

Lukas Meyer and Thomas Pötzler, *Bisogni di base e sufficienza: le fondazioni della giustizia intergenerazionale* - (pp.1-29)

Lawrence Hamilton, *Rappresentare i bisogni. Un nuovo linguaggio per la politica e l'economia* - (pp. 31-40)

Daniel Petz, *Basic Needs versus Central Capabilities: Defining Sufficientarian Thresholds for Intergenerational (Climate) Justice* - (pp.41-75)

Frank Nullmeier, *The Necessary, the Sufficient and the Excessively Rich* - (pp. 77-89)

Alessandro Pinzani, *Who Needs Needs? Defining a Contested Concept* - (pp. 91-105)

Nicole Hassoun, *The Minimally Good Life Account of What We Owe to Others and What We Can Justifiably Demand* - (pp. 107-126)

Delamar V. Dutra, *Kant and the care [Versorgung] of the Poor: A Juridical Reading* - (pp. 127-143)

## **RICERCHE - RESEARCH**

Luca Lo Sazio, *Sostenibilità e Greenwashing tra Fake Ecology e Environmental Awareness* - (pp. 145-156)

Giacomo Pezzano, *Il mito della parola scritta. Filosofia dei nuovi media (Livello 0 – beta version)* - (pp. 157-178)

Teresa Caporale, *Dalla morte di Dio alla libertà come condanna. L'esistenzialismo ateo di Jean Paul Sartre* - (pp. 179-196)

## **RECENSIONI - REVIEWS**

[Annachiara Gobbi] Federico Rovea, *Una pedagogia dell'esilio. Eterologia, alterità e formazione a partire da Michel de Certeau* - (pp. 197-199)

[Guido Cassinadri] Daniel C. Dennett, Gregg D. Caruso, *Just Deserts. Debating Free Will* - (pp. 201-205)

[Cristina Rebuffo] Silvia Bevilacqua, Pierpaolo Casarin (a cura di), *Propositi di filosofia I. Philosophy for Children/ community e pratiche di filosofia* - (pp. 207-210)

# Basic Needs: Normative Perspectives

*Lukas Meyer\* and Alessandro Pinzani#*

In recent years the debate on basic needs and their place in normative theories of ethics and politics has been rekindled. This controversial concept has finally been openly adopted by authors who take different approaches to discussing issues of social justice. There are good reasons for this revival of the debate on needs.

As a currency of justice, needs have several advantages or so argue Lukas Meyer and Thomas Pötzler in their contribution to this volume. First, in contrast to preferences, desires, and some other currencies, basic needs are objective: the fact of a person having a basic need for things like nourishment, housing, social participation, etc., is independent of their or anybody else's mental attitudes towards those things. A second important reason for preferring basic needs as the currency of justice is that they are also universal, although their definition might be culturally influenced. Thirdly, basic needs are intrinsically morally demanding: that P has a basic need for O entails that P ought to be able to have, be, or realize O. Finally, basic needs also have an important advantage when it comes to defending sufficiency as a principle of distributive justice. One of the main objections against sufficientarianism is that it is unable to provide a plausible substantive specification of its threshold of sufficiency. The concept of basic needs, in contrast, essentially entails the idea of a qualitative difference. Being able to fulfill such needs takes precedence over being able to fulfill non-basic needs and desires. Moreover, it distinguishes a life that has a certain minimum quality from a life that lacks this quality.

However, not all authors contributing to this special issue rely on this understanding of needs as a currency and its relation to sufficiency as a principle of distributive justice. The texts collected here concern different aspects of the ongoing debate of the significance of (basic) needs and the idea of sufficiency or "having enough" for understanding of what people owe others and how policies and institutions can and should be assessed. Delamar Volpato Dutra's contribution reconstructs how Immanuel Kant can be understood to have already contributed to this debate among contemporary social justice theorists. The first two contributions to this special issue are Italian translations of chapters that appeared first in English.

The aim of Meyer's and Pötzler's paper is to offer a programmatic view of a theory of intergenerational justice that the authors call needs-based sufficientarianism. According to it, present generations ought to enable future generations to meet their

---

\* Universität Graz – Österreich; Institute of Law, Politics and Development – Sant'Anna School of Advanced Studies – Pisa. E-mail: [lukas.meyer@uni-graz.at](mailto:lukas.meyer@uni-graz.at)

# Universidade Federal de Santa Catarina – Brazil; Institute of Law, Politics and Development – Sant'Anna School of Advanced Studies – Pisa. E-mail: [alessandro@cfh.ufsc.br](mailto:alessandro@cfh.ufsc.br)

basic needs – for example, their needs for drinkable water, food, and healthcare. The authors introduce, first, what they consider to be the most plausible variant of needs-based sufficientarianism. Then, they argue that this variant is superior to alternative interpretations of both the currency and the distributive principle of intergenerational justice. In doing so, they defend basic needs as the currency of intergenerational justice and sufficiency as its principle, and they argue that this understanding of the currency and this understanding of the principle of intergenerational justice are mutually supportive.

Lawrence Hamilton's paper focuses on the political dimension of needs and discusses the relationship between the language of needs and the language of representation. The author criticizes that due to the legacy of utilitarianism, human choice, judgment, and well-being are reduced to the self-interested satisfaction of desires. This, he argues, has entered into utilitarian-informed models and institutions for policymaking that artificially reduce human motivation to the dimension of utility maximization. The author argues for the idea of human needs. Properly understood, the author argues, it offers a normatively and historically rich tool for understanding most human goods and motivations for action, as well as a viable mechanism for organizing policy and to think about representation and its associated institutional forms. Hamilton argues that one of its advantages is that in understanding and evaluating the institutions and practices that generate needs, the idea allows us to question how those preferences or wants came to be. The idea of human needs also, he argues, allows us to question the institutions and practices through which needs are represented and judged. The author identifies three broad categories of needs (vital, agency, and social needs) and argues that their definition and satisfaction are political issues that demand deep changes both in our understanding of democracy and in democratic institutions. The other papers of the issue are original contributions. Daniel Petz's paper can be seen as dialoguing with the paper by Meyer and Pölzler. It claims that sufficientarian theories of intergenerational justice need to fulfill five threshold criteria: defensibility, determinacy, intergenerational validity, demandingness for currently living persons, and justice for future persons. Based on these criteria it compares two basic needs conceptions (Doyal and Gough, Meyer and Pölzler) and one capability conception (his own) on how they justify attaining these criteria. The author argues that capability theories can benefit from using the normative strength of basic needs claims, while basic needs theories benefit from endorsing some version of capability theory. This leaves the path open to the possible development of a form of hybrid theory.

Frank Nullmeier's paper argues for an understanding of sufficiency as between a low threshold of fulfilling one's basic needs and being excessively rich. In doing so the author critically engages with both proponents of sufficientarianism and limitarianism. The author makes three main points. First, he claims that reflections on economic distribution should refer to the entire distribution order, instead of focusing solely on the weakest positions or of referring to the extreme positions (poverty and wealth). What is needed, however, is an assessment of the entire distribution spectrum. Such an assessment, the author argues, allows for determining a level of 'enough' in the middle range of the distribution structure. Second, the paper claims that the real challenge of normative theory on distribution issues consists in the conception and

precise specification of this ‘enough’. Third, it points to strategies to create procedures for determining a threshold for excessive wealth and for what is enough, the ‘sufficient’.

Alessandro Pinzani’s paper discusses the question of the disappearance of the concept of needs from the debate on social justice and offers a definition of this concept. In doing so, the author first differentiates needs from preferences, desires, and drives; and he second develops a positive definition of their structure and their relation to human functioning while, at the same time, stressing their social and political character. In particular, and among other things, the author distinguishes between basic needs and derived needs and argues that one can classify needs without establishing a hierarchy between material and non-material needs. Furthermore, the author argues that when evaluating policies in situations of resource scarcity, we should consider the impact of not meeting all the different types of needs.

Nicole Hassoun’s paper starts with the question: What do we owe to others as a matter of basic justice? What are we entitled to claim for ourselves? The author argues that most answers are either too demanding or not demanding enough (or both at the same time). For this reason, the author defends a minimally good life view according to which everyone is entitled to the protection of their ability to live a minimally good life and must give up anything not necessary to live such a life to those who require assistance in doing so. She argues for a unified standard for what people owe others and what they can legitimately demand as a matter of basic justice. Moreover, she argues that this understanding makes it possible to define (the limits of) what people owe others in non-ideal circumstances of non-compliance and scarcity. Finally, Delamar Volpato Dutra’s article focuses on a classical author, Immanuel Kant. The author analyzes Kant’s position concerning the sustenance of the poor and, particularly, the state’s duties towards the poor while at the same time excluding the poor from active citizenship. This leads Dutra to showcase Kant’s thinking on property, inequality and the fulfillment of the most elementary basic needs of the poor as a condition to the possibility of them having a juridical status, but not as a condition of citizenship. This strategy clarifies how poverty can be interpreted according to the Kantian terms of freedom and equality, but not independence.

We hope that this issue will contribute to putting the concept of needs at the center of the debate on social justice.



# Abstracts

## QUESTIONI - INQUIRIES

**Lukas Meyer and Thomas Pölzer, *Bisogni di base e sufficienza: le fondazioni della giustizia intergenerazionale | Basic Needs and Sufficiency: The Foundations of Inter-generational Justice***

### Italiano

L'articolo si occupa di una teoria di giustizia intergenerazionale conosciuta come sufficientarismo basato sui bisogni. Secondo tale teoria, le generazioni presenti hanno il dovere di permettere alle generazioni future di soddisfare i loro bisogni fondamentali – per esempio, quelli riguardanti acqua potabile, cibo e assistenza sanitaria. Lo scopo degli autori è di spiegare e difendere questa teoria in maniera programmatica. In primo luogo, introducono quella che considerano essere la variante più plausibile del sufficientarismo basato sui bisogni. In seguito, argomentano a favore della superiorità di tale variante in relazione a modi alternativi di pensare la giustizia intergenerazionale. In particolare, sostengono che i bisogni fondamentali sono la valuta di riferimento della giustizia intergenerazionale e che il principio di quest'ultima è quello sufficientarista. I loro argomenti a sostegno di queste affermazioni non pretendono di essere esaustivi o conclusivi. Comunque, gli autori sperano di riuscire a dimostrare che il sufficientarismo basato sui bisogni è un forte concorrente, dotato di vantaggi pro tanto significativi, per visioni alternative.

### English

This paper addresses a theory of intergenerational justice that is referred to as *needs-based sufficientarianism*. According to needs-based sufficientarianism, the present generation ought to enable future generations to meet their basic needs – for example, their needs for drinkable water, food, and healthcare. The authors' aim is to explain and defend this theory in a programmatic way. First, they introduce what they regard as the most plausible variant of needs-based sufficientarianism. Then, they argue that this variant is superior to several alternative ways of thinking about intergenerational justice. In particular, they defend basic needs as the currency of intergenerational justice and sufficiency as its principle. Their arguments for these claims do not purport to be fully comprehensive nor fully conclusive. Yet, the authors hope that they suffice to show that needs-based sufficientarianism is a major contender, with significant pro tanto advantages over other views.

**Lawrence Hamilton, *Rappresentare i bisogni. Un nuovo linguaggio per la politica e l'economia | Representing needs: A new language for politics and economics***

**Italiano**

L'articolo si concentra sulla dimensione politica dei bisogni e discute la relazione tra il linguaggio dei bisogni e quello della rappresentazione. Identifica tre categorie generali di bisogno (bisogni vitali, bisogni di agenzia e bisogni sociali) e mostra come la loro definizione e soddisfazione sono questioni politiche che richiedono profonde trasformazioni nel nostro modo di intendere la democrazia e nelle proprie istituzioni democratiche.

**English**

The paper focuses on the political dimension of needs and discusses the relationship between the language of needs and the language of representation. It identifies three broad categories of needs (vital, agency, and social needs) and it shows how their definition and satisfaction are political issues that demand deep changes both in our understanding of democracy and in democratic institutions.

**Daniel Petz, *Basic Needs versus Central Capabilities: Defining Sufficientarian Thresholds for Intergenerational (Climate) Justice***

**Italiano**

Il presente articolo afferma che le teorie sufficientiste di giustizia intergenerazionale devono soddisfare cinque criteri di base: difensibilità, determinatezza, validità intergenerazionale, esigenza per le persone attualmente in vita e giustizia per le future persone. In base a questi criteri, vengono paragonate due concezioni dei bisogni fondamentali (Doyal e Gough, Meyer e Pölzler) e una concezione basata sul *capability approach* (Petz) per vedere come esse giustificano questi criteri di base. Sottolineando similarità e differenze tra le concezioni dei bisogni fondamentali e del *capability approach*, l'articolo arriva alla conclusione che teorie basate sul *capability approach* possono beneficiarsi dall'uso della forza normativa delle domande normative basate sui bisogni fondamentali, mentre teorie dei bisogni fondamentali traggono beneficio dall'adottare una qualche versione del *capability approach* quando si trovano a fronteggiare accuse di paternalismo. Questo lascia in aperto la possibilità di sviluppare una forma di teoria ibrida.

**English**

This paper claims that sufficientarian theories of intergenerational justice need to fulfill five threshold criteria: defensibility, determinacy, intergenerational validity, demandingness for currently living persons, and justice for future persons. Based on these criteria it compares two basic needs conceptions (Doyal and Gough, Meyer and Pötzler) and one capability conception (Petz) in regard to how they justify attaining those threshold criteria. Highlighting similarities as well as differences between basic needs and capability conceptions it finds that capability theories can benefit from using the normative strength of basic needs claims, while basic needs theories benefit from endorsing some version of capability theory when it comes to warding off claims of paternalism. This leaves the path open to the possible development of a form of hybrid theory.

**Frank Nullmeier, *The Necessary, the Sufficient and the Excessively Rich*****Italiano**

L'articolo propone tre punti principali. In primo luogo, si afferma che ogni riflessione sulla distribuzione economica dovrebbe riferirsi al processo distributivo nella sua totalità invece di concentrarsi soltanto sulle posizioni più deboli o su quelle estreme (ricchezza e povertà). È necessario, piuttosto, prendere in considerazione l'intero spettro distributivo. Dovremmo stabilire un livello di "abbastanza" nel settore intermedio della struttura distributiva. In secondo luogo, l'articolo afferma che la vera sfida per ogni teoria normativa su questioni distributive consiste nel concepire e specificare con esattezza questo "abbastanza". In terzo luogo, l'articolo accenna a possibili strategie per creare procedure che determinino una soglia per la ricchezza eccessiva e per ciò che è abbastanza, ossia per ciò che è "sufficiente".

**English**

The paper makes three main points. First, it claims that reflections on economic distribution should refer to the entire distribution order, instead of focusing solely on the weakest positions or of referring to the extreme positions (poverty and wealth). What is needed, however, is an assessment of the entire distribution spectrum. We should determine a level of 'enough' in the middle range of the distribution structure. Second, the paper claims that the real challenge of normative theory on distribution issues consists in the conception and precise specification of this 'enough'. Third, it points to strategies to create procedures for determining a threshold for excessive wealth and for what is enough, the 'sufficient'.

**Alessandro Pinzani, *Who Needs Needs? Defining a Contested Concept***

**Italiano**

Il presente articolo discute la sparizione del concetto di bisogno dal dibattito sulla giustizia sociale (1) e offre una definizione di questo concetto (2 e 3). Nel far ciò, stabilisce, in primo luogo, differenze tra il concetto di bisogno e quelli di preferenza, desiderio e impulso e, in secondo luogo, sviluppa una definizione positiva della struttura dei bisogni e della loro relazione con il funzionamento del sistema “essere umano”, sottolineando, al tempo stesso, il loro carattere sociale e politico.

**English**

In this paper, I shall discuss the question of the disappearance of the concept of needs from the debate on social justice (1) and I shall offer a definition of this concept (2 and 3). In doing so, I will first differentiate needs from preferences, desires, and drives; and I will second develop a positive definition of their structure and of their relation to human functioning while, at the same time, stressing their social and political character.

**Nicole Hassoun, *The Minimally Good Life Account of What We Owe to Others and What We Can Justifiably Demand***

**Italiano**

Cosa dobbiamo gli uni agli altri dal punto di vista di una giustizia fondamentale? Cosa siamo autorizzati a reclamare per noi stessi? Vi sono molte risposte a tali questioni nella letteratura specializzata. Questo articolo sostiene che le risposte principali sono o troppo esigenti o non abbastanza esigenti (e che qualche volta sono entrambe le cose: troppo esigenti o non abbastanza esigenti). In alternativa, l'articolo sostiene una visione minimalista di vita buona in base a cui ciascuno ha il diritto di essere protetto nella sua capacità di vivere una vita minimamente buona e deve rinunciare a tutto ciò che non è necessario per vivere una tale vita a favore di coloro che necessitano di assistenza per raggiungere questo fine. In altri saggi ho difeso l'idea che questa visione offre una concezione plausibile del minimo indispensabile, ma l'idea che dobbiamo agli altri questo minimo abbisogna di una giustificazione robusta. Il presente articolo offre tale giustificazione.

**English**

What do we owe to others as a matter of basic justice? What are we entitled to claim for ourselves? There are many answers to these questions in the literature. This paper argues that the main contenders are either too demanding or cannot demand enough (and sometimes that they are both too demanding and not demanding enough). Instead, it defends the minimally good life view on which everyone is entitled to protection of their ability to live a minimally good life and must give up anything not necessary to live such a life to those who require assistance in doing so. In other papers, I have set out and argued that this view provides a plausible account of the basic minimum but the idea that we do owe people any such minimum requires significant defense. This paper provides this defense.

**Delamar V. Dutra, *Kant and the Care [Versorgung] of the Poor: A Juridical Reading***

**Italiano**

L'articolo discute due visioni del concetto di assistenza [Versorgung] dei poveri nella *Dottrina del Diritto* di Kant. La prima questione discussa è: perché lo stato deve prendersi cura dei poveri? Per discuterla si richiama l'attenzione al modo in cui il *Leviatano* di Hobbes si rispecchia in Kant e alle riflessioni kantiani su Hobbes. Si afferma che certe determinazioni metafisiche della legge possono essere spiegati a partire dalla posizione naturalizzante di Hobbes, in particolare da certi aspetti della natura umana. Questo approccio ci permette conciliare il testo con la cosiddetta interpretazione strumentale o prudenziale, ma in maniera peculiare. La seconda questione centrale è: perché Kant esclude i poveri dalla cittadinanza attiva? Per rispondere si ricorre alle distinzioni fatte da Kant in *Contro Hobbes*, ossia quelle di libertà, uguaglianza e indipendenza. Ciò permette situare il pensiero kantiano sulla proprietà, sulla disuguaglianza e sulla differenza tra cittadinanza attiva e passiva. Questa strategia chiarirà perché la povertà può essere interpretata in termini di libertà e uguaglianza, ma non di indipendenza. Questa posizione opera una distinzione tra i principi della libertà e dell'indipendenza che altri filosofi, come quelli della Scuola di Toronto, non sono riusciti a realizzare.

**English**

This article takes two looks at the concept of the sustenance [Versorgung] of the poor in Kant's *Doctrine of Right*. The first question addressed is: why does the state have to care for the poor? To this end, attention is drawn to a mirroring of Hobbes's *Leviathan* in Kant and to Kant's reflections on Hobbes. It is argued that certain metaphysical determinations of law may be explained by Hobbes' naturalized position, particularly some aspects of human nature. This approach enables us to align the text with the so-called instrumental or prudential interpretation, however, in a peculiar way. The second guiding question is: why does Kant exclude the poor from active citizenship? The distinctions laid out in *Against Hobbes*, those between freedom, equality, and independence, are called upon. This prepares the way to showcase Kant's thinking on property, inequality, and on the difference between active and passive citizenship. This strategy will clarify how the poor can be interpreted in terms of freedom and equality, but not independence. This position differentiates the principles of freedom and independence, as some philosophers, including those of the Toronto School, have failed to do.

**RICERCHE – RESEARCH****Luca Lo Sazio, *Sostenibilità e Greenwashing tra Fake Ecology e Environmental Awareness*****Italiano**

Partendo dalla ricostruzione della categoria di sviluppo sostenibile, l'articolo mostra come la *environmental awareness* e l'attenzione crescente di imprese, organizzazioni ed enti per i temi *green* non abbia impedito l'emergere del *greenwashing*, cioè l'utilizzo di strategie di comunicazione ingannevoli in relazione alla sostenibilità. Nel contributo fornirò le principali coordinate interpretative del fenomeno, esaminandone alcune problematiche etiche. Nella parte conclusiva mostrerò come il *greenwashing*, nonostante gli avanzamenti nella *environmental awareness* e l'impegno di imprese, organizzazioni ed enti sui temi *green*, che trova la sua maggiore espressione nella cosiddetta *responsabilità sociale d'impresa*, resti un grave problema per lo sviluppo di un *business model* realmente eco-sostenibile.

## **English**

By reconstructing the category of sustainable development, the article shows how environmental awareness and the growing attention of companies, organizations and entities to green issues has not prevented the emergence of greenwashing, that is, the use of misleading communication strategies in relation to sustainability. In the contribution I will provide the main interpretive coordinates of the phenomenon by examining some of its ethical issues. In the concluding section, I will show how greenwashing, despite advances in environmental awareness and the commitment of companies, organizations and entities to green issues, which finds its greatest expression in so-called corporate social responsibility, remains a serious problem for the development of a truly eco-friendly business model.

**Giacomo Pezzano, *Il mito della parola scritta. Filosofia dei nuovi media* (Livello 0 – beta version)**

## **Italiano**

Il contributo è parte di un più ampio progetto che mira a costruire una filosofia dei nuovi media. Esso comincia evidenziando che la corrente transizione dall’alfabetizzazione alla digitalizzazione coinvolge il discorso filosofico in una direzione non solo *estroversa* ma anche *introversa*: i filosofi sono sì sfidati a investigare come il discorso pubblico e il mondo nel complesso stiano cambiando alla luce dei nuovi media, ma anche sollecitati a indagare come il discorso e il mondo *filosofici* stessi stiano mutando, al punto di domandarsi se essi siano destinati a rimanere tali – ossia *discorsivi* (§ 0). Al fine di aprire un confronto esplicito con il problema, in primo luogo discuto lo stato dell’arte della filosofia “de” l’immagine rispetto agli studi di cultura visuale (§ 1), per poi avanzare la tesi secondo cui l’attività filosofica è fondata sul “mito della parola scritta”, connotandolo tanto come abito pratico (§ 2), quanto come abito mentale (§ 3). Successivamente, esamino criticamente alcune apparenti eccezioni rispetto a tale attitudine consolidata (§ 4), per concludere indicando il bisogno di cominciare a prestare seria attenzione alla dimensione grafica del pensiero filosofico (§ 5).

## **English**

The paper is part of a larger project which aims to build a philosophy of new media. It starts stressing that the current transition from literacy to digitalisation involves philosophical discourse in not only an *extroverted* but also an *introverted* direction: philosophers are challenged to investigate how public discourse and the world at large are changing in the light of the new media, but also how the philosophical world and discourse themselves are changing, to the point of questioning whether they are destined to remain as such, *discursive* (§ 0). In order to open up an explicit confrontation with such a problem, I first discuss the state of the art of the philosophy “of” the image within the field of visual culture studies (§ 1), and then claim that philosophical activity is grounded on the “myth of the written word”, describing it both as a practical habit (§ 2) and as a mental habit (§ 3). After that, I examine some apparent exceptions to this consolidated attitude (§ 4), and conclude by pointing out the need to start paying attention to the graphic dimension of philosophical thought (§ 5).

**Teresa Caporale, *Dalla morte di Dio alla libertà come condanna. L'esistenzialismo ateo di Jean Paul Sartre***

## **Italiano**

Questo saggio prende le mosse da un esame dei tratti peculiari del xx secolo, individuandone nel nichilismo la principale categoria esplicativa. Nel corso dell’analisi viene mostrato che in tale clima di crisi delle certezze, il tema nietzschiano della morte di Dio e nello specifico l’interrogativo sugli esiti e sulla portata di tale evento epocale, ritorni al centro del discorso filosofico di uno degli intellettuali più rappresentativi del tempo, Jean Paul Sartre.

L’idea che si intende sviluppare è che la crisi dell’intera tradizione occidentale, annunciata da Nietzsche, possa essere ripensata, sulla scia di Sartre, a partire dalla struttura ontologica dell’individuo novecentesco, riconducibile al soggetto sartriano, un uomo libero, ma la cui libertà è paradossalmente la sua più dura e strutturale condanna.

## **English**

This essay takes as its starting point an analysis of the distinctive features of the 20th century, identifying nihilism as its main explanatory category. Within the contribution, it is shown how, in such a climate of crisis of certainties, the Nietzschean theme of the death of God, and specifically the questioning of the outcome and scope of such an epochal event, returned to the centre of the philosophical debate with one of the most representative intellectuals of the time, Jean Paul Sartre.

The idea that we intend to develop is that the crisis of the entire Western tradition, announced by Nietzsche, can be rethought, in the wake of Sartre, starting from the ontological structure of the twentieth-century individual, traceable to the Sartrian subject, a free man, but whose freedom is paradoxically his harshest and most structural condemnation.



# Bisogni di base e sufficienza: le fondazioni della giustizia intergenerazionale<sup>1</sup>

Lukas Meyer\* e Thomas Pölzler<sup>#</sup>

## *Abstract*

L'articolo si occupa di una teoria di giustizia intergenerazionale conosciuta come sufficientarismo basato sui bisogni. Secondo tale teoria, le generazioni presenti hanno il dovere di permettere alle generazioni future di soddisfare i loro bisogni fondamentali – per esempio, quelli riguardanti acqua potabile, cibo e assistenza sanitaria. Lo scopo degli autori è di spiegare e difendere questa teoria in maniera programmatica. In primo luogo, introducono quella che considerano essere la variante più plausibile del sufficientarismo basato sui bisogni. In seguito, argomentano a favore della superiorità di tale variante in relazione a modi alternativi di pensare la giustizia intergenerazionale. In particolare, sostengono che i bisogni fondamentali sono la valuta di riferimento della giustizia intergenerazionale e che il principio di quest'ultima è quello sufficientarista. I loro argomenti a sostegno di queste affermazioni non pretendono di essere esaustivi o conclusivi. Comunque, gli autori sperano di riuscire a dimostrare che il sufficientarismo basato sui bisogni è un forte concorrente, dotato di vantaggi pro tanto significativi, per visioni alternative.

*Parole chiave:* *giustizia intergenerazionale, generazioni future, bisogni fondamentali, sufficientismo, sufficientismo basato sui bisogni.*

This paper addresses a theory of intergenerational justice that is referred to as *needs-based sufficientarianism*. According to needs-based sufficientarianism, the present generation ought to enable future generations to meet their basic needs – for example, their needs for drinkable water, food, and healthcare. The authors' aim is to explain and defend this theory in a programmatic way. First, they introduce what they regard as the most plausible variant of needs-based sufficientarianism. Then, they argue that

---

<sup>1</sup> Saggio ricevuto in data 09/09/2022 e pubblicato in data 10/02/2023.

\* Universität Graz – Österreich; Institute of Law, Politics and Development – Sant'Anna School of Advanced Studies – Pisa. E-mail: [lukas.meyer@uni-graz.at](mailto:lukas.meyer@uni-graz.at)

# Universität Graz – Österreich. E-mail: [thomas.poelzler@uni-graz.at](mailto:thomas.poelzler@uni-graz.at)

this variant is superior to several alternative ways of thinking about intergenerational justice. In particular, they defend basic needs as the currency of intergenerational justice and sufficiency as its principle. Their arguments for these claims do not purport to be fully comprehensive nor fully conclusive. Yet, the authors hope that they suffice to show that needs-based sufficientarianism is a major contender, with significant pro tanto advantages over other views.

*Keywords:* *intergenerational justice, future generation, basic need, sufficientarianism, needs-based sufficientarianism.*

### *1. Introduzione*

Gli interessi delle persone che al momento sono in vita e di quelle future talvolta confliggono. Si considerino attività che emettono gas serra come effetto collaterale (ad esempio, guidare automobili, riscaldare case o produrre beni di consumo). Se da un lato queste attività apportano benefici a molte persone che vivono attualmente, dall'altro provocano cambiamenti climatici che causeranno danni significativi a coloro che vivranno nel (lontano) futuro. A nostro avviso, conflitti intergenerazionali degni di interesse come questo possono dare origine a doveri di giustizia distributiva<sup>[1]</sup>.

Che caratteristiche hanno tali doveri? Per rispondere a questa domanda, i filosofi hanno sviluppato differenti teorie della giustizia intergenerazionale<sup>[2]</sup>. Questo saggio riguarda una teoria che d'ora in avanti chiameremo *sufficientarismo basato sui bisogni* (*needs-based sufficientarianism*). Secondo il sufficientarismo basato sui bisogni, la generazione attuale deve per prima cosa permettere alle generazioni future di soddisfare i loro bisogni di base – ad esempio, il bisogno di acqua potabile, di alimentazione e di assistenza sanitaria. Solo una volta adempiuto questo dovere, che ha priorità lessicale, possono entrare in gioco altri principi di giustizia intergenerazionale o principi morali non basati sulla giustizia. In questo saggio ci proponiamo di spiegare e difendere in modo programmatico il sufficientarismo basato sui bisogni.

Questa teoria comporta due affermazioni principali: (1) i bisogni di base sono la valuta di riferimento appropriata della giustizia intergenerazionale e (2) la sufficienza è il suo principio più pertinente. Entrambe le affermazioni sono state esposte e difese nel contesto del dibattito sulla giustizia intergenerazionale (posizioni che sono ampiamente indipendenti le une dalle altre)<sup>[3]</sup>. Inoltre, il sufficientarismo è stato affrontato anche per quanto riguarda le relazioni tra non contemporanei, in particolare nel contesto del cambiamento climatico<sup>[4]</sup>. Ciò nonostante, complessivamente e nel suo specifico contesto intergenerazionale, la comprensione del sufficientarismo basato sui bisogni da parte degli studiosi è ancora insufficiente. Un modo in cui il nostro saggio farà avanzare i dibattiti che riguardano la giustizia intergenerazionale è

quello di sintetizzare, chiarire e migliorare le argomentazioni esistenti a favore del sufficientarismo basato sui bisogni. Mostreremo inoltre come le affermazioni secondo cui i bisogni di base sono la valuta di riferimento della giustizia intergenerazionale e la sufficienza è il suo principio più adeguato si supportino a vicenda.

Ecco come procederemo. Nella prossima sezione presenteremo quella che riteniamo essere la variante più plausibile del sufficientarismo basato sui bisogni. Successivamente, sosterremo che questa variante è preferibile ai molti altri modi in cui è possibile pensare la giustizia intergenerazionale. In particolar modo, difenderemo anzitutto i bisogni di base come la valuta della giustizia intergenerazionale (sezione 3) e, in seguito, la sufficienza come il principio della giustizia intergenerazionale. Siamo consapevoli che le argomentazioni che presentiamo a sostegno di queste affermazioni non sono né del tutto esaustive né del tutto conclusive. Tuttavia, speriamo che possano bastare a mostrare che il sufficientarismo basato sui bisogni è uno dei principali candidati, con significativi vantaggi pro tanto rispetto ad altri punti di vista.

## *2. Il sufficientarismo basato sui bisogni*

Perché qualsiasi teoria della giustizia intergenerazionale (e della giustizia distributiva in generale) sia completa, è necessario specificare chi dovrebbe ricevere quanto, di che cosa e da parte di chi<sup>[5]</sup>. Che tipo di soggetti sono i legittimi destinatari (*claimants*) dei benefici<sup>[6]</sup> (questione dei *destinatari*)? A quale livello e a quale distribuzione di benefici e oneri hanno diritto questi soggetti (questione del *principio di giustizia*)? Qual è la concezione appropriata di tali benefici e oneri (questione della *valuta di riferimento della giustizia*)? E quali sono i soggetti che hanno il dovere di realizzare un'equa distribuzione dei benefici e degli oneri (questione dei *lavori di doveri*)?

In questo saggio non indagheremo sulla questione dei destinatari e dei latori di doveri. Quando si discute nel quadro della filosofia politica liberale, un'ipotesi di partenza plausibile potrebbe essere che gli individui sono i legittimi destinatari di vantaggi e oneri e che gli Stati sono latori di doveri<sup>[7]</sup>. Le argomentazioni del sufficientarismo basato sui bisogni che intendiamo sostenere in questo saggio riguardano le altre due questioni, ossia quelle del principio e della valuta di riferimento della giustizia intergenerazionale. A nostro modo di vedere, gli individui presenti e futuri hanno diritto a un sufficiente livello di benefici (principio di sufficienza) e questi benefici devono essere concepiti in termini di bisogni di base (valuta di riferimento dei bisogni di base). Chiariamo queste due affermazioni, iniziando dall'ultima.

## 2.1. Una concezione verosimile dei bisogni di base

La domanda più ovvia riguardo ai bisogni di base come valuta di riferimento della giustizia intergenerazionale è come intendere questi bisogni. Talvolta a questa domanda si risponde semplicemente fornendo un elenco di presunti bisogni di base (che può includere voci come cibo, acqua, salute o abitazioni<sup>[8]</sup>). Ma queste risposte sono insoddisfacenti. Gli elenchi dei bisogni di base sono sempre in qualche misura controversi e non ci forniscono una spiegazione sul perché il soddisfacimento di questi bisogni sia importante. I sostenitori del sufficientarismo devono perciò (anche) fornire una definizione sostanziale dei bisogni di base: una definizione che specifichi in virtù di che cosa si ottenga la qualifica di bisogno di base.

Rifacendoci a Wiggins<sup>[9]</sup>, chi si occupa di bisogni di base distingue di solito tra bisogni strumentali e assoluti<sup>[10]</sup>. I bisogni strumentali sono bisogni relativi a scopi specifici. Per esempio, Charlie potrebbe affermare di avere bisogno di 1000 dollari per comprare un nuovo iPhone. Se è vero che pagare 1000 dollari è l'unico modo per ottenere un nuovo iPhone, allora, in senso strumentale, è vero che Charlie ha bisogno di 1000 dollari. Bisogni di questo tipo sollevano la questione se anche il loro scopo sia altrettanto necessario. Ad esempio, mentre Charlie ha bisogno di 1000 dollari per comprare un nuovo iPhone, possiamo dire che ha davvero bisogno di un nuovo iPhone? I bisogni assoluti, al contrario, sono bisogni che non ammettono ulteriori domande di questo tipo. Infatti, questi bisogni hanno una finalità predefinita: quella di evitare un danno. Avere bisogno di qualcosa in senso assoluto, per un individuo, significa di conseguenza che, in assenza dell'avere, dell'essere o del realizzare tale cosa da parte sua, l'individuo è danneggiato; «non può cavarsela» senza tale cosa, come si esprime Wiggins<sup>[11]</sup>; la sua vita «sarà compromessa senza di essa»<sup>[12]</sup>.

Si interpretano meglio i bisogni di base se li si considera come una sottoclasse dei bisogni assoluti. Secondo la nostra definizione preferenziale – che in qualche modo si discosta da quella di Wiggins<sup>[13]</sup> – essi si differenziano da altri tipi di bisogni assoluti per il fatto che il danno che deriva da una loro mancata realizzazione è tanto necessario quanto ingente. Che il danno sia necessario significa che non si verifica a causa dell'ambiente specifico o della condizione particolare dell'individuo bisognoso, quanto piuttosto a causa delle leggi di natura o di fatti al momento altamente invariabili che riguardano gli ambienti antropici e la costituzione umana<sup>[14]</sup>. Che il danno sia ingente significa che è di grande entità<sup>[15]</sup>. A titolo esemplificativo, supponiamo che a una persona manchi del cibo. Questa mancanza può causare danni gravi come apatia, danneggiamento degli organi o persino la morte. Inoltre, qualunque danno di questo tipo insorge come una necessità fisiologica, indipendentemente dalla nazionalità, dallo status sociale, dalla religione, etc. In base alla definizione di cui sopra, l'alimentazione si qualifica dunque come un bisogno di base<sup>[16]</sup>.

Che un bisogno di base sia tale dipende non solo dal fatto che il suo mancato soddisfacimento causi un danno necessario e ingente, ma anche, più specificamente, dalla comprensione che si ha della posta in gioco. Alla luce del lavoro di Copp<sup>[17]</sup> e di

una lunga tradizione di ricerca su ciò che definisce il benessere umano<sup>[18]</sup>, sembra altamente verosimile suggerire che la posta in gioco sia il valore dell'autonomia (i.e., il valore di essere in grado di sviluppare la propria personale concezione di vita buona e di perseguiirla). Questo assunto ci porta a proporre l'idea che una persona presenta un bisogno di base rispetto a qualcosa se e solo se non avere, essere o realizzare tale cosa danneggia necessariamente e gravemente la persona, nel senso di compromettere la sua autonomia (si veda anche la sezione 3.4).

Anche l'alimentazione soddisfa questa definizione più precisa dei bisogni di base. Se una persona è priva di cibo, in genere non sarà in grado di sviluppare e perseguire razionalmente la propria concezione di vita buona. Troppo spesso la sua attenzione sarà focalizzata su fatti che riguardano l'assenza di cibo<sup>[19]</sup>. Tra le altre cose che, secondo la nostra definizione, possono essere considerate come bisogni di base vi sono l'acqua potabile, l'assistenza sanitaria, un'abitazione adeguata, sicurezza fisica, rispetto di sé ed educazione. Pur non escludendo l'eventualità che ulteriori fattori possano venire aggiunti o che ne vengano eliminati degli altri, preferiamo interpretare la definizione di cui sopra alla stregua di un breve elenco<sup>[20]</sup>. La soddisfazione dei bisogni di base, a nostro avviso, contraddistingue una vita minimamente buona piuttosto che una vita totalmente buona<sup>[21]</sup>.

## 2.2. Una concezione plausibile della sufficienza

La seconda affermazione principale del sufficientarismo basato sui bisogni riguarda il principio della giustizia intergenerazionale. I bisogni di base, intesi come valuta di riferimento della giustizia intergenerazionale, sono logicamente compatibili con diverse interpretazioni di questo principio. Il principio che qui difenderemo e che meglio si adatta ai bisogni di base è quello della sufficienza. In altri termini, ciò che proponiamo è che sia le persone presenti che quelle future dovrebbero avere “abbastanza” (in termini di soddisfazione dei propri bisogni di base) – che il loro benessere dovrebbe stare al di sopra di una certa soglia di sufficienza.

Il sufficientarismo può presentarsi in diverse forme<sup>[22]</sup>. La versione che verrà discussa in questo saggio è caratterizzata da due tesi, ovvero da quelle che gli studiosi hanno chiamato “tesi positiva”<sup>[23]</sup> e “tesi variazionista” (*shift thesis*)<sup>[24]</sup>. La tesi positiva coglie l'intuizione principale del sufficientarismo, per come è stata introdotta nell'ultimo paragrafo. Essa stabilisce che disponiamo di ragioni consistenti e non-strumentali per assicurarci almeno un numero sufficiente di benefici. Secondo la tesi variazionista, «una volta che le persone si sono assicurate abbastanza, c'è una discontinuità nel tasso di variazione del peso marginale delle nostre ragioni per beneficiare ulteriormente gli individui»<sup>[25]</sup>. La tesi variazionista è compatibile con tre assunti che riguardano la rilevanza delle ragioni basate sulla giustizia al di sopra della soglia. Anzitutto, una volta che una persona si trova al di sopra della soglia di sufficienza, non c'è una ragione che si basa sulla giustizia per avvantaggiare questa

persona (il che significherebbe che il sufficientarismo dei bisogni di base rende conto di tutte le istanze valide di giustizia intergenerazionale)<sup>[26]</sup>. In secondo luogo, e più plausibilmente, si applicano altre ragioni basate sulla giustizia che hanno meno peso (il che significherebbe che possono essere valide ulteriori istanze di giustizia). In terzo luogo, le stesse ragioni basate sulla giustizia che si trovano al di sotto della soglia subiscono un cambiamento relativo di peso quando si trovano alla soglia di sufficienza<sup>[27]</sup>.

Supponiamo che ci siano ragioni basate sulla giustizia per aiutare anche le persone al di sopra della soglia di sufficienza. Quanta priorità, allora, dovremmo dare all'aiutare quelle al di sotto della soglia? Altrove uno di noi ha sostenuto che nel contesto intergenerazionale un sufficientarismo debole è più plausibile di un sufficientarismo forte<sup>[28]</sup>. Il sufficientarismo debole dà una certa priorità, ma non assoluta, a coloro che si trovano al di sotto della soglia. Sia al di sotto che al di sopra della soglia, importa di più aiutare le persone (a) quanto più stanno male, (b) quanto è maggiore il numero di persone aiutate e (c) quanto è più grande il beneficio in questione. I benefici si differenziano qualitativamente, nel senso che la loro realizzazione o mancata realizzazione avrà conseguenze differenti in termini di realizzazione di un livello sufficiente di benessere. I benefici che consentono di soddisfare i bisogni di base sono i più importanti (in quanto necessari per raggiungere la soglia). Ma altri benefici possono essere altrettanto importanti. Il sufficientarismo debole consente di trovare compromessi tra la possibilità di soddisfare bisogni di base e altri modi di incrementare il benessere<sup>[29]</sup>. Inoltre, consente anche di trovare compromessi tra persone che si trovano al di sopra e al di sotto della soglia. Ad esempio, se l'alternativa è tra avvantaggiare di poco una singola persona appena al di sotto della soglia o beneficiare in larga misura più persone appena al di sopra della soglia, allora in certe circostanze il nostro punto di vista può consigliare di scegliere la seconda opzione.

Nel senso in cui abbiamo discusso finora il sufficientarismo (debole), sono state ipotizzate circostanze di non-scarsità. Nel mondo reale questa ipotesi potrebbe non essere valida. Supponiamo che le risorse di tutti gli individui attualmente viventi, che possiedono più di quanto sia loro necessario per stare sufficientemente bene, fossero redistribuite fino al punto in cui questi individui stiano abbastanza bene da raggiungere la soglia. In tal caso, però, la generazione presente potrebbe ancora non essere in grado di soddisfare i propri doveri intergenerazionali. Ma le persone attualmente in vita non sembrano avere il dovere di garantire che le persone future stiano sufficientemente bene al prezzo di rinunciare a un sufficiente benessere per loro stessi. Piuttosto, dobbiamo soppesare le richieste di tutte le persone. Come dovremmo procedere per farlo?<sup>[30]</sup>

I sostenitori del sufficientarismo hanno proposto differenti principi di distribuzione al di sotto della soglia di sufficienza. In particolare, hanno sostenuto che dovremmo massimizzare il benessere degli individui presenti e futuri al di sotto della soglia (*minimizzazione della depravazione* - “*min-deprivation*”<sup>[31]</sup>) o che dovremmo

massimizzare il numero di individui che stanno sufficientemente bene (*conta dei presenti*<sup>[32]</sup>). A nostro modo di vedere, questi due principi del sotto-soglia sono problematici. Infatti, essi implicano in maniera troppo sbrigativa che dovremmo sacrificare le persone presenti o future che stanno peggio a vantaggio di persone che stanno meglio, ma – ciò nonostante – ancora male. Ad esempio, quando le risorse scarseggiano e alleviare il dolore di un malato terminale richiederebbe una grande quantità di risorse, nella maggior parte delle circostanze sia il principio della minimizzazione della deprivazione che quello della conta dei presenti implicheranno che non si dovrebbe alleviare il dolore di tale paziente. Dopotutto, spendendo le risorse altrimenti, il benessere al di sotto della soglia può essere aumentato in misura maggiore (come richiesto dal principio della minimizzazione della deprivazione) o si possono migliorare sufficientemente le condizioni di un maggior numero di individui (come richiesto dalla conta dei presenti). Ma questa implicazione sembra intuitivamente problematica.

Alla luce di questo problema, come del resto è indicato sopra, proponiamo di intendere il sufficientarismo attraverso una più plausibile “prospettiva prioritaria del sotto-soglia”. Secondo questa concezione, il fatto che le persone al di sotto della soglia di sufficienza ottengano dei benefici è tanto più importante quanto più numerosi sono i beneficiari e quanto più grandi sono i benefici<sup>[33]</sup>. Questa prospettiva comporta il sacrificio di individui che stanno peggio (come un malato terminale) a favore di individui che stanno meglio, ma ancora in cattive condizioni, solamente in circostanze in cui le prime esigenze, più onerose, saranno superate dalla somma delle rivendicazioni meno onerose di un numero maggiore di persone che si trovano in condizioni migliori – e probabilmente queste sono le circostanze in cui ciò sembra anche intuitivamente possibile.

### *3. I bisogni di base come valuta di scambio della giustizia intergenerazionale*

Dopo aver chiarito il sufficientarismo basato sui bisogni, spieghiamo ora per quale motivo riteniamo che esso sia ben fondato. In primo luogo, difenderemo l’idea che i bisogni di base sono la valuta di riferimento della giustizia intergenerazionale.

Gli studiosi hanno proposto vari resoconti di quali vantaggi e oneri siano importanti nella valutazione delle compensazioni intergenerazionali. Quanto segue non intende dimostrare la superiorità dei bisogni di base rispetto a tutte queste alternative. Piuttosto, la nostra attenzione si concentrerà su quattro valute di giustizia intergenerazionale particolarmente importanti<sup>[34]</sup>: (1) il benessere (cioè la realizzazione delle proprie preferenze, qualunque esse siano<sup>[35]</sup>), (2) le risorse impersonali (cioè i beni che possono essere usati per produrre molti tipi di benefici, come il reddito e la ricchezza<sup>[36]</sup>), (3) le capacità, per come le ha intese Amartya Sen (ossia quelle libertà di fare o di essere certe cose che le persone apprezzano<sup>[37]</sup>), e (4) le capacità centrali, per come le ha intese Martha Nussbaum (ossia un particolare insieme di libertà di fare o

essere certe cose che riguardano la vita, la salute e l'integrità corporea, i sensi, l'immaginazione e il pensiero, le emozioni, la ragione pratica, l'affiliazione, le altre specie, il gioco e il controllo sul proprio ambiente)<sup>[38]</sup>.

### *3.1. Universalità*

Una caratteristica importante che privilegia alcune valute di riferimento della giustizia intergenerazionale rispetto alle altre è la loro universalità temporale. Supponiamo che ciò che esemplifica una particolare valuta di riferimento nel futuro (ad esempio, le cose che permettono di soddisfare le proprie preferenze o che costituiscono le libertà di fare o essere certe cose) sia differente da ciò che esemplifica questa valuta di riferimento oggi. Nell'ipotesi che questo cambiamento non segua pattern (completamente) prevedibili, non possiamo valutare in modo (del tutto) affidabile come le azioni presenti influenzino la distribuzione futura della valuta di riferimento. Ci ritroveremmo come confinati in un qualche genere di incertezza o addirittura di agnosticismo circa i nostri doveri di giustizia intergenerazionale – il che, a parità di altre condizioni, è un risultato indesiderabile.

I bisogni di base potrebbero non essere temporalmente universali come le risorse impersonali. Tuttavia, sono più universali del benessere, delle capacità e delle capacità centrali. È possibile e plausibile che le persone future avranno esigenze (profondamente) diverse e valorizzeranno differenti competenze rispetto alle persone che vivono oggi. Persino Nussbaum sottolinea che il suo elenco di capacità centrali è aperto a revisioni e che deve essere specificato in relazione ai contesti locali. Inoltre, riconosce che anche la misura entro la quale dovremmo avere queste capacità è oggetto di negoziazioni politiche<sup>[39]</sup>.

La direzione precisa dei cambiamenti futuri nelle preferenze, capacità valorizzate e capacità centrali è difficile da prevedere. Dipende da fattori quali le tecnologie che saranno disponibili alle generazioni future e il modo in cui queste struttureranno la loro vita sociale. I bisogni di base, al contrario, hanno meno probabilità di mutare e i cambiamenti potenziali sono più facili da prevedere. Le persone future avranno ancora bisogno di cibo, acqua potabile, assistenza sanitaria, etc.<sup>[40]</sup>. I principi della giustizia intergenerazionale, basati sulla valuta di riferimento dei bisogni di base, possono quindi dare maggiore certezza e conoscenza di ciò che dobbiamo alle generazioni future rispetto a quando si basano sul benessere, sulle capacità o sulle capacità centrali.

Contro questo argomento si potrebbe obiettare che il sufficientarismo basato sui bisogni non ha a che fare in realtà con la distribuzione dei bisogni di base, ma piuttosto con la distribuzione dei mezzi per soddisfarli. E questi mezzi di realizzazione sembrano essere per lo meno altamente relativi dal punto di vista temporale. Per esempio, mentre le generazioni future continueranno ad avere un bisogno di base di cibo, potrebbero comunque sviluppare o scoprire modi del tutto nuovi di soddisfare questo bisogno, come mangiare insetti o coltivare carne in laboratorio. Tali

cambiamenti nei mezzi di soddisfacimento dei bisogni di base sembrano difficili da prevedere. Data la nostra valuta di riferimento, l'obiezione continua, i principi di giustizia intergenerazionale non possono quindi dare molte certezze o conoscenze, dopotutto, sui nostri doveri intergenerazionali di giustizia.

Concediamo pure che la soddisfazione di bisogni di base ammetta una significativa variazione temporale (oltre che culturale). Ciò nonostante, i bisogni di base consentono ancora rivendicazioni più universali rispetto alle valute di riferimento del benessere, delle capacità e delle capacità centrali. Tanto per cominciare, così come le generazioni future possono soddisfare i loro bisogni di base in nuove modalità, possono farlo altrettanto rispetto al soddisfacimento delle proprie preferenze o alla realizzazione delle loro capacità. Il problema di cui sopra affligge dunque anche questi modelli alternativi. Inoltre, rispetto alla soddisfazione delle preferenze e alla realizzazione delle capacità, i cambiamenti nella soddisfazione dei bisogni di base seguono pattern più prevedibili. In base alla nostra definizione, tali cambiamenti sono limitati da fatti attualmente molto invariabili rispetto all'ambiente antropico e alla costituzione degli esseri umani. Tali fatti tendono a cambiare solo gradualmente e lentamente. Ad esempio, sia le reazioni di disgusto apprese che le tradizioni culturali impediranno alla maggior parte delle persone delle società occidentali di iniziare a mangiare insetti in tempi brevi; e qualsiasi cosa soddisferà il bisogno di base di cibo nel futuro dovrà comunque essere tale da costituire un nutrimento per gli esseri umani<sup>[41]</sup>.

### *3.2. Oggettività*

Una seconda caratteristica che influisce sull'adeguatezza delle valute della giustizia intergenerazionale è la loro oggettività (intendiamo qui l'oggettività metafisica nel senso dell'indipendenza-dalla-mente<sup>[42]</sup>).

Ci sembra incontrovertibile che tutti o almeno la maggior parte dei bisogni di base siano altamente oggettivi<sup>[43]</sup>. Ad esempio, il fatto che una persona abbia un bisogno di base di cibo e che sia in grado di soddisfarlo è indipendente da ciò che ognuno pensa a proposito di questi temi. Anche se tutti credessimo, sperassimo o preferissimo che una persona non si trovi ad avere un desiderio di base di cibo, essa continuerebbe ad avere comunque questo bisogno fondamentale; e anche se tutti credessimo, sperassimo o preferissimo che una persona sia in grado di soddisfare questo bisogno di base di cibo, essa potrebbe comunque non essere in grado di farlo. In quanto oggettivi, i bisogni di base sono di nuovo in contrasto col benessere, le capacità e le capacità centrali. Ciò che una persona preferisce e quali capacità valorizza dipende ovviamente dagli stati mentali, cioè dalle preferenze e valutazioni di tale persona. E ancora, sebbene siano più oggettivi del benessere e delle capacità, persino Nussbaum concede che tanto l'elenco quanto i valori di soglia della sua nozione di

capacità centrali siano in qualche misura dipendenti dalle valutazioni delle comunità locali (il che li rende meno oggettivi rispetto ai valori di base).

Alcuni studiosi hanno sostenuto che, lungi dall'essere un vantaggio, l'oggettività è in realtà uno svantaggio delle valute di riferimento della giustizia. In particolar modo, è stato obiettato che questa caratteristica impedisce agli individui di decidere da soli ciò che per loro conta e pertanto promuove il paternalismo, ossia il mancato rispetto per l'autonomia della persona<sup>[44]</sup>. Ma l'oggettività, in realtà, non necessita di un'elevata dose di paternalismo. Ci sono molti modi in cui il sufficientarismo basato sui bisogni rende conto dell'autonomia delle persone. Anzitutto, il sufficientarismo basato sui bisogni non richiede agli Stati di soddisfare effettivamente i bisogni di base dei beneficiari, ma solo di renderli nelle condizioni di farlo. Ciò significa che i beneficiari sono ancora liberi di essere asceti, analfabeti, etc. In secondo luogo, il sufficientarismo basato sui bisogni non richiede che gli Stati forniscano direttamente ai richiedenti il soddisfacimento dei propri bisogni di base. In molti casi, essi avranno piuttosto il dovere di creare o mantenere delle istituzioni che consentano alle persone di soddisfare tali bisogni da sole, attraverso il loro lavoro e le proprie forze<sup>[45]</sup>. In terzo luogo, in base alla nostra interpretazione dei bisogni di base, promuovere l'autonomia delle persone non è altro che il fine ultimo del soddisfacimento dei loro bisogni di base (si veda la sezione 2.1).

A nostro modo di vedere, per le valute di riferimento della giustizia intergenerazionale è vantaggioso, tutto sommato, essere oggettive. Ci sono due ragioni principali per pensarla in questo modo. Anzitutto, la distribuzione di benefici e oneri oggettivi può essere valutata in modo più facile e affidabile rispetto alla distribuzione di benefici e oneri non-oggettivi<sup>[46]</sup>. Nell'indagare in che misura le persone sono o saranno in grado di soddisfare i propri bisogni di base, ad esempio, gli Stati possono in larga misura fare affidamento su indicatori sociali consolidati come l'aspettativa di vita, le spese sanitarie o i tassi di povertà. Non hanno bisogno di impegnarsi in studi o dibattiti politici intrinsecamente meno affidabili sulle preferenze e sulle opinioni, etc. delle persone<sup>[47]</sup>. Non c'è nemmeno la necessità di trarre inferenze dubbie dal comportamento del mercato, come potrebbero suggerire coloro che propongono il benessere come valuta di riferimento<sup>[48]</sup>.

In secondo luogo, e ancora più significativamente, le valute di riferimento oggettive proteggono i principi della giustizia intergenerazionale contro una versione intergenerazionale del cosiddetto problema delle preferenze adattive. Gli esseri umani hanno l'innata tendenza a ridurre le proprie preferenze in circostanze in cui è probabile che queste preferenze non saranno soddisfatte<sup>[49]</sup>. Di fronte a problemi come il radicale cambiamento climatico, le generazioni future potrebbero pertanto non preferire più di rimanere impassibili nei confronti di (aspetti di) questi problemi. Potrebbero persino non dare più valore alle capacità corrispondenti o potrebbero interpretare il contenuto e le soglie delle capacità centrali in una maniera meno ambiziosa. Ciò significa che in base alle posizioni teoriche relative al benessere, (in misura minore) quelle relative alle capacità e (in misura ancora minore) relative alle

capacità centrali, il fatto che attualmente creiamo e rendiamo peggiori problemi come il cambiamento climatico potrebbe non rappresentare un'ingiustizia per le generazioni future<sup>[50]</sup>. Agendo in questo modo potremmo non frustrare le preferenze (modificate) delle persone future o impedire loro di avere (quelle modificate) capacità che apprezzano o che sono centrali. Valute più oggettive come i bisogni di base evitano questa conseguenza implausibile. Anche se le persone future non preferissero ciò che soddisfa i propri bisogni di base o non apprezzassero le capacità a essi associate o interpretassero in modo diverso ciò che conta come capacità e i valori soglia delle capacità, dovrebbero comunque essere considerate in cattive condizioni finché questi bisogni non vengano soddisfatti<sup>[51]</sup>.

### *3.3. Non-materialismo*

Un'altra caratteristica che sembra costituire una ragione pro tanto per accettare una qualsiasi valuta di giustizia intergenerazionale è il suo carattere non-materialistico. Ci sono due maniere plausibili di interpretare questo criterio: (1) in base al requisito che le valute di riferimento tengano in considerazione l'imperfetta conversione dalle risorse materiali in benessere e (2) in base al requisito che le valute siano focalizzate sul benessere in sé stesso piuttosto che sui mezzi materiali per raggiungere il benessere.

Un'obiezione convincente contro le risorse impersonali, intese come la valuta della giustizia, è che queste risorse sono indicatori inaffidabili di benessere<sup>[52]</sup>. Il fatto che due persone abbiano lo stesso reddito, ad esempio, non esclude che una di loro stia significativamente peggio dell'altra per cause non imputabili a loro stessi o che non possa nemmeno avere una vita minimamente buona (il che sembra ingiusto). Questo perché le persone differiscono naturalmente nella misura e nel modo in cui possono convertire risorse materiali in benessere. Sono più o meno in salute, più o meno talentuose, e così via. Pertanto, avere lo stesso reddito può consentire a una persona di vivere una vita molto buona, mentre è una condizione insufficiente a garantire una vita minimamente buona a un'altra persona.

La valuta di riferimento dei bisogni di base comporta una tale incapacità di tenere conto anche delle differenze nei fattori di conversione? Alcuni studiosi hanno sostenuto che è proprio questo il caso<sup>[53]</sup>. Tuttavia, questa obiezione non è giustificata. La soddisfazione dei bisogni di base richiede diversi tipi e quantità di beni (in grado di soddisfarli) [*satisfiers*]. Ad esempio, i lavoratori edili hanno bisogno di un apporto calorico maggiore rispetto a quello dei filosofi<sup>[54]</sup>. Una volta che i bisogni di base delle persone vengano soddisfatti, tuttavia, – una volta che non sono più necessari cibo, acqua potabile, etc. – esse staranno bene allo stesso modo. Fondare i doveri di giustizia nei bisogni di base, dunque, non porta a risultati ingiusti, come nel caso in cui alcune persone, senza alcuna responsabilità diretta, stiano significativamente peggio di altre o non possano nemmeno assicurarsi una vita minimamente buona.

In questo senso, le valute della giustizia dovrebbero anche non essere materialistiche, nel senso di confondere i mezzi materiali con i fini (non materiali). Sen ha sostenuto in modo convincente che le risorse materiali, piuttosto che costituire il benessere, sono solo i mezzi per raggiungerlo. Ad esempio, il reddito di per sé non fa parte di ciò che significa stare bene; si dà il caso che sia solo una risorsa che può essere usata per aumentare il benessere. Per questo motivo, Sen ha giustamente accusato le teorie delle risorse impersonali di “feticismo delle merci” – cioè di non misurare e di non concentrarsi sul genere di cose che sono importanti. Alcuni studiosi hanno obiettato che le posizioni di coloro che identificano la valuta di riferimento della giustizia coi bisogni di base sono colpevoli di enfatizzare eccessivamente i mezzi materiali del benessere<sup>[55]</sup>. Ma sulla base della nostra definizione di bisogni di base, questa seconda obiezione di materialismo fallisce.

In primo luogo, mentre gli oggetti della maggior parte dei bisogni di base sono beni materiali, è plausibile che agli esseri umani vengano attribuiti bisogni di base anche per alcuni beni non materiali. È plausibile, ad esempio, che non avere abbastanza rispetto di sé e educazione danneggi necessariamente e seriamente le persone – il che significa che il rispetto di sé e l’educazione sono bisogni di base<sup>[56]</sup>. In secondo luogo, cosa ancora più importante, secondo la nostra definizione di bisogni di base il fine ultimo della soddisfazione di qualsiasi bisogno di base è quello di consentire alle persone di realizzare i valori dell’autonomia e dell’agentività razionale. Questa concezione di benessere è decisamente non materialistica. Il soddisfacimento dei bisogni di base è importante solo perché è necessario per ottenere il bene non materiale dell’autonomia.

### *3.4. Specificazioni della soglia*

Secondo il sufficientarismo, il benessere delle persone dovrebbe essere al di sopra di una certa soglia di sufficienza. Una delle principali obiezioni contro il sufficientarismo è il fatto che non sia in grado di fornire una specificazione sostanziale plausibile di tale soglia. In particolare, è stato sostenuto che una tale specificazione è (1) arbitraria e/o (2) incapace di tenere conto del significato morale della soglia. La forza di tale obiezione dipende fortemente dalla valuta della giustizia con cui si combina il sufficientarismo. Dato il sufficientarismo come principio di giustizia intergenerazionale, l’appropriatezza delle valute è quindi anche una funzione della misura consentita per ottenere una specificazione sostanziale plausibile della soglia di sufficienza. A nostro avviso, i bisogni di base si adattano meglio a questo criterio rispetto al benessere, alle risorse impersonali, alle capacità e alle capacità centrali.

Secondo la versione arbitraria dell’obiezione, l’incapacità del sufficientarismo di fornire una plausibile specificazione sostanziale della sua soglia di sufficienza è dovuta al fatto che qualsiasi specificazione è destinata a essere arbitraria<sup>[57]</sup>. Per quanto riguarda il benessere, le risorse impersonali e le capacità, questa accusa è giustificata.

Ad esempio, sembra arbitrario che soddisfare il 30% delle proprie preferenze, guadagnare 2 dollari al giorno o avere 20 capacità valorizzate sia sufficiente (in termini di giustizia), mentre non lo è soddisfare il 29% delle proprie preferenze, guadagnare 1,99 dollari al giorno o avere 19 capacità valorizzate. Il concetto di bisogni base, invece, implica essenzialmente l'idea di una differenza qualitativa, e quindi non arbitraria. La capacità di soddisfare tali bisogni ha la precedenza sulla capacità di soddisfare bisogni e desideri non di base. Inoltre, tale capacità permette inoltre di distinguere una vita che ha una certa qualità minima da una vita che ne è priva<sup>[58]</sup>.

In base a una seconda versione dell'obiezione, i sufficientaristi non sono in grado di fornire una specificazione sostanziale plausibile della loro soglia di sufficienza perché nessuna specificazione può rendere conto del significato morale attribuito a questa soglia<sup>[59]</sup>. Per quanto riguarda alcune valute della giustizia, questa obiezione è ancora una volta giustificata. Perché, ad esempio, dovrebbe essere importante soddisfare il 30% delle proprie preferenze, guadagnare più di 2 dollari al giorno o avere 20 capacità? I bisogni di base, invece, sono intrinsecamente esigenti sotto l'aspetto morale. Il fatto che una persona abbia bisogno di qualcosa in senso basilare di per sé, comporta che essa debba essere in grado di avere, essere o realizzare questa cosa. Inoltre, implica che l'avere, l'essere o il realizzare questa cosa per una persona sia generalmente più importante di soddisfare le preferenze di chiunque altro, del fornire a qualcuno risorse impersonali o del promuovere le capacità altrui<sup>[60]</sup>.

I sostenitori del benessere, delle risorse impersonali e delle valute delle capacità possono obiettare che, in fin dei conti, a un esame più attento, queste valute consentono di specificare in modo non arbitrario e significativo la soglia del sufficientarismo. Avere il 30% delle proprie preferenze soddisfatte, guadagnare 2 dollari al giorno o avere 20 capacità valorizzate è decisamente importante perché permette di avere, essere o fare determinate cose. Ma quali cose? Riteniamo che la risposta più naturale a questa domanda – e la risposta che in ultima analisi motiva la maggior parte di queste specificazioni alternative della soglia – faccia riferimento ai bisogni di base. Il motivo per cui avere il 30% delle preferenze soddisfatte, guadagnare 2 dollari al giorno o avere 20 capacità valorizzate rappresenta la soglia per una vita minimamente buona è che permette di soddisfare i propri bisogni di base.

La nostra affermazione secondo cui i bisogni di base offrono una specificazione appropriata della soglia sufficientarista potrebbe essere messa in discussione in due modi principali. In primo luogo, i critici potrebbero obiettare che i bisogni di base sono migliori rispetto alle valute alternative solo per ragioni concettuali. Ad esempio, non potremmo specificare altrettanto bene la soglia sufficientarista in termini di *capacità* di base (o centrali), come suggerisce Nussbaum? O in termini di *preferenze* di base?<sup>[61]</sup> Tuttavia, questa obiezione ignora il fatto che tutti questi concetti di soglia alternativi sono costrutti teorici: i ricercatori stessi stabiliscono ciò che conta e ciò che non conta come basilare. La nozione di bisogni di base, al contrario, è un concetto “naturale” e, come tale, parte del linguaggio quotidiano (almeno in molte lingue, inglese compreso)<sup>[62]</sup>. In queste lingue l'espressione *bisogni di*

*base* fornisce quindi una specificazione meno arbitraria della soglia sufficientarista e ne spiega meglio il significato rispetto ad altre nozioni quali le preferenze di base o le capacità di base (o centrali)<sup>[63]</sup>.

Una seconda obiezione contro le specificazioni basate sui bisogni della soglia sufficientarista si concentra sulla spiegazione, da noi preferita, relativa all'importanza di tali bisogni. Abbiamo definito i bisogni di base come ciò che è indispensabile per evitare che le persone vengano necessariamente e gravemente danneggiate, nel senso di una compromissione della loro autonomia. L'autonomia può essere intesa come un concetto scalare. Vale a dire, non solo le persone possono essere più o meno autonome, ma più sono autonome meglio è per loro, a parità di altre condizioni. Ma se non ci sono differenze qualitative (non scalari) tra i diversi livelli di autonomia, allora come può un particolare livello di questo tipo - quello garantito dalla soddisfazione dei bisogni di base - fornire un fondamento non arbitrario e in grado di spiegare l'importanza delle concezioni sufficientariste del principio di giustizia?

La nostra risposta a tale obiezione si basa sull'idea che possiamo identificare almeno un livello qualitativo di autonomia, il cui raggiungimento è di massima importanza morale e che dovrebbe essere prioritario in relazione alla giustizia distributiva. Ci riferiamo alla nozione di persone dotate di autonomia, in modo tale che esse possano prendere decisioni su ciò che vale la pena fare e su come perseguire i fini che considerano importanti. Solo se le persone raggiungono questa soglia di autonomia saranno in grado di prendere parte a quella che può essere considerata una vita minimamente buona. Probabilmente, realizzare condizioni di giustizia è inutile a meno che ciò non contribuisca a far sì che esse siano in grado di perseguire una vita minimamente buona. In tal caso, è quanto mai urgente raggiungere un livello minimo di autonomia per tutti<sup>[64]</sup>. Raggiungere questa soglia di benessere è strettamente legato al soddisfacimento dei propri bisogni di base o, come sostiene Copp, «soddisfare i propri bisogni di base è fondamentale per raggiungere il bene dal proprio punto di vista»<sup>[65]</sup>. Quando le persone hanno bisogno di concentrarsi costantemente sul soddisfacimento dei propri bisogni di base, non saranno sufficientemente autonome. Coloro che vivono attualmente dovrebbero quindi mirare in primo luogo a garantire le condizioni che probabilmente permetteranno alle persone future di soddisfare i propri bisogni di base, in modo tale che esse possano scegliere tra opzioni valide e prendere decisioni su come per seguirle.

Supponiamo che il livello di autonomia garantito dal soddisfacimento dei bisogni di base ci fornisca le basi per una comprensione sufficientarista non arbitraria, di ciò che la giustizia richiede, e che spieghi il significato primario del raggiungimento di tale livello in quanto consente alle persone di avere una vita minimamente buona. È importante notare che ciò è compatibile con un concetto scalare di autonomia. A parità di condizioni, una maggiore autonomia al di sopra della soglia potrebbe anche avere un valore positivo. Abbiamo ragioni non-soddisfacibili, ma verosimilmente più deboli, per promuovere gli aspetti scalari del bene dell'autonomia. L'idea di «autonomia sufficiente»<sup>[66]</sup> si basa su una plausibile variazione del valore della stessa

in termini di peso e tipologia di ragioni che abbiamo per promuovere l'autonomia fino alla soglia. Promuovere l'autonomia fino alla soglia significa permettere alle persone di avere una vita minimamente buona. La promozione dell'autonomia al di sopra della soglia spesso riguarda la possibilità di realizzare particolari concezioni di vita buona<sup>[67]</sup>.

Per riassumere, se si considerano i criteri di universalità, oggettività, non-materialismo e specificazione della soglia, i bisogni di base risultano essere una valuta di giustizia intergenerazionale più appropriata rispetto ai loro concorrenti. Sebbene le differenze rispetto al benessere inteso come valuta siano nette secondo tutti i criteri, i bisogni di base differiscono chiaramente dalle risorse impersonali quando si tratta di non-materialismo. Probabilmente le capacità, così come le intende Sen, non sono all'altezza in termini di universalità e oggettività, e lo stesso vale anche per le capacità centrali, nella concezione di Nussbaum. Rispetto a tutte le concezioni concorrenti prese in considerazione, incluse le capacità centrali, i bisogni di base consentono presumibilmente una specificazione non arbitraria e in grado di tener conto del significato della soglia sufficientarista, vale a dire in base all'uso ordinario del concetto (si veda tabella 1).

Tabella 1 Confronto tra le principali valute della giustizia intergenerazionale

	Bisogni di base	Capacità centrali (Nussbaum)	Risorse impersonali	Capacità (Sen)	Benessere
Universalità	Presumibilmente completa +++++	Presumibilmente a un alto livello +++	Completa +++++	Presumibilmente no ++	Chiaramente no
Oggettività	Presumibilmente completa +++++	Presumibilmente a un alto livello +++	Completa +++++	no	Chiaramente no
Non-materialismo	Completo +++++	Completo +++++	no	Completo +++++	Dipende
Specificazione della soglia	Completa +++++	Presumibilmente	Presumibilmente, non autonomamente	no	Presumibilmente, non autonomamente

*Nota.* Tali caratterizzazioni riflettono le interpretazioni di queste valute per come sono state sviluppate nel saggio; non abbiamo argomentato a favore di una comprensione del peso relativo dei criteri o la loro comparabilità.

#### 4. La sufficienza come principio di giustizia intergenerazionale

Nell'ultima sezione abbiamo difeso la valuta del sufficientarismo basato sui bisogni. Ora ci occuperemo del suo principio di giustizia intergenerazionale, cioè del principio di sufficienza.

Gli studiosi hanno proposto diverse concezioni del principio di giustizia intergenerazionale. Analogamente al caso dei bisogni di base, non abbiamo la pretesa di dimostrare che il sufficientarismo sia superiore a tutte queste concezioni. La nostra attenzione si concentrerà piuttosto su tre interpretazioni alternative particolarmente rilevanti: (1) *equalitarismo* (l'idea che le persone future debbano stare bene quanto quelle che vivono attualmente)<sup>[68]</sup> (2) *prioritarismo* (l'idea che beneficiare le persone presenti e future sia tanto più importante quanto più queste persone stanno male, quanto maggiore è il numero di persone beneficate e quanto maggiori sono i benefici)<sup>[69]</sup>, e (3) *utilitarismo* (l'idea che il benessere delle persone debba essere massimizzato attraverso le generazioni)<sup>[70]</sup>.

##### 4.1. Abbassamento del livello

Gli equalitari sostengono che il benessere delle persone attuali e di quelle future dovrebbe essere alla pari. Questa concezione non implica solo che è peggio per le generazioni future stare in una condizione meno vantaggiosa di quelle attuali; implica anche che, da un certo punto di vista, è peggio per le generazioni future stare meglio rispetto a quelle attuali. Nel contesto intragenerazionale, alcuni filosofi hanno sostenuto l'implausibilità di questa implicazione (la raccomandazione di “abbassare il livello” del benessere delle persone)<sup>[71]</sup>. Un'obiezione analoga si applica anche alle relazioni intergenerazionali. Come potrebbe essere migliore una distribuzione più equa tra le generazioni, se ciò avviene a costo di peggiorare la condizione di alcune generazioni e di non migliorarne nessuna?

Alla luce di questo problema, qualsiasi concezione del principio di giustizia intergenerazionale che non raccomandi un abbassamento del livello è relativamente avvantaggiata nei confronti dell'equalitarismo. Il sufficientarismo – così come il prioritarismo e l'utilitarismo – fa parte di queste teorie. Perlomeno secondo le versioni che non approvano l'equalitarismo al di sopra della soglia, le potenziali differenze tra il benessere delle generazioni presenti e future risultano irrilevanti. Ciò che conta di più, in una prospettiva sufficientarista, è che il benessere di ogni persona presente e futura sia al di sopra della soglia di sufficienza (indipendentemente da quanto stiano bene le altre persone).

I critici potrebbero obiettare che, se il sufficientarismo non implica un abbassamento del livello, potrebbe anche non implicarne un innalzamento; cioè, potrebbe non implicare che sia meglio per le generazioni future stare meglio. Questo sembra verificarsi ogniqualvolta il benessere della generazione attuale è pari o

superiore alla soglia di sufficienza, perché se la giustizia consiste nel portare le persone fino alla soglia, non importa se le generazioni future staranno meglio. Tuttavia, il sufficientarismo inteso nel senso qui discusso in realtà non ha questa implicazione implausibile. Come spiegato nella sezione 2.2, il sufficientarismo ammette che ci siano ragioni di giustizia per avvantaggiare anche coloro che si trovano al di sopra della soglia di sufficienza (secondo un'interpretazione plausibile della tesi variazionista). Quindi, anche se la generazione attuale sta sufficientemente bene, può ancora essere meglio per le generazioni future stare meglio.

#### *4.2. L'eccesso di esigenza*

Il prioritarismo e (ancor più) l'utilitarismo sono noti per implicare requisiti intergenerazionali eccessivi<sup>[72]</sup>. Le azioni o le inazioni attuali possono migliorare almeno in parte il benessere di molte generazioni future. Inoltre, il numero di generazioni future sarà probabilmente molto grande. Quindi, secondo queste teorie, dovremmo sacrificare più di quanto sembri plausibile il nostro benessere attuale a favore delle generazioni future. Potrebbe accadere che ci venga richiesto di sostenere costi significativi a favore di benefici futuri minimi (perché in questo modo potremmo massimizzare la somma ponderata dei benefici per le persone future, o potremmo massimizzare il benessere generale)<sup>[73]</sup>.

In un senso più contingente, anche l'equalitarismo tende a essere eccessivamente esigente [*overdemanding*]. Anche se alcune persone attualmente in vita vivono in pessime condizioni, molte stanno bene e alcune stanno estremamente bene. Supponiamo quindi che gli equalitaristi abbiano ragione sul fatto che la giustizia intergenerazionale richieda che le generazioni future godano complessivamente di un benessere pari a quello dell'attuale generazione nel suo complesso. Quindi, dati gli effetti ad ampio raggio delle azioni attuali e l'elevato numero di generazioni future, il soddisfacimento di questi requisiti comporta ancora una volta costi eccessivi per coloro che vivono oggi.

Che dire, allora, del sufficientarismo? Combinato con alcune valute di giustizia intergenerazionale, anch'esso potrebbe rivelarsi troppo esigente. Le persone future potrebbero avere preferenze molto onerose. Potrebbero attribuire valore a capacità la cui acquisizione richiede un gran numero di risorse. E anche solo garantire le capacità centrali (supponendo che il loro soddisfacimento richieda molto più che assicurare i bisogni di base) può rivelarsi eccessivamente oneroso se è in gioco il benessere di un numero elevato di persone<sup>[74]</sup>. Il sufficientarismo basato sui bisogni, tuttavia, non sembra implicare un'eccessiva esigenza. Probabilmente, fornire anche a un gran numero di persone future i mezzi per soddisfare i propri bisogni relativi all'acqua, al cibo, al riparo, ai vestiti e all'istruzione non comporta un pesante fardello sulle spalle di coloro che vivono oggi. Come nota Wolf nella sua discussione relativa alla giustizia climatica intergenerazionale, «abbiamo più che abbastanza materiale per soddisfare i

bisogni di base di tutti, e la fornitura dei bisogni è sorprendentemente economica»<sup>[75]</sup>. Inoltre, l'imposizione di questi oneri alle persone attualmente in vita sembra giustificata in quanto il soddisfacimento dei bisogni di base è un prerequisito per una vita minimamente buona.

I critici del sufficientarismo potrebbero non essere d'accordo e considerare il sufficientarismo basato sui bisogni eccessivamente esigente nel senso seguente: in determinate circostanze, almeno alcuni individui attualmente in vita sono tenuti a fare sacrifici significativi, vale a dire coloro che stanno meglio (cioè, che sono al di sopra della soglia di sufficienza). Il sufficientarismo sembra implicare che se uno Stato può spendere una certa quantità di risorse per incrementare in larga misura il benessere di molti individui attualmente in vita ovvero per aumentare il benessere di un solo individuo futuro fino alla soglia della sufficienza, dovrebbe scegliere la prima opzione<sup>[76]</sup>.

Tuttavia, questo problema colpisce soprattutto le versioni forti del sufficientarismo. Solo il sufficientarismo in senso forte implica che le persone al di sotto della soglia debbano sempre essere beneficate prima delle persone al di sopra della soglia, indipendentemente dall'entità dei benefici e dal numero dei beneficiari. Il sufficientarismo debole – la versione che viene sostenuta in questo saggio – ammette i compromessi tra le varie soglie (come spiegato nella sezione 2.2). Pertanto, se uno Stato può spendere una certa quantità di risorse per incrementare in larga misura il benessere di molti individui attualmente in vita ovvero per aumentare il benessere di un solo individuo futuro fino alla soglia di sufficienza, allora questa interpretazione può, in fin dei conti, favorire la prima di queste opzioni.

In effetti, alcune versioni del sufficientarismo debole richiedono di soppesare le rivendicazioni delle persone al di sotto e al di sopra della soglia come una questione di giustizia distributiva. Questo è vero per quelle versioni del sufficientarismo debole che attribuiscono pretese di giustizia distributiva alle persone al di sopra della soglia sufficientarista (anche se tali richieste vengono considerate più deboli rispetto a quelle espresse da persone che non hanno raggiunto la soglia).

#### *4.3. Limite demografico*

Un'altra questione impegnativa per le concezioni del principio di giustizia intergenerazionale è la dimensione demografica ottimale delle popolazioni future. Probabilmente, il sufficientarismo comporta un limite plausibile: il numero di persone messe al mondo dovrebbe essere compatibile con il fatto che tutte le persone abbiano una vita sufficientemente buona, cioè che tutte siano in grado di soddisfare i propri bisogni di base<sup>[77]</sup>. Consideriamo questo limite intuitivamente plausibile.

Al contrario, i limiti demografici previsti da (alcune versioni di) equalitarismo, utilitarismo e prioritarismo sembrano molto meno plausibili. Queste teorie alternative del principio di giustizia intergenerazionale ammettono o richiedono un numero

molto elevato di persone future, alcune o molte delle quali o tutte si trovano in una situazione di svantaggio, nel senso che il loro benessere è inferiore alla soglia di sufficienza. Dopotutto, avere generazioni future numerose ma in cattiva condizione potrebbe non essere in conflitto con il fatto che le generazioni future stiano ugualmente bene rispetto alla generazione presente nel suo complesso; potrebbe massimizzare il benessere (a condizione che la vita delle persone future sia almeno degna di essere vissuta); e potrebbe anche essere coerente con il dare priorità al numero dei beneficiari, all'entità dei benefici e a coloro che stanno peggio.

Un'obiezione naturale contro questa argomentazione è che il limite demografico sufficientarista è plausibile solo da una prospettiva teorica sufficientarista. In quanto equalitarista, utilitarista o prioritarista, si verrebbero a favorire limiti alternativi, vale a dire implicazioni del proprio principio guida. C'è effettivamente del vero in questa accusa di circolarità. Tuttavia, nel valutare i principi di giustizia, non dovremmo solo impegnarci in considerazioni teoriche sul livello di questi principi; dovremmo anche dare un certo peso a giudizi ponderati sui casi, cercando di rendere i nostri principi coerenti con questi giudizi (in modo da raggiungere uno stato di "equilibrio riflessivo")<sup>[78]</sup>. Se si potesse dimostrare che non solo gli autori di questo articolo, ma anche giudici morali competenti e che ricoprono ruoli adeguati - rispetto alla valutazione dei casi rilevanti -, preferirebbero il limite demografico sufficientarista, allora questo fatto fornirebbe una ragione (coerentista) per accettare il sufficientarismo.

#### *4.4. Metafisica morale*

Coloro che si occupano di metaetica distinguono due tipi di teorie della metafisica morale: quelle oggettiviste e quelle soggettiviste. L'adeguatezza di queste teorie è oggetto di un continuo dibattito filosofico<sup>[80]</sup>. Un ultimo importante vantaggio del sufficientarismo è che quest'ultimo, se combinato con i bisogni di base come valuta della giustizia intergenerazionale, evita completamente questo dibattito. Questo perché il sufficientarismo basato sui bisogni è compatibile non solo con entrambe le teorie oggettiviste plausibili (come molte altre teorie della giustizia intergenerazionale), ma anche con le teorie soggettiviste plausibili.

Il fatto che il sufficientarismo basato sui bisogni si concili con l'oggettivismo morale non deve sorprendere. Abbiamo imparato che, a differenza del benessere e delle capacità, i bisogni di base sono estremamente oggettivi. Il sufficientarismo basato sui bisogni può quindi essere fondato oggettivamente sostenendo che (alcuni) fatti su ciò che è giusto a livello intergenerazionale sono identici a fatti oggettivi relativi alla possibilità per le persone presenti e future di soddisfare i propri bisogni di base. Queste teorie oggettiviste naturalistiche<sup>[81]</sup> sono attraenti per molte ragioni. Ad esempio, sono compatibili con una visione naturalistica globale e giustificano in modo

diretto idee ampiamente diffuse sulla moralità, come l'esistenza di un'unica risposta corretta alle domande morali o la possibilità di un progresso morale.

Le teorie soggettiviste in filosofia politica hanno assunto per lo più la forma del contrattualismo, che fa ricorso a un ipotetico contratto sociale. Il più importante modello contemporaneo di questo tipo è stato proposto da Rawls<sup>[82]</sup>. Rawls sostiene che i principi di giustizia sono giustificati se vengono scelti dalle parti contraenti dietro un “velo di ignoranza”, cioè in assenza di conoscenza di caratteristiche personali come il sesso, l'etnia, la posizione sociale e la concezione del bene<sup>[83]</sup>. Secondo Rawls, questo esperimento mentale sostiene tre principi di giustizia: (1) il principio della massima eguale libertà, (2) il principio della differenza e (3) il principio dell'equa uguaglianza di opportunità. In realtà, però, c'è ragione di credere che, sia in contesti intra che intergenerazionali, le parti contraenti preferirebbero scegliere e persino concedere la priorità lessicale al sufficientarismo basato sui bisogni.

Secondo la caratterizzazione di Rawls, le parti del suo contratto sociale sono avverse al rischio. Poiché non essere in grado di soddisfare i propri bisogni di base è il maggior danno possibile, le parti sceglieranno di conseguenza un principio che garantisca loro il soddisfacimento dei propri bisogni di base. Di primo acchito, il principio di differenza di Rawls sembrerebbe soddisfare questo criterio. Tuttavia, il principio di differenza presuppone la valuta delle risorse impersonali; e anche se tutte le disuguaglianze in una società portano i meno abbienti a guadagnare risorse impersonali, questo non garantisce affatto che tutti i membri saranno in grado di soddisfare i propri bisogni di base. Una persona che dipende da cure oncologiche molto costose, ad esempio, potrebbe non essere in grado di soddisfare il proprio bisogno di base relativamente alla salute, anche se non è tra i meno abbienti in termini di reddito e ricchezza. Per garantire la soddisfazione intra e intergenerazionale dei bisogni di base, sembra quindi plausibile che le parti del contratto di Rawls scelgano il sufficientarismo basato sui bisogni come principio di giustizia lessicalmente prioritario<sup>[84]</sup>.

In realtà, lo stesso Rawls a un certo punto riconosce che le persone potrebbero optare per questa soluzione<sup>[85]</sup>. Per quanto riguarda le relazioni intragenerazionali esiste persino una certa evidenza empirica per questa affermazione<sup>[86]</sup>.

Riassumendo, quindi, troviamo che per quanto concerne gli aspetti che abbiamo considerato (l'abbassamento del livello, l'eccesso di richiesta, il limite demografico e la metafisica morale), il sufficientarismo se la cava complessivamente meglio dei suoi principali concorrenti. Mentre le differenze rispetto all'equalitarismo come valuta sono nette secondo tutti i criteri, il sufficientarismo si differenzia chiaramente dal prioritarismo e dall'utilitarismo relativamente all'eccesso di richiesta e le sue giustificazioni metafisiche (vedi Tabella 2).

Tabella 2 Confronto tra i principali principi di giustizia intergenerazionale

	Sufficientarismo	Prioritarismo	Equalitarismo	Utilitarismo
Abbassamento del livello	Debole e solo sotto la soglia +++++	Debole +++	Forte	No +++++
Eccesso di richiesta	Debole +++++	Più forte ++	Forte (dato l'attuale livello di benessere) +++	La più forte
Limite demografico	Intuitivo +++++	Meno intuitivo +++++	Meno intuitivo +++++	Meno intuitivo +++++
Metafisica morale	Giustificazione oggettivista e soggettivista plausibili +++++	Giustificazione oggettivista plausibile, giustificazione soggettivista meno plausibile +++++	Giustificazione oggettivista plausibile, giustificazione soggettivista meno plausibile +++++	Giustificazione oggettivista plausibile, giustificazione soggettivista meno plausibile +++++

*Nota.* Tali caratterizzazioni riflettono le interpretazioni di queste valute per come sono state sviluppate nel saggio; non abbiamo argomentato a favore di una comprensione del peso relativo dei criteri o la loro comparabilità.

## 5. Conclusione

Cosa dobbiamo alle generazioni future in termini di giustizia? Una risposta a questa domanda, che finora non è stata sufficientemente esplorata, è il sufficientarismo basato sui bisogni: la teoria secondo cui la generazione attuale dovrebbe consentire alle generazioni future di soddisfare i propri bisogni di base.

In questo saggio abbiamo spiegato e difeso questa teoria della giustizia intergenerazionale in modo programmatico. Dopo aver introdotto quella che consideriamo la variante più plausibile del sufficientarismo basato sui bisogni, abbiamo sostenuto che questa variante è superiore a diversi modi alternativi di pensare la giustizia intergenerazionale. In questo modo, abbiamo analizzato sia la tesi secondo cui la capacità di soddisfare i propri bisogni di base è una valuta appropriata della giustizia intergenerazionale, sia la tesi secondo cui la sufficienza è un principio appropriato della giustizia intergenerazionale. È emerso che entrambe le affermazioni sono plausibili in modo indipendente. Inoltre, si supportano vicendevolmente in vari

modi, costituendo così la base di una teoria particolarmente plausibile e coerente della giustizia intergenerazionale.

Naturalmente, siamo consapevoli che le nostre argomentazioni a favore del sufficientarismo basato sui bisogni non sono del tutto esaustive o conclusive. Per esempio, non abbiamo confrontato la nostra valuta preferenziale e il nostro principio preferenziale con tutte le (versioni di) altri concorrenti plausibili e non siamo stati in grado di rispondere a tutte le potenziali obiezioni contro le nostre argomentazioni. Ma speriamo che il nostro saggio sia almeno sufficiente a motivare ulteriori ricerche (più dettagliate) su questa teoria. A nostro avviso, ci sono buone ragioni iniziali per credere che la giustizia intergenerazionale richieda prima di tutto e soprattutto la possibilità di soddisfacimento dei bisogni di base per le persone future (così come per quelle che vivono attualmente).

### *Ringraziamenti*

La revisione di questo saggio è stata piuttosto lunga. Nel frattempo, il Fondo Austriaco per la Scienza (FWF - Wissenschaftsfonds) ha approvato un progetto di ricerca, “Intergenerational Climate Justice and Basic Needs” (P 33169-G), che ci consentirà di continuare a lavorare sul sufficientarismo basato sui bisogni. Ringraziamo, per i commenti e gli scambi utili, Gustav Arrhenius, Krister Bykvist, Francisco García Gibson, Steve Gardiner, Bob Goodin, Hyunseop Kim, Jonathan Knutzen, Kian Mintz-Woo, Daniel Petz, Liam Shields, and Santiago Truccone, così come gli studenti e i colleghi incontrati all’Università di Graz, all’Università Nazionale di Seoul, all’Istituto per gli Studi sul Futuro (Institute of Future Studies) di Stoccolma, al Centro di Ricerca Filosofica (Center for Philosophical Research) di Buenos Aires, e alla Facoltà di Giurisprudenza dell’Università Federale di Rio de Janeiro. Grazie anche agli *student assistants* Deborah Biging, Gregor Berger, Benedikt Namdar e Gunter Schüßler per il supporto alla discussione e alla ricerca.

(Traduzione di Flora Geerts e Andrea Osti)

<sup>11</sup> In questo saggio assumiamo che sia possibile, in linea di principio, che la presente generazione abbia doveri di giustizia nei confronti delle future generazioni e non consideriamo obiezioni contro questo assunto, come il noto “problema della non-identità” (D. Parfit, *Ragioni e persone* (1986), tr. it. di R. Rini, Il Saggiatore, Milano, 1989, pp. 447-483). Per una difesa di questa ipotesi, si veda L. Meyer, *Intergenerational justice*, in E. Zalta (a cura di), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Fall 2015 ed.), Stanford University, sezioni 2 e 3 (<http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/justice-intergenerational/>).

<sup>12</sup> Cfr., ad esempio, S. Caney, *Climate change and the future: Discounting for time, wealth and risk*, «Journal of Social Philosophy», 40, n.1, 2009, pp. 163-186; J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (1971), tr. it. di U. Santini, Feltrinelli, Milano 2019, pp. 278-294.

<sup>13</sup> Si veda, ad esempio, R. Crisp, *Equality, priority, and compassion*, «Ethics», 113, n. 4, 2003, pp. 745-763; L. Doyal, I. Gough, *Una teoria dei bisogni umani* (1991), F. Ruggeri (a cura di), FrancoAngeli, Milano, 1999; H. Frankfurt, *Equality as moral ideal*, «Ethics», 98, n.1, 1987, pp. 21-43; D. Wiggins, *Claims of need*, in D. Wiggins (a cura di), *Needs, values, truth: Essays in the philosophy of value*, Blackwell, 1998, pp. 1-58.

<sup>14</sup> Si veda, ad esempio, C. Baatz, *Climate change and individual duties to reduce GHG emissions*, «Ethics, Policy & Environment», 17, n.1, 2014, pp. 1-19; C. Baatz, L. Voget-Kleschin, *Individuals' contributions to harmful climate change: The fair share argument restated*, «Journal for Agricultural Environmental Ethics», 32, 2019, pp. 569-590; L. Meyer, D. Roser, *Enough for the future*, in A. Gosseries, L. Meyer (a cura di), *Intergenerational justice*, Oxford University Press, 2009, pp. 219-248; H. Shue, *Subsistence emissions and luxury emissions*, «Law & Policy», 15, n. 1, 1993, pp. 39-60; C. Wolf, *Intergenerational justice, human needs, and climate policy*, in A. Gosseries, L. Meyer. (a cura di), *Intergenerational justice*, cit., pp. 347-376. Tutti questi autori hanno anche suggerito di combinare il sufficientarismo con i bisogni di base intesi come valuta della giustizia intergenerazionale. Tuttavia, in genere non hanno argomentato in modo dettagliato questa affermazione addizionale sulla valuta di riferimento della giustizia. Due eccezioni degne di nota sono C. Wolf, *Intergenerational justice*, cit., e H. Shue, *Basic rights: Subsistence, affluence, and U.S. foreign policy*, Princeton University Press, 1980. Shue chiarifica la nozione di diritti di base, tra cui i diritti di sussistenza, in termini di soddisfacimento di «garanzie sociali contro le privazioni concrete e potenziali di almeno qualche bisogno di base» (p. 18; si veda anche pp. 22-29). Shue, *Subsistence emissions and luxury emissions*, cit., sostiene la necessità di una quota di emissioni di base inalienabile per le popolazioni delle regioni più povere, un concetto che Baatz, *Climate change and individual duties*, cit., così come Baatz e Voget-Kleschin, *Individuals' contributions to harmful climate change*, cit., ampliano sostenendo che l'obbligo di riduzione delle emissioni può essere limitato.

<sup>15</sup> E. Page, *Climate change, justice and future generations*, Edward Elgar, Cheltenham (UK), Northampton (MA) 2007, p. 51.

<sup>16</sup> O, per essere più precisi, quali entità sono legittime a rivendicare una distribuzione etica? La realizzazione di una distribuzione più equa richiederà spesso una ridistribuzione di benefici e oneri.

<sup>17</sup> Questo assunto, tuttavia, deve essere precisato. Ad esempio, gli obblighi degli Stati e quelli degli individui sono strettamente correlati, almeno negli stati democratici (si veda, ad esempio, L. Meyer, *Historische Gerechtigkeit*, de Gruyter, Berlin, Boston 2005, pp. 228-49). Inoltre, finora gli Stati non hanno avuto successo nell'assicurare che gli oneri delle azioni contro il cambiamento climatico vengano distribuiti in modo efficace ed equo (si veda, ad esempio, I. Walliman-Helmer, L. Meyer, P. Burger, *Democracy for the future: A conceptual framework to assess institutional reform*, «Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik», 21, 2016, pp. 197-220).

<sup>18</sup> Si veda, ad esempio, J. Drewnoski, *Social and economic factors in development*, United Nations Research Institute for Social Development, 1966; Organisation for Economic Co-operation and Development, *Performance compendium – Consolidated results of analytical work on economic and social performance of developing countries*, 1973.

<sup>19</sup> D. Wiggins, *Claims of need*, cit., pp. 6-9.

<sup>[10]</sup> In un certo senso, questa idea può essere fatta risalire molto più indietro, almeno a Epicuro. La sua distinzione tra desideri necessari e non necessari è vicina alla distinzione sopra riportata tra bisogni strumentali e assoluti (si veda Epicur. *Ep.* 127.8- 129.4).

<sup>[11]</sup> D. Wiggins, *Claims of need*, cit. p. 9.

<sup>[12]</sup> *Ibidem*.

<sup>[13]</sup> Soprattutto, secondo Wiggins, non rappresenta una condizione necessaria per i bisogni di base che il danno che deriva dal non soddisfacimento di tali bisogni sia ingente. Possono esistere bisogni di base il cui mancato soddisfacimento non è ingente (*ivi*, p. 16).

<sup>[14]</sup> *Ivi*, p. 15. Nel determinare gli effettivi bisogni di base, molto dipende dal modo in cui questa condizione di necessità viene formulata e intesa. Ad esempio, secondo la nostra formulazione precedente i fatti relativi all'ambiente e alla costituzione delle persone devono solo essere tali che, in assenza della cosa necessitata, portino attualmente e invariabilmente a un danno. Ciò porta ad ammettere, plausibilmente, che cambiamenti considerevoli nei fatti ambientali e nelle costituzioni umane portino cambiamenti nei bisogni di base. In nuove circostanze, gli esseri umani possono non avere più bisogno di cose di cui avevano bisogno in precedenza, oppure possono avere bisogno di cose di cui prima non avevano bisogno.

<sup>[15]</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>[16]</sup> Per essere precisi, ciò che si qualifica come bisogno di base è una certa quantità di cibo per un certo periodo di tempo. In questa sede, otterremo da tale questione lo “standard minimo di fornitura” dei bisogni di base (cfr. D. Braybrooke, *Meeting needs*, Princeton University Press, 1987, pp. 38-46).

<sup>[17]</sup> D. Copp, *Equality, justice, and the basic needs*, in G. Brock (a cura di), *Necessary goods*, Rowman and Littlefield, Lanham, Md., Oxford 1998, pp. 113-133: 125-126.

<sup>[18]</sup> Si vedano, ad esempio, J. Feinberg, *The moral limits of the criminal law: Vol. 3. Harm to self*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1989, cap. 18; J. Griffin, *Well-being*, Clarendon Press, Oxford 1986, cap. 11; J. Raz, *The morality of freedom*, Clarendon Press, Oxford 1986, cap. 12-14; id., *Ethics in the public domain. Essays in the morality of law and politics*, Clarendon Press, Oxford 1994, cap. 1.

<sup>[19]</sup> A. Keys, J. Brožek, A. Henschel, O. Mickelsen, H.L. Taylor, *The biology of human starvation*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1950.

<sup>[20]</sup> Sottolineiamo nuovamente che questi elementi dovrebbero rappresentare delle ipotesi plausibili. Per determinare lo status di X come un bisogno di base sarebbero necessarie dettagliate analisi empiriche sulle conseguenze della privazione di X, in particolare per stabilire se questa depravazione danneggi necessariamente e seriamente le persone compromettendo la loro autonomia.

<sup>[21]</sup> La nostra definizione può essere formulata anche in un modo alternativo (come suggerito da D. Copp, *Equality, justice, and the basic needs*, cit., e L. Doyal, I. Gough, *Una teoria dei bisogni umani*, cit.). Si potrebbe dire che solo l'autonomia e l'agentività razionale sono bisogni di base mentre cose come cibo, acqua potabile e assistenza sanitaria sono mezzi per soddisfare questi bisogni. In questo saggio ci atterremo alla nostra terminologia, più ortodossa e intuitiva. Ma anche sulla base della nostra terminologia, la distinzione tra i bisogni di base e i mezzi per soddisfarli è importante. Propriamente, la valuta della giustizia intergenerazionale che privilegiamo non sono i bisogni di base in sé, quanto piuttosto i mezzi per soddisfarli. Il sufficientarismo basato sui bisogni sostiene che ogni persona presente o futura dovrebbe avere un numero sufficiente di questi mezzi. Per esempio, ogni persona dovrebbe avere abbastanza cereali, verdure, carne, etc. per soddisfare il suo bisogno di base di cibo.

<sup>[22]</sup> Cfr. Y. Benbaji, *The doctrine of sufficiency: A defence*, «Utilitas», 17, n.3, 2005, pp. 310-332: pp. 316-21; id., *Sufficiency or priority?*, «European Journal of Philosophy», 14, n.3, 2006, pp. 327-348; P. Casal, *Why sufficiency is not enough*, «Ethics», 117, n.2, 2007, pp. 296-326: pp. 312-26; R. Huseby, *Sufficiency: Restated and defended*, «Journal of Political Philosophy», 18, n.2, 2010, pp. 178- 197).

<sup>[23]</sup> Si veda in particolar modo P. Casal, *Why sufficiency is not enough*, cit., pp. 298-299.

<sup>[24]</sup> L. Shields, *Just enough: Sufficiency as a demand of justice*, Edinburgh University Press, 2016, pp. 34-35.

<sup>[25]</sup> Id., *Reply to critics*, «Law, Ethics and Philosophy», 5, 2017, pp. 210-230: p. 211.

<sup>[26]</sup> Questa affermazione è spesso indicata come “tesi negativa” del sufficientarismo (P. Casal, *Why sufficiency is not enough*, cit., pp. 299-304) ed è stata molto criticata. La tesi negativa consiste in un passaggio da «un certo numero di ragioni distributive a nessuna ragione distributiva» (L. Shields, *Reply to critics*, cit., p. 211).

<sup>[27]</sup> Nella sezione 3.4 suggeriamo che questo è il caso dell'autonomia: da un lato, essere più autonomi è meglio per le persone, a parità di altre condizioni, ma, dall'altro, il raggiungimento di un particolare livello di autonomia è dovuto alle persone come una questione di giustizia, vale a dire come prerequisito per poter avere una vita minimamente buona. Si noti inoltre che il secondo e il terzo degli assunti cui abbiamo fatto cenno in merito alla rilevanza delle ragioni basate sulla giustizia al di sopra della soglia sono compatibili, sia singolarmente che congiuntamente, con la tesi variazionista.

<sup>[28]</sup> L. Meyer, H. Stelzer, *Risk-averse sufficientarianism. The imposition of risks of rights violations in the context of climate change*, «Ethical Perspectives», 25, n.3, 2018, pp. 447-470; ma cfr. anche L. Meyer & D. Roser, *Enough for the future*, cit.

<sup>[29]</sup> Probabilmente nel mondo attuale tali situazioni saranno alquanto rare. Nella maggior parte delle circostanze, i benefici legati ai bisogni supereranno i benefici che non hanno tale relazione.

<sup>[30]</sup> La validità dell'ipotesi di non-scarsità è controversa. Alcuni sostenitori della valuta di riferimento dei bisogni di base hanno recentemente suggerito che la generazione presente sia sufficientemente benestante da consentire la soddisfazione di bisogni futuri senza minacciare la propria capacità di soddisfare i suoi bisogni di base (si veda la sezione 4.2). Se ciò è corretto – se l'ipotesi di non-scarsità è corretta –, allora il modello del sufficientarismo sotto-soglia semplicemente non si applica alle circostanze attuali.

<sup>[31]</sup> C. Wolf, *Intergenerational justice, human needs, and climate policy*, cit., pp. 356-357.

<sup>[32]</sup> E. Page, *Climate change, justice and future generations*, cit., pp. 85-95.

<sup>[33]</sup> L. Meyer, *Intergenerationelle Suffizienzgerechtigkeit*, in N. Goldschmidt (a cura di), *Generationengerechtigkeit: Ordnungsökonomische Konzepte*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009, pp. 281-322; id., *Sufficientarianism both international and intergenerational?*, in E. Mack, E.M. Schramm, S. Klasen, T. Pogge (a cura di), *Absolute poverty and global justice*, Ashgate, Farnham, Burlington 2009, pp. 133- 144; id., *Intergenerational justice*, cit.; L. Meyer, D. Roser, *Enough for the future*, cit.

<sup>[34]</sup> Fatta eccezione per i bisogni di base, E. Page, *Intergenerational justice of what: Welfare, resources or capabilities?*, «Environmental Politics», 16, n.3, 2007, pp. 453-469, tratta le stesse valute.

<sup>[35]</sup> Cfr. K.J. Arrow, *Scelte sociali e valori individuali* (1951), tr. it. di G. Graziola, ETAS, Milano 1977; R.E. Goodin, *Utilitarianism as a public philosophy*, Cambridge University Press, 1995; P. Singer, *Etica pratica* (1979), tr. it. di G. Ferranti, Liguori, Napoli 1989. Il benessere è stato definito anche in termini differenti rispetto alla soddisfazione delle preferenze: ad esempio, in termini di realizzazione di elementi di “liste oggettive” di cose che costituiscono il benessere (come l'amore, l'amicizia o la conoscenza). Tuttavia, dato che i nostri principali destinatari, nel trattare di questa valuta, sono gli economisti e questi ultimi hanno ampiamente equiparato il benessere alla soddisfazione delle preferenze, useremo il primo termine (*benessere*) come abbreviazione del secondo (*soddisfazione delle preferenze*).

<sup>[36]</sup> Cfr. ad esempio B. Barry, *Teorie della giustizia* (1989), tr. it. di G. Rigamonti, Il saggiautore, Milano 1996; J. Rawls, *Giustizia come equità: una riformulazione* (2001), tr. it. di G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2002.

<sup>[37]</sup> A. Sen, *Inequality re-examined*, Clarendon Press, 1992; id., *Lo sviluppo è libertà: perché non c'è crescita senza democrazia* (1999), tr. it. di G. Rigamonti, Mondadori, Milano 2000. Sen è stato notoriamente vago su quali capacità ritenga davvero importanti: (1) le capacità che le persone effettivamente valorizzano o (2) le capacità che hanno motivo di valorizzare (cfr. id., *Rationality and freedom*, Belknap Press, Cambridge (MA), London 2002, p. 585). Con la seconda interpretazione, le capacità eviterebbero ancora una volta alcuni problemi sotto descritti, pur essendo più vicine alla nostra visione. A nostro avviso, tuttavia, la prima interpretazione si adatta meglio ad altri elementi della

teoria di Sen ed è anche prevalente (sebbene solo implicitamente) nella letteratura secondaria. Discuteremo quindi la valuta di riferimento delle capacità nel senso delle capacità che le persone effettivamente apprezzano. Si noti anche che non discuteremo l'idea di Sen (*Inequality re-examined*, cit.) di "capacità di base", poiché è molto simile a ciò che Nussbaum chiama "capacità centrali".

<sup>[38]</sup> M. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia: disabilità, nazionalità, appartenenza di specie* (2006), C. Faralli (a cura di), Il Mulino, Bologna 2007. Né Sen né Nussbaum hanno fornito un chiaro resoconto delle capacità o delle capacità centrali nel contesto specifico della giustizia intergenerazionale. In questa sede, quindi, interpretiamo le loro posizioni nel senso che vorrebbero preservare le caratteristiche principali di queste valute così come sono state sviluppate in ambito intergenerazionale (similmente, ad esempio, a R. Gutwald, O. Leßman, T. Masson, F. Rauschmayer, *A capability approach to intergenerational justice? Examining the potential of Amartya Sen's ethics with regard to intergenerational issues*, «Journal of Human Development and Capabilities», 15, n. 4, pp. 335-368, e K. Watene, *Nussbaum's capability approach and future generations*, «Journal of Human Development and Capabilities», 14, n. 1, pp. 21-39; si veda anche A. Sen, *The ends and means of sustainability*, «Journal of Human Development and Capabilities», 14, n.1, 2013, pp. 6- 20). Un modo per Sen e Nussbaum di sfuggire ad alcune delle nostre critiche sarebbe quello di sostenere che, a causa della specificità delle relazioni intergenerazionali, alcune delle cose che hanno sostenuto nel contesto intergenerazionale in realtà non si applicano in quello presente.

<sup>[39]</sup> M. Nussbaum, *Aristotelian social democracy*, in B. Douglass, G. Mara, H. Richardson (a cura di), *Liberalism and the good*, Routledge, New York, London 1990, pp. 203-252; id., *Le nuove frontiere della giustizia*, cit.; si veda anche D. Petz, *Protecting the future: Capability sufficientarianism as a theory of intergenerational justice in the context of climate change* [tesi di dottorato non pubblicata], University of Graz.

<sup>[40]</sup> Cfr. ad esempio, G. Brock, *Needs and global justice*, «Royal Institute of Philosophy Supplements», 57, 2005, pp. 51-72: p. 63; E. Page, *Justice between generations: Investigating a sufficientarian approach*, «Journal of Global Ethics», 3, n.1, pp. 3-20: p. 17).

<sup>[41]</sup> L. Doyal & I. Gough, *Una teoria dei bisogni umani*, cit., pp. 194-198).

<sup>[42]</sup> Si veda, ad esempio, M. Huemer, *Ethical intuitionism*, Palgrave MacMillan, Basingstoke, New York 2005, pp. 2-4; T. Pötzler, *Moral reality and the empirical sciences*, Routledge, 2018, pp. 1-5.

<sup>[43]</sup> I. Gough, *Climate change and sustainable welfare: The centrality of human needs*, «Cambridge Journal of Economics», 39, n.5, 2015, pp. 1191-1214: p. 1201; S. Reader, *Needs and moral necessity*, Routledge, London, New York, 2007, pp. 51-52; D. Wiggins, *Claims of need*, cit., p. 6.

<sup>[44]</sup> Si veda, ad esempio, S. Alkire, *Valuing freedoms: Sen's capability approach and poverty reduction*, Oxford University Press, Oxford 2002, p. 169; A. Sen, *Risorse, valori e sviluppo*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 345-346.

<sup>[45]</sup> Ad esempio D. Copp, *Equality, justice, and the basic needs*, cit., pp. 113-114, 124.

<sup>[46]</sup> S. Reader, *Needs and moral necessity*, cit., p. 52. Si può obiettare che, rispetto ad altre valute, la soddisfazione dei bisogni di base è quantomeno difficile da valutare in quanto questi bisogni non ammettono un unico metodo di misurazione (vale a dire, ci sono diversi bisogni di base e nessuna ponderazione data tra essi). La nostra definizione di bisogni di base suggerisce tuttavia una metrica di questo tipo. La mancata soddisfazione di diversi bisogni di base è importante nella misura in cui compromette l'autonomia dell'agentività delle persone.

<sup>[47]</sup> Cfr. R. Costanza et al., *Quality of life: An approach integrating opportunities, human needs, and subjective well-being*, «Ecological Economics», 61, n.2-3, 2007, pp. 267-76; N. Hicks, P. Streeten, *Indicators of development: The search for a basic needs yardstick*, «World Development», 7, n.6, 1979, pp. 567-580.

<sup>[48]</sup> Per una critica di questo tipo di inferenze, si veda A. Sen, *Rational fools. A critique of the behavioral foundations of economic theory*, «Philosophy & Public Affairs», 6, n.4, 1977, pp. 317-344.

<sup>[49]</sup> J. Elster, *Sour grapes: Studies in the subversion of rationality*, Cambridge University Press, 1983.

<sup>[50]</sup> L'approccio di Sen alle capacità è stato esplicitamente concepito per evitare il problema delle preferenze adattive. In effetti, ciò accade se si assume un'interpretazione delle capacità come quelle

capacità che le persone hanno motivo di apprezzare (si veda nota 37). In questo caso, anche se le circostanze sfavorevoli portano le persone future a non dare più valore ad alcune capacità (in una certa misura), potrebbero avere ancora motivo per apprezzarle, e quindi avremmo ancora il dovere di giustizia intergenerazionale di garantire queste capacità. Tuttavia, come sottolineato, Sen può essere interpretato, ed è stato interpretato, come se si concentrasse sulle capacità che le persone effettivamente apprezzano. In base a questa interpretazione, le teorie che identificano la valuta di riferimento della giustizia con le capacità sono vulnerabili all'obiezione della preferenza adattiva tanto quanto le teorie del benessere.

[51] I. Gough, *Climate change and sustainable welfare*, cit., p. 1193; E. Page, *Intergenerational justice of what*, cit., p. 455.

[52] Cfr. *ivi*, pp. 457-58; A. Sen, *Inequality re-examined*, cit., pp. 19-21, 26-30.

[53] Cfr. A. Sen, *Developement as capability expansion*, in S. Fukuda-Parr, K. Shiva (a cura di), *Readings in Human Development*, Oxford University Press, 2003, pp. 3-16: p. 47.

[54] Si veda D. Braybrooke, *Meeting needs*, cit.

[55] Ad esempio, A. Sen, *Risorse, valori e sviluppo*, cit., p. 345.

[56] Per altri bisogni di base putativi non materiali, cfr., ad esempio, D. Braybrooke, *Meeting needs*, cit., p. 36; D. Copp, *Equality, justice, and the basic needs*, cit., p. 126; L. Doyal, I. Gough, *Una teoria dei bisogni umani*, cit., pp. 196-197.

[57] P. Casal, *Why sufficiency is not enough*, cit., pp. 312-314; J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit. pp. 306-307.

[58] Si veda per esempio Y. Benbaji, *The doctrine of sufficiency: A defence*, cit. pp. 324-326; D. Copp, *Equality, justice, and the basic needs*, cit., p. 122; D. Miller, *Human rights, basic needs, & scarcity* (Working Paper Series, SJ007), Center for the Study of Social Justice and Department of Politics and International Relations, Oxford University, 2007, pp. 3-4, e D. Miller, *National responsibility and global justice*, Oxford University Press, Oxford 2007, p. 181.

[59] Cfr. R. Arneson, *Distributive justice and basic capability equality: "Good enough" is not good enough*, in A. Alexander (a cura di), *Capabilities equality: Basic issues and problems*, Routledge, New York, Londra, 2005, pp. 17-43: pp. 26-32.

[60] Cfr. S. Reader, G. Brock, *Needs, moral demands and moral theory*, «*Utilitas*», 16(3), 2004, pp. 251-66: pp. 252-253; G. Thomson, *Fundamental needs*, «*Royal Institute of Philosophy Supplement*», 80 (57), 2005, pp. 175-86: p. 175.

[61] K. Bykvist, *Preference-based views of well-being*, in M. D. Adler, M. Fleurbaey (a cura di), *The Oxford handbook of well-being and public policy*, Oxford University Press, Oxford, 2016 pp. 321-346.

[62] Ci potrebbero essere alcune lingue in cui il concetto di bisogni di base è meno familiare ai parlanti comuni. In giapponese, ad esempio, si presentano due traduzioni: 人間が生活していくのに必要な基礎 (“la base di cui gli esseri umani hanno bisogno per avere una vita”) e 衣食住 (“vestiario, cibo, riparo”). Tuttavia, non è chiaro se il concetto espresso da uno di questi termini quotidiani sia sufficientemente affine a quello espresso dal termine inglese *basic needs*. Per questo motivo, i filosofi giapponesi ricorrono talvolta a questo termine inglese quando discutono di questioni relative alla vita minimamente buona.

[63] Naturalmente, come ci hanno fatto notare i commentatori, data la spiegazione filosofica e in apparenza quasi tecnica dei bisogni di base così come è stata sviluppata in questo saggio, sembra si possa dubitare della possibilità di sostenere che questa spiegazione riflette l'uso comune del concetto. Si tratta di una preoccupazione legittima che uno di noi affronterà presto in una ricerca indipendente (sulle intuizioni popolari sul concetto di bisogni di base). Inoltre, vorremmo sottolineare che qualsiasi specificazione filosofica dei concetti deve andare oltre la semplice cattura delle concezioni ordinarie, e quindi essere più ristretta e in un certo senso revisionabile, perché è richiesto un maggior grado di precisione e coerenza con altri concetti.

<sup>[64]</sup> Nielsen discute diverse versioni dell’“autonomy-catering sufficientarianism”. Si vedano anche L. Nielsen, *Sufficiency grounded as sufficiently free: A reply to Shlomi Segall*, «Journal of Applied Philosophy», 33, n. 2, 2016, pp. 202-216. Si veda anche D. V. Axelsen, L. Nielsen, *Sufficiency as freedom from duress*, «Journal of Political Philosophy», 23, n. 4, 2015, pp. 406-426; R. Huseby, *Sufficient autonomy and satiable reasons*, «Law, Ethics and Philosophy», 5, 2017, 154-63; L. Shields, *Reply to critics*, cit. pp. 218-220.

<sup>[65]</sup> D. Copp, *Reason and needs*, in R. G. Frey, C. Morris (a cura di), *Value, welfare, and morality* Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 112-37: p. 114 e si vedano anche pp. 123-125 e D. Copp, *The right to an adequate standard of living: Justice, autonomy, and the basic needs*, «Social Philosophy and Policy», 9, n. 1, 1992, pp. 231-61: p. 254.

<sup>[66]</sup> Cfr. L. Shields, *Just enough: Sufficiency as a demand of justice*, cit. capitoli 3 e 4.

<sup>[67]</sup> Una di queste concezioni mira a realizzare l’autonomia nella misura più completa possibile. Anche se pensiamo che le ragioni dell’autonomia siano principalmente soddisfacibili, non sembra plausibile definire la soglia di sufficienza in termini di tale livello. Il livello più alto possibile riflette un ideale perfezionista di benessere. Non solo la maggior parte delle persone non sarà in grado di raggiungere questo livello, ma è discutibile che le persone abbiano ragioni morali generali per mirare a realizzare l’autonomia al massimo grado possibile e che si possa pensare che abbiano il dovere generale di aiutare gli altri a raggiungerla. Inoltre, le condizioni epistemiche in cui ci relazioniamo con i futuri non-contemporanei limitano il modo in cui possiamo identificare i mezzi per promuovere il loro benessere, compresa la loro autonomia. Tuttavia, promuovere l’autonomia delle persone al di sopra della soglia è impegnativo anche quando le conosciamo come individui e possiamo avere scambi con loro. A questo proposito, si veda in particolare J. Raz, *Ethics in the public domain. Essays in the morality of law and politics*, cit.

<sup>[68]</sup> Si veda, ad esempio, B. Barry, *Sustainability and intergenerational justice*, in A. Dobson (a cura di), *Fairness and futurity. Essays on environmental sustainability*, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 93-117.

Inoltre, o in alternativa, si potrebbe ritenere che la posizione delle persone rispetto ai loro contemporanei sia importante, cfr. G. Sher, *Compensation and transworld personal identity*, «Monist», 62, n. 3, 1979, pp. 378-391: p. 389. Se questa fosse la nostra principale preoccupazione per la giustizia intergenerazionale e se la realizzazione di tale uguaglianza fosse intesa come intrinsecamente importante, allora qualsiasi livello di benessere sarebbe considerato giustificato a condizione che tutte le persone future se la passino ugualmente male. Questo è altamente implausibile. Per una discussione sui valori intrinseci ed estrinseci dell’uguaglianza, si veda N. Holtug, K. Lippert-Rasmussen, (a cura di), *Egalitarianism. New essays on the nature and value of equality*, Oxford University Press, Oxford 2006; e L. Meyer, D. Roser, *Enough for the future*, cit., pp. 219-248; e T. M. Scanlon, *Why does inequality matter?*, Oxford University Press, Oxford 2018.

<sup>[69]</sup> Cfr. D. Attas, *A transgenerational difference principle*, in A. Gosseries, L. Meyer (a cura di), *Intergenerational justice*, Oxford University Press, Oxford, 2009, pp. 189-218: pp. 207-211; N. Holtug, *Prioritarianism*, in N. Holtug, K. Lippert-Rasmussen (a cura di), *Egalitarianism. New essays on the nature and value of equality*, Oxford University Press, Oxford 2006, pp. 125-56; D. Parfit, *Equality and priority*, «Ratio», 10, n. 3, 1997, pp. 202-221: p. 213.

<sup>[70]</sup> Si veda, per esempio, T. Mulgan, *Future people. A moderate consequentialist account of our obligations to future generations*, Clarendon Press, Oxford 2006; J. Roemer, K. Suzumura, (a cura di), *Intergenerational equity and sustainability*, Palgrave, Londra 2007.

<sup>[71]</sup> Cfr. D. Parfit, *Equality and priority*, cit. pp. 213-221; J. Raz, *The morality of freedom*, cit., pp. 230-235.

<sup>[72]</sup> Per il dibattito in corso su come comprendere le obiezioni relative all’esigenza [demandingness], si veda M. Van Ackeren, S. Derpmann, *Introduction to the special issue on demandingness in practice*, «Moral Philosophy and Politics», 6, n. 1, 2019, pp. 1-8. In questo caso, partiamo dal presupposto che ciò che è considerato eccessivamente impegnativo per le persone è un’azione che in linea di principio esse possono compiere. È stato sostenuto che qualsiasi comprensione dell’eccesso di richiesta è relativa a

una specifica teoria normativa o è, essa stessa, un elemento di tale teoria. Se così fosse, allora dovremmo affidarci a una giustificazione coerentista per la nostra affermazione che certe interpretazioni del sufficientarismo intergenerazionale non sono eccessivamente esigenti. Si veda anche la sezione 4.3.

<sup>[73]</sup> Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., pp. 314-315.; C. Wolf, *Intergenerational justice, human needs, and climate policy*, cit. p. 373.

<sup>[74]</sup> Cfr. K. Watene, *Nussbaum's capability approach and future generations*, cit.

<sup>[75]</sup> C. Wolf, *Intergenerational justice, human needs, and climate policy*, cit., p. 362. Si veda inoltre la nota 30 e relativo testo.

<sup>[76]</sup> Cfr. P. Casal, *Why sufficiency is not enough*, cit., p. 298; K. Widerquist, *How the sufficiency minimum becomes a social maximum*, «*Utilitas*», 22, n. 4), 2010, pp. 474-480.

<sup>[77]</sup> Cfr. L. Meyer, *More than they have a right to: Future people and our future oriented projects*, in N. Fotion, J. C. Heller (a cura di), *Contingent future persons. On the ethics of deciding who will live, or not, in the future*, Kluwer Academic Publishers, 1997, pp. 137-156: pp. 139-140.

<sup>[78]</sup> Ad esempio N. Daniels, *Wide reflective equilibrium and theory acceptance in ethics*, «*Journal of Philosophy*», 76, n. 5), 1979, pp. 256-282. N. Daniels, *Reflective equilibrium and Archimedean points*, «*Canadian Journal of Philosophy*», 10(1), 1980, pp. 83-103. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit.

<sup>[79]</sup> J. Rawls, *Outline of a decision procedure for ethics*, «*Philosophical Review*», 60, n. 2), 1951, pp. 177-197: pp. 179-181.

<sup>[80]</sup> Si veda ad esempio D. O. Brink, *Il realismo morale e i fondamenti dell'etica* (1989), tr. it. F. Castellani, Vita e Pensiero, Milano 2003; G. Harman, *Moral relativism*, in G. Harman, J. J. Thompson (a cura di), *Moral relativism and moral objectivity*, Blackwell, 1996, pp. 1-64. ; J. L. Mackie, *Eтика: inventare il giusto e l'ingiusto* (1997), tr. it. B. De Mori, G. Giappichelli editore, Torino 2001.

<sup>[81]</sup> Cfr. D. O. Brink, *Il realismo morale e i fondamenti dell'etica*, cit. e P. Railton, *Moral realism*, «*Philosophical Review*», 95, n. 2), 1986, pp. 163-207.

<sup>[82]</sup> Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit.

<sup>[83]</sup> Rawls chiama questa ipotetica situazione di scelta «posizione originaria». Oltre al velo di ignoranza, la posizione originaria è caratterizzata da diverse altre peculiarità. Si suppone che le parti siano razionali e reciprocamente disinteressate e che abbiano una capacità di ragionevolezza e un senso di giustizia. L'avversione al rischio, come verrà discusso più avanti in questa sezione, si suppone sia un'implicazione della razionalità delle parti (ad esempio, J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., pp. 135-136, 147-154, 169-177).

<sup>[84]</sup> Ad esempio G. Brock, *What does cosmopolitan justice demand of us?*, «*Theoria*», 51, n. 104, 2004, pp. 169-191: pp. 171-180 e G. Brock, *Needs and global justice*, cit., pp. 51-58; D. Copp, *Equality, justice, and the basic needs*, cit., pp. 115-16; C. Wolf, *Intergenerational justice, human needs, and climate policy*, cit., pp. 354-355. Wolf ha proposto questo argomento nello specifico contesto intergenerazionale che ci interessa (mentre Copp si concentra sulla giustizia interna e Brock sulla giustizia globale).

<sup>[85]</sup> Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., pp. 29-30. Per una discussione si veda C. Wolf, *Intergenerational justice, human needs, and climate policy*, cit.

In particolare, Rawls riconosceva che i suoi due principi di giustizia avrebbero potuto essere integrati da un principio lessicalmente prioritario basato sui bisogni: «si potrebbe facilmente permettere al primo principio, che riguarda gli uguali diritti e libertà fondamentali, un principio lessicalmente prioritario che richieda la soddisfazione delle necessità di base dei cittadini, almeno per quel tanto che è indispensabile perché essi capiscano e siano in grado di esercitare in modo fruttuoso tali [their] diritti e libertà; e sicuramente si deve presupporre una massima di questo tipo quando si applica il primo principio». J. Rawls, *Liberalismo politico* (1993), tr. it. A. Ferrara (modificata), Einaudi, Torino 2012, pp. 8-9.

<sup>[86]</sup> N. Frohlich, J. Oppenheimer, *Choosing justice: An experimental approach to ethical theory*, University of California Press, 1992.



# Rappresentare i bisogni. Un nuovo linguaggio per la politica e l'economia<sup>1</sup>

*Lawrence Hamilton\**

## *Abstract*

L'articolo si concentra sulla dimensione politica dei bisogni e discute la relazione tra il linguaggio dei bisogni e quello della rappresentazione. Identifica tre categorie generali di bisogno (bisogni vitali, bisogni di agenzia e bisogni sociali) e mostra come la loro definizione e soddisfazione sono questioni politiche che richiedono profonde trasformazioni nel nostro modo di intendere la democrazia e nelle proprie istituzioni democratiche.

*Parole chiave:* *bisogni vitali, bisogni di agenzia, bisogni sociali, politica dei bisogni.*

The paper focuses on the political dimension of needs and discusses the relationship between the language of needs and the language of representation. It identifies three broad categories of needs (vital, agency, and social needs) and it shows how their definition and satisfaction are political issues that demand deep changes both in our understanding of democracy and in democratic institutions.

*Keywords:* *vital needs, agency needs, social needs, politics of needs.*

La Brexit e Trump saranno analizzati ancora a lungo, ma una cosa è già chiara. Essi sono il precipitato di due fallimenti della rappresentanza. In primo luogo, le élite politiche – i rappresentanti politici, l’“establishment” – non sono riuscite a convincere di rappresentare adeguatamente ed efficacemente i bisogni e gli interessi dei cittadini. In secondo luogo, il forte sentimento che la globalizzazione sia la causa principale dei mali delle società capitalistiche avanzate è un capro espiatorio reso possibile da una

---

<sup>1</sup> Saggio ricevuto in data 25/07/2022 e pubblicato in data 10/02/2023.

\* University of the Witwatersrand – South Africa; University of Cambridge – UK. E-mail: [lah1001@cam.ac.uk](mailto:lah1001@cam.ac.uk)

rappresentanza inadeguata. Suggerisco che almeno in parte la causa di questi fallimenti della rappresentanza derivi da un certo modo di pensare e giudicare la politica che ha tenuto banco per almeno un paio di secoli: l'utilitarismo (successivamente sovrapposto a una politica basata sui diritti, di cui qui non dico altro, ma si veda Hamilton<sup>[1]</sup>). Il rimedio, a mio avviso, è utilizzare il linguaggio dei bisogni e degli interessi e ciò che ne consegue in termini di comprensione delle economie politiche: l'attenzione alla rappresentanza e alle riforme istituzionali.

I bisogni riguardano tutti noi. Umani, animali, corporazioni, stati; tutti li hanno. Sebbene ciò non sia rispecchiato nel lavoro della maggior parte dei teorici politici ed economici, ci sono alcune eccezioni degne di nota: Aristotele<sup>[2]</sup>, Smith<sup>[3]</sup>, Marx<sup>[4]</sup>, Sen<sup>[5]</sup>, Wiggins<sup>[6]</sup>. Ciò è particolarmente vero per l'economia neoclassica, per le ragioni sostenute con forza da Marshall<sup>[7]</sup>.

Perché? La risposta breve a tale quesito è il trionfo dell'utilitarismo e la giustificazione che esso fornisce a una visione meccanicistica della politica e dell'economia, che sfocia nell'idea che i mercati possano autogestirsi, rispondendo organicamente alle preferenze attraverso il meccanismo dei prezzi, e nell'idea che le preferenze politiche individuali non solo siano sovrane ma possano anche essere aggregate con successo per generare risultati decisionali coerenti. In altre parole, pur con alcune opposizioni, l'eredità dell'utilitarismo fornisce una giustificazione per un'economia e una politica basate esclusivamente sulle preferenze<sup>[8]</sup>.

Nel mondo reale della politica, questo trionfo dell'utilitarismo in economia ha avuto conseguenze spiacevoli. L'approccio relativo al soggetto dell'utilitarismo alla moralità, che considera il piacere o la soddisfazione del desiderio come l'unico elemento del bene umano, ha fornito un sostegno costante alla riduzione dell'economia e della politica all'aggregazione delle preferenze individuali (o delle esigenze apertamente dichiarate). Ciò implica una comprensione dell'agire umano come equivalente alla massimizzazione dell'utilità. In altre parole, l'utilitarismo offre una giustificazione per la valutazione delle azioni individuali o delle conquiste sociali in termini di conseguenze sull'utilità individuale o sociale, in quanto determinata dalla sola preferenza individuale. Il concetto di preferenza è quindi diventato prioritario per la sua presunta importanza epistemologica nel calcolo del benessere individuale e per l'imperativo morale di rispettare il giudizio degli individui (come espresso nelle loro preferenze).

Sebbene tali questioni siano frutto di un ragionamento consequenzialista – l'epistemologia e la sovranità del giudizio individuale sono vitali in qualsiasi forma di valutazione individuale o sociale –, la struttura utilitaristica per comprenderle e salvaguardarle è controproducente. Nella sua ricerca di un “calcolo” universale, esso ha escluso la maggior parte del mondo reale che pretende di comprendere. La priorità accordata dall'utilitarismo alle preferenze soggettive esclude qualsiasi comprensione sistematica del modo in cui le preferenze si sono effettivamente formate e qualsiasi valutazione di come esse sono e dovrebbero essere trasformate, ad esempio, all'interno delle istituzioni statali esistenti, delle pratiche legali, dell'assistenza sociale,

delle pratiche di produzione e consumo e così via<sup>[2]</sup>. Il che è esemplificato dall'impoverimento etico dell'economia tradizionale e dalla scomparsa, in essa, del concetto di "bisogni umani" e dell'analisi etica oggettiva. Ancora peggiori sono gli effetti generali di questo calcolo meccanicistico, che manifesta un'allergia di principio contro il fornire una comprensione coerente dell'agire umano e del giudizio politico. Oltre a minare la possibilità di interrogare i processi di rappresentanza, giacché quest'ultima appare subito superflua, il "calcolo" utilitaristico elude la necessità di comprendere il giudizio reale su questioni centrali come il benessere individuale, chi eleggere e come procedere al meglio.

Riducendo la scelta, il giudizio e il benessere dell'uomo alla soddisfazione egoistica del desiderio, i modelli e le istituzioni di stampo utilitaristico prevalenti per la formazione della politica dipendono da una visione del mondo politico-economico che riduce artificialmente la motivazione umana alla sola dimensione della massimizzazione dell'utilità. Sebbene l'economia si occupi (o almeno dovrebbe occuparsi) delle persone reali e delle loro azioni, il carattere riduttivo del discorso prevalente non è in grado di spiegare molti stimoli effettivi all'azione, la maggior parte dei quali ha un impatto diretto sull'agire economico. Perché, nel mercato e altrove, le persone reali sono motivate dall'interesse personale volto a massimizzare l'utilità, ma sono anche spinte dall'odio verso sé stesse, dall'abitudine, dalla prudenza, dai principî etici, dagli ideali etici, dall'altruismo, dalla manipolazione, dalla coercizione e così via.

Al contrario, se correttamente concepita, l'idea di bisogno umano costituisce uno strumento normativamente e storicamente ricco per comprendere la maggior parte dei beni umani e delle motivazioni delle azioni, nonché un meccanismo praticabile attorno al quale organizzare la politica e pensare alla rappresentanza e alle forme istituzionali a essa associate. Uno dei suoi vantaggi è che, nel comprendere e nel valutare le istituzioni e le pratiche che generano i bisogni, tale idea interroga le fonti della domanda e delle esigenze apertamente dichiarate. Un altro vantaggio è che essa deve anche interrogare le istituzioni e le pratiche attraverso le quali i bisogni sono rappresentati e giudicati. Per capire questo, è necessario, in primo luogo, comprendere la natura dei bisogni umani.

I bisogni umani sono le condizioni e le aspirazioni necessarie del funzionamento dell'uomo, e hanno tre forme: (i) bisogni vitali, (ii) bisogni dell'agire e (iii) bisogni sociali.

I bisogni vitali sono le condizioni necessarie per il funzionamento minimo dell'uomo, quali ad esempio il bisogno di acqua, riparo, alimentazione adeguata, mobilità e intrattenimento sociale. Sono "bisogni vitali" perché la loro soddisfazione è una condizione necessaria per la vita. Questo è più ovvio per quanto riguarda bisogni come l'ossigeno e l'acqua che, poniamo, per il bisogno di un riparo adeguato. Ma la mancata soddisfazione di uno qualsiasi di questi bisogni tende a compromettere il sano funzionamento dell'uomo<sup>[10]</sup>.

I bisogni dell'agire sono le condizioni e le aspirazioni necessarie per l'agire individuale e politico, che è caratteristico del normale funzionamento dell'uomo. Tra

questi bisogni includiamo la libertà, il riconoscimento, il potere e l'espressione attiva e creativa. Questi sono "bisogni dell'agire" perché sono mezzi e aspirazioni il cui sviluppo accresce il potere causale dell'agente di compiere le azioni che si è proposto e di soddisfare e valutare i bisogni<sup>[11]</sup>.

I bisogni quotidiani non sono normalmente percepiti come astratti bisogni vitali e dell'agire, ma come particolari pulsioni o obiettivi, quali ad esempio il desiderio di bere succo di mela o il bisogno impellente di lavorare. Manifestati in questa forma concreta, essi sono quelli che io chiamo bisogni sociali e comprendono un ampio spettro di bisogni che sono al centro delle politiche pubbliche o considerati di interesse privato. A ogni modo, questi bisogni sociali vengono portati alla luce da esplicite richieste di soddisfare determinate necessità, come ad esempio la necessità di un servizio ferroviario efficiente; dal contenuto del servizio pubblico (*sic.* dell'assistenza sociale), come ad esempio la necessità di un sostegno al reddito di base; e dai modelli di produzione e consumo, come ad esempio la necessità di possedere un'automobile, come elaborato di seguito<sup>[12]</sup>.

Mentre è ovviamente vero che i bisogni non sono semplicemente esigenze forti – i bisogni sono oggettivi e normativi<sup>[13]</sup>, influenzano direttamente il funzionamento dell'uomo<sup>[14]</sup> e «volere qualcosa non implica averne bisogno, e viceversa»<sup>[15]</sup> –, la netta distinzione analitica associata tra bisogni ed esigenze nasconde una realtà causale più complicata. In primo luogo, con il tempo le esigenze possono essere interpretate come bisogni. Si pensi alla facilità con cui il desiderio di frigoriferi e televisori è diventato un bisogno legittimo di questi prodotti. In secondo luogo, le nuove merci generano nuove esigenze, che influenzano la nostra capacità di soddisfare i nostri bisogni. Ad esempio, l'automobile produce sia il desiderio di avere un'automobile sia il bisogno di più autostrade. Le successive decisioni economiche e politiche che spostano gli investimenti dal mantenimento di un efficiente sistema di trasporto pubblico alla costruzione di più autostrade fanno sì che, per poter soddisfare il mio bisogno di mobilità, io abbia bisogno di un'automobile.

Queste tre forme di bisogni sottolineano anche un altro aspetto. Sebbene la normatività e l'oggettività dei bisogni siano importanti, i bisogni non sono semplicemente normativi e oggettivi. Sono anche storici, sociali e politici. La loro oggettività non è universale; sono anche influenzati dalle esigenze e dalle istituzioni, e cambiano con il mutare della natura umana. Pertanto, la forza normativa dei bisogni si coglie al meglio tramite un'analisi della storia dell'ambiente istituzionale nel cui alveo i bisogni sociali sono stati generati.

Il linguaggio dei bisogni non è un'alternativa assiomatica alla politica e all'economia basate sulle preferenze. Il "dirigismo" dell'Unione Sovietica esemplifica quanto ciò possa essere devastante sul campo<sup>[16]</sup>, così come possono esserlo gli approcci allo "sviluppo" che presuppongono che la determinazione dei "bisogni fondamentali" possa tranquillamente ignorare le preferenze<sup>[17]</sup>. Le idee, le politiche e le istituzioni basate sui bisogni si concentrerebbero fermamente su ciò che permette di giudicare al meglio nel contesto<sup>[18]</sup>. Piuttosto che fornire alternative universali

all'utilità, i bisogni forniscono un mezzo sottile e sensibile al contesto per coinvolgere più attivamente i cittadini nella determinazione e nella soddisfazione dei loro bisogni mediante forme di rappresentanza. Questa attenzione storica e istituzionale deve essere dunque radicata in una spiegazione del potere e deve essere resa possibile da politiche e istituzioni progettate per evitare il dominio, poiché sono le relazioni di potere e i gradi di dominio esistenti a determinare il potere dei cittadini.

Si tratta quindi di una proposta di valutazione intersoggettiva e genealogica dei bisogni e delle istituzioni, di una proposta orientata al potenziamento della rappresentanza e al superamento del dominio. Ciò dipende dal nostro potere di cittadini di identificare e superare quelli che Foucault chiamava «stati di dominio». Il potere, qui, è l'abilità o la capacità socialmente determinata degli agenti nell'ambito delle relazioni di potere di identificare, affrontare e superare il dominio<sup>[19]</sup>. Questa capacità dipende dalla misura in cui i cittadini possono determinare e soddisfare i loro bisogni vitali e dell'agire. Più precisamente, tale capacità dipende dalle istituzioni politiche ed economiche prevalenti e dal grado in cui i cittadini si trovano in situazioni di dominio. Una situazione di dominio può assumere varie forme. Le relazioni di potere esistenti possono: a) fuorviarmi nei miei tentativi di identificare i miei bisogni attraverso coercizione diretta, manipolazioni intenzionali o norme e pratiche fisse, tradizionali e immutate, come ad esempio il patriarcato; b) assicurarsi che io non abbia la voce per esprimere i miei bisogni – ad esempio, la vita sotto un regime che non mi concede il potere di farlo, come il Sudafrica dell'apartheid; c) impedire una valutazione significativa dei bisogni, come avviene, ad esempio, nel capitalismo liberale non regolamentato, benché il regime in questione mi fornisca i mezzi e le libertà formali (o i diritti) per avanzare richieste – tale è il caso del Regno Unito<sup>[20]</sup>. Il nocciolo è quindi il potere realistico del cittadino, che spesso – se non sempre – è mediato da forme di rappresentanza.

I rappresentanti politici, oggi, amministrano economie altamente complesse. Non tutti sono dell'idea che ciò sia un bene – Hayek, Thatcher, Reagan –, ma rimane un fatto della vita sempre più radicato e importante, specialmente nelle economie capitalistiche avanzate. In ogni politica moderna esiste, dunque, un requisito prudenziale per sostenere mezzi efficaci che permettano ai cittadini di giudicare, criticare e resistere costantemente ed efficacemente ai principî prevalenti dell'organizzazione politica ed economica della loro società, nonché alle prestazioni delle loro autorità politiche per quanto riguarda i giudizi macroeconomici e le stesse politiche macroeconomiche<sup>[21]</sup>. Inoltre, data la complessità e la divisione del lavoro degli Stati moderni, le nostre vite sono caratterizzate dall'appartenenza a tutta una serie di gruppi sovrapposti e interdipendenti e da varie forme di rappresentanza associata<sup>[22]</sup>. Di fronte a questa realtà, gli apostoli del “libero mercato” e della “democrazia radicale” si ritirano per formulare in modo confuso idee incentrate sulla concorrenza, sulla competizione organica e sulla contestazione rivitalizzante, con poco o nessuno spazio per il potere statale e la rappresentanza politica. Proporrò ora

una visione della rappresentanza politica e un insieme di istituzioni politiche che potrebbero aiutarci a evitare questi vicoli ciechi.

La rappresentanza politica è normalmente concepita in termini di “mandato” o di “indipendenza”: i rappresentanti politici rispondono o dovrebbero rispondere direttamente alle opinioni e agli interessi espressi dai cittadini che rappresentano<sup>[23]</sup>; oppure, al contrario, agiscono o dovrebbero agire indipendentemente da questi interessi e giudicare da soli ciò che è nel migliore interesse della cittadinanza e dello Stato<sup>[24]</sup>. Queste due principali visioni della rappresentanza presuppongono che tutti i bisogni e gli interessi rilevanti esistano prima del processo di rappresentanza stesso, e, nel primo caso, anche che la rappresentanza legittima debba tenere conto degli interessi.

Qui emergono quattro problemi principali, ma in questa sede ne approfondisco solo uno<sup>[25]</sup>. I bisogni e gli interessi dei cittadini non sono preesistenti e fissi in attesa di essere rintracciati attraverso la rappresentanza. Piuttosto, richiedono identificazione, articolazione, espressione, valutazione e rappresentanza. Bisogni e interessi hanno una natura dualistica – sono connessi e disconnessi, soggettivi e oggettivi – e questo è il fulcro delle ambiguità di qualsiasi forma di rappresentanza dei gruppi di interesse<sup>[26]</sup>. Inoltre, gli interessi individuali e di gruppo diventano spesso presenti come risultato della rappresentanza, cioè sono vissuti, identificati ed espressi come risultato delle azioni e delle preoccupazioni dei rappresentanti. Questo avviene in modo formale e informale: i rappresentanti politici identificano e generano attivamente nuovi interessi; e la rappresentanza avviene spesso tramite identificazione, laddove non vi sia la nomina di un rappresentante. In quest’ultimo caso, un rappresentante, quale è il leader di una causa, avanza la pretesa di rappresentare un gruppo – la legittimità di questa pretesa, beninteso, è data dalla capacità del rappresentante di attrarre un séguito; e i membri del gruppo sentono di essere presenti nelle azioni del rappresentante in virtù di ciò che costui ha in comune con loro – cause, interessi, identità o valori.

Pertanto, è necessario un approccio diverso, basato sulla natura dei bisogni e del giudizio, che rimanga realistico riguardo alle seguenti quattro caratteristiche della rappresentanza quale rappresentazione. In primo luogo, la rappresentazione non è mai la semplice copia di una realtà esterna preesistente. La rappresentazione crea sempre qualcosa di nuovo: il racconto di Tolstoj della guerra napoleonica non si limita a replicare gli eventi storici, ma ne crea una nuova versione nell’atto di rappresentarli. Vi è quindi sempre uno “divario” tra un oggetto e la sua rappresentazione, e questo vale anche per la politica. La rappresentanza politica apre un divario tra il governo e il popolo. In secondo luogo, l’atto di rappresentare crea nuove versioni delle persone e dei loro interessi, e questo processo creativo conferisce alla rappresentazione il suo dinamismo. La rappresentanza politica fornisce ai cittadini immagini di sé stessi, o di gruppi partitici, su cui riflettere. In terzo luogo, ne consegue che la rappresentanza genera più di una versione del “popolo”. Ciò mette in evidenza una componente centrale della politica spesso dimenticata: il giudizio politico riguarda di solito interessi

di parte, non generali o comuni. Infine, nessuna delle versioni del “popolo” offerte al “popolo” dovrebbe mai riuscire a colmare il divario tra i rappresentati e i loro rappresentanti: persino lo stesso tentativo di farlo è vano e pericoloso. Non è, infatti, la realizzazione della democrazia ma un invito alla tirannia, perché impedisce al popolo di riflettere e giudicare i propri rappresentanti; così l’effetto di colmare il divario sarà quello di eliminare la possibilità di rappresentare altre immagini, visioni e interessi della politica in competizione tra loro.

La rappresentanza intesa in questi termini permette ai cittadini di evitare o superare il dominio. In che modo? In primo luogo, i rappresentanti politici, in quanto indipendenti dai cittadini comuni, sono autorizzati a giudicare “per noi”. In secondo luogo, i cittadini sono altrettanto in grado di valutare i giudizi dei loro rappresentanti, cosa che riescono a fare al meglio quando i loro rappresentanti sono inequivocabilmente separati da loro e dai loro interessi. In terzo luogo, se l’inevitabile e necessario “divario” viene “colmato” con i seguenti meccanismi e istituzioni, queste istituzioni rappresentative aggiuntive forniscono un mezzo attraverso cui i cittadini possono influenzare i giudizi dei loro rappresentanti al fine di mantenere al minimo gli stati di dominio.

a) Assemblee distrettuali con lo scopo di: i) consentire l’articolazione e la valutazione dei bisogni e degli interessi, il cui risultato sostanziale sarebbe poi trasferito dal consigliere distrettuale all’assemblea nazionale per ulteriore dibattito e legislazione; ii) rendere disponibili ai cittadini i resoconti completi di tutti i risultati legislativi emanati dall’assemblea nazionale; iii) istituire un forum per la presentazione di emendamenti alla legislazione vigente; e iv) selezionare i consiglieri per il sistema consiliare rivitalizzato.

b) Un sistema consiliare rivitalizzato: i) poggerebbe sulla rete delle assemblee distrettuali; ii) ogni assemblea distrettuale selezionerebbe, a sua volta, un consigliere per un periodo di due anni, che avrebbe il compito di fornire consulenza ai rappresentanti nell’assemblea nazionale in merito ai bisogni e agli interessi locali della cittadinanza e alle configurazioni istituzionali esistenti nonché ai loro legami con gli stati di dominio, al fine di determinare quali cambiamenti siano necessari per soddisfare meglio i bisogni e gli interessi e diminuire il dominio<sup>[27]</sup>.

c) Tribunato della plebe aggiornato: i) è una procedura elettorale di parte, separata e indipendente, mediante la quale i gruppi o le classi meno influenti della società avrebbero il diritto esclusivo di eleggere almeno un quarto dei rappresentanti per l’assemblea nazionale, accanto ai normali processi aperti e orientati dai partiti di elezione dei rappresentanti. L’appartenenza a questo corpo elettorale sarebbe determinata da un tetto massimo del patrimonio familiare netto o da misure associate, consentendo a coloro che hanno il minor potere economico in qualsiasi ordinamento politico di selezionare rappresentanti che sarebbero autorizzati a proporre e abrogare (o porre il voto) la legislazione<sup>[28]</sup>.

Propongo anche una forma di revisione costituzionale basata sugli argomenti della fallibilità della ragione e dell’anti-tirannia, cioè sulla necessità di proteggere le

generazioni presenti e future dal potere incontrollato delle generazioni passate, benché ciò non sia necessario nel contesto del Regno Unito, che è eccezionalmente esente dai problemi di una costituzione formale. Ciononostante, le garanzie procedurali sono vitali per la sostenibilità di queste raccomandazioni istituzionali. La priorità procedurale dovrebbe essere assicurata per soddisfare i bisogni vitali e per salvaguardare i consulenti e le istituzioni dalla manipolazione e dalla corruzione.

(traduzione di Attilio Bruzzone)

- <sup>11</sup> Cfr. L. Hamilton, *The Political Philosophy of Needs*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2003.
- <sup>12</sup> Cfr. Aristotele, *The Nicomachean Ethics*, tr. en. e introduzione di D. Ross, Oxford University Press, Oxford 1980; Aristotele, *The Politics*, a cura di S. Everson, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 1988.
- <sup>13</sup> Cfr. A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 2 voll., ristampati in R.H. Campbell, A.S. Skinner, W.B. Todd, (a cura di), Clarendon Press, Oxford 1975 [1776]; A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, reprinted in D.D. Raphael, A.A. Mackie (a cura di), Clarendon Press, Oxford 1976 [1790].
- <sup>14</sup> Cfr. K. Marx, *Economic and philosophic manuscripts*, in Colletti, L. (a cura di), *Karl Marx: Early Writings*, Penguin, London 1992 [1932]; K. Marx, *Grundrisse*, tr. en. di M. Nicolaus, Penguin, Harmondsworth 1973 [1939-41]; K. Marx, *Capital*, 3 voll., introduzione di E. Mandel, tr. en. di D. Fernbach, Penguin, Harmondsworth 1967-8 [1867]; K. Marx, *Critique of the Gotha programme*, in T. Carver, (a cura di), *Marx: Later Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 1996 [1890-1].
- <sup>15</sup> Si vedano A. K. Sen, *Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984*, in «The Journal of Philosophy», 82 (4), 1985, pp. 169-221; A. K. Sen, *Commodities and Capabilities*, North-Holland, Amsterdam and Oxford 1985; A. K. Sen, *The Equality of What*, in S.M. McMurrin (a cura di), *Liberty, Equality and Law*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 1987a [1979]; A. K. Sen, *On Ethics and Economics*, Basil Blackwell, Oxford 1987; A. K. Sen, *Capability and Well-being*, in M.C. Nussbaum, A.K. Sen, *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford 1993; A. K. Sen, B. Williams, *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- <sup>16</sup> Cfr. D. Wiggins, *Needs, Values, Truth*, Clarendon, Oxford 1998.
- <sup>17</sup> Cfr. A. Marshall, *Principles of Economics*, (8<sup>a</sup> ed.), Macmillan, London 1964 [1920].
- <sup>18</sup> Si vedano J. Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Athlone, London 1970 [1781]; G.S. Becker, G.J. Stigler, *De gustibus non est disputandum*, in «American Economic Review», 67 (2), 1977, pp. 76-90; C. Menger, *Principles of Economics*, tr. en. di J. Dingwall e B.F. Hoselitz, New York University Press, New York 1981 [1871]; K.J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, 2<sup>a</sup> ed. (1952), Yale University Press, New Haven 1963; A.K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, Holden-Day, San Francisco 1970; A.K. Sen, (1973), *Behaviour and the Concept of Preference*, in «Economica», 40 (159), 1973, pp. 241-59; A.K. Sen, *Rational fools: A critique of the behavioral foundations of economic theory*, in «Philosophy and Public Affairs», 6, 1976-7, pp. 317-44; A. K. Sen, B. Williams, *Utilitarianism and Beyond*, cit.
- <sup>19</sup> Cfr. L. Hamilton, *The Political Philosophy of Needs*, cit., pp. 7-8.
- <sup>20</sup> Cfr. D. Braybrooke, *Meeting Needs*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1987; L. Doyal, I. Gough, *A Theory of Human Need*, Macmillan, London 1991; L. Hamilton, *The Political Philosophy of Needs*, cit.
- <sup>21</sup> Cfr. L. Hamilton, *The Political Philosophy of Needs*, cit. e cfr. L. Doyal, I. Gough, *A Theory of Human Need*, cit.
- <sup>22</sup> L. Hamilton, *The Political Philosophy of Needs*, cit.
- <sup>23</sup> Cfr. D. Wiggins, *Needs, Values, Truth*, cit. e G. Thomson, *Needs*, Routledge, London and New York (NY) 1987.
- <sup>24</sup> Cfr. L. Hamilton, *The Political Philosophy of Needs*, cit.
- <sup>25</sup> H. Frankfurt, *Necessity and desire*, in G. Brock (a cura di), *Necessary Goods: Our Responsibilities to Meet Others' Needs*, Rowman and Littlefield, Oxford 1998, p. 30.
- <sup>26</sup> Cfr. F. Fehér, A. Heller, G. Markus, *The Dictatorship Over Needs*, Basil Blackwell, Oxford 1983.
- <sup>27</sup> Cfr. L. Hamilton, *The Political Philosophy of Needs*, cit.: capitolo 1.
- <sup>28</sup> Si veda L. Hamilton, *Human Needs and Political Judgment*, in C. Zurn, B. de Bruin (a cura di), *New Waves in Political Philosophy*, Palgrave, London 2009, pp. 40-62.

[19] Cfr. M. Foucault, *Discipline and Punish*, Penguin, New York 1991; M. Foucault, *Power*, Penguin, London 2002; S. Lukes, *Power: A Radical View*, 2<sup>a</sup> ed. Palgrave, New York 2005; L. Hamilton, *Freedom is Power: Liberty Through Political Representation*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.

[20] Cfr. L. Hamilton, *Freedom is Power: Liberty Through Political Representation*, cit.; F. Lovett, *A General Theory of Domination and Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 2010;

P. Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford University Press, Oxford 1997.

[21] J. Dunn, *Liberty as a Substantive Political Value*, in Id., *Interpreting Political Responsibility*, Polity, Cambridge 1990, pp. 61-84.

[22] Qui posso solo affermare che il mio uso del termine “gruppo” non presuppone che l’identità di un individuo sia determinata da una singola identità di gruppo (o che sia essenziale e immutabile); tale uso si basa sulla realtà che, normalmente, gli individui sono “membri” di vari gruppi determinati dalla classe, dall’interesse, dalla prospettiva sociale, dal genere, dal lavoro e dalla sua mancanza, dal ruolo sociale e così via.

[23] Cfr. R. Dahl, *Democracy and its Critics*, Yale University Press, New Haven 1989.

[24] Th. Hobbes, *Leviathan*, a cura di R. Tuck, Cambridge University Press, Cambridge 1996; E. Burke, *Speech to the Electors of Bristol*, in Id., *Select Works of Edmund Burke*, 4 vols., Liberty Fund, Indianapolis 1999.

[25] Cfr. L. Hamilton, *Are South Africans Free*, Bloomsbury, London 2014.

[26] Cfr. H. Pitkin, *The Concept of Representation*, University of California Press, Berkeley 1967; L. Hamilton, *The Political Philosophy of Needs*, cit.

[27] Per ulteriori informazioni sulle assemblee distrettuali e per una spiegazione della mia adozione del termine e dell’istituzione di “consigliere” [*counselor*] dall’Antica Roma (in contrapposizione al più normale termine inglese moderno, e alla relativa istituzione, di “assessore” [*councillor*]), si veda L. Hamilton, *Human Needs and Political Judgment*, cit. e L. Hamilton, *Freedom is Power: Liberty Through Political Representation*, cit.

[28] Cfr. J.P. McCormick, *Machiavellian Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 2011; e L. Hamilton, *Freedom is Power: Liberty Through Political Representation*, cit.

# Basic Needs versus Central Capabilities: Defining Sufficientarian Thresholds for Intergenerational (Climate) Justice<sup>1</sup>

Daniel Petz\*

## Abstract

Il presente articolo afferma che le teorie sufficientiste di giustizia intergenerazionale devono soddisfare cinque criteri di base: difensibilità, determinatezza, validità intergenerazionale, esigenza per le persone attualmente in vita e giustizia per le future persone. In base a questi criteri, vengono paragonate due concezioni dei bisogni fondamentali (Doyal e Gough, Meyer e Pölzler) e una concezione basata sul *capability approach* (Petz) per vedere come esse giustificano questi criteri di base. Sottolineando similarità e differenze tra le concezioni dei bisogni fondamentali e del *capability approach*, l'articolo arriva alla conclusione che teorie basate sul *capability approach* possono beneficiarsi dall'uso della forza normativa delle domande normative basate sui bisogni fondamentali, mentre teorie dei bisogni fondamentali traggono beneficio dall'adottare una qualche versione del *capability approach* quando si trovano a fronteggiare accuse di paternalismo. Questo lascia in aperto la possibilità di sviluppare una forma di teoria ibrida.

*Parole chiave:* bisogni fondamentali, capability approach, giustizia intergenerazionale, generazioni future.

This paper claims that sufficientarian theories of intergenerational justice need to fulfill five threshold criteria: defensibility, determinacy, intergenerational validity, demandingness for currently living persons, and justice for future persons). Based on these criteria it compares two basic needs conceptions (Doyal and Gough, Meyer and Pölzler) and one capability conception (Petz) in regard to how they justify attaining those threshold criteria. Highlighting similarities as well as differences between basic needs and capability conceptions it finds that capability theories can benefit from using the normative strength of basic needs claims, while basic needs theories benefit from endorsing some version of capability theory when it comes to warding off claims

---

<sup>1</sup> Saggio ricevuto in data 29/09/2022 e pubblicato in data 10/02/2023.

\* Universität Graz – Österreich. E-mail: [daniel.petz@uni-graz.at](mailto:daniel.petz@uni-graz.at)

of paternalism. This leaves the path open to the possible development of a form of hybrid theory.

*Keywords:* Sufficientarianism, intergenerational justice, basic needs, capabilities, climate change, distributive justice.

## *Introduction*

As currencies of justice needs and capabilities have lived in mostly uneasy competition for the best part of half a century. Historically, this can be traced to the capability approach being developed by Sen in part to improve on some of the challenges he saw in early basic needs conceptions and both academically and in application the capability approach has largely outshone basic needs approaches in the last few decades.<sup>[1]</sup> Nevertheless, basic needs have been studied and refined throughout this time and one might claim to see a slight resurgence in scholarship in recent years.<sup>[2]</sup> One interesting development is that there has been more interest in discussing if and in how much basic needs feature in capability conceptions and a focus to discuss the communalities more than the differences between these currencies.<sup>[3]</sup> I want to follow in this tradition to take a sympathetic but critical look at both currencies to identify how both fare in regards to being the currencies of justice in a sufficientarian threshold conception for the purpose of intergenerational justice in the context of climate change.

In my opinion, one of the problems of comparative study of currencies of justice is that most currencies of justice are used in different shades and shapes by different philosophers and thus there sometimes is a tendency to pick out criticism that only applies to particular conceptions with these generalized into an attack on the entire currency. To avoid this temptation this paper will look at some specific conceptions of basic needs and capabilities. In terms of basic needs, it looks at Doyal and Gough's theory of basic needs, including Gough's more recent work on basic needs and climate change, as well as Meyer and Pötzler's account of basic needs sufficientarianism.<sup>[4]</sup> The choice is justified as both are proponents of a threshold approach, so the approaches are specific enough to provide comparability to the capability conception. Also, both conceptions are discussed in terms of intergenerational justice.<sup>[5]</sup> In terms of capabilities, the paper discusses Petz's conception of intergenerational capability sufficientarianism, which focuses on climate justice and builds upon Nussbaum's conception of central capabilities.<sup>[6]</sup>

The discussion of this paper focuses on one specific aspect of justice, which is intergenerational justice, with an eye on climate change. While much of the debate between basic needs and capabilities is based on the background of poverty and development studies, the context of intergenerational justice poses a number of

particular challenges for currencies of justice, starting from dealing with the non-identity problem, to limitations of participation and measurement that need to be considered when discussing the suitability of a currency of justice for such a topic. This paper argues that a sufficientarian threshold conception, as it provides a viable solution to the non-identity problem is a viable foundation for a theory of intergenerational justice and the conceptions discussed in this paper all either explicitly or implicitly lend themselves to such an interpretation. The currencies of justice will thus be judged based on a list of five threshold criteria, which I will introduce in some detail in the following section. The paper then provides a brief introduction to the basic needs and central capability conceptions that are at the core of this paper. This is followed by discussing advantages and challenges the three conceptions would face regarding the five threshold criteria.

### *1. Sufficientarianism, thresholds and intergenerational justice*

Sufficientarianism is a conception of distributive justice that, contrary to egalitarian conceptions, claims that what is important in terms of justice is that people have enough.<sup>[14]</sup> The boundary between having enough and not enough is of high normative significance to sufficientarians and is expressed through a threshold.<sup>[15]</sup> Benbaji and Casal see sufficientarianism being based on a positive and a negative thesis, with the positive thesis being the already mentioned principle that everybody should have enough, while the negative thesis states that if everybody has enough, distribution above the threshold does not matter (or matters significantly less).<sup>[16]</sup> Main contentious issues between sufficientarians are questions 1) about the currency of justice (where the most common suggestions are welfare, resources, basic needs and capabilities), 2) how to define a normatively strong threshold and 3) which rules should guide distribution above and below the threshold. This paper follows Meyer and Roser's argument that a threshold conception of harm based on a sufficientarian conception provides a plausible solution to the non-identity problem and that such a conception is more plausible in terms of intergenerational justice than egalitarian and prioritarian conceptions.<sup>[10]</sup>

A threshold-based approach stands and falls depending on the intelligibility and credibility of the threshold. The difficulty of the task of setting this threshold is likely one of the main reasons for the reluctance of most authors<sup>[11]</sup> to present more than vague descriptions of where the threshold might be located, which I see as one of the major weaknesses of sufficientarian conceptions, given how central the threshold conception is to their credibility. In an intergenerational context, even additional layers of complexity are involved in developing a detailed threshold conception because we do not know important properties about future states of affairs. I will start my inquiry by pointing out the main properties that a threshold for determining possible harm for future generations should have. These criteria can be

seen as responses to criticism towards sufficientarian conceptions such as Arneson and Casal,<sup>[12]</sup> who have criticized that sufficientarian thresholds might be either ambiguous or arbitrary. To counter these objections, I claim that sufficientarian thresholds need to fulfill threshold criteria of defensibility and determinacy. The third threshold criteria is related to the possibility of temporal and spatial universality of value judgments and raises questions specific to the chosen currency of justice. The final two threshold criteria play into the question of how high or low thresholds should be. If we put the threshold of sufficiency very low, we might be open to the objection that such a threshold would not be sufficiently just to future generations and if we put it very high, the duties of justice based on such a threshold might be too demanding for currently living persons. Therefore, a sufficientarian conception of intergenerational justice will need to show that it can define thresholds that fulfill the five threshold criteria of:

1. Defensibility: The threshold needs to be non-arbitrary, meaning that it has to make a forceful moral case for why we harm a person if she falls below the level and why we do not harm a person once she is just minimally above the level.<sup>[13]</sup>
2. Determinacy: The threshold needs to be clearly specified as to allow determinate judgments about harming actions.
3. Intergenerational validity: A threshold that is valid for intergenerational justice issues needs to be valid for different generations in the future and consistent over time-scales. As uncertainty about the properties and/or interests of future generations (particularly in the far future) increases, this is a difficult challenge and puts limits to the determinacy of the threshold discussed in point 2 above.<sup>[14]</sup>
4. Justice for future persons:<sup>[15]</sup> The threshold defines what is owed to future persons in terms of justice.
5. Demandingness for currently living persons: The threshold needs to be on a level that is not too demanding for currently living persons.<sup>[16]</sup>

This shows that we must deal with five major properties, some of which (like 2 and 3, as well as 4 and 5) have a tendency towards being conflictual.

## 2. Brief introduction to the three conceptions

This section will provide a very brief introduction to the three conceptions discussed in this paper. It highlights some of the main points of each conception, but this introduction is by far not exhaustive, as many aspects of those conceptions will be discussed in more detail throughout the following sections discussing the five threshold criteria.

### 2. a. A Nussbaumean conception of central capabilities

Martha Nussbaum's conception is based on a list of ten central capabilities, which are (excluding their more detailed descriptions):

1. Life
2. Bodily health
3. Bodily integrity
4. Senses, imagination and thought
5. Emotions
6. Practical Reason
7. Affiliation
8. Other species
9. Play
10. Control over one's environment (political and material)<sup>[17]</sup>

Her capabilities list is based on her interpretation of Aristotle and a “thick vague conception of the good” which is expressed through the concept of a flourishing life. The list of central capabilities is at the core of Nussbaum’s conception and determines which capabilities are central to be able to live a good (flourishing) life. Given that it describes the components of a flourishing life, the list of central capabilities for Nussbaum also provides minimum requirements for social justice.<sup>[18]</sup>

Nussbaum’s list is at the basis of my conception, but with an eye on intergenerational climate justice I suggest a number of revisions to her list of capabilities. There are several reasons to adapt Nussbaum’s approach: First, Nussbaum herself has continuously developed and revised her list. She once called an early attempt of the list an “intuitive approximation”.<sup>[19]</sup> This and other statements she has made over time show that Nussbaum does not see the list as set into stone. While in terms of not losing the normative strength of Nussbaum’s conception a major rewriting of her capability list might be cautioned against, I think there should be some leeway in clustering capabilities. Second, given that I find Nussbaum’s earlier attempt of justification of her list more plausible than her more recent attempts<sup>[20]</sup>, we must be cautious in terms of possible overspecifications and the import of liberal

values into her list<sup>[21]</sup>. This scrutiny led to adjustments to her list and/or her descriptions of certain capabilities. Third, there seems to be a lack in discussing environmental conditions or interaction with the environment in Nussbaum's list of central capabilities which is an issue that needs to be addressed in regards to a theory of intergenerational justice, particularly one that focuses on climate change.<sup>[22]</sup> Fourth, many capability theorists see the merit to adapt and adjust capability lists to particular fields of research.<sup>[23]</sup> This often does not mean that they deny the importance of the whole range of central capabilities, but that they see the merit in either narrowing or widening the range of discussed capabilities, based on the field of application. For my conception it seemed important that such a list could capture what we find morally important about harm from climate change, thus, for example, given the huge potential for human displacement by climate change, I found it important to highlight human stability and mobility (capability 9e in my list). Fifth, more detailed scrutiny of Nussbaum's list showed both further omissions and potential for simplification based on Robeyns criterium of exhaustion and non-reduction.<sup>[24]</sup> Following my finalized capability list:

### **Central Capabilities<sup>[25]</sup>**

1. Life: Being able to live to the end of human life of normal length; not dying prematurely, or before one's life is so reduced as to be not worth living.
2. Health: Being able to have good health, including physical, mental and reproductive health. To be able to adequately fulfill basic physical needs such as food, clothing and shelter.
3. Safety and freedom from fear: Being able to live free from fear, intimidation, oppression, and coercion. Being secure against violence or the threat of violence, including sexual and domestic violence.
4. Senses, emotions, imagination and thought: Being able to use the senses, to imagine, experience emotions, think, and reason. Being able to be creative, expressive and to experience transcendence through intellectual, emotional, cultural or religious means. Being able to have pleasurable experiences and avoid nonbeneficial pain.
5. Practical reason: Being able to form a conception of the good and to engage in critical reflection about the planning of one's life.
6. Affiliation:
  - a) Being able to live with and towards others, to recognize and show concern for other human beings, to engage in various forms of social interaction; to be able to imagine the situation of another.
  - b) Having the social bases of self-respect and non-humiliation.
7. Work and leisure: Being able to do meaningful work as a human being and having one's efforts recognized. Being able to rest, play and enjoy recreational activities.
8. The environment, nature and other species:
  - a) Being able to live with concern for and in relation to plants, animals and the world of nature.
  - b) Being able to live in an environment that allows for and supports the development of other central capabilities.
9. Control over one's life: Being able to have control over one's life and meaningfully plan one's future.
  - a) Political: Being able to participate effectively in political choices that govern one's life.
  - b) Belongings: Being able to hold property and personal belongings and having property rights on an equal basis with others.
  - c) Sexuality and reproduction: Having opportunities for sexual satisfaction and for choice in matters of reproduction.
  - d) Ageing and dying: Being able to age and die in a dignified manner.
  - e) Stability and mobility: A) Being able to stay and belong at a place as well as to change that place by moving away. B) Being mobile in a way that supports the development and stability of other central capabilities.

*2. b. Two conceptions of basic needs*

Doyal and Gough develop a neo-Kantian argument, claiming that since physical survival and personal autonomy are the conditions for any individual action in any culture, they constitute the most basic human needs – those which must be satisfied to some degree before actors can participate in their form of life to achieve any other valued goals.<sup>[26]</sup> They later supplant survival with health because it determines a person's ability to act.<sup>[27]</sup> In terms of autonomy, they argue that three key variables affect levels of individual autonomy of agency, which are 1) cognitive and emotional capacity, 2) cultural understanding a person has about herself, 3) autonomy of agency requires a range of opportunities to undertake socially significant activities.<sup>[28]</sup> Lastly, they recognize a higher-order level of autonomy, which they call critical autonomy. It entails “the capacity to compare cultural rules, to reflect upon the rules of one's own culture, to work with others to change them and, in extremis, to move to another culture”.<sup>[29]</sup> This, according to Gough, requires, beyond freedom of agency, some measure of political freedom. They reject relativist claims regarding basic needs and to being able to chart basic needs in terms of objective welfare complement their basic approach with a theory about satisfiers and their characteristics. Here, they identify a number of universal satisfier characteristics (USCs), which are

those properties of goods, services, activities and relationships which enhance physical health and human autonomy in all cultures. For example, calories a day for a specified group of people constitutes a characteristic of (most) foodstuffs which has transcultural relevance. Similarly, ‘shelter from the elements’ and ‘protection from disease-carrying vectors’ are characteristics which all dwellings have in common (though to greatly varying degrees);<sup>[30]</sup>

Doyal and Gough then develop a list of intermediate needs, which are most important for fulfilling the basic needs of health and autonomy. They highlight that the only criterion for inclusion in this list is whether any set of satisfier characteristics universally and positively contributes to physical health and autonomy:<sup>[31]</sup>

- Nutritional food and clean water
- Protective housing
- A non-hazardous work environment
- Non-hazardous physical environment
- Appropriate health care
- Security in childhood
- Significant primary relationships
- Physical security

- Economic security
- Appropriate education
- Safe birth control and child-bearing

How they develop threshold levels and try to operationalize their conception will be discussed in more detail throughout the paper.

Meyer and Pölzler make the case for needs-based sufficientarianism as the foundation of a theory of intergenerational justice. They argue that basic needs such as food, water, health, *etc.* provide the preconditions for persons reaching a threshold level of autonomy, delineating a minimally good life. They then compare their conception to other currencies of justice (resources, welfare, capabilities) in regards to objectivity, universality, non-materialism and threshold specification, finding that their basic needs conception can be said to fulfilling those criteria and has a range of advantages over other currencies of justice in regards to those criteria. The following sections will introduce theirs and the other authors arguments in more detail.

### *3. Applying the five threshold criteria*

Having briefly introduced the three conceptions in the previous section, this paper will now look at how these conceptions fare in terms of fulfilling the threshold criteria. The idea is to highlight both similarities and differences between the two currencies and point out challenges and open questions that would need to be addressed to make these conceptions viable contenders for a comprehensive theory of intergenerational justice. Table 1 provides an overview of some of the main claims of the three conceptions based on the five threshold criteria.

**Table 1: Conceptions and threshold criteria**

		Basic needs		Capabilities
		Doyal and Gough	Meyer and Pölzler	Petz
<b>Defensibility</b>	Normative claim	Avoiding serious harm	Avoiding serious harm	Flourishing life/Avoiding harm
	Core values	Health and autonomy	Autonomy	Central capabilities
	Conception of good	Thin	Thin	Thick but vague
<b>Determinacy</b>		2 levels: principled and practical	Autonomy as scalar concept Underdeveloped	Threshold levels for 9 central capabilities
<b>Intergenerational validity</b>		Basic needs stable over time, universal satisfier criteria stable over time	Basic needs stable over time, satisfiers change	Internalist historical justification – what it means to be human, gradual change
<b>Demandingness</b>	Requirements for currently living persons	Shifting based on constrained optimum	Relatively low	Relatively high, but limited through strong threshold
	Threshold	Strong?	Weak	Strong
<b>Justice for future persons</b>		Shifting, based on constrained optimum – best performing countries in group	Minimal, based on autonomy/basic needs thresholds	More extensive based on capability thresholds

### 3. a. Defensibility

As argued above, some criticism against threshold conceptions states that they would be unable to make the case that the thresholds would be non-arbitrary<sup>[32]</sup>. This means that conceptions need to make a forceful moral case for why we harm a person if she falls below the level and why we do not harm a person once she is just minimally above the level.

Here, basic needs theorists argue that they have a strong claim at normative strength by linking the nonfulfillment of basic need to the causing of serious harm. Meyer and Pölzler argue that basic needs differ from other kinds of absolute needs because the harm that arises from their non-fulfillment is both necessary and serious. They further argue that what is at stake when it comes to basic needs fulfillment is the value of autonomy. For example, a person that lacks food will be impaired to develop and rationally pursue their own conception of the good life.<sup>[33]</sup> Thus, as the authors argue, the concept of basic needs “essentially entails the idea of a qualitative, and hence non-arbitrary difference. Being able to fulfill such needs takes precedence over being able to fulfill non-basic needs and desires. Moreover, it distinguishes a life that has a certain minimum quality from a life that lacks that quality”.<sup>[34]</sup> Quite similar Doyal and Gough see basic needs as linked to the avoidance of serious harm. They identify health and autonomy as the basic needs which humans must satisfy in order to “avoid the serious harm of fundamentally impaired participation in their form of life”.<sup>[35]</sup>

Nussbaum develops her account based on a thick but vague conception of the good, with her central capabilities outlining the minimum conditions of a flourishing life. This account is not based on a metaphysical theory, but on an ongoing narrative historic and cross-cultural self-realization process of what it means to be human and how to lead a flourishing life. If we find Nussbaum’s conception plausible, we need to follow her two steps arguments here. First, Nussbaum, following Aristotle, believes that good political arrangements need to be based on a theory of the good life. Such a political arrangement is both deep and broad, broad, meaning that it should be concerned with the good living of all in society and deep, meaning that it is concerned not only with money, land, *etc.* but with a whole range of functionings that make the good life. Liberal theories that aim to only provide a minimum account of the good – such as Rawls primary goods – do not capture the full aspect of what is important as they are focusing some kind of resources rather than what is more essential, capabilities. A thick conception of the good should thus be formulated based on a number of certain basic or central functionings that are constitutive to a good, flourishing human life. I think there are good reasons why a thick account of the good should be at the foundation of a theory of intergenerational justice and why thus following Nussbaum’s account is merited. First, we can claim that justice demands that we leave future generations more than a certain amount of resources as we do not know how future persons will want to and will be able to convert those resources

into well-being. Second, I think that justice demands that we provide future generations at least with the minimum conditions to have a good (flourishing) life. To do so, we will need to have a conception of what such a good life consists of. But while obviously a too detailed conception of the good is questionable given the uncertainties about future persons' preferences, Nussbaum's second claim that the conception needs to be vague to allow for freedom in shaping political arrangements based on cultural differences in turn provides an important counterbalance to the thickness of the conception as to ward off claims of paternalism. Nussbaum's conception thus seems to provide a strong starting point for a conception of intergenerational justice. The second step of her argument which claims that we should identify the dimensions of what makes for a flourishing life based on a historical-narrative approach – if found plausible – would also work well in terms of a conception of intergenerational justice as it lays basis to the claim that those central capabilities are valid not only over cultural boundaries, but also over temporal boundaries. Nussbaum's thick and vague conception of the good to providing a strong normative foundation and thus could fulfill the criteria of defensibility. Given that the thresholds of Nussbaum's central capabilities delineate the boundary between a life that is flourishing and a life that is lacking, I can argue that the threshold of harm coincides with the threshold of central capabilities.

Having outlined the different conceptions' claims in regards to defensibility, we can point out one major difference between the basic needs and capability conceptions, which is that both basic needs conceptions develop a thin, rather minimal conception of the good, while a Nussbaumean approach operates with a thick, but vague conception of the good.<sup>136</sup> All conceptions presented in this paper claim to providing a normatively strong basis for a threshold conception. While the basic needs conceptions have significant differences in scope, in terms of defensibility, they both recur to basic needs' necessity in preventing serious harm and basic needs as the basis to being able to lead an autonomous life, based on fulfillment of certain basic needs (such as health, food, shelter). Meanwhile, the Nussbaumean claim comes from the centrality of the set of capabilities for being able to living a flourishing life and Nussbaum's justification of her list based on her historical-narrative approach. Here, we can also lay the claim, that a lack of central capabilities causes harm to the affected person. Both the claims of the capability and basic needs theories seem credible to me, though it seems that in terms of immediacy, basic needs approaches seem to present a stronger claim here, while a Nussbaumean conception stands and falls with the strength of her methodological justification on the one hand and an evaluation of the capability list in terms of the gravity and necessity of harm that is caused by capability deprivation based on that list on the other hand.

Doyal and Gough's conception is somewhat peculiar here as it argues based on two levels, the level of basic needs and intermediate needs and taken together, if their list of needs is compared to my list of central capabilities, there is quite some overlap, a fact that has also been acknowledged by Ian Gough (concerning

Nussbaum's list).<sup>[37]</sup> Hence we must somewhat question the thinness of Doyal and Gough's conception – a criticism that has already been voiced by Gasper, who found that their conception was overreaching because the original derivation of basic needs in terms of harm-avoidance is then used to do too much work.<sup>[38]</sup> Gough replies by arguing that Nussbaum's conception would actually face the same issues, which I would contest, given that Nussbaum's conception never claims to be a thin conception of the good.<sup>[39]</sup> Given that there are many overlaps between a Nussbaumean list (as presented above) and Doyal and Gough's basic needs list, one can question if the differences that both conceptions describe are really that elemental, particularly when it comes to the intergenerational realm, where we will have to deal with a lot of uncertainties in estimating harm.

In general, it seems that the normative claims of basic needs conceptions are stronger the more they can prove that each of their suggested basic needs are universal and objective, as well that those needs can be linked to serious harm, which speaks for more constrained, meaning thinner basic needs conceptions, while the normative claims become more problematic the thicker such a needs theory becomes. This concern is also voiced by Schuppert who argues that

Needs-claims on the basis of thicker accounts of personal autonomy, or full rational agency, are simply beyond the scope of basic needs, as the lack of fuller (i.e. more substantial) personal autonomy and free rational agency [...] cannot be considered to be existentially necessary for the being of the need-claimant. [...] Basic needs claims are about existential necessity, while free agency and autonomy seem to appeal to ideas of justice and the good life.<sup>[40]</sup>

We might thus need to look closely of how thin the basic needs conceptions actually are.

### *3. b. Intergenerational validity*

The threshold criterion of intergenerational validity is often related to questions of universality of different currencies of justice, where because of the intergenerational context, particularly universality over time is important. Given that many intergenerational theories also assign global validity, this might be further coupled with the claim of universality over cultural and geographical boundaries. Basic needs theorists frequently bring forward strong claims about the universality of basic needs, as do both of the conceptions discussed in this paper. Meyer and Pötzler argue that in comparison to changes in preferences or central capabilities, basic needs are much less likely to change and potential changes are easier to predict as future people will still need food, drinkable water and health care.<sup>[41]</sup> Gough also claims intertemporal universality of basic needs, arguing that future generations of humans will have the same basic needs than present ones to avoid serious harm and to participate and act

within future human societies: “The epistemology of reasoning about needs remains extensional, not intentional, and thus avoids the indeterminacy of reasoning about future preferences”.<sup>[42]</sup> But given that both conceptions put important focus on needs satisfiers, can we argue that these needs satisfiers are also universal?

Meyer and Pötzler are aware of the problem and contend that satisfiers admit to significant temporal and cultural variation, but claim that other currencies of justice such as preferences and capabilities would also face the same issues in regards to changing preferences or changing realization of capabilities. With basic needs, they claim, these changes should at maximum be gradual and slow, because those needs are constrained by presently highly invariable facts about humans’ environment and their constitution.<sup>[43]</sup> Gough, looking at his category of universal satisfier criteria that are based on the claim of universal global validity argues that those criteria will also apply to future generations of humans as much as the present. He argues that unless the genetic make-up of human beings changes significantly, we can assume the same universal satisfier criteria. “Future people will have needs for affiliation, cognitive and emotional expression, understanding and critical thought. To achieve these, they will need specific minima or minopt levels of water and nutrition, shelter, a nonthreatening environment and work practices, significant primary relationships, security in childhood, physical and economic security, education and health care”.<sup>[44]</sup> Both conceptions thus have a strong claim of intergenerational validity of basic needs as a currency of justice, but there are tensions when it comes to the question of how intertemporally valid and universal satisfiers can and will be over time.

Let me now look at the intergenerational validity claims of a Nussbaumean conception. Nussbaum does not see her conception as a metaphysical theory, but as a conception that is both internal to human history and strongly evaluative.<sup>[45]</sup> She sees the conception based on human stories and myths and a kind of convergence of narratives about the good life that spans historical periods and cultures, based on what one could call the eternal human quest for understand what it means to be human. This is the reason why she conceives her capabilities list as an intuitive approximation and open-ended as there is always the possibility that “some as yet unimagined transformation in our natural options will alter the constitutive features, subtracting some and adding others”.<sup>[46]</sup> This also leaves the option for human societies to learn from each other and leave the list open for possible revisions based on a changing account of humanness. Her capability list sums up the most important dimensions, without which “life [...] would be too lacking, too impoverished, to be human at all”.<sup>[47]</sup>

Nussbaum, while also claiming both intercultural and intertemporal validity of the central capabilities, introduces a more nuanced picture when it comes to the universality of her capabilities. Her Aristotelian thick but vague conception of the good provides a number of spaces for central capabilities to be adapted to cultural and one might also claim intertemporal particularities, first, based on the vagueness of the capability description, which thus needs further specification based on the local

context and second, based on the multiple realizability of capabilities. Nussbaum is also open to her list only being an approximation and open for revisions. Nonetheless, if capabilities can be derived from this cross-generational and cross-cultural conversation of what is a good life, then, if the core of what it means to be human does not change substantively (if we do not turn immortal or into cyborgs, for example) then a Nussbaumean account of capabilities should also hold value for determining what might be important to future generations.<sup>[48]</sup> As we have shown, Nussbaum is aware that changes in what it means to be human might change the set of central capabilities, but given that more than two millennia have not changed the evaluation of those capabilities much, we might assume that what is at the core of that capability list will still stay valid at least into the medium-term future of humanity – the timeframe where our species will likely be most concerned about the problem of climate change.<sup>[49]</sup>

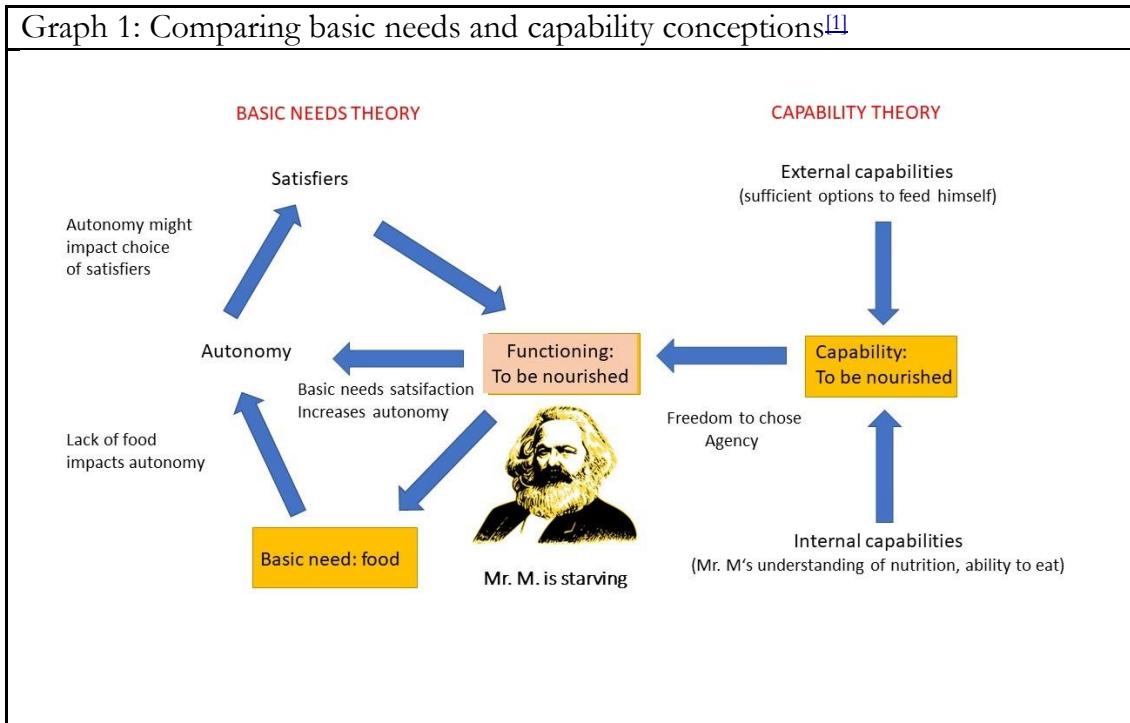
In terms of the claim of intergenerational validity it seems that basic needs might have the stronger claim when it comes to the basic set of human needs that might be valid over time if it does not come to a major transformation in the basic constitution of human beings. Nonetheless, I think that the Nussbaumean claim is not much weaker given that it also takes a long historical view of what it means to be human and while it is open to revisions she argues that it would need some form of transformation of what it would mean to be human, which is not dissimilar to the caveat that the basic needs theorists make themselves. Gough again actually claims something quite similar: “The concept of human need we develop is historically open to such continual improvements in understanding, for example, the astonishing advances in the bio-medical understanding of health and disease.”<sup>[50]</sup>

In my opinion, Nussbaum’s claim that capabilities are largely temporally universal could actually be strengthened if it would make some sort of connection between central capabilities and basic needs. One can understand given the early history of capability theory that capability theorists were and are reluctant to use needs language, but I find that rather petty. I have thus in my conception also added fulfillment of basic physical needs as part of the second capability of health, which closely resembles Doyal and Gough’s approach. One can also argue that Nussbaum’s theory implicitly acknowledges a set of needs. This is highlighted by Fardell “Indeed, if Nussbaum is right that some attainment of every capability/functioning is required in order to live a fully human life, then by the logic of ‘requirement’ her central capabilities constitute needs, whether she prefers to speak in those terms or not.”<sup>[51]</sup> If all of those needs are basic, or absolute needs, is up for discussion, but given large similarities of my list to Doyal and Gough’s list the differences might actually rather be of nuance than of principle.

I do not think that it is at this level the question of intergenerational validity can be fully resolved, but there are two other areas that could shed some light on it. First, to look in some detail at how the combinations needs/satisfier, capability/functioning fare in terms of being intergenerationally valid. Ideally, such a

comparison would directly look at already determined thresholds for particular needs/capabilities as it would be the most instructive way to tease out the similarities and differences, but given the lack of that determination on the side of the basic needs' conceptions, and the scope of this paper such a detailed process will have to be reserved for a future project. Second, our inquiry can be furthered by looking a closer at these theoretical building blocks and how they might relate to the claim of intergenerational validity.

Graph 1: Comparing basic needs and capability conceptions<sup>11</sup>



<sup>11</sup> Roughly modelled on the author's understanding of Meyer and Pötzler's and Nussbaum's/Petz's conceptions.

By definition, capabilities are substantive freedoms that “refer to the alternative combinations of functionings that are feasible for [a person] to achieve”.<sup>[53]</sup> They are as such not just “abilities residing inside a person but also the freedoms or opportunities created by a combination of personal abilities and the political, social, and economic environment”.<sup>[54]</sup> Human functionings are things persons are able to do (for example travelling, voting in an election) and what they are able to be (for example being well-nourished, being educated) and capabilities are “a person’s real freedoms or opportunities to achieve functionings”.<sup>[55]</sup> What is important in terms of justice for a Nussbaumean capability conception thus is to provide that opportunity

space to achieve central functionings, while basic needs conceptions at first view define justice in terms of a set of achieved core-functionings e.g. satisfied basic needs. One reason for using capabilities instead of functionings is to ward off the critique of paternalism (to keep the conception thick but vague, in Nussbaum's words) as a focus on capabilities allows for persons to forego the satisfaction of functionings if they don't deem them important (for example the monk that decides to fast) while still being able to claim that there is a normatively privileged set of capabilities that just societies should make achievable to their citizens. Looking at intergenerational justice this has an additional advantage given that we cannot be fully sure what future persons will value and particularly in which way they want to achieve their functionings. A capability conception can account for that by making sure that a sufficiently wide capability space is open to future persons. In terms of a threshold conception of harm, a capability theorist thus can claim that what we need to do in terms of intergenerational justice is to prevent actions that limit that opportunity space for future generations. What can be challenging here for a capability theory though is to first define how big that opportunity space needs to be, which brings us to questions of demandingness and second, at some point when trying to operationalize the conception, capability theorists also won't come around to discuss what kind of resources (material and immaterial) are needed to guarantee that opportunity space.

Meanwhile, both basic needs conceptions under discussion in this paper have to deal with questions related to paternalism. In terms of both universal validity and to contend the critique of paternalism Doyal and Gough argue that universal satisfier characteristics can be identified and develop a methodology of how these can be identified.

First, there is the best available scientific/technical knowledge articulating causal relationships between physical health or autonomy and the numerous factors affecting them. Second, there is comparative anthropological knowledge about practices in the numerous cultures and sub-cultures, states and political systems in the contemporary world. Thus to begin with, the codified knowledge of the natural and social sciences enable us to determine the composition of such 'intermediate' needs. This knowledge changes and typically expands through time. [...] Such codified knowledge is inherently elitist, which gives rise to another common criticism of the needs approach – that it is paternalist at best, totalitarian at worst. But this criticism is deflected by a further epistemic requirement – that such codified knowledge must be tested by an appeal to the experientially grounded knowledge of people.<sup>[56]</sup>

I do not want to discuss the merits of their procedural approach in too much detail here, but what I need to point out is that obviously we cannot engage with the experientially grounded knowledge of future persons yet. Gough later argues that we can at least have an intergenerational discussion about these among all those

generations that are alive now, which – point taken – is obviously possible, but again this does not resolve the question of paternalism to any satisfaction, particularly in the intergenerational context.<sup>[57]</sup> In this regard, their conception seems somewhat more easily challenged given that what is owed to future persons is based on USC<sup>s</sup> which for such a theory to be operationalizable need to be determined by current persons. In terms of intergenerational validity, their position is that every future person will need resources that fulfill those universal satisfier categories. The claim of universality thus hinges upon the question if their USC<sup>s</sup> can also claim intertemporal validity.

Looking at the other basic needs' theory, when discussing the question of paternalism, Meyer and Pölzler's conception takes a rather interesting turn. Meyer and Pölzler argue that the objectivity that basic needs have as a currency of justice do not necessitate a high amount of paternalism.<sup>[58]</sup>

First, needs-based sufficientarianism does not demand of states that they actually meet claimants' basic needs, but only that they enable them to do so. This means that claimants are still free to be ascetics, illiterates, etc. Second, needs based sufficientarianism does not require that states directly provide claimants with the satisfiers of their basic needs. In many cases they will rather have a duty to create or maintain institutions which enable persons to meet these needs themselves, through their own work and efforts. And third, on our understanding of basic needs promoting persons' autonomy is even the final end of meeting their basic needs.<sup>[59]</sup>

Let us take a quick look at their third argument here. As Graph 1 shows, the focus on autonomy of what counts in terms of basic needs satisfaction introduces an important element in their theory, including a freedom/agency component. This is a neat move to challenge claims of paternalism that have often been raised against basic needs conceptions, but one might question if autonomy is really the ultimate value that all human beings crave and aspire to and thus should have such a central function in a basic needs' conception, rather than being one among many different ultimate values humans strive for. Meanwhile, capability conceptions have freedom as a factor in each individual attainment as Fardell rightly notices and thus have much less problems in terms of dealing with paternalism.<sup>[60]</sup>

Further, Meyer and Pölzler's first and second arguments at least for someone working with capability theory seem like an implicit endorsement of capabilities as the currency of justice. If we only need to enable persons to achieve their basic needs/functionings then what is important are the opportunities to fulfill these needs, which are basically capabilities. Can it thus be that the differences between these needs and capability conceptions are actually much smaller than previously thought? Let me see if there is a similar turn towards capabilities in Doyal and Gough's conception. Doyal and Gough's conception is more complex in this regard and it will need some digging to find what I am looking for. While Doyal and Gough frequently highlight

similarities between their approach and Sen's capability theory, they do not endorse capabilities in their conception.<sup>[61]</sup> Gough argues that there are two reasons for that, first, that to come up with a list of valuable capabilities, capability theory has to take recourse to needs anyway and second because of the sheer number of capabilities, the capability approach is extremely difficult to operationalize.<sup>[62]</sup>

But, on a detailed reading of their theory, things are again not that simple, particularly when it comes to how they conceptualize autonomy. When discussing autonomy, they argue that one variable by which autonomy can be increased is by increasing the range of opportunities for new and significant actions open to the actor. They then link these significant activities to Braybrooke's categories of parent, householder, worker or citizen or activities which a person deems of significance for the rational improvement of her participation in her form of life.<sup>[63]</sup> They make clear that thus not any opportunity for actions increases autonomy. But if the threshold level of autonomy is closely coupled to the level of significant opportunities, are those opportunities not very similar to capabilities?

Also, when defining thresholds Gough argues that "in principle, (need) satisfaction is adequate when, using a minimum amount of appropriate resources, it optimizes the potential of each individual to sustain their participation in those constitutive activities important for furthering their critical interests".<sup>[64]</sup> Can we not translate 'potential' here as *capability*? And if we do so, this reads again very much like a capability theory. While some might think that I might stretch the parallel too far here, there should at least be some doubt as to how wide the claimed differences between the analyzed basic needs conceptions and my capability conception are here. The focus on the capability space might be less openly pronounced in those conceptions, but they both seem to acknowledge the core importance of such a space in terms of first, warding off claims of paternalism and to being able to highlight the importance of freedom and choice in their conceptions. In turn, I personally have no problem to admit that a Nussbaumeian conception strongly builds on some concept of basic necessities (central functionings) that can be translated into needs language.

Having made this important observation, it seems that in terms of intergenerational validity, aside from the various locations of the conceptions on the thin-thick axis, which makes a difference in terms of how many claims need to be assessed, with thinner theories likely having an advantage in this regard, all conceptions face a same set of challenges when it comes to dealing with actually operationalizing such a theory in regards to satisfiers/resources. Here the conceptions use different strategies. My capability conception claims that using capabilities makes the question less pertinent, as there are multiple realizabilities of many capabilities, thus also accounting for future changes. Meanwhile, Gough relies on the claim of intertemporal validity of their USCs. It remains in the eye of the beholder to judge which route is the more credible and successful one in regard to determining intergenerational validity.

### *3. c. Demandingness for currently living persons and justice for future persons*

I will discuss these two threshold criteria in unison here, as they are intertwined. If a conception advocates for relatively high threshold levels for both current and future persons, there is a chance that it would have high demands in terms of what current persons ought to do in terms of justice to assure that future persons would not fall beneath the threshold of harm and thus might be overly demanding. On the other hand, if a conception calls for a low threshold, we might argue that it does not capture everything that is important in terms of intergenerational justice. In this regard it will also matter if conceptions use a weak or strong sufficientarian threshold, as well as if conceptions argue for some form of discounting for evaluating harm to future persons given the uncertainty surrounding harm in the future and the probably large number of future persons.

Meyer and Pötzler argue for a rather low threshold in this regard, with the main threshold criterion being the achievement of minimal autonomy, based on a not yet fully specified list of basic needs (but based on their discussion including such things as food, drinkable water, appropriate shelter, physical security, self-respect, health care and education).<sup>[65]</sup> They defend their conception against possible objections regarding over-demandingness in three ways. First, they argue that providing the satisfiers to basic needs for future persons such as water, food, clothing and education does not put heavy burdens on the shoulders of those who live today, as basic needs provision is quoting Wolf “shockingly inexpensive”. Second, even if it were demanding, the normative strength of basic needs justifies the burdens passed on current generations. Third, they argue for a weak sufficientarian threshold, which allows for across-threshold trade-offs, meaning that small benefits for future persons might not trump large even above-threshold benefits for currently living persons.

Doyal and Gough’s conception originally does not deal with questions of intergenerational justice, but Ian Gough has since expanded their work to also look at the question of climate justice.<sup>[66]</sup> In his 2015 paper, he argues that the pattern of justice should be sufficientarian. He further argues that appropriate thresholds need to be defined at the level of both basic needs and USC<sup>s</sup>.<sup>[67]</sup> In their original conception Doyal and Gough suggest adequate needs fulfillment as threshold criterion, where, using a minimum amount of appropriate resources, it

[...] optimizes the potential of each individual to sustain their participation in those constitutive activities important for furthering their critical interests. What this means in practice is that levels of intermediate need satisfiers should be linked to what has been shown to be possible in countries with the best physical cognitive, emotional, environmental and political indicators.<sup>[68]</sup>

Given the big economic differences between developing and developed countries, they argue for a constrained optimum threshold being based on countries that have the best indicators among the relevant development tier, such as the Scandinavian countries for developed countries and Costa Rica for middle income countries. Applying the conception to climate change Gough suggests a pragmatic approach to determining thresholds considering the constraints that climate change and a diminishing environmental space impose.

If this closes down the opportunity to permit high standards of sustainable need satisfaction across peoples now and in the future, so be it. ‘Ought’ always implies ‘can’. The goal will then be to negotiate a constrained global optimum level of need satisfaction, one as high and as equal across peoples as possible, but still constrained compared with what was potentially achievable, say, 50 years ago.<sup>[69]</sup>

Gough does not dwell directly on the question about the strength of the threshold, but I think we can infer from his claim that future – and present – human needs take precedence over present wants that given the priority of needs over wants the threshold is a strong one.<sup>[70]</sup> In terms of discounting, it seems that Gough has not touched on that question yet.

As discussed above, my Nussbaumean conception suggests that intergenerational justice requires that threshold levels for nine central capabilities are fulfilled for both current and future persons. Given that they delineate a flourishing life, following Nussbaum, they allow for an ample minimum. Regarding the strength of the threshold, I argue for a strong threshold of sufficiency, meaning that those below the threshold have lexical priority and there are no trade-offs between those above and below the threshold. In terms of discounting my conception argues for some discounting based on uncertainty, particularly for long-term impacts of climate change as otherwise the conception might become overdemanding.<sup>[71]</sup>

So how do these three conceptions scale in terms of demandingness and justice for future persons and does the difference between basic needs and capabilities play a major role when we try to assess these threshold criteria? The criterion of justice for future persons seems at first look difficult to evaluate, as each of the conceptions claims that its threshold levels determine justice for future persons. Nonetheless, the scope of each conception paints a different understanding of what we owe future persons, and we can argue that particularly with an eye on possible harm from climate change, conceptions should be able to capture as well as possible which kinds of harms might be imposed intergenerationally. A minimal conception as brought forward by Meyer and Pötzler thus is at risk to not claim certain harms as relevant for intergenerational justice. For example, one wonders how a minimal conception such as Meyer and Pötzler’s would account for climate change impacts such as species extinction and loss of natural diversity as long as they do not directly impact fulfillment of their narrow range of basic needs. Of course, such an approach could

argue that aside from a minimal theory of justice other considerations of justice above the threshold level are also relevant. Nevertheless, leaving such further considerations unspecified allow only for guesses how such considerations might look like and how they would relate to other claims of justice.

We can further question basic needs conceptions such as Meyer and Pötzler's here, for example, if they would be able to account for a largely diminished variety in diet due to climate impacts. In an extreme scenario this could be leading to such science fiction scenarios where future persons would only have some uniformly tasting gooey-grey paste to eat, which, while providing the basic nutrients and calories, would not be able to provide a lot of what makes nourishment important to human beings such as culture, taste and variety and one might ask if a thin basic needs conception would have anything bad to say about such an outcome. A capability theory can account for diminishing variety better than basic needs approaches. And an autonomy-based defense would likely move basic needs theories again very close to accepting something like a capability space.

Basic needs theories might because of their thinness also be questioned if they would have something bad to say about the advent of eco-fascism, meaning an autocratic regime that would justify authoritarian policies with reference to climate change and ecological breakdown. Possibly, as long as basic needs of persons would be fulfilled and their minimum autonomy guarded, Meyer and Pötzler's account cannot make a strong argument about why this would be a bad state of affairs. With Doyal and Gough's account this question is more complex, as their critical autonomy includes political rights, but their more constrained conception would likely also struggle with this issue. In my capability conception, the capability nine, having control over one's life would assure that eco-fascism would be seen as an unjust state of affairs.

Gough's idea seems problematic in a different way. His idea that because of the harm already caused by climate change and environmental destruction we might level down our demands of justice for both currently living and future persons might allow for a sliding baseline, based on when the theory is enacted. This seems unsatisfying as it discounts some of the moral responsibility that current persons, particularly in the global North, have for said destruction. To draw a slightly polemic analogy: If I gamble away my daughter's college fund in a Las Vegas casino, people would find it unfair if I would then argue that we should evaluate what I owe her in terms of justice based on the new baseline, which is being broke.

My conception on a first look seems in comparison to be the most expansive concerning what it argues that we owe future persons. As I have evaluated the list against possible climate change harm already when determining my list of capabilities, the capability list can capture all major harms from climate change and thus can be argued to be a comprehensive conception of intergenerational climate justice. Nevertheless, if we take a close comparative look at Doyal and Gough's conception with their aim of optimal thresholds we might actually find that in some categories

their thresholds might be more demanding than the thresholds that I have proposed, which are not necessarily aligned to the performance of best-performing countries. While having strong claims thus to fulfilling the threshold criterion of future justice, both conceptions, are open to objections in terms of demandingness.

Looking at the question of threshold strength, Meyer and Pötzler argue for a weak threshold, while the other conceptions imply a strong threshold. While their argument for a weak threshold is plausible, we can argue that the flipside of their argument is not speaking in favor of a weak threshold. If a weak threshold prevents minimal basic needs achievements below the threshold trumping bigger non-basic needs achievements above the threshold, what happens if benefits for future persons trump those of currently living persons. In that regard such a conception would allow for currently living persons falling below the threshold for the benefit of future persons. Given that the number of future persons is likely larger than the one of currently living persons, this might lead to questions about the demandingness of such a conception.<sup>[72]</sup>

In contrast, my conception argues that a threshold of sufficiency for a conception of capability sufficientarianism should be a strong one. I think there are several arguments for the case of a strong threshold. First, given that the threshold of sufficiency is also the threshold of harm we have good reason to think that in such a conception the negative thesis of sufficientarianism can be interpreted in a strong sense. This argument is further strengthened by the claim that the threshold delineates the boundary between a flourishing and a non-flourishing life, which, given this stark discontinuity might also point towards a strong threshold.<sup>[73]</sup> Second, a strong threshold guards against the conception being overdemanding for current persons, given that it also gives lexical priority to current persons in terms of reaching the thresholds for a flourishing life. As demandingness for current persons has been identified as one of the threshold criteria, a strong threshold seems more likely to fulfill that criterion than a weak one.<sup>[74]</sup>

In terms of the criterion of demandingness, I thus concluded that climate policies based on capability sufficientarianism would be reasonable, as current persons would, based on a strong threshold understanding also have claims to have a flourishing life and thus there might be limits as to the scope of duties of climate justice for currently living persons. Nevertheless, I have to admit that a minimal conception such as Meyer and Pötzler's has a stronger claim at demandingness for currently living persons compared to a more extensive conception such as I have provided, even though their choice of a weak threshold puts a modicum of doubt regarding their demandingness claims.

### 3. d. Determinacy

Determinacy needs to deal with two major issues. The first one is closely linked to defensibility as conceptions need to show why their thresholds are non-arbitrary. Thus, aside from showing why the currencies of justice provide a strong normative foundation for questions of intergenerational justice, they need to argue why their thresholds are normatively strong and thus non-arbitrary. The second set of questions deals with the actual application of a multi-threshold account. How do conceptions deal with questions of data and indicators? How do the values link to each other? How to deal with questions of indexing and incommensurability?

Meyer and Pötzler argue that threshold specification of basic needs might be less theoretical, in contrast to capabilities or preferences, given that basic needs «is a ‘natural’ compound and, as such, part of everyday language (at least in many languages, including English). In these languages, *basic needs* therefore provide a less arbitrary specification of the sufficientarian threshold.»<sup>[75]</sup> They further argue that in terms of determining the threshold of sufficiency autonomy can be understood as a scalar concept and claim that there is one qualitative level of autonomy reaching of which is of greatest moral importance: «We are referring to the notion of persons being autonomous in such a way that they can make decisions about what is worth doing and how to pursue the ends they consider important.»<sup>[76]</sup> This threshold determines what is considered a minimally good life and this threshold is closely related to having one's basic needs fulfilled. Their claim is that «if persons constantly need to focus on having their basic needs fulfilled, they will not be sufficiently autonomous.»<sup>[77]</sup> This threshold in turn is again determined by threshold levels of a set of basic needs, such as food, water, health, which need to be fulfilled for persons reaching that threshold level of autonomy. Here though their conception is yet underdeveloped, as it does not engage with how many basic needs there exactly are determining autonomy and how thresholds for those needs should be specifically determined in terms of satisfiers.

As already discussed in the previous section, Doyal and Gough argue that the morally relevant threshold level for basic needs satisfaction is the optimum level.<sup>[78]</sup> In addition, their threshold is defined on both a level of principle and a practical level. The normative claim rests on the importance of basic needs satisfaction to sustain a person's participation in constitutive activities that further her critical interests. On the practical level they link their threshold level to optimum levels based on the achievement of certain countries such as Sweden (for high-income countries) and Costa Rica (for middle-income countries). Gough further argues that based on climate change and diminishing environmental space, thresholds for intergenerational justice might need to be adjusted and lower than those levels.<sup>[79]</sup> I have already criticized this shifting baseline approach and this route taken by Gough obviously also complicates discussing determinacy, as there is little further discussion in how this relates to actually determining threshold levels other than that the levels being ‘negotiated’.

Nevertheless, Doyal and Gough have put quite some work into discussing threshold levels and indicators in their works (particularly their *Theory on Human Need*).

In my conception, I attempted to specify thresholds for all nine central capabilities and to provide a framework to evaluate harm for those capabilities too.<sup>[80]</sup> I found that while it was possible to describe thresholds for all capabilities, the process was easier and more exact for some than for others and that to determine thresholds more precisely. My conception claims that as the threshold of sufficiency determines a flourishing life, it at the same time functions as a harm threshold. Given the higher threshold the conception does though not argue that harm is always necessary or serious. There might still be doubts if it is really obvious where such a threshold of flourishing/harm would be situated and also if this threshold of harm and flourishing really coincides for all central capabilities. Meyer and Pözlér have likely got the stronger argument in terms of arbitrariness, but one might be interested in the proof how such a non-arbitrary threshold would look like in practice, which due to the lack of specificity in their conception is still missing.

For a more fine-grained discussion in regards to the second set of questions, I have attached a reconstruction of the arguments for threshold determination between Doyal and Gough's and my approach for the needs/capabilities of survival/life and health in Annex 1 of this paper. Comparing the approaches leads to three conclusions. First, as I also argued previously,<sup>[81]</sup> determining thresholds is a difficult business that cannot necessarily fully be handled through the toolbox of a philosopher but needs interdisciplinary inputs and should rely on the best current scientific knowledge. Second, each conception needs to rely on indicators, many of which are not necessarily perfectly suited for measuring what the conception wants to express, with sometimes threshold definition and measurement requiring several indicators. This then leaves questions how these indicators relate to each other in terms of determining threshold levels and in determining who might be more or less disadvantaged. In terms of operationalization, given that all conceptions would need to rely on a rather similar set of data and indicators (given limited availability of indicator sets and simply problems of large-scale data collection as well as projection in models) ultimately basic needs and capability conceptions might largely rely on a similar set of indicators/data to make their normative assessments, with basic needs theorists trying to infer satisfiers, while capability theorists aiming to infer capabilities. Notwithstanding the similar datapoints, there are likely to be some differences in terms of where and how they define threshold levels.<sup>[82]</sup> There is one danger in this for capability conceptions, in that if they take recourse to projecting functionings they might actually start to look fairly similar to basic needs conceptions and loose some appeal of the currency of capabilities. There is some acknowledgment on this from capability scholars with Anand et al. as well as Comim claiming that for many capabilities only functionings can be measured and, as Murphy and Gardoni argue that for basic functionings, like food or shelter, functionings are as good as

capabilities, as almost all people would choose them.<sup>[83]</sup> These nevertheless remain contested propositions among capability scholars.

Third, we need to think hard what can actually be projected when it comes to intergenerational justice. As we cannot measure future persons functionings, we can only project possible harm from climate change in regard to assessing intergenerational responsibilities of currently living persons. So, when it comes to being nourished what we actually project can be either of two things, one, it can be amounts of satisfiers, in which case, a conception can easily become at least in part paternalistic and materialistic (as it prescribes some fixed amounts of resources that need to be provided for future persons), or two, what counts are the capabilities of future persons to achieve certain functionings (as we cannot access those functioning levels intergenerationally). In this regard, I think it is actually sensitive, as also Meyer and Pötzler's conception implicitly suggests, that in terms of intergenerational justice, basic needs conceptions should be open to operating with capabilities. There might though emerge challenges to define and operationalize that capability space in concrete applications of such a conception.

All conceptions also leave open questions in terms of how questions of indexing would be approached in such a multi-threshold approach. While acknowledging the incommensurability of central capabilities, I have argued that in terms of applicability, some form of index might be necessary if we want to apply such an approach to developing capability impact models, but have not developed an index for my conception yet. Neither have, as far as I am aware the other authors.<sup>[84]</sup>

Concluding, we see that both basic needs and capability conceptions face a range of similar challenges when it comes to determinacy. Basic needs conceptions might have the upper hand in terms of normative determinacy if they can in some detail show the location of that normative “sweet spot” that is claimed by Meyer and Pötzler.

### *3. Conclusion: Is a hybrid conception possible?*

This paper has aimed to assess in how far three conceptions are able to fulfill the five threshold criteria regarding intergenerational justice. I think it has managed to point out the different strengths of and some challenges to all three conceptions.

One of the important findings I want to highlight is that it seems that a capability conception can strengthen some of its claims, particularly concerning defensibility and intergenerational validity if it acknowledges that some of its normative strength comes from referring to basic needs. On the other hand, I have shown that both basic needs conceptions when it comes to intergenerational justice also at least nonexplicitly incorporate some aspects of capability theory to ward off the challenge of paternalism. Based on those findings we might claim that there are more basic needs in capability theories than they would like to admit and there are

more capabilities in basic needs theories than they would like to admit. This does not mean that there are not significant differences between the conceptions, particularly relating to thinness and thickness of the conceptions, as well as the route they take to argue for intergenerational validity either in terms of capabilities or satisfiers. Nonetheless, these findings leave a way open for a possible fruitful synthesis of both currencies when it comes to the field of intergenerational justice, possibly allowing for the development of a form of hybrid theory. Such a conception could build on a thin account of basic needs, but acknowledge the importance of both internal and external capabilities to fulfill those needs. Challenges would remain, for example, in how the capability space would be defined and operationalized.

*Appendix 1: Comparing threshold determination for health between Doyal and Gough's and Petz's conceptions*

Let me compare how Doyal and Gough as well as my conception approach the issue of threshold determination in regards to survival and health. Health is one of two basic needs in Doyal and Gough's conception, so both questions of survival and health fall within one category here. Regarding defining a threshold, Doyal and Gough argue for a negative definition which is minimization of death, disability and disease when it comes to health, arguing that it was difficult to see how the WHO's definition of health as a 'state of complete physical, mental and social well-being' could be measured.<sup>[85]</sup> For health they highlight survival and disability as two of the main criteria to determine the level of health of a person. They argue that disability occupies an intermediate position between the biological notion of impairment and the socially contextual notion of handicap and is thus a universal concept. As a positive example of how disability might be conceptualized, they highlight a study that introduced a classification of 10 main areas where disability can be experienced: locomotion, reaching and stretching, dexterity, seeing, hearing, personal care, continence, communication (being understood and understanding others), behavior, and intellectual functioning (memory, clarity of thought processes).<sup>[86]</sup> In terms of survival, they argue that life-expectancy is a useful indicator, but that a measure would also need to look at the distribution of life-expectancy between different groups, for which all available indices were still facing conceptual problems.<sup>[87]</sup> They then suggest a number of indicators that could be used to determine levels of health and autonomy. Except for life expectancy, all of those are negative. They note that several of the indicators they suggest were not currently available, even for developed country, particularly those pertaining to autonomy. This approach of directly looking at indicators for health and autonomy is complimented by discussion of intermediate needs that link to health and autonomy. Here they discuss in detail possible threshold levels for food, clean water, housing, etc. Again, they provide a list of possible

indicators to measure deprivation in these categories. For example, for food and clean water they suggest the use of:

- Calorie consumption below FAO/WHO requirements
- Other nutrients consumption below requirements
- % lacking access to adequate safe water
- % suffering malnutrition/deficiency diseases
- % of low birth weight babies
- % of overweight/obese<sup>[88]</sup>

To sum up, the authors do not try to provide threshold values when it comes to health, as, as discussed before they argued that those values should be oriented at some level based on best-performing countries. Their conception in terms of determining thresholds is complex as they argue on two levels, first on the level of their basic needs, which are health and autonomy and second on the level of intermediate needs, which are based on the USC's. While Doyal and Gough thoroughly engage with the question of how harm can be measured for both their basic needs and intermediate needs, several questions remain unanswered. First, they do not really provide an explicit threshold level. Second, they do not specify how indicators relate to each other and how disadvantage would be measured/ranked with people having different scores on different indicators.

In my conception, regarding capability number one (life) I argue that what counts in regards to a flourishing life is not life-time maximization, but the fact that as humans we imagine our life to have several stages, infancy, childhood, adolescence, adulthood and old age.<sup>[89]</sup> A positive definition would thus be to being able to live to the end of a human life of normal length, while the exact range of values might shift from generation to generation given advances in medicine. A negative definition based on not dying prematurely might be more helpful intergenerationally, as we cannot know the exact threshold in terms of life-expectancy of future persons. Nonetheless, we might still be able to project certain scenarios in terms of what harm certain climate impacts might do in terms of shortening the lifespan of those future persons. We might, for example, be able to say that x-million persons might die prematurely from climate change related heat-stress, without having the exact threshold for this capability in terms of life-expectancy.<sup>[90]</sup> Given that we have relatively good understanding which age groups are most vulnerable to certain impacts (e.g. water-borne diseases, floods) we might be able to project harm levels based on premature deaths based on the likely affected age groups.<sup>[91]</sup>

In regards to health, I also find the WHO definition too demanding and difficult to measure and thus argue for a somewhat lower threshold definition. A person above the threshold would therefore be someone who is able to live a full life (based on our definition of capability one) with a largely sustained level of good

health, being able to recover from age-appropriate health issues and having a health status that is appropriate to the person's age. This capability in my conception also includes the fulfillment of basic physical needs and here I argue not unsimilar to Doyal and Gough that deprivation in those categories would be visible through negative health impacts. In terms of evaluating harm in that capability I argue for a metric that combines the level of health impairment coupled with the length of that impairment.

#### *Acknowledgments*

I would like to thank Lukas H. Meyer, Thomas Pötzler, Alessandro Pinzani, David Miller and Keith Williges from the FWF Project on Basic Needs and Intergenerational Justice at University of Graz for their valuable inputs. I also would like to thank Ian Gough and other participants of the project's 2022 workshop "What we Owe the Future: Needs, Capabilities, and Intergenerational Justice" for comments and suggestions.

- <sup>11</sup> See, A. Sen, *Development as Capability Expansion*, in S. Fukuda-Parr, A.K. Shiva Kumar (eds), *Readings in Human Development*, Oxford University Press, New Delhi and New York 2003, pp. 41-58; A. Sen, *The Ends and Means of Sustainability*, «Journal of Human Development and Capabilities», 2013, 14(1): 6-20.
- <sup>12</sup> See, for example, G. Brock, D. Miller, *Needs in Moral and Political Philosophy*, in N. Edward Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2019 Edition.)*; I. Gough, *Lists and thresholds: Comparing the Doyal-Gough theory of human need with Nussbaum's capabilities approach*, in F. Comim, M. Nussbaum (Eds.), *Capabilities, Gender, Equality: Towards Fundamental Entitlements*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 357-381; I. Gough, *Climate Change and Sustainable Welfare: The Centrality of Human Needs*, in «Cambridge Journal of Economics», 2015, 39(5), pp. 1191-1214. L. H. Meyer, T. Pötzler, *Basic Needs and Sufficiency: The Foundations of Intergenerational Justice*, in S. Gardiner (ed.) *The Oxford Handbook of Intergenerational Ethics*, 2022, 1-32; S. Reader, *Needs and Moral Necessity*, Routledge, New York 2007; F. Schuppert, *Distinguishing basic needs and fundamental interests*, in «Critical Review of International Social and Political Philosophy», 2013, 16(1), pp. 24-44.
- <sup>13</sup> I. Gough, *Lists and thresholds: Comparing the Doyal-Gough theory of human need with Nussbaum's capabilities approach*, cit.; B. Fardell, *Conceptualising Capabilities and Dimensions of Advantage as Needs*, in «Journal of Human Development and Capabilities», 2020, 21(3), pp. 263-276.
- <sup>14</sup> L. Doyal, I. Gough, *A Theory of Human Need*. Guilford, New York 1991; I. Gough, *Climate Change and Sustainable Welfare: The Centrality of Human Needs*, cit.; I. Gough, *Heat, Greed and Human Need. Climate Change, Capitalism and Sustainable Wellbeing*, Edward Elgar: Cheltenham and Northampton MA, 2017; L. H. Meyer, T. Pötzler, *Basic Needs and Sufficiency: The Foundations of Intergenerational Justice*, cit.
- <sup>15</sup> L. Doyal and I. Gough's *A Theory of Human Need*, cit., does not engage with intergenerational questions, but the more recent work of Ian Gough (I. Gough, *Climate Change and Sustainable Welfare: The Centrality of Human Needs*, cit. and I. Gough, *Heat, Greed and Human Need. Climate Change, Capitalism and Sustainable Wellbeing*, cit.) applies their conception to questions of intergenerational justice.
- <sup>16</sup> D. Petz *Protecting the Future: Capability Sufficientarianism as a Theory of Inter-generational Justice in the Context of Climate Change*. University of Graz: PhD Thesis, 2018, [2679759 \(uni-graz.at\)](https://doi.org/10.25962/2679759)
- <sup>17</sup> As with Frankfurt, the position is often defended in opposition to egalitarian theories of justice. H. Frankfurt, *Equality as a Moral Ideal*, in «Ethics», 1987, 98(1), pp. 21-43.
- <sup>18</sup> J. Benbaji, *Sufficiency or priority?*, in «European Journal of Philosophy», 2006, 14(3), pp. 327-348; P. Casal, *Why sufficiency is not enough*, in «Ethics», 2007, 117(2), pp. 296-326. Some thinkers also suggest multiple thresholds. See for example: J. Benbaji, *Sufficiency or priority?*, cit., D. E. Dorsey, *Threshold and the Good: A Program of Political Evaluation*. Dissertation. University of California: San Diego, 2007; R. Huseby, *Sufficiency: Restated and Defended*, in «The Journal of Political Philosophy», 2010, 18(2), pp. 178-197.
- <sup>19</sup> L. Shields, *Sufficientarianism*, in «Philosophy Compass», 2020, 15(8), p. 2, instead of arguing for a negative thesis of sufficientarianism argues for a shift thesis which states that there is a change or shift in our non-instrumental reasons to benefit or burden persons once they have secured enough.
- <sup>20</sup> L. H. Meyer, D. Roser, *Enough for the future*, in A. Gosseries and L. Meyer (Eds.), *Intergenerational Justice*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 219-248.
- <sup>21</sup> See, for example, H. H. Frankfurt, *Equality as a Moral Ideal*, cit.; R. Crisp, *Equality, Priority, and Compassion*, in «Ethics», 113(4), 2003, pp. 745-763; L. H. Meyer, D. Roser, *Enough for the future*, cit.; R. Huseby, *Sufficiency: Restated and Defended*, cit.
- <sup>22</sup> R. J. Arneson, *Perfectionism and Politics*, in «Ethics», 2000, 111, pp. 37-63 and P. Casal, *Why sufficiency is not enough*, cit.
- <sup>23</sup> This criterion is framed based on a threshold understanding of harm. Persons might still be harmed based on a subjective-historic understanding of harm.

<sup>[14]</sup> A problem also discussed by R. Gutwald, O. Leßmann, T. Masson, F. Rauschmayer, *The Capability Approach to Intergenerational Justice – A Survey*. UFZ Discussion Papers 8/2011 – GeNECA 4. Helmholtz Zentrum für Umweltforschung, 2011.

<sup>[15]</sup> For reasons of brevity, I will at times use the term ‘future justice’ for this threshold criterion.

<sup>[16]</sup> See L. H. Meyer and D. Roser’s *Enough for the future*, cit., pp. 234f discussion on why prioritarian conceptions might be too taxing on current generations.

<sup>[17]</sup> M. C. Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, Harvard University Press, Cambridge MA and London 2011, pp. 33f.

<sup>[18]</sup> M. C. Nussbaum, *Aristotelian Social Democracy*, in R.B. Douglass, G.M. Mara, H.S. Richardson (eds.), *Liberalism and the Good*, Routledge, New York and London 1990, p. 206.

<sup>[19]</sup> Ibid., p. 219

<sup>[20]</sup> In *Woman and Human Development* (2000), Nussbaum seems to move away from her historic-narrative method and suggest two other methods of justification for her capability theory, which are intuitionism based on reflective equilibrium coupled with a Kantian proceduralism. Okin (2003), Jaggar (2006) and Kleist (2013) find flaws in her attempt at justification particularly pointing out that Nussbaum’s proceduralist attempts are unpersuasive. Agreeing with some of the criticism, I find Nussbaum’s initial justification for her list more convincing and better suited as normative basis for a conception of intergenerational justice. S. M. Okin, *Poverty, Well-Being, and Gender: What Counts, Who’s Heard?*, in «Philosophy and Public Affairs», 2003, 31(3), pp. 280-316; A. M. Jaggar, *Reasoning About Well-being: Nussbaum’s Methods of Justifying the Capabilities*, in «The Journal of Political Philosophy», 2006, 14(3), pp. 301-322; C. Kleist, *A Discourse Ethics Defense of Nussbaum’s Capabilities Theory*, in «Journal of Human Development and Capabilities», 2013, 14(2), pp. 266-284.

<sup>[21]</sup> See E. A. Page, *Intergenerational Justice of What: Welfare, Resources or Capabilities?*, in «Environmental Politics», 2007, 16(3), pp. 453-469; B. Holland, *Justice and the Environment in Nussbaum’s “Capability Approach”: Why Sustainable Ecological Capacity is a Meta-Capability*, in «Political Research Quarterly», 2008, 61(2), pp. 319-332; E. Schultz, M. Christen, L. Voget-Kleschin, P. Burger, *A Sustainability-Fitting Interpretation of the Capability Approach: Integrating the Natural Dimension by Employing Feedback Loops*, in «Journal of Human Development and Capabilities», 2013, 14(1), pp. 115-133. I accept some of Ackerly’s (2000) criticism towards Nussbaum’s methodology here. I though think that this criticism does not necessarily pertain to her main categories, but some of the more detailed descriptions of her capabilities have become quite specific and I think that Nussbaum might have partly over specified her list based on some of her liberal moral intuitions. B. A. Ackerly, *Political Theory and Feminist Social Criticism*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

<sup>[22]</sup> Nussbaum does not ignore the issue completely but subsumes nature within her ‘other species’ capability, which many authors, including me find problematic.

<sup>[23]</sup> For example, I. Robeyns, *Sen’s Capability Approach and Gender Inequality: Selecting Relevant Capabilities*, in «Feminist Economics», 2003, 9(2-3), pp. 61-92; J. Wolff, A. de-Shalit, *Disadvantage*, Oxford University Press, Oxford 2007; S. Alkire, *Choosing Dimensions: The Capability Approach and Multidimensional Poverty*, Chronic Poverty Research Centre Working Paper 88, University of Oxford, 2007.

<sup>[24]</sup> In her 2003 paper, Robeyns develops a list of five that should be fulfilled when drawing a list of functionings. Using her criterium, based on comparison of Nussbaum’s with Finnis’ list, I added transcendence to capability number four. I. Robeyns, *Sen’s Capability Approach and Gender Inequality: Selecting Relevant Capabilities*, cit., p. 70.

<sup>[25]</sup> D. Petz *Protecting the Future: Capability Sufficientarianism as a Theory of Inter-generational Justice in the Context of Climate Change*, cit., p. 77.

<sup>[26]</sup> L. Doyal and I. Gough’s *A Theory of Human Need*, cit., p. 54.

<sup>[27]</sup> Ibid., p. 56.

<sup>[28]</sup> I. Gough, *Lists and thresholds: Comparing the Doyal-Gough theory of human need with Nussbaum’s capabilities approach*, cit., p. 365f.

- [29] Ibid, p. 366.
- [30] L. Doyal and I. Gough's *A Theory of Human Need*, cit., p. 156.
- [31] L. Doyal and I. Gough's *A Theory of Human Need*, cit., p. 157f.
- [32] R. J. Arneson, *Perfectionism and Politics*, cit.
- [33] L. H. Meyer, T. Pötzler, *Basic Needs and Sufficiency: The Foundations of Intergenerational Justice*, cit., p. 3.
- [34] Ibid, p. 11.
- [35] L. Doyal and I. Gough's *A Theory of Human Need*, cit., p. 73.
- [36] The question whether we should prefer a thin or a thick conception of the good has more significance for questions of reasonability and justice for future generations and will be revisited later.
- [37] I. Gough, *Lists and thresholds: Comparing the Doyal–Gough theory of human need with Nussbaum's capabilities approach*, cit., p. 370f. f
- [38] Gasper argues: «Doyal and Gough (are) drawn towards a broader conception of needs than seems implied by a criterion of avoiding serious harm. They formalize this by the extension to include critical autonomy, and their theory then has two versions, narrower and broader. More generally, we should accept that there are various criteria possible in needs discourse, each of which may be appropriate for different purposes. For pursuing a consensual priority for minimum requirements for decency, a narrower picture of needs is more appropriate than when trying to prescribe for “human flourishing” or “the good life”. [...] Both these major policy roles of needs analysis will be weakened by not clearly distinguishing between them» D. Gasper, *Needs and Basic Needs – A Clarification of Foundational Concepts for Development Ethics and Policy*, ISS Working Paper 210. The Hague, 1996, pp. 26-27.
- [39] I. Gough, *Lists and thresholds: Comparing the Doyal–Gough theory of human need with Nussbaum's capabilities approach*, cit., p. 376.
- [40] F. Schuppert, *Distinguishing basic needs and fundamental interests*, cit., 2013, p. 31.
- [41] L. H. Meyer, T. Pötzler, *Basic Needs and Sufficiency: The Foundations of Intergenerational Justice*, cit., p. 7.
- [42] I. Gough, *Climate Change and Sustainable Welfare: The Centrality of Human Needs*, cit., p. 1203.
- [43] L. H. Meyer, T. Pötzler, *Basic Needs and Sufficiency: The Foundations of Intergenerational Justice*, cit., 2022, p. 7.
- [44] I. Gough, *Climate Change and Sustainable Welfare: The Centrality of Human Needs*, cit., p. 1203.
- [45] Nussbaum in her 1995 paper provides a detailed defense of Aristotle's internalist position, which she builds her own conception on. She denies that Aristotle's position is based on an externalist position, after a detailed reconstruction of Aristotle's arguments claiming that: «Human nature cannot, and need not, be validated from the outside, because human nature just is an inside perspective, not a thing at all, but rather the most fundamental and broadly shared experiences of human beings living and reasoning together» M. C. Nussbaum, *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics*, in J.E.J. Altham, R. Harrison (eds.), *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, Cambridge: 1995, p. 121.
- [46] M. C. Nussbaum, *Aristotelian Social Democracy*, cit., p. 219.
- [47] Ibid, p. 224.
- [48] There is no denying that the technological changes of the last two centuries have had enormous impacts on human societies, nonetheless I do not think that they have changed radically of what it means to be human. Even if there were significant changes in what might be seen as central to be human (for example if we would no longer need to nourish ourselves or even become immortal) as these changes are currently nothing more than science fiction, I find it reasonable to use a list of central capabilities that is currently valid and tested as the baseline rather than to engage in wide-ranging speculation about things that might be happening or not.
- [49] I understand medium-term future as the period between 50-150 years in the future. I think it is a sensitive assumption that the largest impacts of climate change and the adjustments to them will likely be affecting humanity in the next two centuries if we assume that humanity will manage to reduce carbon emissions throughout this century to arrive at a point of no new carbon emissions. While

climate change (and particularly sea-level rise) will likely have effects longer into the future (thousands of years if there is no way to reduce the amount of greenhouse gases in the atmosphere or reverse certain processes (sea-level rise, ocean acidification, etc.)), humanity might learn to adapt to those changes once a certain crisis period has been passed.

- [50] I. Gough, *Climate Change and Sustainable Welfare: The Centrality of Human Needs*, cit., p. 1200.
- [51] B. Fardell, *Conceptualising Capabilities and Dimensions of Advantage as Needs*, cit., p. 268.
- [52] Roughly modelled on the author's understanding of Meyer and Pötzler's and Nussbaum's/Petz's conceptions.
- [53] M. C. Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, cit. p. 20, quoting Sen.
- [54] Ibid.
- [55] I. Robeyns, *Wellbeing, Freedom and Social Justice: The Capability Approach Re-Examined*, UK: Lightning Source for Open Book Publishers, Cambridge 2017, p. 39.
- [56] I. Gough, *Climate Change and Sustainable Welfare: The Centrality of Human Needs*, cit., pp. 1200f.
- [57] Ibid., p. 1205.
- [58] L. H. Meyer, T. Pötzler, *Basic Needs and Sufficiency: The Foundations of Intergenerational Justice*, cit., p. 8.
- [59] Ibid.
- [60] B. Fardell, *Conceptualising Capabilities and Dimensions of Advantage as Needs*, cit., p. 266.
- [61] L. Doyal and I. Gough's *A Theory of Human Need*, cit., p. 156.; I. Gough, 2000 *Global Capital, Human Needs and Social Policies*, Palgrave, Basingstoke 2000, p.6; I. Gough, *Lists and thresholds: Comparing the Doyal–Gough theory of human need with Nussbaum's capabilities approach*, cit., p. 374.
- [62] I. Gough, *Climate Change and Sustainable Welfare: The Centrality of Human Needs*, cit., p. 1210.
- [63] L. Doyal and I. Gough's *A Theory of Human Need*, cit., p. 66.
- [64] I. Gough, *Climate Change and Sustainable Welfare: The Centrality of Human Needs*, cit. p. 1203.
- [65] L. H. Meyer, T. Pötzler, *Basic Needs and Sufficiency: The Foundations of Intergenerational Justice*, cit., 2022, p. 3.
- [66] I. Gough, *Climate Change and Sustainable Welfare: The Centrality of Human Needs*, cit.; I. Gough, *Lists and thresholds: Comparing the Doyal–Gough theory of human need with Nussbaum's capabilities approach*, cit.
- [67] Ibid 2015, p. 1202.
- [68] I. Gough, *Climate Change and Sustainable Welfare: The Centrality of Human Needs*, cit., p. 1203.
- [69] Ibid, p. 1203.
- [70] In I. Gough, *Heat, Greed and Human Need. Climate Change, Capitalism and Sustainable Wellbeing*, cit. (p. 56f) the author argues that "Finally, an important corollary of the moral import of human need is that meeting needs should be given priority over meeting wants if the two conflict or if resources are scarce". This can be stated formally, following A. Dobson, *Justice and the Environment: Conceptions of Environmental Sustainability and Theories of Distributive Justice*, Oxford University Press, Oxford 1998, who identifies four objects of concern for policy:
  - W<sub>p</sub>: present-generation human wants;
  - N<sub>p</sub>: present-generation human needs;
  - W<sub>f</sub>: future-generation human wants;
  - N<sub>f</sub>: future-generation human needs.
 The implied priority rule for the need theory set out above is: N<sub>p</sub> = N<sub>f</sub> > W<sub>p</sub>/W<sub>f</sub>. Human needs, present and future, trump present (and future) consumer preferences."
- [71] D. Petz *Protecting the Future: Capability Sufficientarianism as a Theory of Inter-generational Justice in the Context of Climate Change*, cit., pp. 263f.
- [72] L. H. Meyer, D. Roser, *Enough for the future*, cit., pp. 234f; D. Petz *Protecting the Future: Capability Sufficientarianism as a Theory of Inter-generational Justice in the Context of Climate Change*, cit., p. 290.
- [73] This fact also protects the conception against one of the objections against strong thresholds which is based on the question why there should be an absolute disconnect of distributional continuity at the threshold. L. H. Meyer and D. Roser contain that this is counterintuitive and note

that “what if we had to choose helping one person just below the threshold a tiny bit and helping millions of people just slightly above the threshold tremendously?” (2006:236). Given that the conception has a normatively strong threshold in a double sense – as threshold of harm and as threshold of sufficiency that delineates a flourishing life it seems that this discontinuity does not pose a major theoretical obstacle.

<sup>[74]</sup> I have defended a strong threshold conception against objections by L. H. Meyer, H. Stelzer, (*Risk-Averse Sufficientarianism. The Imposition of Risks of Rights-Violations in the Context of Climate Change*, in «Ethical Perspective», 2018, 25(3), pp. 447-470) in my previous research (D. Petz *Protecting the Future: Capability Sufficientarianism as a Theory of Inter-generational Justice in the Context of Climate Change*, cit., pp. 269f). Their first objection is against the lexical priority in strong sufficientarianism noting that it would prohibit weighing rights violations below and above the threshold. Their second objection is that a strong threshold view might be seen as to «categorically prohibiting the pursuance of any policy that comes with any probability of causing people to fall below the threshold». L. H. Meyer, H. Stelzer, *Risk-Averse Sufficientarianism. The Imposition of Risks of Rights-Violations in the Context of Climate Change*, cit., p. 455. I have defended a strong threshold conception against objections by Meyer and Stelzer in my previous research (D. Petz *Protecting the Future: Capability Sufficientarianism as a Theory of Inter-generational Justice in the Context of Climate Change*, cit., pp. 269f. For discussions of problems of rights-based theories in regards to risk see, for example, S. O. Hansson, *The Ethics of Risk: Ethical Analysis in an Uncertain World*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2013; K. Steigleder, *Climate Risks, Climate Economics, and the Foundations of Rights-based Risk Ethics*, in «Journal of Human Rights», 2016, 15(2), pp. 251-271.

<sup>[75]</sup> L. H. Meyer, T. Pötzler, *Basic Needs and Sufficiency: The Foundations of Intergenerational Justice*, cit., p. 11.

<sup>[76]</sup> Ibid, p. 12.

<sup>[77]</sup> Ibid, p. 12.

<sup>[78]</sup> I. I. Gough, *Heat, Greed and Human Need. Climate Change, Capitalism and Sustainable Wellbeing*, cit., p. 48.

<sup>[79]</sup> I. Gough, *Climate Change and Sustainable Welfare: The Centrality of Human Needs*, cit., p. 1203.

<sup>[80]</sup> D. Petz *Protecting the Future: Capability Sufficientarianism as a Theory of Inter-generational Justice in the Context of Climate Change*, cit., pp. 104-132.

<sup>[81]</sup> D. Petz *Protecting the Future: Capability Sufficientarianism as a Theory of Inter-generational Justice in the Context of Climate Change*, cit.

<sup>[82]</sup> L. Doyal and I. Gough's *A Theory of Human Need*, cit. (p.156) also highlight the hard choice between universalibility and operability.

<sup>[83]</sup> P. Anand, G. Hunter, R. Smith, *Capabilities and Well-being: Evidence Based on the Sen-Nussbaum Approach to Welfare*, in «Social Indicators Research», 2005, 74, pp. 9-55; F. Comim, *Measuring Capabilities*, in F. Comim, M. Qizilbash, S. Alkire (eds.), *The Capability Approach: Concepts, Measures and Applications*, Cambridge University Press, New York 2008, pp. 157-200; C. Murphy, P. Gardoni, *Assessing Capability Instead of Achieved Functionings in Risk Analysis*, in «Journal of Risk Research», 2010, 13(2), pp. 137-147.

<sup>[84]</sup> D. Petz *Protecting the Future: Capability Sufficientarianism as a Theory of Inter-generational Justice in the Context of Climate Change*, cit., pp. 192-208.

<sup>[85]</sup> L. Doyal and I. Gough's *A Theory of Human Need*, cit., p. 172.

<sup>[86]</sup> Ibid, p. 174f.

<sup>[87]</sup> Ibid, p. 173.

<sup>[88]</sup> Ibid, p. 190.

<sup>[89]</sup> The exact number and timing of those stages can be debated, but while not having made a detailed survey about this issue, I would with some confidence argue that almost all societies at least differentiate between childhood, adulthood and old age.

<sup>190</sup> A WHO factsheet, for example, predicts that climate change between 2030 and 2050 will approximately cause 250,000 additional deaths per year from malnutrition, malaria, diarrhea and heat stress. World Health Organisation, Climate Change and Health. *Fact Sheet*. Updated 7/2017. 2017, <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs266/en/> Accessed: 12.3.2018

<sup>191</sup> See, for example, E. Ferris and D. Petz for a discussion of natural disaster impacts on older persons. E. Ferris, D. Petz, *The Old are the Future*, in E. Ferris, D. Petz, *The Year that Shook the Rich. A Review of Disasters in 2011*, The Brookings Institution – London School of Economics Project on Internal Displacement, Washington D. C. 2012, pp. 115-136.



# The Necessary, the Sufficient and the Excessively Rich<sup>1</sup>

Frank Nullmeier\*

## *Abstract*

L'articolo propone tre punti principali. In primo luogo, si afferma che ogni riflessione sulla distribuzione economica dovrebbe riferirsi al processo distributivo nella sua totalità invece di concentrarsi soltanto sulle posizioni più deboli o su quelle estreme (ricchezza e povertà). È necessario, piuttosto, prendere in considerazione l'intero spettro distributivo. Dovremmo stabilire un livello di "abbastanza" nel settore intermedio della struttura distributiva. In secondo luogo, l'articolo afferma che la vera sfida per ogni teoria normativa su questioni distributive consiste nel concepire e specificare con esattezza questo "abbastanza". In terzo luogo, l'articolo accenna a possibili strategie per creare procedure che determinino una soglia per la ricchezza eccessiva e per ciò che è abbastanza, ossia per ciò che è "sufficiente".

*Parole chiave:* *distribuzione economica, "abbastanza", povertà, ricchezza, "sufficiente".*

The paper makes three main points. First, it claims that reflections on economic distribution should refer to the entire distribution order, instead of focusing solely on the weakest positions or of referring to the extreme positions (poverty and wealth). What is needed, however, is an assessment of the entire distribution spectrum. We should determine a level of 'enough' in the middle range of the distribution structure. Second, the paper claims that the real challenge of normative theory on distribution issues consists in the conception and precise specification of this 'enough'. Third, it points to strategies to create procedures for determining a threshold for excessive wealth and for what is enough, the 'sufficient'.

*Keywords:* *economic distribution, "enough", poverty, wealth, "sufficient".*

---

<sup>1</sup> Saggio ricevuto in data 25/07/2022 e pubblicato in data 10/02/2023.

\* Universität Bremen – Deutschland. E-mail: [frank.nullmeier@gmx.de](mailto:frank.nullmeier@gmx.de)

## 1 Introduction

The literature on distributive justice has mostly dealt with the group of the *least-advantaged members* of a society. Since 2000, moreover, rising social inequality in many countries has translated into growing attention being paid to questions of poverty and poverty reduction. Approaches under the title of sufficientarianism<sup>[1]</sup> also share this focus on the lower level in a distributive order, even if a comparison-centered, relational approach to justice is denied.

In the last few years, criticism of excessive fortunes and the societal role of plutocrats, with their enormous influence on the political development of several Western societies, has also made *wealth* a relevant category for normative considerations on distributive justice. With limitarianism<sup>[2]</sup>, a way of looking at the top of a distributive order has emerged. It is to be welcomed that philosophical work now also refers to the pole of wealth.

However, the following remarks recommend going a step further. This entails considering the entire distributive order and subjecting it to normative assessment. The category that needs to be established, also as a departure from previous sufficientarianist approaches, is that of the *sufficient*, the category of having *enough* – clearly beyond the necessary, beyond the fulfilment of basic needs.

In this paper, three main points will be made:

1 Reflections on economic distribution should refer to the entire distribution order. So far, however, the discussion either concentrates solely on the area of the weakest positions and poverty, or refers to the extreme positions both of poverty and wealth. What is needed, however, is an assessment of the entire distribution spectrum, starting with those positions that normatively have too little and ending with those positions that clearly have too much. It is not only necessary to determine what is necessary and what is the threshold to the situation of having too much, it is also necessary to determine a level of ‘enough’ in the middle range of the distribution structure.

2 The real challenge of normative theory on distribution issues consists in the conception (What is the standard of enough?) and the precise specification of this enough (At what economic level is enough located?).

3 What exactly can be considered the precise threshold has only been shown for the case of what is necessary. How the level of social assistance benefits should be determined has always been controversial. It is all the more difficult to create procedures for determining a threshold for excessive wealth and what is enough, the ‘sufficient’.

## 2 An Evaluative Terminology for the Entire Distributive Order

My core point is the idea that the entire socio-economic distribution order should be subjected to a normative assessment, not only the positions of the least-advantaged members of society or those with extreme wealth. As a first approximation, the entire distributional order can be captured in a purely normative-evaluative terminology as follows:

Zu wenig	Too little
<b>Notwendig</b>	<b>Necessary</b>
Nicht genug	Not enough
<b>Genug</b>	<b>Enough, sufficient</b>
Mehr als genug	More than enough
<b>Übermäßig viel</b>	<b>Excessively/overly rich</b>
Zu viel	Too much

Necessary, enough and overly rich are designations for the *thresholds* (in bold) beyond which another *distribution sector* begins. The categories too little, not enough, more than enough and too much designate the different distribution sectors that are separated from each other by the three thresholds. This is a conceivable, certainly simple normative structuring of all levels of a distribution order. But the terminology chosen no longer leaves the area between too little and too much, which certainly affects the majority of the populations in OECD societies, without any categorization; rather, the ‘middle’ area between poverty and wealth is now normatively restructured into the sectors of not enough and more than enough by means of enough/sufficient (I use these two words synonymously) as a threshold value. The chosen terminology for an evaluative view of the entire distribution order thus comprises four distribution sectors and three threshold values. The following explanations concentrate on the theoretical problems that arise from the conception and specification of the three thresholds: the necessary, the sufficient and the excessively rich.

## 3 Necessary, Sufficient and Excessively Rich in the Context of a Theory of Justice

Conceptions of the necessary, the sufficient and the excessively rich can be developed as autonomous theories of justice, each independent of the other. For the necessary,

this has already been achieved in theories of needs-based justice,<sup>[3]</sup> the excessively rich has been referred to in the new theories of limitarianism, and the sufficient is addressed in theories of sufficientarianism.

If one of these conceptions of justice is advocated as a principle for all questions of distributive justice, the question arises whether the overall structure of a distribution can also be normatively evaluated with each of them. The resulting problems can be shown most clearly for needs-based justice: What statements does the principle of needs-based justice help to make when needs are met and other resources are still available? What idea of justice determines the distribution beyond the level of what is necessary? Is the attempt to build a theory of justice solely on needs-based justice, i.e. based monocratically on the category of needs, not misguided?

The same applies to a philosophy of sufficiency oriented towards the level of the enough: what happens beyond the threshold at which enough is available for everyone or has been distributed to them?

Limitarianism did not even start out with the claim of such a monocrirical theory of justice; rather, it sees itself as a supplement to theories previously oriented towards need or equality, i.e. it is an additional element within the framework of a more comprehensive theory of justice that is oriented either towards a higher-level single criterion or towards a combination of several criteria, e.g. equality, merit, performance, i.e. a plural theory of justice.<sup>[4]</sup> The construction of a theory of justice that can normatively determine the entire distribution order together with the three thresholds should therefore take into account the following requirement: The conception of the three thresholds should ultimately be traceable to solely one pattern of argumentation. All three levels must be justifiable with an essentially identical figure of reasoning, so that a coherent system of conceptualization of thresholds can emerge. Instead of developing three different theories – the theories of needs-based justice, limitarianism and sufficientarianism – it is preferable to design one theory of justice that has a higher degree of internal coherence.

#### 4 Limitarianism

A significant enlargement of the body of theories of justice beyond the realm of poverty reduction and the elevation of the position of the least-advantaged members has taken place by addressing the issue of wealth. For the German-speaking world, the book published in 2018 by Christian Neuhäuser, entitled *Reichtum als moralisches Problem* (Wealth as a moral problem) has been an important contribution.<sup>[5]</sup> It provides a theoretical evaluation of wealth in a very systematical fashion, right up to the idea of a ban on excessive wealth, an idea which, due to its infeasibility, is ultimately withdrawn in favor of a pragmatic strategy of small steps of limiting such forms of wealth. However, the radical nature of the moral philosophical argumentation is not

affected by these political conclusions. On the basis of the concept of self-respect, Neuhäuser proposes how to conceive what can be considered harmful wealth, how a threshold of wealth can be determined and why counter-arguments for a general justification of wealth cannot be convincing.

Internationally, the more recent publications by Ingrid Robeyns,<sup>[6]</sup> who for a long time worked on Sen's Capability Approach,<sup>[7]</sup> has become known as a strong approach to "economic limitarianism". This approach is based on an analogy with the poverty line<sup>[8]</sup> and accordingly seeks to establish a quite similar limit for monetary wealth. Robeyns defines economic limitarianism as "the view that no one should hold surplus money, which is defined as the money one has over and above what one needs for a fully flourishing life".<sup>[9]</sup> In *Having Too Much*, she went on to define a general limitarianism that is not limited to economics. In this definition, the reference to money is missing. However, the reference to a should/shouldn't and the reference to a "flourishing life" are also present in this more general definition: "In a nutshell, limitarianism advocates that it is not morally permissible to have more resources than are needed to fully flourish in life."<sup>[10]</sup> Even if such a general limitarianism is conceivable, Robeyns focuses on an economic approach, which is limited in certain respects. "Limitarianism is not about rich people per se; instead it is about the effects of the situation of extreme wealth in society."<sup>[11]</sup> It is above all the argument that the super-rich can convert their position of economic power into political power. This transformative power is the reason that makes limitations necessary. Limitations are necessary because of empirically verifiable consequences of the actions of super-rich people. If these consequences did not occur, there would be no reason to consider wealth morally problematic. The arguments Robeyns makes in *What, if Anything, is Wrong with Extreme Wealth?* (2019) are not, like those of Christian Neuhäuser, unconditional. The possibility of other people's self-respect is diminished per se when there is excessive wealth. It is not specific consequences of wealth that would have to be empirically demonstrated in each case. Due to the mutual observation of members in a society, the capacity for self-respect is destroyed in general whenever excessive wealth exists in a society. Robeyn's argumentation is more instrumental, it limits wealth when political power becomes unequal, whereas Neuhäuser generally assumes a morally damaging effect of wealth in itself and therefore seeks to justify a general prohibition of wealth, even if this is not feasible for political reasons.

## 5 The sufficient

Following the pattern of poverty and wealth thresholds, a third threshold, the threshold of enough can also be thought of. Below this threshold lies the sector of not enough, above it is the sector of more than enough. As soon as the term sufficient is used for this threshold, a demarcation from the present literature is necessary for the understanding of the following argumentation.

Sufficiency is used today in two contexts: a philosophical and an ecological one. In philosophy, the category of sufficiency has been used prominently since Harry Frankfurt's attack on egalitarian conceptions of justice.<sup>[12]</sup> Inequalities are not the crucial bone of contention for this theory of justice. It is only a matter of the worse-off having enough, regardless of whether others have the same amount. Adequacy, not equality, should be the criterion of just distribution. Works that further develop this position are attributed as contributions to sufficientarianism. In this line of argumentation, Frankfurt's conception is understood as an alternative specification of what is necessary. Accordingly, the criterion of equality does not help to determine what people need as individual persons. Their needs are far too different, too individual, to be able to justify a defining line for the subsistence minimum that is the same for everyone. The sufficient is rather understood as what is *individually necessary*.

Independently of these philosophical discussions, and possibly with a now wider scope, sufficiency has developed in the context of the debates on sustainability as a criterion of what is ecologically necessary or acceptable, especially in terms of climate policies and degrowth.<sup>[13]</sup> The term sufficiency was introduced into ecological literature as early as the 1970s through the work of Herman E. Daly.<sup>[14]</sup> In the German-speaking world, the work of Wolfgang Sachs from 1993 was influential, elevating sufficiency to a complementary term to efficiency. In addition to an efficiency revolution, he also called for a sufficiency revolution, a linguistic change of direction that still determines sustainability writing today. In this line of development, the sufficient is the *ecologically necessary*, which entails restrictions on what is desired for the individual or the social collective.

Only recently have these two lines of discussion been more systematically related to each other.<sup>[15]</sup> The individualization of the necessary in the philosophical discussion contrasts with a globalization perspective on the part of ecological sufficiency theories. However, the approach of using sufficiency to designate what is necessary has remained characteristic of both lines of discussion.

Here, a different conceptual approach is chosen: Sufficiency should be used as a term for determining its own threshold at a level clearly above the necessary, but also clearly below the excessively rich. Accordingly, sufficient is not a critical threshold below which no one should fall, it is rather the value to which we should all aspire as a value that enables each individual person to be able to lead an adequate life (in relation to the respective technological, economic and social conditions).

The necessary denotes a threshold that should not be fallen short of. The excessive denotes a threshold that should not be exceeded. The sufficient is a threshold that considers a level below and above it to be legitimate, i.e. it does not separate the permissible from the impermissible. It is rather an *orientation value for life* in today's societies, around which one's own distribution position should move. *Enough is what should be normatively exemplary for all*, neither more nor less. Enough is far more than just what we absolutely need to be able to live a life worthy of human

beings. Enough is far less than what constitutes the too much today and can be normatively delegitimized as excessively rich.

## 6 Defining Enough

A widely accepted (only differently interpreted) rationale for the conception of the threshold of what is *necessary* as the basis of needs-based justice is *avoidance of harm*.<sup>[16]</sup> Necessary is that which is absolutely necessary to lead a normal or decent life (in a certain society), i.e. not to be exposed to harms that make it impossible to lead a life appropriate to this society and its requirements and possibilities. To this end, one can define basic needs in order to determine what is absolutely necessary for a person to survive and live as a fellow human being in society.

To determine *wealth* thresholds, one can proceed in two ways. One can speak of a *fully flourishing life* as a benchmark instead of a normal or decent life, as Ingrid Robeyns has done. What is necessary to be able to exercise such a clearly expanded conception of life? If the conditions for the possibility of practicing such a life are not fulfilled, one can also speak of injury, harm, but not as physical or mental injury, but as falling short of the high level set with the idea of a fully flourishing life. If there is even more than is necessary for this life, then a limit is reached beyond which wealth becomes illegitimate.

Another path has been taken by Christian Neuhäuser. He focuses his considerations on avoidance of harm to the dignity and self-respect of other persons. Avoidance of harm is no longer just about the persons in question, but the impact of their position in the distribution order on the situation of others. And this not only with regard to serious physical injuries and restrictions on action, but also to the possibility of being able to respect oneself and not having one's dignity violated. For Neuhäuser, wealth per se harms the self-respect of third parties and is thus a moral problem.

But how is *enough* to be defined? A recourse to avoidance of harm cannot have the same force here, because the distribution sectors above and below the enough are not illegitimate. Harm is a good justification criterion only for cases in which there is harm beyond the threshold but none on the other side. Harm creates the legitimacy difference between the distribution sectors on this side or beyond the wealth or poverty threshold.

Therefore, enough will have to be defined in a different way. Enough is what one needs for living *any conception of a good life, which is universalizable*. The rationale draws on the ethical category of the good life, but admits as a criterion those conceptions of good life that are universalizable, conceptions of a good life that must survive a test of the following kind: Could one imagine that the people in this society, but also the people in the whole world including future generations, could ever choose such a way of life for themselves without this making the good life of other people impossible?

The standard of sufficiency is the *good life*, but not presented as a philosophically specified and objectively definable quantity,<sup>[17]</sup> but as a plurality of conceptions of good life that have survived a certain test and can therefore be considered normatively acceptable forms of practicing a specific form of good life. These are to be considered “legitimate forms of good life” in the following. What counts as harm to the possibility of a good life, i.e. as not enough, is that which makes it impossible to live such a legitimate conception of a good life; enough is that which allows a conception of a legitimate good life to be lived. However, this sufficiency only exists for the totality of legitimate conceptions of a good life, not for several thresholds of sufficiency for each individual conception of a good life.

## *7 Specifying Enough*

The conception and justification of thresholds will only be supported in the academic as well as the political sphere if a specification of a precise level of these thresholds is also presented. Even if only approximate values or bandwidths are sought, there is a danger that the precise specification of normative thresholds will only be seen as a subjective, arbitrary act. How can we succeed in finding methods and procedures that allow for an intersubjectively acceptable form of threshold specification?

There is an immense body of literature on the specification of needs, of what is necessary and of basic needs in the context of discussions on poverty and poverty reduction, which covers more than 120 years of research and controversy. Since the act of specifying what is necessary is directly followed by political demands and regulations, the specification of levels is discussed in great detail.

In the area of determining enough and too much, on the other hand, there is hardly any experience with normatively-specified definitions, also because politically relevant fixations have generally not been made.

### *7.1 Science-based Objectification*

Since the first systematic surveys on poverty in England in the 19th century, the attempt to objectify what is necessary followed procedures that are close to the natural sciences. The calculation of the necessary food requirements for life could refer to the measurement of calories, because food represents one of life's central necessities. The objectification in nutritional science is based on a concept of the necessary that aims solely at avoiding harm in the sense of severe diseases and death. If the category of the necessary comes close to mere survival, the strategy of scientific objectification can still be successful. But even survival is a category that is open to interpretation and controversial even within natural science, and it is also dependent on individual physical conditions and reacts to historical and social contexts.

The basket-of-goods procedure used in Germany until the 1980s to determine the level of social assistance can also be understood as an extension of the scientific method of objectification, only now the point of reference is minimal participation in social life.

Ultimately, however, even for the area of necessities, all scientific attempts at objectification have proven to be inadequate: The spectrum of what is necessary for survival is broader than what can be measured scientifically, e.g., in the area of social proximity, personal recognition and communication. There is no clear boundary, but a wide transitional area between what is no longer sufficient for survival and what just ensures survival. With the transition in the concept of the necessary from a pure understanding of survival to a concept of societal inclusion, attempts at objectification allied to the natural sciences are also less and less convincing, since there are too many alternatives within the sciences.

It is therefore problematic when the concept of the (ecologically) sufficient is now subjected to a similar strategy of specification via scientific objectification, even if not on the level of individual needs, but on the level of the ecological carrying capacity of the planet. The normative assumptions of such ecological boundary concepts have certainly been explicated in the literature: The “planetary boundaries” prominent in the ecological debate are neither absolute limits, beyond which human social life would be immediately terminated, nor limitations in the sense of tipping points in human-determined physical and biological developments. The concept of planetary boundaries developed by a group around Johan Rockström clearly states their character: “Here, thresholds are defined as non-linear transitions in the functioning of coupled human-environmental systems. Thresholds are intrinsic features of those systems and are often defined by a position along one or more control variables.... Boundaries, on the other hand, are human-determined values of the control variable set at a ‘safe’ distance from a dangerous level .... Determining a safe distance involves normative judgments of how societies choose to deal with risk and uncertainty”.<sup>[18]</sup> Here, a precise distinction is made between limits as threshold values beyond which non-linear changes occur and normative considerations, here those of a safe distance from extreme disasters and uncontrollability.

## 7.2 Statistics

Today, poverty policy is dominated by statistical studies for the specification of what is necessary. In Germany, a survey of income and consumption patterns of the lowest income quintile of the population is used to calculate the standard rate of social assistance benefits via a number of politically determined deductions. Alternative statistical procedures include referring to a percentage of the median of an income distribution (poverty risk ratios). The statistical calculation is a form of (scientific) objectification that also makes it possible to avoid political decisions and to leave

poverty policy to automated adaptation by linking it to an index. However, this objectification is based on empirical surveys of the actual consumption and lifestyles of population groups. There is no sustainable argumentative connection between the empirical surveys and the specification of the percentages (the lowest quintile; 60% of the median equivalent income, etc.) on the one hand and the conception of what is necessary (e.g. for participation in social life) on the other: it is quite possible that 60% of the reference income does not ensure societal inclusion.

A comparable problem arises in the area of the definition of wealth thresholds. Christian Neuhäuser, for example, has attempted to specify his self-respect-based conception of wealth in terms of 200 or 300% of the median income.<sup>[12]</sup> This is certainly in line with the argumentation logic of poverty and wealth reports, but is it an effective realization of the self-respect conception? Hardly. Because how should a ‘conversion rate’ between self-respect and income be determined?

Here, the use of political decision-making procedures is to be preferred. In this way, a specific decision-making body could be determined, which would set a threshold level by majority vote - also using scientific and statistical considerations. In these political procedures, however, the tension between objectification, centering on arguments and subjective arbitrariness is repeated: When seeking to establish a certain level of the necessary, of the excessively rich or of enough, arguments have to be put forward. Argumentation, however, means avoiding arbitrariness. But what can an argumentation refer to that does not expose itself to scientific objectification or statistical calculation? There is probably *only the possibility of discussing forms of life and their legitimacy*: Is this a way of life that enables societal inclusion, is this a way of life based on enormous wealth that makes the self-respect of other people impossible?

### 7.3 Argumentation on Good Life

Even the percentage specifications oriented towards an average often make explicit reference to “normalities” that go beyond the mere percentage value. The average or median is merged or associated with a normality in such a way that the average also expresses what can be considered normal and usual as a way of life. The mathematical mean or median receives a tangible, life-form-related character.

However, one can also dispense with a statistical classification altogether and use a specific form of life (however tangibly it may be described) as a reference. This, however, departs from a justice-theoretical foundation of the thresholds. Ethical questions take the place of moral questions. John Rawls tried to counteract such a shift towards ethics with the concept of basic goods: His basic goods are resources for any form of good life. Martha Nussbaum had rejected this goods-centered approach (in agreement with Amartya Sen) and (in dissent with Sen) presented a list of ten basic capabilities. Ensuring these capabilities, such as physical health and integrity, imagination, connectedness with others, play, etc., becomes the theoretical

goal. This may be a rather weak conception of a good life that leaves a lot of room for individual ways of living. In contrast to Rawls and Nussbaum, Skidelsky and Skidelsky in *How much is enough? The Love of Money, and the Case for the Good Life* (2012), have presented a list of basic goods, including health, security, respect, personality, harmony with nature, which are direct expressions of a universally conceived conception of good life that applies to all people. Thus, a global ethical standard is regarded as binding; the sufficiency that the two authors want to propagate is measured against a universal standard of good life. This argumentation is likely to face the general objections to the setting of a universal standard in ethics: Paternalism and Eurocentrism are elements of this tableau of criticism.<sup>[20]</sup>

Here, the path chosen is to introduce only a test procedure for universalizability or generalizability of specific forms of good life. Specific ways of living must undergo a test of generalizability and can only be considered a basis for determining the enough if they pass this test. The resources that are needed on average to practice those legitimate forms of good life (which can be very different forms of life) form the enough in economic terms.

## *8 Orientation Guideline, Moral Yardstick or Political Program?*

What follows from a specification of these thresholds, especially the specification of the enough? First of all, it is an orientation marker, a new conceptual parameter against which individual and social behavior can be measured. Enough is a discursive intervention that can influence and change patterns of interpretation and modes of action to the extent of its perception and dissemination.

The discussion of the definition of enough has shown, however, that enough could also be defended as a moral value - i.e. as a marker with a claim to binding force. A morality of enough would mean that it is a binding line of conduct to make enough possible for all people, to counteract tendencies towards an always more than enough and, where there is not enough, to provide for this enough - without exerting pressure to standardize different ways of life.

However, such a moral obligation could also be applied to political, especially legal action. The definition of what is necessary has been incorporated into human rights catalogues and their interpretation, for example in Germany the construction of a right to a "minimum subsistence level fit for human beings". Necessary needs must be met politically. If one knows what is necessary and if it can be determined who definitely does not reach the necessary, then legal measures institutionalized by the state are mandatory.

Limitarianism also discusses political measures. Even if a ban on wealth appears to be completely illusionary, measures for a gradual reduction of wealth are being discussed, especially in tax law. Different levels of sales tax, luxury and wealth taxes, an increase of the top rate in income tax or the reform of corporate taxes are

common proposals; in addition, as a more relational approach, there is the idea of a legal limitation to the income spread which is being discussed in Switzerland.

In the case of enough, it is far less clear and less discussed what its political implementation could mean. Moreover, any legislative intervention towards enough would meet with the argument that liberties would be restricted here. Even the discussion of threshold values - before any state measures are even conceived - could be experienced as an encroachment on freedoms experienced as a matter of course, so that even thinking about such levels would be seen as an illegitimate intervention. Only where a necessity can be argued, i.e. in a concept of ecological sufficiency, do political measures appear as self-evident. However, if one wants to justify - as here - a threshold for the sufficient and the enough beyond an ecological argumentation, one has to confront the argument of freedom loss and present a concept of social freedom in which the orientation towards the sufficient entails legal-political consequences.

- <sup>11</sup> For instance, T. Princen. *The Logic of Sufficiency*. MIT Press, Cambridge 2005; R. Huseby. Sufficiency: Restated and Defended, in «The Journal of Political Philosophy», 18/2, 2010, pp. 178-197; A. Gosseries. *Sufficientarianism*, in E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London 2011, DOI: 10.4324/9780415249126-S112-1, A. Gosseries, *Intergenerational Justice, Sufficiency and Health*, in C. Fourie, A. Rid (eds.), *What is Enough? Sufficiency, Justice and Health*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 121-143; L. Shields, *The Prospects for Sufficientarianism*, in «Utilitas» 24/1, 2012, pp. 101-117; T. Schramme, *Theories of Health Justice: Just Enough Health*, Rowman and Littlefield, London 2018; D. Timmer, *Justice, Thresholds, and the Three Claims of Sufficientarianism*, in «The Journal of Political Philosophy», 2021, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/jopp.122582021>
- <sup>12</sup> I. Robeyns, *Having Too Much*, in J. Knight and M. Schwartzberg (eds.), *NOMOS LVIII: Wealth*. New York University Press, New York 2017, pp. 1-44. I. Robeyns, *What, if Anything, is Wrong with Extreme Wealth?*, in «Journal of Human Development and Capabilities», 20(3), 2019, pp. 251-266.
- <sup>13</sup> S. Traub, B. Kittel (eds.), *Need-based Distributional Justice: An Interdisciplinary Perspective*, Springer, Heidelberg 2020.
- <sup>14</sup> On this in detail: F. Nullmeier, *Towards a Theory of Need-Based Justice*, in S. Traub; B. Kittel (eds.), *Need-based Distributional Justice: An Interdisciplinary Perspective* cit., pp. 191-208
- <sup>15</sup> C. Neuhäuser, *Reichtum als moralisches Problem*, Suhrkamp, Berlin 2018.
- <sup>16</sup> I. Roybens, *Having too much*, cit. and Roybens, *What, if Anything, is Wrong with Extreme Wealth?*, cit.
- <sup>17</sup> I. Robeyns, *Wellbeing, Freedom and Social Justice. The Capability Approach Re-Examined*, Open Book Publishers, Cambridge (UK) 2017.
- <sup>18</sup> I. Roybens, *What, if Anything, is Wrong with Extreme Wealth?*, cit., p. 252f.
- <sup>19</sup> I. Roybens, *What, if Anything, is Wrong with Extreme Wealth?*, cit., p. 252.
- <sup>20</sup> I. Roybens, *What, if Anything, is Wrong with Extreme Wealth?*, cit., p. 1.
- <sup>21</sup> I. Roybens, *What, if Anything, is Wrong with Extreme Wealth?*, cit., p. 258.
- <sup>22</sup> H. Frankfurt, *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- <sup>23</sup> T. Jackson, *Prosperity Without Growth. Foundations for the Economy of Tomorrow*, Second Edition. Routledge, New York 2017; M. Schmelzer, A. Vetter, *Degrowth/Postwachstum zur Einführung*, Junius, Hamburg 2019.
- <sup>24</sup> H. E. Daly (ed.), *Toward a Steady-state Economy*, W.H. Freeman, San Francisco 1973.
- <sup>25</sup> L. Spengler, *Two types of 'enough': sufficiency as minimum and maximum*, in «Environmental Politics », 2016, DOI: 10.1080/09644016.2016.1164355; I. Gough, *Heat, Greed and Human Need. Climate Change, Capitalism and Sustainable Wellbeing*, Edward Elgar, Northampton (MA) 2017.
- <sup>26</sup> M. Siebel, T. Schramme, *Need-Based Justice from the Perspective of Philosophy*, in S. Traub, B. Kittel (eds.), *Need-based Distributional Justice: An Interdisciplinary Perspective*, Springer, Heidelberg 2020, pp. 21-58.
- <sup>27</sup> As in R. Skidelsky; E. Skidelsky, *How much is enough? The Love of Money, and the Case for the Good Life*, Allen Lane, London 2012.
- <sup>28</sup> J. Rockström et al. *Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity*, in «Ecology and Society », 14/2, 2009, doi:10.5751/ES-03180-140232.
- <sup>29</sup> C. Neuhäuser, *Reichtum als moralisches Problem*, cit., p. 85.
- <sup>30</sup> R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp, Berlin 2014.



# Who Needs Needs? Defining a Contested Concept<sup>1</sup>

*Alessandro Pinzani\**

## *Abstract*

Il presente articolo discute la sparizione del concetto di bisogno dal dibattito sulla giustizia sociale (1) e offre una definizione di questo concetto (2 e 3). Nel far ciò, stabilisce, in primo luogo, differenze tra il concetto di bisogno e quelli di preferenza, desiderio e impulso e, in secondo luogo, sviluppa una defizione positiva della struttura dei bisogni e della loro relazione con il funzionamento del sistema “essere umano”, sottolineando, al tempo stesso, il loro carattere sociale e politico.

*Parole chiave:* bisogni, preferenze, desideri, impulsi, giustizia sociale.

In this paper, I shall discuss the question of the disappearance of the concept of needs from the debate on social justice (1) and I shall offer a definition of this concept (2 and 3). In doing so, I will first differentiate needs from preferences, desires, and drives; and I will second develop a positive definition of their structure and of their relation to human functioning while, at the same time, stressing their social and political character.

*Keywords:* needs, preferences, desires, drives, social justice.

## *1 The disappearance of needs*

If human life is basically needy it is not surprising that ethical theories which conflate need with desire (like utilitarianism) or overlook it entirely (like many rights-based conceptions of justice) have difficulty in determining obligations towards those whose lives are warped by needs

---

<sup>1</sup> Saggio ricevuto in data 04/10/2022 e pubblicato in data 10/02/2023.

\* Universidade Federal de Santa Catarina – Brazil; Institute of Law, Politics and Development – Sant’Anna School of Advanced Studies – Pisa. E-mail: [alessandro@cfh.ufsc.br](mailto:alessandro@cfh.ufsc.br)

Humans are needy beings. However, it seems that contemporary political philosophy is not willing to begin very much with this fact. Virtually every major theory of social justice carefully avoids using the concept of “need” (when it does not openly criticize it) and concentrates rather on concepts like “primary goods”, “capabilities”, “resources”, “social equality” and so on.<sup>[2]</sup> Needs seem to have disappeared from the map of political theories, with few exceptions<sup>[3]</sup>. In my opinion, there are three reasons for this fact and I shall try to object to all of them to restate the centrality of the concept of needs for a theory of social justice.

#### a) The “is-ought” fallacy argument

The first reason is the risk of falling into an “is-ought” fallacy: from the fact that humans have needs, we may not derive any normative proposition concerning their satisfaction. We may not, for instance, justify something like human rights to the satisfaction of basic needs without passing through other concepts that have nothing to do directly with the needs themselves – concepts such as human dignity, values, or justice in the sense of “what we owe to each other”<sup>[4]</sup> and so on. This is a relevant objection. My response will pursue a double strategy.

The first step is to specify in which sense needs should be the object of a theory of social justice. By claiming this, one does not have to claim that a just society is a society that guarantees the satisfaction of every basic need and that, conversely, a society that does not grant this satisfaction is unjust. There is a correlation between justice and the satisfaction of needs, but it is not a direct one: a society may satisfy the basic needs of its members and still be deeply unjust, for instance, when it is organized according to a rigid hierarchy or a caste system. Furthermore, justice is a matter of degree and cannot be fully attained: no society can therefore be defined as unjust simply because it does not satisfy *all the possible needs* of its members. Finally, a claim concerning the correlation between justice and needs satisfaction does not necessarily have normative character (like the claim: “Since humans have needs, a just society ought to satisfy them”), but can have merely descriptive character (like the claim: “Humans have needs, whose satisfaction *can* be used as a criterion for measuring the justice of society”).<sup>[5]</sup> No “is-ought” fallacy has therefore been committed so far by claiming that human needs can be the object of social justice.

The second step consists in pointing out that society exists precisely to satisfy human needs. Its main goal is not to grant rights, realize values, or distribute goods or resources; these are all means to pursue the most fundamental goal of satisfying the needs of its members. The fact that most theories focus on the means rather than on the goal is quite puzzling, but it may find an explanation in the dominant idea that society should enable its members to freely pursue their individually defined goals. In other words, according to this vision individuals elaborate life plans and society

should help them realize such plans. This leaves the question unanswered, on which basis do individuals develop their life plans? According to the theory sketched here, they do this based on needs, not on mere wishes, desires, values, and so on. While most current theories recognize the importance of some basic needs such as nourishment, health, etc., they tend to neglect or even openly deny that needs play a role in the formulation of more general life plans. I shall try to show that this attitude is wrong and that needs play a central role in this respect. Since needs represent the groundwork, on which individuals formulate their life goals and create the means to realize those goals (means such as individual rights, social goods, etc.), any theory of social justice and, more generally, any normative theory of society refers at least indirectly to them. Therefore, needs always enter such theories; and if a need-centered theory of social justice should really commit an “is-ought” fallacy, then *every* other normative theory of society or of social justice would do the same.

Furthermore (and as an accessorial argument), justifying a principle of social justice by recurring to a fact is less problematic than one could think. As G. A. Cohen has convincingly claimed, principles appealing to facts are actually based on other principles that are not related to facts.<sup>16</sup> So, if someone claims that “society should guarantee to people a free system of health care” (principle P) because “health is a basic need for human beings” (fact F), what is relevant for justifying P is actually the further principle P1 that “society should help the satisfaction of basic needs”, which is not fact-related or at least not related to F. Even if someone would conclude that health is not a basic need (that F is not true), or that it does not require the implantation of a free system of health (that P is not valid), one could still maintain that P1 is a valid principle. Of course, P1 could on its part be grounded on some other fact F1, like the one that individuals live in society in order to better satisfy their needs (a fact the present theory will assume); but – again – P1 would be considered valid only by recurring to a further principle P2 that is not fact-related, like for instance: “the basic needs of every individual should be satisfied either by society or by some other actor”. One can go further back in the search for such principles, but one shall always reach a principle that is not based on a fact or not justified by its proponents through appeal to a fact. In this sense, it shall be an unproved and non-provable principle – a postulate. Every practical theory is grounded on such a postulate. Some might claim, its ultimate principle is just self-evidently true; some might consider it a merely procedural principle with no other content but a rule according to which we should establish any further principle (like e.g. Habermas’ Discourse Principle or Rawls’ principle according to which we have to establish a fair procedure to ground the principles of justice). The present theory assumes that every individual should be put in the best possible conditions to reach well-being as defined in section 4 and to satisfy their needs as defined in section 3. There is no ultimate justification for this, precisely as there is no ultimate justification for the principle according to which we should not impose pain on individuals (if not to avoid a greater pain, like in the case of a life-saving surgery), or for the principle according to which a norm is

(normatively, not just empirically) legitimate only when it receives the consent of the individuals affected by its application – just to mention two widely adopted principles.

b) Do needs exist at all?

The second reason for the resistance to the use of the concept of need on the part of contemporary theories of social justice has to do with the epistemic status of this concept. The very existence of something like human needs is contested, since cultural relativists claim that there are no such things as universal needs shared by all human beings, but only culturally defined needs. A Japanese scholar, who was in charge of the Human and Social Development Program of the United Nations University, observed once that there is no word for “need” in Japanese and that ‘within the Japanese society and culture there is no concept of needs in the ‘objective’ sense.’<sup>174</sup> How would he then describe the situation of a Japanese homeless woman starving or freezing in the snow? Does she just *desire* food and shelter? Does she just *want* them? Does she *wish* them? Of course, she does. But we would rather say that the reason why she desires, wants, and wishes food and shelter is that she *needs* them. Otherwise, we were claiming that her longing for food and shelter is just an expression of a subjective whim, to which no real necessity corresponds. She is begging for food and shelter, but she could also live without them. On the other side, if we claim that she has needs, even if there is no word in her culture to express this concept, and even if she is not aware of having needs at all, are we taking a paternalistic attitude? How can we, external observers, know it better than she?

To this accusation of paternalism, one could reply with two answers. The first one concerns the practical consequences of the allegedly paternalistic attitude and consists in saying that stating a person’s needs is not tantamount to forcing the person to recognize them or to help her to satisfy them if she does not want to be helped. One could simply state that the woman in our example *does* need food and shelter even if she refuses them, without taking any action aimed at satisfying these (objectively stated, but subjectively not perceived) needs. The second answer is more radical and consists in pointing out that as a matter of fact sometimes people do not know what they *really* need or, if they do, they do not act consequently: they may lack information on their situation, like in the case of a diabetic person who doesn’t yet know about her state and who thinks that she needs sugar, while she actually needs insulin; or they may lack strength of will, as an addict who knows that he needs quitting drugs, smoke, or alcohol, but who is nevertheless unable to do that; or they may have identified the wrong solution to their problems, as a person who knows that she is severely ill, but prefers to drink holy water instead of seeking a doctor. Experience often shows that people may have needs without being aware of them. Therefore, one can claim that needs do not depend for their definition on the subjective perception of individuals. It is possible to say what a person objectively

needs independently from what that person subjectively thinks about her necessities – and there is nothing paternalistic in this, as we shall see in section 2.

### c) Needs and necessities

A final point before trying to define needs. They should not be misunderstood as necessities. Food, proper shelter, proper clothing, participation in social life, social and moral recognition, etc. are things we need to have in order to survive or to live a good life. As the means to satisfy these necessities abound and are easy to access, no social justice issue arises. The bare necessities of life can be easily satisfied in a context of an abundance of resources; under such circumstances, their satisfaction is not problematic, even when they tend to reappear more or less regularly (like the necessity of eating). However, under a situation of scarcity of resources or under a social arrangement, in which resources are not evenly distributed, some individuals might advance normative demands concerning their production and distribution. In this case, necessities become needs in the sense I would like to use the term, that is, an object of contestation and political dispute.<sup>[18]</sup> However, since this paper aims to offer a definition of the concept of needs and not a full-fledged theory of needs, in the following I will use the term in its everyday usage as synonymous with necessities.

## 2 *Needs, preferences, drives*

The term “need” is often seen as synonymous with “preference”, “desire”, “wish” or even “drive”. Even if the idea of universal preferences or desires may seem quite improbable, one could still defend that claiming that all people need food or shelter is tantamount to affirming that all people prefer (or desire, or wish, or are driven) to get food and shelter rather than not. We should therefore consider in which sense needs cannot be defined as preferences, desires, wishes, or drives.

### a) Needs as preferences or desires

The idea that a need is in fact a subjective preference is typical of an (orthodox) economic perspective. From this point of view, individuals are “the only authorities on the correctness of their interest, or more narrowly, their wants”<sup>[29]</sup>. This latter point is extremely controversial, as we already saw. As Doyal and Gough put it: “The idea that individuals are the sole authority in judging the correctness of their wants is severely compromised once we admit limits to people’s knowledge and rationality”<sup>[10]</sup>. Sen has argued convincingly that it is better to define an objective criterion of well-being than to recur to the notion of desire, since the latter strategy presents two difficulties. First, we desire something because it is valuable for us; therefore, we would still have to answer the question concerning the reason why this something is valuable at all.<sup>[11]</sup> Secondly, our situation may lead us to prefer or desire things that are within our reach instead of things that we would need but are unable to get. Poor

people tend, for instance, to lower the bar of their desires and wishes since they know that their possibilities are quite limited by their situation – a problem known in the literature as adaptive preferences.<sup>[12]</sup> The way in which individuals define their needs is affected by their subjective state and cannot be considered to correspond to an objective statement of their *real* needs. A theory of human needs should renounce the first-person perspective that characterizes many theories of ethics or of action and adopt instead the third-person perspective of an impartial observer, from which needs can be described independently from any individual conception. Such a theory ought to take into account the differences among individuals, but this means that it should consider not so much the differences connected to their personality, but rather the ones connected to their different social status and to their capacity of knowing (and even of desiring) what is necessary for them. One may not leave out of consideration these aspects in the name of a merely formal priority of the just over the good. There is nothing just in letting people, because of ignorance, delusion, or lack of information, make a decision that eventually harms them. Justice demands rather that they are enabled to make well-informed decisions and that every obstacle they may encounter in reaching the corresponding epistemic competence be removed.

A strong objection to the importance of need is advanced by Frankfurt, who conflates needs and desires and claims that “the moral significance of a need is not necessarily greater than that of its corresponding desire”.<sup>[13]</sup> According to him, “there are many occasions when it makes perfectly good sense for a person to sacrifice something he needs, even something he needs very badly, for the sake of something he desires but for which he has no need at all”. As an example, he mentions the case of a seriously ill person who decides to use “his limited financial resources for the pleasure cruise he has long wanted to take rather than for the surgery he needs to prolong his life”.<sup>[14]</sup> This example shows however that also Frankfurt recognizes the existence of objective needs and of possible conflicts between one individual’s desires and her needs. Of course, an individual is entitled to choose to satisfy a desire that goes against her interests. The whole point of discussing needs, however, is not to prohibit individuals to act against their real needs, but to establish moral reasons for demanding from institutions that they create public policies aiming at helping individuals to satisfy their needs. The fact that individuals may follow highly subjective, even whimsical desires instead of pursuing the satisfaction of their needs does not allow for the conclusion Frankfurt comes to, namely that the moral significance of needs is not greater than that of desires. He is so far right in claiming that “we cannot *unequivocally* accept the doctrine that it is morally preferable to allocate resources to those who need them rather than to those who only desire them”<sup>[15]</sup> as we have first to establish which needs do justify the public allocation of resources.

#### b) Needs as drives and “true” vs. “false” needs

The radical alternative to defining needs as subjective preferences would be to consider them as natural and irresistible forces, as *drives* that impel individuals to act

in a certain way in order to reach their satisfaction. By describing needs in such a naturalistic, almost physiological manner, the difficulties of subjectivism seem to be avoided. However, drives do not necessarily correspond to needs: one can have drives that harm oneself and go against one's needs, like in the case of an obese person who has the drive to eat more and more, while she actually needs a diet in order not to threaten her health. In everyday language, however, we often use the term "need" as synonymous with "urge". When the notorious drunkard says that he needs a drink or the chain-smoker affirms that he needs a cigarette we do not interpret these claims as expressing an objective, general or universal human necessity, but just as expressions of their individual addictions, therefore as subjective urges. We would not consider drinking alcohol as a way of satisfying a general human need (particularly not in the case of a drunkard), although it may be the case that in certain cultures drinking alcohol – even in big quantity – is an important means of socialization or of performing a religious ritual and that in that culture these goals are considered as needs to be satisfied. This shows that we might distinguish between natural and cultural needs, between needs, which have to do with our animal nature, and needs, which have to do with the fact that we are also cultural animals, but it shows also that this distinction can be blurred (for instance in the case of the complex cultural codes regulating the satisfaction of certain natural needs like nourishment or sexual activity). But even if we could distinguish with a clear-cut "just" natural from "just" cultural needs, they would not be defined subjectively, but objectively, even if this word refers in the first case to general traits that are common to every human being and in the second case to traits typical of a specific culture.

The same can be said with regard to the example of a person who is seized by the idée fixe of buying a sports car.<sup>[16]</sup> We would consider this to be the expression of a subjective whim or of an inferiority complex or a socially imposed desire to show one's economic status by making a display of luxury objects. One could recur to the traditional distinction between natural and artificial needs made by Rousseau in the *Discourse on Inequality* or to the more recent one between true and false needs made by Marcuse in *One-Dimensional Man*. According to Marcuse, false needs are imposed upon the individual by society in order to achieve particular social interests. Their satisfaction might create in the individual a feeling that she misrepresents as happiness, but its ultimate result is rather "euphoria in unhappiness". Among such "false" needs are the needs "to relax, to have fun, to behave and consume in accordance with the advertisements, to love and hate what others love and hate" and, we may well add, to buy a fancy sports car. "Such needs have a societal content and function which are determined by external powers over which the individual has no control": economic and political powers, which aim at creating docile, submitted individuals who are worried only about satisfying these induced needs and have no interest at all in identifying and solving the real problems of society (economic inequality, alienation, political repression, etc.). True needs, which Marcuse considers to be "the only needs that have an unqualified claim for satisfaction," are limited to

“vital” needs such as “nourishment, clothing, lodging at the attainable level of culture”.<sup>[17]</sup>

The analogy between false needs and drives is evident: in both cases the individual is the passive victim of a higher power that seizes her and imposes on her a need that is either unnatural or harmful. However, while the harm that might result from yielding to a drive can be objectively stated (like in the case of an addicted person) and sometimes even measured (in terms of reduced life expectancy or of financial loss), the problem with the concept of false needs is the idea that it is possible to *clearly* identify needs that society imposes upon us in order to curb individual freedom and to defend a status quo based on repression and economic injustice. Sometimes it seems plausible to make such a claim – e.g., in the case of an individual convinced that he has to buy a fancy sports car to achieve acknowledgment and self-fulfillment. In many other cases, however, the repressive potential of the social and cultural definition of needs is in fact a civilizing force, as shown by Freud.<sup>[18]</sup>

### c) Needs and individuality

Needs express objective necessities that do not depend for their existence on idiosyncratic traits of specific individuals, even if they depend on the way individuals *are*. They depend on certain aspects of individuals’ animal and cultural nature. One could object that in certain cases needs seem to be also the expression of individual traits. It has been remarked that “every man is in certain respects (a) like all other men, (b) like some other men, (c) like no other men”<sup>[19]</sup>. An individual is like all other individuals at least in her biological features; she is like some other individuals when she shares with them certain traits (for instance, when they belong to the same culture); she is like no other individuals for having a peculiar biography, personal experiences, etc. By saying that A has individual needs one refers to the fact that these needs are peculiar to A. The reasons for this claim can be of two basic kinds: either this happens because of a certain peculiar constitution of A, or because of her biography (or because of a combination of both aspects, since they do not exclude mutually). In the first case, we may be referring to physical or to psychological traits. We could claim that A has individual needs for being extremely tall or for being blind, or for suffering from a severe allergy to pollen. In all these cases, however, the corresponding needs are typical for any person who happens to share the same physical traits. All extremely tall, blind, or allergic persons share the same needs among themselves. A’s supposedly individual needs reveals to be needs she has as a member of a group (the (b) case). The same can be said of psychological traits: A can suffer depression, be extremely shy, or lack self-consciousness. Again: the corresponding needs are common to any other individual sharing these traits. What if we refer rather to A’s biography? Nobody shares her own biography with anyone. On the other hand, the needs one comes to develop as a consequence of one’s own biography are not necessarily needs no other person can have. A and B can come to share certain needs through very different life experiences. The fact that they had

different lives does not imply that they have exclusive needs no other can share. In a sense, when we say that a person is like no other person (the (c) case), we do not refer to her needs and to her physiological or psychological traits separately considered, but to the fact that these needs and these traits are peculiarly combined in her, and that the chances that they are combined exactly in the same way in another person are extremely low or even non-existent (this depends on to which extent you consider the environment responsible for molding our personality as opposed to our genes). The fact, however, that every person appears to be like no other does not imply that she has needs no other person can have or has. As James Griffin puts it, an account based on the notion of objective needs focuses on “aims flowing from human nature and not on any flowing from a person’s particular tastes, attitudes, or interests”.<sup>[20]</sup> In this sense, the adjective “objective” does not refer to some truth, independent from our existence as observers (such as the objective fact that an atom of gold has more protons than an atom of oxygen), rather it refers to a truth that is relative to our peculiar human condition. A need is objective in the sense that it does not depend on an individual’s desires, tastes or preferences, but on our general human nature, which of course is not unchangeable and “objective” as the number of protons in an atom of gold.

### *3 A Positive Concept of Needs*

So far, we have claimed that (1) needs are not wishes, preferences, or drives, and that (2) needs do have an objective character also when they seem to be connected to an individual’s peculiar biography or related to some personal traits. However, we still have not defined what a need is. In order to do that, some authors recur to the concept of harm<sup>[21]</sup>.

#### a) Needs and Harm

The basic strategy of these authors is to define need as that, whose dissatisfaction would cause harm. Garrett Thomson recognizes the importance of having an objective criterion to define harm, in order to avoid the same kind of subjectivity connected to the definition of needs as desires or preferences. For this reason, he defines harm “as a type of deprivation rather than as a state of mind”:<sup>[22]</sup> this explains why sometimes harm is not subjectively felt (as we saw with the aforementioned examples of diabetes, addiction, etc., one might have a need without feeling it and the same happens with deprivation). Contrary to the saying “What you don’t know can’t harm you”, Thomson claims that “clearly, what we are not aware of can harm us” and that “we can be harmed without knowing this.”<sup>[23]</sup>

The risk of this strategy is to be circular, since harm is defined as the violation of a state of things corresponding to the satisfaction of needs, or as the impairment of the realization of such a state of things. Of course, authors using this strategy do

not use the word need, for the circularity would be too obvious, but mostly they fall into a *petitio principii*. Doyal and Gough, for instance, define needs with reference to the concept of harm. According to them, basic human needs “stipulate what persons must achieve if they are to avoid sustained and serious harm”, while serious harm itself is understood “as the significantly impaired pursue of goals which are deemed of value by individuals”. This means that “to be seriously harmed is thus to be fundamentally disabled in the pursuit of one’s vision of the good”<sup>[24]</sup>. The consequence is that, as David Miller puts it, “in order to decide what a person’s needs are, we must first identify his plan of life, then establish what activities are essential to that plan, and finally investigate the conditions which enable those activities to be carried out”<sup>[25]</sup>. This is insofar problematic as it connects the definition of needs to subjective visions of the good. Secondly, via such concepts as “valued goals” or “plan of life” harm is defined ultimately as the impaired satisfaction of needs – and this is the *petitio principii*. In some cases, it can be useful to start defining a concept negatively, namely when there is no basic consent on its meaning. So, if you want to define happiness or justice, it could be useful to start by looking at unhappiness and injustice (at least in their most blatant form). But ‘need’ is not such a concept. We should rather define it in the same way we can define a ‘right’, that is, by showing its logical structure and status.

### a) Basic needs and derived needs

The first point we should make clear is whether a need is a means or a goal. When we say that humans have the need for food or for nourishment, what are we indicating: the final state of things (getting fed and being nourished) or the means to that goal (getting food or having the chance to get food)? Do we need food or do we need to be nourished? This might seem an irrelevant distinction: we want food to be nourished and we get nourished only when we get food. But the fact that there is a practical correlation between these two things does not make them *the same* thing from a logical point of view, and not even from a practical one. Classically, one distinguishes the *need* to be satisfied from its *satisfier*. If getting nourished is the need, then food is the satisfier. On the other side, needs can be on their part satisfiers for other needs (for instance: I may need nourishment not only to survive but also to be strong enough to work and maintain my family). It is therefore impossible to establish an absolute or ultimate hierarchy of needs, even if it is possible to identify needs that are more basic than others. Being fed is a more basic need than reaching religious enlightenment, since being fed is a necessary pre-condition to be alive and therefore to pursue some goal at all, including religious enlightenment; but some individuals may prefer to sacrifice nourishment to religious enlightenment even at cost of their life. A basic need is not a higher need or a need that is more worthy to be satisfied than others: it is just a need whose satisfaction is the pre-condition for the satisfaction of other needs. We could speak of primary and secondary needs, but this word choice seems to me to imply an evaluative or even a normative moment (primary needs have

a higher value and ought to be always satisfied, while secondary needs are not so important and their satisfaction may be postponed). We could speak of fundamental and instrumental needs, but also these terms contain an implicit evaluation as if instrumental needs were not real needs after all. Finally, we could speak also of first-level and second-level needs, or of non-derivative and derivative needs<sup>[26]</sup>, but I think it will be *easier* if we just speak of basic needs and derived needs. A need is derived if its satisfaction depends on the satisfaction of a basic need, but its satisfaction can be itself the condition for the satisfaction of another need: in this case, the derived need will become a basic need for the new derived need. Defining a need as being basic or derived is therefore a matter of perspective.

### b) Hierarchical theories of needs

What I have just stated is not an undisputed point. Quite on the contrary, theories of human needs tend to establish a hierarchy in an evaluative sense (Abraham Maslow developed one of the most influential theories in this respect).<sup>[27]</sup> However, we can adopt a logical hierarchy of needs such as the one developed by Andrzej Sicinski, who formulates it as follows:

- (1) Needs whose non-satisfaction results in the annihilation of the system (needs for existence);
- (2) Needs whose non-satisfaction results in the system's inability to perform some of its functions (needs for integration);
- (3) Needs whose non-satisfaction results in disturbances in the system's performance of some of its functions (needs for optimum functioning);
- (4) Needs whose non-satisfaction results in disturbances in the development of the system (needs for development).<sup>[28]</sup>

In this view, a person is considered to be a natural, self-organizing system and the satisfaction of needs is a necessary condition for the functioning of the system (not necessarily for its well-being).

I suggest that we adopt this classification, but without creating any hierarchy between material and non-material needs. Let us consider some examples of the way one can describe needs from the perspective of Sicinski's categorization. Eating is a fundamental material need, since its non-satisfaction would result in the death of the person; if the person can eat, but suffers undernourishment, she may not be able to perform certain functions because of the resulting physical weakness; if she can eat, but has an unbalanced diet provoking diseases such as diabetes or cardiovascular problems, the performing of certain functions (e.g. sport or other forms of physical activity) may be affected; if her diet lacks certain fundamental substances, she may suffer in her physical and even psychological development (e.g. when the lack of iron provokes anemia). The same can be held of non-material needs, even if apparently their non-satisfaction does not result in the annihilation of the system – at least not directly (but one could think of psychological pathologies that may lead to death such as anorexia). Self-esteem is a fundamental, non-material need, whose non-satisfaction

would make a person unable to perform certain functions, in certain cases even everyday functions like going out of her house and walking on the street or addressing a stranger; even when it does not lead to such dramatic consequences, it may affect the performing of certain functions (the person can be extremely shy and this may impair her social and affective life); finally, it may impair the person's psychological development (the person can cripple her own intellectual faculties by thinking she will not be ever able to accomplish something relevant in her life). From this point of view, we don't have to look at Sicinski's categorization as if it would consider the "lower" needs as being material needs and the "higher" needs as being non-material or intellectual (or spiritual) needs. Our examples show that even the satisfaction of material needs such as nourishment and of non-material needs such as self-esteem can happen to several degrees and affect different aspects of a person's functioning (and of course also of her well-being, however it may be defined).

Therefore, needs can be considered to be basic or derived according to their relative position as goals or as means for the satisfaction of other needs; and they can be described through a hierarchy with regards to the effects of their non-satisfaction: there are levels of non-satisfaction that cause more harm than others. This is a very important theoretical instrument when we have to discuss concrete policies aiming at satisfying needs, since it allows us to establish a priority not so much among the needs, but among the levels of satisfaction of different needs in situations of scarcity of resources.

How does this allow us to avoid the abovementioned risk of circularity? We are not referring to a generic concept of harm, but to the effect that the non-satisfaction of needs has on the 'functioning' of humans, that is, on their capacity to exist; to perform basic physical, psychological and social functions; to strive for optimal performance of these functions; to develop the physical, psychological and social abilities needed to perform these functions. One could object that this definition makes needs and their fulfillment the means for a higher goal, namely the 'functioning' of humans.<sup>[29]</sup> This, however, is defined in terms of needs: their satisfaction does not, therefore, represent a mere means, but the very content of the 'functioning.'

On the other side, I would like to avoid defining a list of needs that define human functioning. There are two reasons for this. The first one is that the definition of needs and of their legitimate satisfiers are the result of social agreement, as we saw with regard to 'basic' needs such as nutrition and sexual desire. It is, nevertheless, possible to identify broad categories of needs while leaving open their particular content.<sup>[30]</sup> Such categories will refer to different elements of human functioning (survival, physical and intellectual development, social integration, etc.). However, I cannot discuss this in this context.

The second reason for avoiding complete lists of needs has to do with the political nature of needs. Since they are socially defined and since their satisfiers are socially produced and distributed, they are paradigmatic objects of political conflicts.

Both the definition of socially accepted needs and the production and distribution of the corresponding legitimate satisfiers can be disputed and give rise to normative demands towards social and political institutions. This too is an aspect I cannot elaborate in this context.

My aim in this paper was to offer arguments for giving centrality to the concept of needs when discussing issues of social justice and to propose a definition of this concept that might allow developing a social and political theory of needs. The latter task will have to be carried out separately, though.

- <sup>11</sup> O. O'Neill, *Faces of Hunger. An Essay on Poverty, Justice and Development*, Allen & Unwin, London 1986, p. 142.
- <sup>12</sup> Respectively: J. Rawls, *A Theory of Justice*, Revised Edition, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1990; A. Sen, *Inequality Reexamined*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1992; R. Dworkin, *What is Equality? Part 1: Equality of Welfare*, in «Philosophy and Public Affairs», 10/3, 1981, pp. 185-246 and R. Dworkin, *What is Equality? Part 2: Equality of Resources*, in: «Philosophy and Public Affairs», 10/4, 1981, 283-345; J. Wolff, A. De-Shalit, *Disadvantage*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- <sup>13</sup> See D. Miller, *Social Justice*, Clarendon Press, Oxford 1976; D. Braybrooke, *Meeting Needs*, Princeton University Press, Princeton 1987; G. Thomson, *Needs*, Routledge & Kegan Paul, London 1987; L. Doyal, I. Gough, *A Theory of Human Need*, Macmillan, London 1991; G. Brock (ed.), *Necessary Goods. Our responsibility to meet others' needs*, Rowman & Littlefield, Lanham 1998; D. Wiggins, *Claims of Need*, in Id. *Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value*, Oxford University Press, Oxford 1998, 1-57; L. Hamilton, *The Political Philosophy of Needs*, Cambridge University Press, Cambridge 2003; S. Reader (ed.), *The Philosophy of Needs*, Cambridge University Press, Cambridge 2005 and H. Dean, *Understanding Human Needs. Social issues, policy and practice*, Policy Press, Bristol 2010.
- <sup>14</sup> Cf. T. Scanlon, *What We Owe To Each Other*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1998.
- <sup>15</sup> Cf. A. Sen, *Liberty and Social Choice*, in «The Journal of Philosophy», 80/1, 1980, p. 6 f.
- <sup>16</sup> G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2008, p. 232 ff.
- <sup>17</sup> Quoted by Katrin Lederer in her “Introduction” to K. Lederer (Ed.), *Human Needs. A Contribution to the Current Debate*, Anton Hain, Königstein a. T. 1980, p. 7 f.
- <sup>18</sup> I am following Lawrence Hamilton on this point (see Hamilton, *The Political Philosophy of Needs*).
- <sup>19</sup> L. Doyal, I. Gough, *A Theory of Human Needs*, cit. p. 10.
- <sup>20</sup> L. Doyal, I. Gough, *A Theory of Human Needs*, cit., p. 23.
- <sup>21</sup> «Valuing something is a good reason for desiring it, but desiring something is not an obvious reason for valuing it» (A. Sen, *Well-being, Agency, and Freedom. The Dewey Lectures 1984*, in «Journal of Philosophy», 82, 1985, p. 190).
- <sup>22</sup> Ibidem, p. 191.
- <sup>23</sup> H. Frankfurt, *Necessity and Desire*, in: «Philosophy and Phenomenological Research», 45, 1985, p. 3.
- <sup>24</sup> H. Frankfurt, *Necessity and Desire*, cit., p. 1.
- <sup>25</sup> H. Frankfurt, *Necessity and Desire*, cit. p. 3 (emphasis added).
- <sup>26</sup> The same example is discussed also by Lawrence Hamilton, who speaks of a “felt impulse or drive” (Hamilton, *The Political Philosophy of Needs*, p. 21).
- <sup>27</sup> H. Marcuse, *One-Dimensional Man*, Beacon Press, Boston 1964, p. 5.
- <sup>28</sup> S. Freud, *Civilization and Its Discontents*, W. W. Norton, New York 1962.
- <sup>29</sup> C. Kluckhohn, H. Murray, D. Schneider (eds.), *Personality in Nature, Society, and Culture*, Knopf, New York 1953, p. 53.
- <sup>30</sup> J. Griffin, *Well-Being. Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Clarendon Press, Oxford 1986, p. 53.
- <sup>31</sup> See e.g., D. Miller, *Social Justice*, cit., p. 131 ff., G. Thomson, *Needs*, cit., p. 35 ff., L. Doyal, I. Gough, *A Theory of Human Needs*, cit., p. 50 ff., D. Wiggins, *Needs, Values, Truth*, cit., p. 1 ff.
- <sup>32</sup> G. Thomson, *Needs*, cit. p. 36.
- <sup>33</sup> G. Thomson, *Needs*, cit. p. 42 f.
- <sup>34</sup> L. Doyal, I. Gough, *A Theory of Human Needs*, cit., p. 50. On this topic David Miller writes: «Harm, for any individual, is whatever interferes directly or indirectly with the activities essential to his plan of life; and correspondingly, his needs must be understood to comprise whatever is necessary to allow these activities to be carried out» (D. Miller, *Social Justice*, cit., p. 134).

[25] D. Miller, *Social Justice*, cit., p. 134.

[26] G. Thomson, *Needs*, cit., p. 18.

[27] A. Maslow, *A Theory of Human Motivation*, in: «Psychological Review», 50/4, 1943, p. 394; A. Maslow, *Motivation and Personality*, Harper & Bros., New York 1954.

[28] A. Sicinski, *The Concepts of 'Need' and 'Value' in the Light of the System Approach*, in: «Social Sciences Information», 1978, p. 73 ff.

[29] Hamilton too recurs to the concept of 'functioning', which he, however, defines differently (L. Hamilton, *The Political Philosophy of Needs*, cit., p. 22 et passim).

[30] Most authors who offer a theory of needs tend to do this (see, e.g., L. Doyal, I. Gough, *A Theory of Human Needs*, cit.; L. Hamilton, *The Political Philosophy of Needs*, cit.).



# The Minimally Good Life Account of What We Owe to Others and What We Can Justifiably Demand<sup>1</sup>

*Nicole Hassoun\**

## *Abstract*

Cosa dobbiamo gli uni agli altri dal punto di vista di una giustizia fondamentale? Cosa siamo autorizzati a reclamare per noi stessi? Vi sono molte risposte a tali questioni nella letteratura specializzata. Questo articolo sostiene che le risposte principali sono o troppo esigenti o non abbastanza esigenti (e che qualche volta sono entrambe le cose: troppo esigenti o non abbastanza esigenti). In alternativa, l'articolo sostiene una visione minimalista di vita buona in base a cui ciascuno ha il diritto di essere protetto nella sua capacità di vivere una vita minimamente buona e deve rinunciare a tutto ciò che non è necessario per vivere una tale vita a favore di coloro che necessitano di assistenza per raggiungere questo fine. In altri saggi ho difeso l'idea che questa visione offre una concezione plausibile del minimo indispensabile, ma l'idea che dobbiamo agli altri questo minimo abbisogna di una giustificazione robusta. Il presente articolo offre tale giustificazione.

*Parole chiave:* *vita minimamente buona, minimo indispensabile, cosa dobbiamo gli uni agli altri.*

What do we owe to others as a matter of basic justice? What are we entitled to claim for ourselves? There are many answers to these questions in the literature. This paper argues that the main contenders are either too demanding or cannot demand enough (and sometimes that they are both too demanding and not demanding enough). Instead, it defends the minimally good life view on which everyone is entitled to protection of their ability to live a minimally good life and must give up anything not necessary to live such a life to those who require assistance in doing so. In other papers, I have set out and argued that this view provides a plausible account of the basic minimum but the idea that we do owe people any such minimum requires significant defense. This paper provides this defense.

*Keywords:* *minimally good life, basic minimum, what we owe to each other.*

---

<sup>1</sup> Saggio ricevuto in data 07/10/2022 e pubblicato in data 10/02/2023.

\* Binghamton University – USA. E-mail: [nhassoun@binghamton.edu](mailto:nhassoun@binghamton.edu)

## 1. Introduction

What do we owe to others as a matter of basic justice? What are we entitled to claim for ourselves? There are many potential answers to such questions in the literature<sup>[1]</sup>. Some may argue that each person should maximize utility and has a claim even to others' bodies if that improves marginal utility<sup>[2]</sup>. Others argue that we must only respect basic entitlements and provide aid in easy rescue cases<sup>[3]</sup>. Some claim that we should do our fair share in helping others even if this is very demanding but that we do not have to do more than this<sup>[4]</sup>. Yet others suggest that we only need to give up what will not make our lives worse, but must give up anything that does not affect our lives' quality<sup>[5]</sup>. This paper argues that these views are either too demanding or cannot demand enough (and sometimes that they are both too demanding and not demanding enough)<sup>[6]</sup>. Instead, it defends the minimally good life view on which everyone is entitled to protection of their ability to live a minimally good life and must give up anything not necessary to live such a life to those who require assistance in doing so<sup>[7]</sup>. In "Sufficiency and the Minimally Good Life" and "Good Enough? The Minimally Good Life Account of the Basic Minimum" I set out and argue that this view provides a plausible account of the basic minimum but the idea that we do owe people any such minimum requires significant defense. This paper provides this defense.

I will argue that the proposed *Minimally Good Life* (MGL) account of what we owe to others and can justifiably demand as a matter of basic justice is better than the main competitors because it generates significant demands but also limits these demands significantly. It leaves significant room for beneficence and altruism, while also recognizing the importance of freedom, rights, and responsibility for human lives. The proposed standard requires we be prepared to sacrifice anything others need to live a minimally good life that we do not similarly require. However, it does not require we give to others everything from which they might benefit. Moreover, it treats people equally in specifying that everyone can demand the assistance they need to live minimally well when others need not sacrifice so much to help them.

Before defending the MGL account against the main alternatives, let me say what I mean by *basic justice*. The MGL account does not tell us what full justice, never mind morality, requires.<sup>[8]</sup> Rather, the MGL account explains what we must provide for each other *simply out of concern for our common humanity*. There may be reasons to limit this concern in some circumstances (when providing so much requires sacrificing something of greater importance). Moreover, there are times when we owe particular people care that goes well beyond what concern for common humanity requires. Still, I believe this care should not normally come at the cost of doing what concern for common humanity (*basic justice*) requires.<sup>[9]</sup> In general, I believe states and sometimes the international community should assist individuals in securing the basic minimum and that individuals have obligations to support these institutions. Much of what people need to live minimally well – e.g. a clean and safe environment, decent

employment conditions, and security – require decent institutions. Still, if the MGL account is correct, and institutions are failing to do what they should, individuals may have to help rectify these problems by protesting or advocating for institutional change and sometimes doing other things – like give aid directly – to help ensure that people can live at least minimally good lives. At least, individuals may have to help fill the gaps when they need not sacrifice so much to help others.<sup>[10]</sup>

## 2. Desiderata for a Successful Theory

In Peter Singer's seminal article "Famine, Affluence, and Morality" he suggests two different accounts of the aid we owe to others that might inform an account of basic justice<sup>[11]</sup>. On the weaker view, we must give up everything that is not morally significant to aid others. On the stronger view, we must give up everything that is not morally comparable to what others will suffer without aid.

Consider Singer's stronger, more demanding, principle first. I believe we should reject the idea that we must sacrifice all of the organs without which we might live to save others' lives at least as a matter of basic justice. It may well be one of the noblest acts of self-sacrifice to donate an organ to a loved one, never mind a stranger. But, the view that we must do so is implausibly demanding<sup>[12]</sup>. There should be some realm – that extends at least to the edges of our bodies – where we do not have to sacrifice significantly for others even if that means they do not survive or flourish.<sup>[13]</sup> Moreover, I believe this protection should extend well beyond our physical limits at least to the property that is important for health and life. Obviously, Singer and other maximizing utilitarians will disagree but, as John Rawls argued, such views fail to respect the separateness of persons<sup>[14]</sup>. In any case, I will start from the desiderata that an adequate account of basic justice cannot require us to sacrifice life or limb for others.

That said, not every kind of demandingness is a problem for a principle intended to explain what we owe to others and can reasonably demand as a matter of basic justice; theories can be too minimal as well as demanding.<sup>[15]</sup> Singer's weaker (less demanding) principle may, for instance, be too minimal. It is not at all clear what counts as *morally significant* and I will consider below different ways of interpreting this principle, but if no one must sacrifice anything that affects the quality of their life, it is too minimal. We often have to sacrifice things that are morally significant – e.g. time with our children – to help others. Besides what people must sacrifice for others as a matter of basic justice, whether people will have enough under any proposed principle also matters. *Ceteris paribus*, I will take as a second desiderata that an adequate standard must be *sufficiently robust* so that there is no serious reason to doubt that an individual who attains it can live her life well enough. That is, I will suppose people need to be able to live choice-worthy lives and have some of the things that make their lives good for them, but even if people have everything they would choose

and from which they can benefit, that is not enough. There are many reasons to endorse this desideratum even though, again, not everyone will do so. The monk who only wants solitude, and those who commit suicide for a great cause, may live choice-worthy lives, but it is not enough to provide people only with these opportunities<sup>[16]</sup>. No one should have to sacrifice so much.

I will argue that the main alternative accounts of what we owe to others in the literature fail to satisfy one of the above desiderata or both. They require some to sacrifice life or limb for others (they are not minimal) and/or fail to provide a sufficiently robust standard for all on which there is no serious reason to doubt that those who attain it can live their lives well. Moreover, showing how alternative accounts fail to satisfy these desiderata can help justify them.

A theory that fulfills the above desiderata leaves significant room for beneficence and altruism but acknowledges the importance of basic rights as well as freedom and responsibility for human lives. Individuals are responsible for helping others secure a basic minimum, but they do not have to give to others everything from which they might benefit; both benefactors and beneficiaries have basic freedom, rights, and responsibilities.

Moreover, a theory that fulfills the desiderata above (that is both minimal and sufficient) provides a unified threshold for what people owe and can demand from others. It, thus, reconciles the two perspectives on what we owe and can reasonably demand (that of those who might give and might receive) so they are not, as Mill suggests, each from their «own point of view... unanswerable»<sup>[17]</sup>. If an account sets different standards for what people owe and can reasonably demand, some may have to sacrifice things for others that they could not reasonably demand, while others might not have to sacrifice things they could reasonably demand. Barring relevant differences between individuals, such accounts are not appropriately impartial.<sup>[18]</sup>

The next section sketches the MGL account so that subsequent sections can defend it against the most promising alternatives. However, what follows does not aim to defend each component of the account at length. Interested readers can find this defense in: (Hassoun, 2021; Hassoun, 2022)<sup>[19]</sup>. Rather, this paper aims to make the case that this is what we owe to each other as a basic minimum (not just to provide an account of what we might owe). Still, in setting out the account, I provide some positive reasons to accept it. I explain, for instance, how the MGL account protects our common humanity. Minimally good lives are also partly constitutive of, constituted by, and instrumentally important for many other things of great importance. However, the main reason to provide this much for people, I think, is that each person's ability to live such a life is so (intrinsically) important for that person. And, I believe no one should have to sacrifice their ability to live such a life to help others for the same reason.<sup>[20]</sup> So I turn to alternative accounts that deny this claim in subsequent sections.

### 3. The Minimally Good Life View

I believe we should generally ensure people can live a minimally good life and need not sacrifice anything that imperils our own ability to do so. To live such lives, people need (1) an *adequate range* of the (2) *fundamental conditions* that (3) *are necessary and merely important for* (4) *securing* those (5) *relationships, pleasures, knowledge, appreciation, and worthwhile activities etc.* (6) *reasonable, caring, free people would (in conversation with others) set as a minimal standard of justifiable aspiration.* The relationships, pleasures, knowledge, appreciation, and worthwhile activities etc. reasonable, caring, free people would set as a minimal standard of justifiable aspiration just are *the things that make lives minimally good.* They set the minimal standard to which people can *justifiably aspire*.<sup>[21]</sup>

There is a sense in which even some of the most impoverished, oppressed, and disadvantaged people can live excellent, never mind minimally good, lives. It is often *reasonable to affirm* lives even when they lack many of the things people can *justifiably aspire to as a matter of basic justice*<sup>[22]</sup>. But I am concerned with what people can *justifiably aspire to as a matter of basic justice*; this sets the standard that everyone should get as close as possible to securing.

To figure out what lives are minimally good in the “justified aspiration/basic justice” sense we should consider whether they satisfy *reasonable, caring, free people*. Reasonable people are appropriately impartial; they are committed to seeing others as free and equal<sup>[23]</sup>. People are caring when they empathize appropriately with others and are motivated to promote others’ interests in proportion to their weight<sup>[24]</sup>. People are free when they have some internal and external freedom; they can reason about, make, and carry out plans for themselves, and they have decent options and bargaining power<sup>[25]</sup>. As John Rawls suggests, reasonable people would not set a standard for others under which reasonable people are not content to live themselves<sup>[26]</sup>. The basic idea is simple: People should be content to bear the costs of living the “merely” minimally good lives the least fortunate will live when setting this standard fully understanding their circumstances, psychology, and history. The question is not whether the person one is deciding for will be content in their condition, as that person’s preferences may be adaptive and his or her bargaining position poor.<sup>[27]</sup> Rather it is whether a reasonable, free, caring person would now (reflecting on, but not yet occupying, the person’s life) be content to live that life fully understanding the person’s circumstances, psychology, and history<sup>[28]</sup>. Wise, informed, unbiased, consistent, caring people reflect on what they would need to be content to live others’ lives in others’ actual conditions (where many are unwise, uninformed, biased, inconsistent, and uncaring)<sup>[29]</sup>.

The proposed method for figuring out what people need to live minimally well will not resolve all disagreements, but it can help us make moral progress in the actual world as long as we buttress it with discussion and deliberation. I am not proposing an ideal observer theory of the minimally good life<sup>[30]</sup>. No one is fully reasonable, caring, or free and we certainly lack a lot of relevant information about what other

people's lives are like. My hope is just that we empathetically put ourselves in others' shoes and think hard about whether we would be content to live their lives in trying to arrive at plausible judgments about whether their lives are good enough. So, the proposed method for figuring out what people need to live minimally well if not contractualist, is discursive. By employing this method, we demonstrate respect for others' basic moral equality and appropriate concern.<sup>[31]</sup>

Reasonable, caring, free people will agree on some core components of the minimally good life, even when they have different backgrounds and perspectives. To live a minimally good life, a person's relationships, pleasures, and worthwhile activities etc. must outweigh their difficulties, losses, pains and frustrations so that there is no serious reason to doubt their ability to live their life satisfactorily<sup>[32]</sup>. Moreover, this must be the case for the person's life to reach the threshold for a minimally good one at any point in time. (Though the person might live a minimally good life overall despite the fact that they fall below the threshold at some times). The question is not whether the well-off would trade their own lives for merely minimally good ones – many fortunate individuals would not. What matters is that there are no serious reasons to doubt that the person's life can be well-lived; everyone must secure basic resources and fulfill their needs, have enough opportunities and capabilities, and avoid dignity-undermining discrimination to live minimally well.

The reasonable, free, and caring would not say people need everything from which they might benefit but that people need only an *adequate range* of the things necessary and important for living minimally good lives. A minimally good human life is not perfect, but it should contain enough valuable, pleasurable, and significant things. However, a life with some significant, pleasurable, and valuable things is not necessarily minimally good. A minimally good life must be worth living, but requires more than that. A reasonable, free, caring person would set the adequacy thresholds (the bounds of the range) for securing the things that make lives minimally good so that life is at the lowest levels of flourishing.

Free, reasonable, caring people would also agree that many things are *fundamental conditions* for securing what makes lives minimally good. Amongst other things, people require capacities, resources, and institutions<sup>[33]</sup>. Everyone needs adequate food and water, and most need sufficient shelter, education, and social and emotional goods. But, besides satisfying their material needs, people also need basic capacities, liberty, and autonomy<sup>[34]</sup>. Everyone should have the ability to think and connect with others, develop skills, appreciate things of value, and so forth<sup>[35]</sup>. People need social and institutional structures that help them develop capacities and let them secure the things that make lives minimally good. They must be able to interact with others, to learn, “to evaluate and appreciate things” and to determine their life's direction (Liao, 2015). In short, everyone requires the natural and social, internal and external, conditions for securing the things that make lives minimally good.

Reasonable, caring, free people will also recognize that some fundamental conditions are only *important* for securing the things that make lives minimally good

while others are strictly *necessary* for doing so. Things are *necessary* for living a minimally good life when it is impossible to live such a life without them. Things are *important* for living such lives when they make a significant contribution to individuals' ability to live such lives. Different amounts of resources, capacities, opportunities, liberties, autonomy and so forth are important for different people to live minimally well even though everyone needs some of the same things<sup>[36]</sup>.

Reasonable, free, caring people should also insist that individuals' access to the things that make their lives minimally good should be *secure* as insecurity often threatens individuals' ability to flourish. One's access to the things that make lives minimally good is *secure* when it is not too difficult for one to attain them and one is not at great risk of losing this access. Securing some of the things necessary for living a minimally good life cannot come at the cost of securing other things.

Finally, the reasonable, free, and caring person will grant that many things may make lives minimally good including *relationships, pleasures, knowledge, appreciation, and worthwhile activities*<sup>[37]</sup>. This list is not exhaustive. People also need some kinds of *recognition and respect* to live minimally good lives (e.g.). Severe discrimination can undermine individuals' ability to such lives<sup>[38]</sup>.

To some extent, historical circumstance, geography, culture, and even individual differences determine what people need to live minimally good lives<sup>[39]</sup>. Some will prefer starvation to culturally inappropriate food, for instance, and other resources<sup>[40]</sup>. Others require things that they can only secure elsewhere or in the foreseeable future. Still, there are facts about what people need to live minimally good lives. While it matters that some important desires are fulfilled, some things can contribute to a person's flourishing even if that person does not desire those things.<sup>[41]</sup> Matters of pure preference and true urgency differ.<sup>[42]</sup>

Consider, then, why people must at least help each other live minimally good lives when that does not require sacrificing their own ability to do likewise. They must help others live such lives to respect each person's common humanity. Since we are all human, everyone has an equal claim to freedom, but also to reasonable care and concern.

One might try to ground the claim to respect for common humanity and explain its nature in different ways, but I believe that it ground lies, in part, by the fact that we stand in important relationships of care and concern to others participating in our uniquely human moral community.<sup>[43]</sup> Our relationships help constitute, and make possible, our distinctively valuable human form of life. As humans, we all need, and benefit significantly from, care and concern over the course of our lives. Without this care and concern we simply could not survive, never mind develop or flourish.<sup>[44]</sup> The account does not to deny that we are all born equally free but recognizes the fact that each individuals' ability to survive and flourish depends on many circumstances over which individuals exercise limited control. Those who fail to respect common humanity and, say, advance the claim that one sex or race should dominate another might reflect on this fact: People only have contingent freedom and we all share a

distinctively human form of life participating in different ways at different times in important relationships of care and concern.<sup>[45]</sup> Everyone equally has free will (or does not) and our basic freedom and constraint also help ground our claims to concern for our common humanity. No one deserves their fundamental freedom and constraint just by virtue of the contingent fact of their birth into these circumstances. Though, we may deserve differential treatment for other reasons (e.g. based on how we respond under these constraints).<sup>[46]</sup> At different points in our lives, we all find ourselves needy and vulnerable. Moreover, even the most needy and vulnerable amongst us stand in important relationships of care and concern with others that help constitute, and make possible, our distinctively human form of life.

Consider, then, what concern for individuals' common humanity requires in more detail. As humans, everyone has an equal claim not only to freedom, but also the reasonable care and concern that partly constitute our common humanity. They have claims, or rights, to the kinds of flourishing relationships that support and help constitute this humanity. So, we must all help create the conditions under which people will lead morally (and otherwise) decent lives. We must respond to other's needs and claims to decent treatment. This arguably requires many things but when people require assistance to live minimally good lives and no one else is providing this assistance, others who can assist them without sacrificing this much must help. More precisely, to respect our common humanity, we must help one another live minimally good lives when that does not require sacrificing our own ability to do likewise.

The MGL account fulfills the desiderata with which we started – it is both minimal and sufficient. It is minimal in that it does not require some to sacrifice their basic rights to their bodies and the property necessary and important for health and life even if that means others do not survive or flourish. On the account, people must have *secure access* to an *adequate range* of the things necessary and *important* for living minimally good lives. Bodily integrity protects secure access to this range of things.<sup>[47]</sup> (Those who doubt this might consider societies that do not protect individuals' bodily integrity or, worse, require some to sacrifice their bodily integrity for others; we have serious reason to doubt people can live well in such societies – hence those without secure protections of their bodily integrity do not reach the justifiable aspiration/basic right threshold for a minimally good life on this paper's account.<sup>[48]</sup>) There are many possible accounts of what lives qualify as minimally good and, on some accounts, people do not require so much. But, this paper's account focuses on the kind of lives reasonable, free, caring people would be content to live and I believe they would demand bodily integrity. So, the account sets a *minimal* standard for justified aspiration everyone can plausibly claim as a basic minimum. On the other hand, the account is *sufficient* in that there is no serious reason to doubt that an individual who reaches the justified aspiration threshold at issue can live her life well. On the MGL account, we must give some significant aid but do not have to provide others with everything from which they might benefit. So, the account leaves significant room for beneficence and altruism while also recognizing the importance of freedom, rights, and responsibility

for human lives. The proposed standard requires we be prepared to sacrifice anything others need to live a minimally good life that we do not similarly require. However, it does not require we give to others everything from which they might benefit. Moreover, it treats people equally in requiring that everyone help provide for others a basic minimum when they can without sacrificing their own ability to secure this much.

#### *4. Alternatives*

This section considers and rejects several possible alternative accounts of what we owe to others as a matter of basic justice and what we can reasonably require others to provide.<sup>[49]</sup> I argue that some proposals are too demanding while others do not demand enough, and some both demand too much in some respects and not enough in others. We have already seen how some accounts of basic justice (e.g. Singer's more demanding principle) qualify as too demanding according to this paper's desiderata. So, I will first consider a few theories that do not demand enough before turning to theories that are both too demanding and not demanding enough. Several of these views provide more plausible ways of interpreting Singer's weaker principle.

In "Famine Relief and the Ideal Moral Code," John Arthur attempts to limit our obligations to help others by considering what the ideal moral code requires<sup>[50]</sup>. He says this code is the set of rules that, with full compliance, would produce the most good for society as a whole. Arthur thinks that the ideal moral code requires easy rescue, but he rejects the idea that one must sacrifice basic entitlements to help (at least distant) others<sup>[51]</sup>. He says the ideal moral code includes entitlements to one's person and property.

Arthur's theory does not demand enough: We must sometimes sacrifice some entitlements (e.g. property) to help others. Often people can sacrifice a great deal of what they have without compromising their own welfare and thereby save many lives or alleviate a great deal of suffering. In these cases, it is not plausible that doing so demands too much or would fail to produce the most good for society as a whole. So, Arthur's argument fails by its own standards.<sup>[52]</sup> Moreover, in our non-ideal world where many people fail to do what they should, we should not endorse the rules that would produce the most good for society as a whole if people did what they should. When some fail to do their part, others have to take up the slack to ensure everyone fares well enough.

Alternately, consider Liam Murphy's fair shares view as an account of what basic justice requires<sup>[53]</sup>. Murphy argues that "agent-neutral principles should not under partial compliance require sacrifice of an agent where the total compliance effect on her, taking that sacrifice into account would be worse than it would be (all other aspects of her situation remaining the same) under full compliance from now on"<sup>[54]</sup>. Murphy thinks we ought to reject principles that require people to sacrifice

more than they would have to if everyone were doing what they should. Rather, he thinks people should just bear their fair share of the costs of fulfilling our collective obligations to aid<sup>[55]</sup>

Like Arthur's theory, this view does not demand enough. An agent's fair share depends upon how many people require assistance, how much assistance they need, and how many are available to help. In some cases, when an individual would have to give a minuscule amount if others were providing the requisite aid, she might literally not have to lift a finger to help others in desperate need (so this view would not even require easy rescue). At the same time, Murphy's view demands too much if an individual's fair share requires sacrificing life or limb for others.

Now, even if one finds the argument that individuals must help pick up the slack when institutions and other individuals are failing to help people live minimally good lives, one might believe that they only have to pick up some of the slack. One might maintain that no one has to sacrifice everything they do not need to live minimally well to help others. After all, people might already be doing much more than others when they do their fare share. So, consider some alternative accounts that can recognize obligations to pick up the slack but limit our obligations to help in different ways.

Although not intended as an account of basic justice per se, in *the Moral Demands of Affluence* (2004)<sup>[56]</sup>, Garrett Cullity argues that the affluent must sacrifice a significant amount to aid others (but this sacrifice does not need to be as great as I claim). Cullity argues that certain life-enhancing goods, like friendship, pursuing long term projects, and living together in a community require partiality; I cannot truly be your friend unless I am willing to give some of your interests special consideration that I do not extend to everyone<sup>[57]</sup>. He then claims that we have to help others pursue these life-enhancing goods. These goods are *requirement grounding*<sup>[58]</sup>. By parity, Cullity suggests agents should be free to pursue these goods for themselves, even if it means not helping others. Furthermore, people should be free to structure their lives around non-altruistic, requirement-grounding goods. This gives us permission to seek seemingly trivial goods, if they are part of a greater pursuit. For example, I do not have to volunteer for a lifesaving charity, if volunteering prevents me from taking a friend to lunch. But, if I can choose a different life that is not worse by a requirement-grounding margin that better helps others, I should<sup>[59]</sup>.

This view both demands too much and not enough if we try to use it as an account of basic justice as opposed to beneficence (though it also has some advantages over Arthur's and Murphy's accounts). Sometimes we have to give up something that Cullity thinks is requirement grounding to aid those in desperate need. For example, it seems that an aspiring scientist ought to forego completing her biology homework one evening if it means saving a life.<sup>[60]</sup> The scientists cannot just say that she has done more than her fair share when others will suffer and die without her assistance (even if it is true and others are wronging her by failing to help pick up the slack). One might even have to give up biology to pursue a different career as long

as one could also do well enough in that career (and even if the career is worse for that person by what Cullity considers a requirement grounding margin).<sup>[61]</sup> Granted this last point is not cut and dry, but I think the burden of proof for arguing that people need not pursue different careers when they can help more people live minimally well lies on those who insist that they can do whatever they want. After all (by hypothesis), something very significant will be lost if these people do not help others live even minimally good lives. Moreover, if someone who could aid these people goes for her next best career option and helps those in need, she will still live a minimally good life herself. The cost on the other side of the equation is just the difference in the satisfaction the person will secure in her favorite vs second favorite career. Even if the aggregate welfare loss if the person pursues her second-best career is greater than if she pursues her first choice, I do not think that someone can justify failing to aid another just by saying that she will benefit herself more if she secures her favorite job.<sup>[62]</sup>

Moreover, we do not always have to help others secure everything that enhances their life quality by what Cullity thinks is a requirement grounding margin even when we need not sacrifice anything that would affect the quality of our own lives by the same margin. On Cullity's account, friendships and other non-altruistically focused pursuits always ground requirements to aid. But once someone has enough friendships and so forth we do not have to help them secure more and, if losing a friendship does not pose a serious threat to their ability to live well, at least basic justice does not require us to help prevent that loss. Cullity's account of what grounds requirements to aid is too demanding, as well as too minimal, to provide a plausible account of what we owe to others simply out of concern for our common humanity.<sup>[63]</sup>

Finally, consider Richard Miller's account of the limit to our obligations as an account of basic justice. In "The Ethics of Social Democracy" Miller endorses the principle of *mutual concern*.<sup>[64]</sup> He says "everyone's underlying concern for others ought to be sufficiently great that greater concern would impose a significant risk of worsening his or her life, if he or she fulfilled all further responsibilities; but apart from special relationships or interactions it does not have to be more demanding than this".<sup>[65]</sup> To have "underlying concern for others," one must help people meet their needs, which requires helping them avoid "a significant risk of worsening" their lives.<sup>[66]</sup> Besides self-reliance, Miller says people need:

access to a variety of successes in living, for example, the enjoyment, development, and expression of personal affection and friendship; inquiry whose complexity, content, and demands suits their curiosity, interests, temperament, and capacity for learning; meaningful work and reciprocation for others; contributions in cooperation; the fulfillment of responsibilities that grow with growing capacities; the enjoyment of beauty; having fun.<sup>[67]</sup>

He also specifies that to have mutual concern we must help people “to pursue enjoyably and well worthwhile goals with which... [they] ...intelligently identif[y] and ... cannot readily detach” like getting a PhD, attending an occasional play, or purchasing some designer clothes<sup>[68]</sup>. If being unable to do these things makes one’s life significantly worse, Miller says one can and should receive aid as long as others do not have to sacrifice their quality of life<sup>[69]</sup>.

Miller’s account, like Cullity’s, requires both too much and too little. Miller claims that whether or not an agent must sacrifice something depends on what effect this thing has on her quality of life. I believe we sometimes have to sacrifice some things that affect the quality of our lives but that we do not have to sacrifice everything that does not impinge on our quality of life. Miller’s view rules out sacrifices that, intuitively (and according to the proposed desiderata), are not morally significant at all and requires other sacrifices that are very significant. I believe we have to sacrifice something as insignificant as our ability to ever buy fancy clothes or purchase a theater ticket to save someone’s life, but we need not help people see Shakespeare or buy designer clothes, even if that will not impinge on the quality of our lives.<sup>[70]</sup>

## 5. Conclusion

This paper argued that we should help protect everyone’s ability to live at least a minimally good life and can reasonably demand the same as a matter of basic justice. In doing so, it goes significantly beyond<sup>[71]</sup> that set out and defend the account as one possible basis for what we owe to others as a basic minimum. [Neither (Hassoun, 2021)<sup>[72]</sup> nor (Hassoun, 2022)<sup>[73]</sup> argues that we do in fact owe people this much]. Moreover, this paper argued that this account has some advantages over the most plausible alternatives, which either demand too much, not enough, or both. The account leaves room for beneficence, altruism, freedom, rights and responsibility, though we must also consider other requirements of justice (and/or morality).

On this paper’s account, we must help others live minimally good lives when doing so does not require sacrificing our own ability to live such a life. This unified standard for what we owe and can rightfully demand as a matter of basic justice treats both those who might require aid and those who might give it equally. It requires us to give some significant aid but does not demand that we provide others with everything from which they might benefit. It is minimal in that it protects everyone’s basic rights to their bodies and the property necessary and important for health and life (even if that means others do not survive or flourish). It is sufficient in that there is no serious reason to doubt that an individual who secures the aid she needs on the account can live her life well. All of the alternatives this paper considered fail one or both of these desiderata. It is not enough to say we must only sacrifice our entitlements in easy rescue cases and we sometimes have to do more than our fair share when others are not helping.<sup>[74]</sup> At the same time, in non-ideal circumstances,

we may not even have to do what we would have to do if others were helping. We may also have to sacrifice non-altruistically focused pursuits without which we can live minimally well to help others reach this threshold, though we do not have to help others secure all the friendships and other non-altruistically focused pursuits we are justified in pursuing ourselves. Finally, we must sometimes sacrifice things that affect the quality of our lives and do not always have to sacrifice things that do not affect our life quality. Rather, to respect our common humanity, we must help one another live minimally good lives when doing so does not require sacrificing our own ability to do likewise.

### *Acknowledgments*

The author is grateful for support from the Templeton funded Happiness & Wellbeing project at St. Louis University, and for comments from audiences at St. Louis University, the Eastern Division American Philosophical Association, University of Graz, the Creighton Club at Colgate College, University of Gothenburg, Vanderbilt University, and students and colleagues at Binghamton and Cornell University who read earlier versions of this work. I would like to thank Dan Haybron, Andrew Chignell, Tony Reeves, Luc Bovens, Johnathan Wolff, Charles Goodman, Anders Herlitz, Avi Appel, Alex Esposito, Anja Karnein, Sarah Wright, Bradley Monton, Gillian Brock, Adam Etinson, Govind Persad, Thomas Pötzler, Dale Dorsey, Dick Miller, and Judith Lichtenberg for particularly extensive comments and discussion, sometimes on multiple drafts, and Ernest Wang, Jaden Iskiev, Jacleen Nardiello, Diana Dedi, Milan Patel, and the Global Health Impact team ([global-health-impact.org/new](http://global-health-impact.org/new)) for research assistance. I apologize for leaving this list vastly incomplete. This publication was made possible through the support of a grant from the John Templeton Foundation. The opinions expressed in this publication are those of the author and do not necessarily reflect the views of the John Templeton Foundation.

<sup>[1]</sup> Cf. G. Brock, *Global justice: A Cosmopolitan Account*, Oxford University Press, Oxford 2009; S. Caney, *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory*, Oxford University Press, Oxford 2006; D. Moellendorf, *Cosmopolitan Justice*, Westview Press, Boulder, Colorado 2002; P. Gilabert, *Human Dignity and Human Rights*, Oxford University Press, Oxford 2019.

<sup>[2]</sup> P. Unger, *Living High and Letting Die: Our Illusion of Innocence*, Oxford University Press, Oxford 1996; P. Singer, *Famine, Affluence, and Morality*, in «Philosophy and Public Affairs» 1, no. 3 (1972), pp. 229-243.

<sup>[3]</sup> J. Arthur, *Famine Relief and the Ideal Moral Code*, in S. M. Cahn, P. Markie (eds.), *Ethics: History, Theory and Contemporary Issues*, Oxford University Press, Oxford 2012.

<sup>[4]</sup> L. Murphy, *Moral Demands in Non-ideal Theory*, Oxford University Press, Oxford 2000.

<sup>[5]</sup> R. Miller, *Globalizing Justice: The Ethics of Poverty and Power*, Oxford University Press, Oxford 2010.

<sup>[6]</sup> For good criticisms of some alternative proposals, see: (R. Arneson, *Moral Limits on the Demands of Beneficence?*, in D.K. Chatterjee (ed.) *The Ethics of Assistance: Morality, Affluence, and the Distant Needy*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 33-58 J. Philips, *A Critique of Three Recent Studies on Morality's Demands. Murphy, Mulgan, Cullity and the Issue of Cost*, in «Ethic@. An International Journal for Moral Philosophy», 7, no. 1 (2008), pp. 1-13).

<sup>[7]</sup> N. Hassoun, *Sufficiency and the Minimally Good Life*, in «Utilitas», 33 no.3 (2021), pp. 321-336; N. Hassoun, *Good Enough? The Minimally Good Life Account of the Basic Minimum*, in «Australasian Journal of Philosophy», 100 no.2 (2022), pp. 330-341.

<sup>[8]</sup> Though, it may inform accounts of beneficence, mutual concern, and so forth (and I will consider whether accounts of beneficence, mutual concern, and so forth can provide plausible accounts of basic justice in what follows).

<sup>[9]</sup> Philosophers often try to deal with what appears to be an inadequacy in their view by appeal to incompleteness – suggesting that one can rectify these problems by appeal to other moral requirements in a different domain. This may always be necessary but my hope is to provide an account that can explain what we owe to others and can demand as a matter of basic justice simply by appeal to our common humanity (from the impartial point of view).

<sup>[10]</sup> Although I do not resolve the issue of scope here, the proposed standard protects universally important interests in protecting each individuals' ability to live a minimally good life. So, articulating it provides some reason to endorse a cosmopolitan human rights perspective as opposed to a liberal welfare state view. See discussion below.

<sup>[11]</sup> P. Singer, *Famine, Affluence, and Morality*, cit.

<sup>[12]</sup> For some work on demandingness, see R. Arneson, *Moral Limits on the Demands of Beneficence?*, cit.; A. Gheaus, *The Feasibility Constraint on the Concept of Justice*, in «The Philosophical Quarterly» 63, no. 252 (2013), pp. 445-64.; P. Gilabert, Holly Lawford-Smith, *Political Feasibility: A Conceptual Exploration*, in «Political Studies», 60, no. 4 (2012), pp. 809-25; P. Gilabert, *Justice and Feasibility: A Dynamic Approach*, in K. Vallier, M. Weber (eds.), *Political Utopias: Contemporary Debates*, Oxford University Press, New York 2017; R. Goodin, *Political Ideals and Political Practice*, in «British Journal of Political Science», 25, no. 1, 1995, pp. 37-56.

<sup>[13]</sup> Consider a case where the only way to save the baby from a pond is to agree to give up an organ -- it is not obvious that one must give up so much (and it is even less clear that one can be required to give up so much under coercive threat).

<sup>[14]</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971.

<sup>[15]</sup> There are many accounts of demandingness. Some object to principles that require people to do what produces the best results, run contrary to agents' inclinations and desires, conflict with self-interest, or leave little room for agents' personal concerns (Arneson, 2004; Gheaus, 2013; Gilabert and Lawford-Smith, 2012; Gilabert, 2017, Goodin, 1995). We not only require an account of what makes principles too demanding but we need to know why that kind of demandingness, or infeasibility, undercuts the theory. Here, however, I do not attempt to defend the proposed desiderata

except by appeal to the coherentist justification one might endorse if they accept the proposed theory or the concrete judgments about the particular counter-examples I offer to alternative views. Rather, I want to develop a view that satisfies these requirements.

<sup>[16]</sup> Cf. D. Braybrooke, *Meeting Needs*, Princeton University Press, Princeton 1987; R. Arneson, *Human Flourishing Versus Desire Satisfaction*, in «Social Philosophy & Policy 16», no.1, 1999, pp. 113-42.

<sup>[17]</sup> J.S. Mill, *Utilitarianism*, Parker, Son and Bourn, London 1863.

<sup>[18]</sup> I assume here that the kind of impartiality required by concern for common humanity is justified - recall that I do not intend to address those who would deny this here, just those who are unsure of this commitment's implications. (Though, I also do not suppose that impartiality constitutes the whole of morality).

<sup>[19]</sup> N. Hassoun, *Sufficiency and the Minimally Good Life*, cit.; N. Hassoun, *Good Enough? The Minimally Good Life Account of the Basic Minimum*, cit.

<sup>[20]</sup> My view is compatible with many ways of distributing the obligations to help people live minimally good lives. Still, I suppose that what each of us should do depends on what others actually do and that, ultimately, every single person may in some circumstances be obligated to provide all the assistance they can as long as that does not undermine his or her ability to live a minimally good life. At least, if the scope of basic justice is global, then in a world where millions are suffering and dying young each year from easily preventable poverty-related causes, the affluent may have to give up a lot to help others live minimally well when doing so does not threaten their own ability to live well enough.

<sup>[21]</sup> What I will say about (1) – (5) can, ultimately, only be vindicated in light of (6). But if it is not plausible that free, reasonable, and caring people would agree with what I say about each of the preceding conditions, I also take that to be a mark against (6)'s adequacy (that is, I think each of the conditions is plausible on its own and that the full justification for the theory is coherentist). Moreover, (6) plays the distinct role of providing a practical basis for figuring out what people need to live minimally good lives. So I will proceed to discuss each part of the account in turn. Cf. N. Hassoun, *Sufficiency and the Minimally Good Life*, cit.; N. Hassoun, *Good Enough? The Minimally Good Life Account of the Basic Minimum*, cit. For more on why we must also care for others to figure out what they need, see M. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, Cambridge 2006.

<sup>[22]</sup> D. Haybron, *Happiness: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, Oxford, 2013 version. (Under contract), Ch. 8; p. 113; E. Kittay, *At the Margins of Moral Personhood*, in «Ethics» 116 (1), 2005, p. 100).

<sup>[23]</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit.; J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, in «The Journal of Philosophy», 7, no.9, 1980, pp. 515-572.

<sup>[24]</sup> M. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, cit. The kind of empathy at issue is "projective empathy" (S. Darwall, *Welfare and Rational Care*, Princeton University Press, Princeton, 2002, pp. 61-62). When we empathize in this way, we share others' feelings as their perspective warrants and put ourselves in others' shoes understanding their circumstances, history, and perspectives (and this is distinct from the sympathy (S. Darwall, *Welfare and Rational Care*, cit., 62) endorses).

<sup>[25]</sup> J. Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford 1986; ; N. Hassoun, *Raz on the Right to Autonomy*, in «European Journal of Philosophy», 22 no.1, 2014, pp. 96-109.

<sup>[26]</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit.; J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, in «The Journal of Philosophy», cit.

<sup>[27]</sup> For more on why we must also care for others to figure out what they need, see M. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, cit.

<sup>[28]</sup> H. Frankfurt, *Equality as a Moral Ideal*, in «Ethics», 98, 1987, pp. 21-43.

<sup>[29]</sup> Cf. N. Hassoun, *Globalization and Global Justice: Shrinking Distance, Expanding Obligations*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

<sup>[30]</sup> P. Railton, *Facts and Values*, in «Philosophical Topics», 14 (2), 1986, pp. 5-31; D. Sobel, *Subjectivism and Idealization*, in «Ethics», 119 (2), 2009, pp. 336-352; R. Arneson, *Human Flourishing Versus Desire Satisfaction*, cit.

<sup>[31]</sup> The fact that the mechanism is intended to work in the real world (where people are not very good at giving others' interests equal consideration) also explains why people will have to take others' interests very seriously. Although I do not need to come down on this issue to make my case (and those with different perspectives on it may accept my argument), I think it is plausible that reasonable, free, caring people with full information would not make a mistake about what people need to live minimally lives. That said, it is very difficult to explain what full information requires and to make this case. Though, see P. Railton, *Facts and Values*, cit.

<sup>[32]</sup> N. Hassoun, *Sufficiency and the Minimally Good Life*, cit.

<sup>[33]</sup> M. Liao, *Human Rights as Fundamental Conditions for a Good Life*, in Rowan Cruft, S. Matthew Liao, Massimo Renzo (eds.), *Philosophical Foundations of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford 2015.

<sup>[34]</sup> J. Griffin, *On Human Rights*, Oxford University Press, New York 2008; R. Kraut, *Desire and the Human Good*, in «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 68», no 2, 1994, pp. 39-54.

<sup>[35]</sup> M. Nussbaum, *The Costs of Tragedy: Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis*, in «The Journal of Legal Studies» 29, no.2, 2000, pp. 1005-36; R. Arneson, *Human Flourishing Versus Desire Satisfaction*, cit.; D. Dorsey, *Three Arguments for Perfectionism*, in «Noûs 44», no. 1, 2010, pp. 59-79.

<sup>[36]</sup> M. Nussbaum, *The Costs of Tragedy: Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis*, cit.

<sup>[37]</sup> J. Griffin, *Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*, Oxford University Press, Oxford 1986; V. Tiberius, *The Reflective Life*, Oxford University Press, Oxford 2008; F. Feldman, *Pleasure and the Good Life: Concerning the Nature, Varieties, and Plausibility of Hedonism*, Clarendon Press, Oxford 2004; R. Crisp, *Reasons and the Good*, Clarendon Press, Oxford 2006; R. Arneson, *Human Flourishing Versus Desire Satisfaction*, cit.; R. Emmons, *The Psychology of Ultimate Concerns: Motivation and Spirituality in Personality*, The Guilford Press, New York 1999.

<sup>[38]</sup> A. Sen, *Development as Freedom*, Anchor Books, New York 1999; J. Tasioulas, *Human Rights as Fundamental Conditions for a Good Life*, in Rowan Cruft, S. Matthew Liao, Massimo Renzo eds, *On the Foundations of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford 2015; S. Killmister, *Dignity, Torture, and Human Rights*, in «Ethical Theory and Moral Practice», 19 (5), 2016, pp. 1087-1101.

<sup>[39]</sup> J. Gallup, J. Sachs. *The Economic Burden of Malaria*, in «American Journal of Tropical Medicine and Hygiene» 64, no.1-2, 2001, pp. 85-96.

<sup>[40]</sup> A. Sen, *Development as Freedom*, cit.

<sup>[41]</sup> Although I will not pursue this line of inquiry here, one might also see accounts of welfare (e.g. informed desire or rational care accounts) as attempting to explain these facts and the differences between the accounts may matter only at the margins. (Darwall, *Virtue Ethics*, Wiley-Blackwell, Hoboken 2002; D. Haybron, *Happiness: A Very Short Introduction*, cit).

<sup>[42]</sup> See T. Scanlon, *Preference and Urgency*, in «Journal of Philosophy» 72, no. 19 (1975), pp. 655-69. Though I do not take the later to be determined by consensus in a society.

<sup>[43]</sup> I do not have space here to defend this conception of our common humanity's ground against the main competitors, so I take it as a starting point for the argument. Some seem to equate common humanity with basic needs and agency, though not everyone can secure agency (D. Braybrooke, *Meeting Needs*, cit.; G. Brock, *Global justice: A Cosmopolitan Account*, cit. M. Risse, *On Global Justice*. Princeton, Princeton University Press 2012., pp. 74-82; J. Griffin, *On Human Rights*, cit.). Though as some these authors contend, it is not clear that people will have human rights to anything that does not fulfill these needs or advance their agency on such accounts (M. Risse, *On Global Justice*, cit., pp.

74-82; Griffin, *On Human Rights*, cit.). Similar points might apply to capability theories of our common humanity (M. Nussbaum, *The Costs of Tragedy: Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis*, in «Harvard Human Rights Journal» 20, no.21, 2007, pp. 14). Others suggest that our capacity to feel love, grief, guilt, hope, shame and remorse can help ground our common humanity though its not clear that these things can ground commitment to a robust basic minimum either (R. Gaita, *A Common Humanity: Thinking about Love and Truth and Justice*, London, Routledge Press 200). Often global justice and human rights theorists appeal to common humanity without explaining its ground (P. Gilabert, *Humanist and Political Perspectives on Human Rights*, in «Political Theory» 39, no.4, 2011, pp. 439-467.; D. Moellendorf, *Cosmopolitan Justice*, cit., S. Caney, *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory*, cit.). That said, some accounts of moral personhood or moral equality may play the requisite role. Consider this account's advantages over George Sher's account of our moral equality (G. Sher, *Equality for Inegalitarians*. Cambridge, Cambridge University Press 2014). Sher's account fails because not everyone can cope with contingency on their own and some cannot respond at all to the misfortunes that befall them without assistance. Not everyone has beliefs, plans, or aims, for instance, and sometimes there is nothing we can do to ensure that people can live their own lives effectively. So, one of my account's advantages is that it does not exclude the severely mentally ill, incredibly disadvantaged, or others irremediably ineffective people. Another is that it does it clearly commit one to particular views on abortion, infanticide, nor animal rights. What one will think about these topics depends on exactly how one thinks about personhood and our connections to those who are not obviously part of the human community. Animals and plants are, of course, subject to contingency and also participants in ecological forms of life that may have similarly great value. I discuss the grounds of moral personhood elsewhere: N. Kreuder, N. Hassoun, *The Minimally Good Life Account of Abortion's Permissibility*, in «Binghamton University Working Paper», 2022. <https://global-health-impact.org/nhassoun/papers.html>.

[44] Again, I discuss the grounds of moral personhood elsewhere. See, for instance: N. Kreuder, N. Hassoun, *The Minimally Good Life Account of Abortion's Permissibility*, in «Binghamton University Working Paper», 2022. <https://global-health-impact.org/nhassoun/papers.html>.

[45] Moreover, most people are subject to coercive rules over which they exercise limited control. So, the relationships at issue include (but are not limited to) political relations. These institutions are justified, in part, by the ways in which they help us live well enough together; they promote the common good and help us solve collective action problems.

[46] Furthermore, we often survive these contingencies and can flourish under them, in part, because we all share a distinctively human form of life participating in different ways at different times in important relationships of care and concern. Each individuals' participation in sustaining our valuable human forms of existence, moreover, helps explain the importance of protecting our common humanity. If this is right, our common humanity merits respect, in part, because of its nature: we are needy, vulnerable, interdependent creatures who stand in important relationships of care and concern to others participating in our uniquely human moral community.

[47] Even if I am wrong about this, the account's main advantage is the flip side of this limitation: Unlike the main alternatives, the account rightly justifies differential protections for different people. At the same time, the account can explain why people often require equal treatment: equal opportunity for participation in public life is plausibly important, for instance, for protecting our common humanity (in our political relationships). It is possible to add an additional requirement of respect for bodily integrity to the account if necessary. Moreover, other requirements of, or reasons besides, basic justice to protect bodily integrity beyond those I have outlined here may exist. People may, for instance, merit protections against standard threats to their ability to live well enough. And, if some very fortunate individual can suffer a natural loss of a body part (e.g. a finger) without any risk to their ability to live minimally well even for a time, perhaps policy makers should say that they should not require priority treatment when they can direct scarce medical to others who need them

to live well enough. (Though hopefully we will have enough to help all live much more than minimally good lives.) That said, I will continue to suppose the account can protect bodily integrity here, and argue below that reasonable care often requires providing much greater protection for bodily integrity to those who need it than many alternative accounts. It can explain, for instance, why a pianist may require even very expensive reconstructive hand surgery to continue to provide for her family without undue hardship, though surgery that restores basic function might suffice for most.

<sup>[48]</sup> At least, coercive institutions cannot threaten bodily integrity in any significant way, while at the same time protecting individuals' ability to live well enough. Even coercive institutions that only threaten to remove fingers for crimes, fail to guarantee subjects the security they need to flourish at all times.

<sup>[49]</sup> Many of the accounts it considers were not intended as accounts of basic justice but of related phenomena like beneficence or charity. So, I ask readers for some license here to consider whether they can provide plausible accounts of basic justice.

<sup>[50]</sup> J. Arthur, *Famine Relief and the Ideal Moral Code*, cit.

<sup>[51]</sup> J. Arthur, *Famine Relief and the Ideal Moral Code*, cit., pp. 885-891.

<sup>[52]</sup> Many other non-consequentialist theories are also troublingly minimal. Some hold rights-based views on which we have perfect discretion over how to use our bodies and property (J. Thomson, *A Defense of Abortion, in Biomedical Ethics and the Law*. Springer, Boston 1976, pp. 39-54; J. Lichtenberg, *Negative duties, positive duties, and the “new harms”*, in «Ethics» 120, no. 3, 2010, pp. 557-578). Others suggest that people have imperfect duties of beneficence that they can fulfill as they like (I. Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, Translated by Lewis White Beck, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1959). Yet others maintain that morality cannot require we live altruistically focused, or even moral, lives (S. Wolf, *Moral Saints*, in «The Journal of Philosophy» 79, no. 8, 1982, pp. 419-439; B. Williams, *Ethics and the limits of Philosophy*, Routledge, Abingdon 2006). The amount of discretion people have on many of these accounts is troubling and they are too minimal if they entail that people can neglect to help others even in easy rescue cases (because potential benefactors claim discretionary rights over their bodies or property, insist that they can just decide to help others later, or want to pursue personal projects or help those closer to them). On the other hand, many consequentialist and egalitarian theories demand too much (and some also do not demand enough). Many consequentialists endorse something like Singer's view (P. Singer, *Famine, Affluence, and Morality*, cit.; G. Brock, *Global justice: A Cosmopolitan Account*, cit.). Some conclude that we must even give up parts of our bodies to save others from worse fates (P. Unger, *Living High and Letting Die: Our Illusion of Innocence*, cit.). Such views fail to fulfill this paper's desiderata for an appropriately minimal theory (though I recognize that what one thinks of this fact will depend on what one thinks of the desiderata and I can only do so much here to motivate it). Perhaps surprisingly, many other varieties of consequentialism, like prioritarianism, fare no better. Prioritarianism demands that we sacrifice everything to help those who are less well off until we come down to the marginal level of prioritarian-weighted utility and, if it is not restricted, requires we do this even for those at a very high level of utility as long as our (weighted) utility is greater (I. Persson, *Prioritarianism*, in *International Encyclopedia of Ethics*, H. LaFollette (ed.), 2013). It is less clear that satisficing consequentialism will require too much; it may be plausible if one says an outcome is good enough if everyone only lives a minimally good life (M. Slote, P. Philip, *Satisficing consequentialism*, in «Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes», 58, 1984, pp. 139-176). But satisficing consequentialism, like most other consequentialist theories, might not demand enough (it depends on exactly what sufficiency requires). Similarly, progressive consequentialism, on which we must only do something to improve the world is too minimal – we might improve the world without saving a single life even when we could save the life without sacrificing anything significant at all (W. Sinnott-Armstrong, *Consequentialism*, in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2015 Edition; D. Jamieson, R. Elliot, *Progressive Consequentialism*, In W. Sinnott-Armstrong. *Consequentialism*, cit.). Alternately, consider how egalitarian

theories of what we owe to others and can reasonably demand as a matter of basic justice may require too much. If one maintains that we should equalize welfare, capabilities, or resources in some space one may require us to aid others who are extremely well off. In “Inequality, Injustice and Levelling Down”, Thomas Christiano and Will Braynen suggest that we should aim to ensure for everyone the highest attainable equality (T. Christiano, W. Braynen, *Inequality, Injustice and Levelling Down*, in «Ratio» 21, 2008, pp. 392-420); this allows them to avoid the objection that we should sometimes promote equality by making some worse off (L. Temkin, *Inequality*, Oxford University Press, Oxford 1993). But even this view may be extremely demanding; we have to give up anything that promotes equality. Some may even have to sacrifice a great deal to help people who are extremely well-off attain great wealth or privilege (similar points apply to Rawls’ difference principle and many other forms of egalitarianism). On the other hand, even this view may not demand enough. People can (and may even have to) simply discard things that could help many people in desperate need if aiding them would create inequality and a higher equality is not attainable

<sup>[53]</sup> L. Murphy, *Moral Demands in Non-ideal Theory*, cit.

<sup>[54]</sup> L. Murphy, *Moral Demands in Non-ideal Theory*, cit., p. 80.

<sup>[55]</sup> L. Murphy, *Moral Demands in Non-ideal Theory*, cit., pp. 74-101. At present, I can present only the broad outline of Murphy’s account. See Murphy op. cit. pp. 74 – 101 for the line of argument supporting these claims. It remains open to proponents of any of these accounts to reply that sacrificing more than they demand will undermine individuals’ ability to live well enough, and for some rare individuals that may be so, but most can live well enough even when making some significant sacrifices that go well beyond what it is fair to require them to provide.

<sup>[56]</sup> G. Cullity, *The Moral Demands of Affluence*, Oxford University Press, Oxford 2004.

<sup>[57]</sup> G. Cullity, *The Moral Demands of Affluence*, cit., pp. 129-130.

<sup>[58]</sup> G. Cullity, *The Moral Demands of Affluence*, cit., pp. 143-145.

<sup>[59]</sup> G. Cullity, *The Moral Demands of Affluence*, cit., pp. 147-150.

<sup>[60]</sup> Cullity wants to say people are less blameworthy and may do less wrong if they neglect to give to aid organizations than if they fail to help someone right in front of them both because if they give to an organization, their action alone will make little difference and the need is more vivid when it is right in front of them. I am not convinced of either point but we can focus on a case where the person is at some remove and one must coordinate one’s actions with others in the present case.

<sup>[61]</sup> Of course, if going into a particular career makes one miserable or undermines one’s ability to live a minimally good life for another reason, one would not have to do so but I believe many people could be happy with many different careers. Whether we can invest a great deal in our own children’s education when others’ abilities to live minimally well are at stake presumably also depends on what educational institutions are available – whether there are serious risks that our children will not be able to live minimally well without our investment.

<sup>[62]</sup> It is much more plausible to insist that the world should not be such that people will be unable to live minimally well if others do not make such significant sacrifices. Ours, however, is a tragic world where millions preventably suffer and die young because they cannot access adequate food, water, shelter, or health care. So, if the scope of basic justice is global, it seems some significant sacrifices are required. However, better policies might rectify this problem (N. Kreuder, N. Hassoun, *The Minimally Good Life Account of Abortion’s Permissibility*, cit.; N. Hassoun, *Raz on the Right to Autonomy*, cit.).

<sup>[63]</sup> Cullity says he is concerned with beneficence but as he sets up the project, he engages with those who think it is a matter of basic justice that we provide more aid. So, it seems apt to consider whether his view provides a more plausible account of what basic justice requires. Not everything that affects our quality of life or requires sacrificing an entitlement will undermine our ability to live well enough.

<sup>[64]</sup> R. Miller, *Globalizing Justice: The Ethics of Poverty and Power*, cit., pp. 9-30.

[65] R. Miller, *The Ethics of Social Democracy*, in «[Workshop for Oxford Studies in Political Philosophy](#)», Syracuse University, Syracuse 2015, p. 15.

[66] Ibid.

[67] Ivi, pp. 2-3.

[68] Ibid.

[69] R. Miller, *Globalizing Justice: The Ethics of Poverty and Power*, cit., 9-30.

[70] The MGL account does not fall prey to this problem. Someone who thinks that they cannot live a minimally good life without ever seeing Shakespeare or buying designer clothes is almost certainly wrong (even if they will have to learn to value differently when they can no longer access these things and that will take some time). For discussion, see N. Kreuder, N. Hassoun, *The Minimally Good Life Account of Abortion's Permissibility*, cit.

[71] N. Hassoun, *Sufficiency and the Minimally Good Life*, cit.; N. Hassoun, *Good Enough? The Minimally Good Life Account of the Basic Minimum*, cit.

[72] N. Hassoun, *Sufficiency and the Minimally Good Life*, cit.

[73] N. Hassoun, *Good Enough? The Minimally Good Life Account of the Basic Minimum*, cit.

[74] It may be impossible to fully articulate and defend any new proposal for what we owe to others and can justifiably demand as a matter of basic justice in a single essay. Still, I hope I have done enough to establish that this proposal is promising and merits further inquiry.

# Kant and the care [Versorgung] of the poor: a juridical reading<sup>1</sup>

Delamar José Volpato Dutra\*

## Abstract

L'articolo discute due visioni del concetto di assistenza [Versorgung] dei poveri nella *Dottrina del Diritto* di Kant. La prima questione discussa è: perché lo stato deve prendersi cura dei poveri? Per discuterla si richiama l'attenzione al modo in cui il *Leviatano* di Hobbes si rispecchia in Kant e alle riflessioni kantiane su Hobbes. Si afferma che certe determinazioni metafisiche della legge possono essere spiegati a partire dalla posizione naturalizzante di Hobbes, in particolare da certi aspetti della natura umana. Questo approccio ci permette conciliare il testo con la cosiddetta interpretazione strumentale o prudenziale, ma in maniera peculiare. La seconda questione centrale è: perché Kant esclude i poveri dalla cittadinanza attiva? Per rispondere si ricorre alle distinzioni fatte da Kant in *Contro Hobbes*, ossia quelle di libertà, uguaglianza e indipendenza. Ciò permette situare il pensiero kantiano sulla proprietà, sulla disuguaglianza e sulla differenza tra cittadinanza attiva e passiva. Questa strategia chiarirà perché la povertà può essere interpretata in termini di libertà e uguaglianza, ma non di indipendenza. Questa posizione opera una distinzione tra i principi della libertà e dell'indipendenza che altri filosofi, come quelli della Scuola di Toronto, non sono riusciti a realizzare.

*Parole chiave:* Kant, Hobbes, povertà, cittadinanza, indipendenza, libertà.

This article takes two looks at the concept of the sustenance [Versorgung] of the poor in Kant's *Doctrine of Right*. The first question addressed is: why does the state have to care for the poor? To this end, attention is drawn to a mirroring of Hobbes's *Leviathan* in Kant and to Kant's reflections on Hobbes. It is argued that certain metaphysical determinations of law may be explained by Hobbes' naturalized position, particularly some aspects of human nature. This approach enables us to align the text with the so-called instrumental or prudential interpretation, however, in a peculiar way. The second guiding question is: why does Kant exclude the poor from active citizenship? The distinctions laid out in *Against Hobbes*, those between freedom, equality, and independence, are called upon. This prepares the way to showcase Kant's thinking on

---

<sup>1</sup> Saggio ricevuto in data 02/10/2022 e pubblicato in data 10/02/2023.

\* Universidade Federal de Santa Catarina – Brazil. E-mail: [djvdutra@yahoo.com.br](mailto:djvdutra@yahoo.com.br)

property, inequality, and on the difference between active and passive citizenship. This strategy will clarify how the poor can be interpreted in terms of freedom and equality, but not independence. This position differentiates the principles of freedom and independence, as some philosophers, including those of the Toronto School, have failed to do.

*Keywords:* Kant, Hobbes, poverty, citizenship, independence, freedom.

## 1 Introduction

Following on from Baiasu and da Rocha,<sup>[1]</sup> six schools of thought regarding support for the poor can be outlined in Kant: a) minimalists;<sup>[2]</sup> b) ethicists;<sup>[3]</sup> c) instrumentalists or prudentialists;<sup>[4]</sup> d) egalitarianists;<sup>[5]</sup> e) normativists (Toronto School); and f) regulativists.<sup>[6]</sup> It becomes evident that considerable ink has been expended on a mere two pages of Kant's RL, 326-327 in the attempt to provide a predominantly liberal interpretation apparently averse to re-distributive justice. We need not look further than TP, AA 08: 291-2 on inequality. This is because, from a formal point of view, the law focuses on the means rather than the ends,<sup>[7]</sup> so that a single human being can become the owner of the entire planet, since the very nature of property rights is *excludendi alios*, with clear implications for exclusion, even in the spatial sense, as Ripstein has pointed out.<sup>[8]</sup> Still, in the aforementioned two pages of RL, Kant supports aid for the poor, not by way of charity, but through taxation, therefore, with clearly re-distributive purposes.

This article offers two arguments regarding the sustenance [Versorgung], or aid for, the poor in RL. The first question is: why does the state have to care for the poor? To answer this question, it identifies in Kant a mirroring of Hobbes's *Leviathan*. It goes on to argue that Kant's position reflects important aspects of the Hobbesian perspective. The hypothesis is that certain facets, which might make up the metaphysical determinations of law, may be explained by Hobbes' naturalized position, especially those dealing with certain forms of human nature. This movement will enable a reading aligned with the so-called instrumental or prudential interpretation, nevertheless, now interpreted in a peculiar way.

The second query looks at why Kant excludes the poor from active citizenship. Kant's distinction between freedom, equality, and independence from *Against Hobbes* is called upon. This enables us to perceive the coherence of Kant's positions on property, inequality and on the distinction between active and passive citizenship. Such a strategy interprets the situation of the poor in terms of freedom and equality, but not independence. The major advantage of this position consists of differentiating

between the principles of freedom and independence, something that many, such as those of the Toronto School, have failed to do.

## 2. Property and poverty in Kant

Kant's postulate of practical reason says that "It is possible for me to have any external object of my choice as mine." (MS, AA 06: 246). Two aspects of the Kantian doctrine of possession and property are worthy of mention.

The postulate is, first of all, a permissive law (*lex permissiva*) of practical reason "which gives us an authorization that could not be got from mere concepts of right as such, namely to put all others under an obligation, which they would not otherwise have, to refrain from using certain objects of our choice because we have been the first to take them into our possession." (MS, AA 06: 247). It is distinct from other authorizations like "being *his own master (sui iuris)*, as well as being a human being *beyond reproach (iusti)*," (MS, AA 06: 238), and communicating his thoughts. These authorizations do not require permissive law, for they derive from the mere concept of right as such.

Secondly, property is the creation of a civil constitution "by which what belongs to each is only secured, but not actually settled and determined. Any guarantee, then, already presupposes what belongs to someone (to whom it secures it)." (MS, AA 06: 256). Kant, thus, takes a situation that predates the civil constitution, possession, and gives it juridical status as property.<sup>121</sup> Kant recognizes the problematic nature of this "and how it came about that many human beings [...] were thereby reduced merely to serving him [large landowners] in order to be able to live?" (TP, AA 08: 296) So, unlike other authorizations, this one raises special problems and necessitates a *lex permissiva*.

Property is, therefore, a problematic institution. This is the context in which the issue of care for the poor arises, both those arguments in favor and against. Critics argue that such care is inconsistent with a minimalist interpretation of Kantian doctrine. Proponents base their position on diverse grounds. The letter of the text offers up at least two arguments.

a) The first assertion is based on beneficence and on the united will of the people:

To the supreme commander there belongs indirectly, that is, insofar he has taken over the *duty of the people*, the right to impose taxes on the people for its own preservation, such as taxes to support organizations providing for the poor, foundling homes and church organizations, usually called pious or charitable institutions. (MS, AA 06: 325-6, own emphasis).

One of the duties of each human being is to: “*preserve* yourself in the perfection of your nature,” (MS, AA 06: 419), which obviously includes self-preservation, and “beneficence is the maxim of making others’ happiness one’s end.” (MS, AA 06: 452). So, self-preservation is a duty to oneself, an end that everyone must have, while the simultaneous duty exists to take the ends of others as our own. The argument is that public welfare mandates beneficence, as a necessary contribution to the duty of self-preservation that every human being has.<sup>[10]</sup> All of us have an obligation to take the ends of others as our own. On the other hand, as rational beings, we all have the duty to preserve ourselves. Now, the best way to do so is by establishing social rights via coercion of law, rather than by way of each individual’s voluntary efforts. According to this reading, property has consequences regarding self-preservation, in that it may lead to poverty, which threatens self-preservation. Therefore, it is counterbalanced by social laws emphasizing the duty of beneficence.<sup>[11]</sup> In fact, Kant mentions “[...] those who are unable to provide for even their most necessary natural needs [nothwendigsten Naturbedürfnissen].” (MS, AA 06: 236). In this sense, *the duty of the people* can be interpreted to include the duty of beneficence.

It can be argued, however, that beneficence is not a juridical duty and cannot, therefore, be coerced. The essence of this duty therefore lies outside the scope of right.<sup>[12]</sup> Nevertheless, popular will can decide to settle the problem of poverty because *volenti non fit iniuria*:

The legislative authority can belong only to the united will of the people. For since all right is to proceed from it, it *cannot* do anyone wrong by its law. Now when someone makes arrangements about *another*, it is always possible for him to do the other wrong; but he can never do wrong in what he decides upon with regard to himself (for *volenti non fit iniuria*). Therefore only the concurring and united will of all, insofar as each decides the same thing for all and all for each, and so only the general united will of the people, can be legislative. (MS, AA 06: 313-4).

Thus, the united will of the people can decide to institute potential external manifestations of the duty of beneficence, such as paying taxes to help the poor.

b) An alternative argument appeals to reasons of state. Since the duty of beneficence is one of virtue, its exercise cannot be allocated to the responsibility of civil servants, nor can it be obligatory. LeBar interprets *the duty of the people* as referring to the obligation to preserve the civil union.<sup>[13]</sup> It is only in this light that beneficence finds a place in Kant’s system of law, namely, as a means of ensuring the preservation of the people. *Against Hobbes*, reads:

If the supreme power gives laws that are directed chiefly to happiness (the prosperity of the citizens, increased population and the like), this is not done as the end for which a civil constitution is established but merely as means for *securing a rightful condition*, especially against a people’s external enemies. A head of state must be

authorized to judge for himself and alone whether such laws pertain to the commonwealth's flourishing, which is required to secure its strength and stability both internally and against external enemies, not in order, as it were, to make the people happy against its will but only to make it exist as a commonwealth. (TP, AA 08: 298-9).

In *Toward Perpetual Peace*, Kant expresses his concern with stability when he talks about anarchy and revolutions, saying:

Thus political wisdom, in the condition in which things are at present, will make reforms in keeping with the ideal of public right its duty; but it will use revolutions, where nature of itself has brought them about, not to gloss over an even greater oppression, but as a call of nature to bring about by fundamental reforms a lawful constitution based on principles of freedom, the only kind that endures. (VAZeF, AA 08: 374 fn)

Kant's writings do not distinguish the relationship between the universal principle of right (MS, AA 06: 230) from the postulate of practical reason with regard to rights. (MS, AA 06: 250). Inspired in the Lockean doctrine of property, in order for the postulate to be compatible with the principle of right, it "would require that every citizen was guaranteed a minimum income."<sup>[14]</sup> Mulholland asserts that Kant's position on the postulate

[...] works only if the acquisition of rights to external objects does not interfere with other's innate right to freedom. But *prima facie* it would interfere with others' innate rights, as is evident from the title to acquire land through first possession. Moreover, if all land is acquired by a few, this would interfere with persons' rights to use what they need for survival.<sup>[15]</sup>

In fact, Kant's appeals to help the poor rest upon reasons of state:

The general will of the people has united itself into a society which is to maintain itself perpetually; and for this end it has submitted itself to the internal authority of the state in order to maintain those members of the society who are unable to maintain themselves. *For reasons of state (Von Staatswegen)* the government is therefore authorized to constrain the wealthy' to provide the means of sustenance to those who are unable to provide for even their most necessary natural needs. (MS, AA 06: 326. Own emphasis).

c) Other arguments appeal to the Kantian corpus, including that based on liberty. Concerns with the most necessary natural needs of people and the preservation of civil union do appear in his work, but the philosopher adds something

new, a relation between welfare and liberty. It is worth noting that that “[...] Kant does not emphasize the furtherance of equal satisfaction of material needs and desires. Rather, welfare rights are justified through reference to freedom.”<sup>[16]</sup> Mulholland affirms that “Once the general acquisition of land jeopardizes the individual’s capacity to exercise freedom, a case can be made for interference with the actual distribution of property.”<sup>[17]</sup>

There are at least two moments in the *Doctrine of Right* where Kant observes that the lack of property may endanger liberty. One immediately preceding the key quotation studied here, is when Kant presents the second consequence of the nature of the civil union. He argues that government cannot maintain the poor itself, through ownership of land, and suggests that this could be done by way of taxation. The reason for the prohibition is that it would establish no limits to the discretion of government in determining the extension of those properties, “[...] so that the state would run the risk of seeing all ownership of land in the hands of the government and all subjects as *serfs* (*glebae adscripti*), possessors only of what is the property of another, and therefore deprived of all freedom (*servi*).” (MS, AA 06: 324). This implies a potential threat to *honestas juridia*. (MS, AA 06: 236).

The second quotation relates to the concepts of active and passive citizenship. (MS, AA 06: 315). Being an active citizen requires “[...] acting from his own choice in community with others,” (MS, AA 06: 314), and excludes “[...] anyone whose preservation in existence (his being fed and protected) depends not on his management of his own business but on arrangements made by another (except the state). These people lack civil personality, and their existence is, as it were, only inheritance.” (MS, AA 06: 314).

Kant explicitly names property as a condition for independence:

He who has the right to vote in this legislation is called a *citizen* (*citoyen*, i.e., *citizen of a state*, not of a town, *bourgeois*). The quality requisite to this, apart from the *natural* one (of not being a child or a woman), is only that of *being one's own master* (*sui iuris*), hence having some *property* (and any art, craft, fine art, or science can be counted as property) that supports him. (TP, AA 08: 297)

It is interesting to note that Kant appears to name two different consequences of the same fact. He limits the amount of property that can be held by government yet he excludes from active citizenship those private persons who do not possess property.

Kant also establishes a clear connection between economic aspects and the duty to oneself merely as a moral being. Kant is concerned with the moral self-esteem as a duty of the human being to himself, because of the dignity of humanity in each of us. (MS, AA 06: 435-6). His advice is to avoid contracting debt for which you cannot give full security: “Be thrifty, then, so that you will not become destitute.”

(MS, AA 06: 436). Becoming destitute implies a type of servility which inhibits moral self-esteem.

Notwithstanding, none of the arguments based on freedom are sufficient, because they do not extend to those devoid of freedom, neither the sick nor the mentally disabled who cannot express their will.<sup>[18]</sup>

Arguments such as these justify the right of the State to care for the basic needs of the poorest people, although Kant fails to say exactly why.<sup>[19]</sup>

### 3. Hobbes

*Leviathan* is structured as described in the table at the end of chapter IX. Science is divided into two major keys, Natural Philosophy and Civil (Political) Philosophy. The latter deals with “1. Of consequences from the institution of Commonwealths, to the rights, and duties of the body politic or sovereign. 2. Of consequences from the same, to the duty and right of the subjects.” Roughly speaking, it can be said that this is dealt with in Part II of *Leviathan*, Part I being concerned with Natural Philosophy, including *Ethics*, as the consequences of the passions, and the *Science of the just and unjust*, as the consequences of language (speech). In Part II Hobbes deals with the following: the consequences of the rights of subjects in Chap. XXI; the authority of law in Chapters XXV-XXVI; the right to punish and the justification of punishment in Chap. XXVIII; and poverty in Chapters XXVII and XXX. It is worth noting that theft by starvation appears in Chapter XXVII, which addresses the efficacy of punishment. Chap. XXX points out that poverty can be remedied by war, if, in the extreme case, colonization is no longer sufficient.

The similarities between this structure and that of RL are not difficult to perceive. The General Observation, which follows §49 of RL, is named *On the effects with regard to rights that follow from the nature of the civil union*. Five such effects are listed: a. Authority/obedience; b. Taxation; c. Poverty; d. The right to punish; and e. The basis of punishment. If this topological mirroring is accepted, the next step is to establish the deeper connections between said similarities. This work posits that the so-called metaphysical aspects of Kant’s doctrine of law can be understood in terms of Hobbes’s naturalized perspective, and especially so in the case of poverty. To this end, Hobbes’s rationale is presented below, first the textual evidence, then the commentary.

Chapter XXX of *Leviathan* argues that those unable to maintain themselves by their own labor ought to be supplied in their natural needs by the laws of the State, and not by charity:

And whereas many men, by accident inevitable, become unable to maintain themselves by their labour; they ought not to be left to the Charity of private persons; but to be provided for, (as far-forth as the necessities of Nature require),

by the Lawes of the Common-wealth. For as it is Uncharitablenesse in any man, to neglect the impotent; so it is in the Sovereign of a Common-wealth, to expose them to the hazard of such uncertain Charity.<sup>[20]</sup>

Hobbes mobilizes two arguments for ascribing this duty to the sovereign. One is that failing to do so would be uncharitable. The other must be inferred from his final solution for poverty namely, war. Hobbes suggests that “The multitude of poor, and yet strong people still increasing, they are to be transplanted into Countries not sufficiently inhabited.” But after this step fails, “when all the world is overcharged with Inhabitants, then the *last remedy* of all is Warre; which provideth for every man, by Victory, or Death.”<sup>[21]</sup>

Of greatest import to this work is where, in Chap. XXVII, the efficacy of threats of punishment to determine people’s conduct is addressed in addition to theft by starvation: “When a man is destitute of food, or other thing necessary for his life, and cannot preserve himself any other way, but by some fact against the law; as if in a great famine he take the food by force, or stealth, which he cannot obtain for money, nor charity; or in defence of his life, snatch away another man’s sword; he is totally excused.” He will respect neither the civil, nor the natural law, but will exercise his natural right to everything. Hence it follows that poverty generates strife and that a sovereign should therefore create laws to relieve poverty in order to diminish the possibility of war and instability.

The preceding quote is reminiscent of something already established in Chap. XIV and taken up again in Chap. XXI. In both, Hobbes establishes a set of rights and goods without which one cannot live, and which are non-renounceable in the social pact. Any renunciation would defy nullity and justify disobedience or even non unjust resistance. In chapter XXVII, Hobbes offers a calculation based on the weighing of their needs against potential benefits: “because when men compare the benefit of their injustice, with the harm of their punishment, by necessity of nature they choose that which appeareth best for themselves.” Likewise, the calculation of obedience to the law follows this necessity of nature, since the threat of punishment competes with more fundamental fears, specifically, the fear of death by starvation. Moreover, such disobedience or resistance stems from natural causality. Therefore, for Hobbes, certain rights always remain in the state of nature, including the slave’s right to resist his master, since, in irons, with bodily freedom reduced to a minimum, his life is at the mercy of his master, therefore, under real threat. In this way, no binding bond is created between master and slave, since, according to chap. XIV, “[...] of the voluntary acts of every man, the object is some good to himself.”

Ripstein’s analogy between the beggar and the slave may be plausible, but not for the reason he claims. What is problematic lies not in his lack of freedom of choice in general, rather in the fact that a certain lack of freedom threatens his life, namely the bodily freedom to come and go. For Hobbes, in fact, the problem with slavery is

not the absence of freedom in general, since there could be a system that orders as much work as a slave does, but without chains, as happened in early capitalism, and continues to happen today in many cases. The problem is that the slave is denied a specific freedom, which threatens his life, namely the physical freedom to come and to go. Strictly speaking, this is why the slave lacks any obligation. That is, something without which one cannot live. The same could be said of the freedom to breathe air and eat food, etc. Dependencies that do not directly threaten life do not render the laws that foster them void. The problem with the Toronto school is that Kant appears to take no issue with most dependencies, because, considering the distinctions in *Against Hobbes*, the problem with poverty is not the dependency it creates, but the threat it represents to the stability of the legal state. Strictly speaking, Kant thought that economic dependencies would eventually occur, even in a system called Stalin's solution<sup>[22]</sup> and that which Kant himself envisioned when espousing on state ownership of land (MS, AA 06: 324).

This paper argues that certain conditions, such as those indicated above, are metaphysical conditions for the possibility of a juridical state. Without meeting such conditions, there is no such thing as a legal order or the authority of law. Hart has seen this very clearly in chapter IX (The Minimum Content of Natural Law) of *The Concept of Law*. This paper advances the hypothesis that Kant replicates an argument similar to that of Hobbes, albeit in a much shorter, even implicit fashion. This is the case with the expression 'Duty of the people [Pflicht des Volks]' (TP, AA 08: 325). For a group of human beings to constitute a people in a state, Kant argues, it is enough for them to have the predicates of freedom and equality as men, according to §46 of RL. Thus, a juridical state [rechtlichen Zustande] is one of legal dependence [gesetzlichen Abhängigkeit] (§47 of RL). He also employs the Latin expression *status iuridicus* (TP, AA 08: 292). In order to constitute a people, an act of submission to protection must be performed [Unterwerfung unter den Schutz] (MS, AA 06: 326), a parlance that closely mirrors that of the last paragraph of *Leviathan*, "[...] the mutual relation between protection and obedience." This implies a series of obligations, especially those of obedience to authority, in addition to all the conditions that enable a legal order to exist.

Such is the case with levying taxes to fund a police force to maintain public order. Kant says that the purpose of taxes is for the conservation [Erhaltung] of the State. Thus, as a reason of State (*Von Staatswegen*), taxation to alleviate poverty is defended, not with the intent to ensure well-being, rather in order to meet the most necessary natural needs, which if unmet, might threaten the legality of a state. For this very reason, it has to be restricted to its underlying purpose, the maintenance of the legal order; it is, then, a minimalist justification, i.e., restricted to those necessities without which one cannot live. Therefore, no violation exists of the right or freedom of the rich.<sup>[23]</sup> Nor is the prohibition of law to consider mere wishes as necessity is infringed (MS, AA 06: 230), since it is restricted to the structural needs for the

existence a legal order, at least among humans. This leads to a legal interpretation of the support of the poor in terms of a metaphysics of morals.

#### *4. Economic dependencies and citizenship*

Kant admits the difficulty of determining what economic conditions are necessary to ensure independence: "I admit, somewhat difficult to determine what is required in order to be able to claim the rank of a human being who is his own master." (TP, AA 08: 295). To that end, he outlines the following three steps.

- [1] He distinguishes between freedom, equality, and independence.

Freedom is related to humanity and is responsive to a set of fundamental rights, including innate equality. It constitutes a set of rights, some of which are non-renounceable. In *Against Hobbes*, Kant asserts a set of inalienable rights [unverlierbaren Rechte], which may not be renounced [aufgeben], even if one wanted to (TP, AA 08: 303-304). The same is repeated in *Toward perpetual peace*, where he speaks of as inalienable innate rights [unveräußerlichen Rechte] (ZeF, AA 08: 351ft.). Two observations must be made. The first is that such statements must be contrasted with the republican principle *volenti non fit injuria*. The second is that Kant's language seems rather dubious, since it can be taken in a moral sense, as something linked to humanity, to dignity, but it can also be interpreted in a more mechanical sense, as advocated elsewhere in Hobbes. In the latter sense, their renunciation finds limits in somewhat metaphysical determinations that could be understood as supporting Hobbes's naturalized philosophy of law. Such determinations cannot be disregarded either by the doctrine of law or that of virtue. Unlike morality, for which good will shines on its own, even in the face of a stepmotherly nature [GMS 394], law is imposed coercively. In this sense, morality exceeds contingencies. There is no obstacle to moral responsibility, as the gallows example in KpV §6 shows.

As a mirror of Hobbes, Kant is forced to admit determinations of human nature regarding legal responsibility, since it depends on external causality. This can be seen in the state of necessity, in which the fear of certain death supplants the future threat to death made by law, which is, therefore, uncertain. (MS, AA 06: 235). Here in particular, similar to Hobbes, the state of nature is restored and the legal order ceases to exist. Knowingly, according to Hobbes, determinations in this realm of rights exist that must be met in order to constitute a legal sphere. He enumerates a reasonable set of rights, the non-guaranteeing of which has the power to dismantle the legal order. They are summarized in the epithet as being those things without which you cannot live. Kant's position on the care of the poor seems analogous to that of Hobbes. Yet many differences are obvious, starting with the fact that Kant defines freedom differently from Hobbes, not in the naturalized sense of non-

interference, but in a more normative and complex sense, related to the pursuit of happiness, in conjunction with not causing harm to others. This definition, in fact, appears slightly modified on pp. 237-8 of RL. As is well known, Hobbes's definition allows him to accept many types of dependencies, excluding the bodily one.

Equality, on the other hand, is predicated on subjects. Legal structures, especially those of the rule of law, are precisely responsive to this desideratum of equality.

Finally, independence is necessary for citizenship. Kant distinguishes between active and passive citizenship and seemingly refers to the fact that, among humans, myriad dependencies exist and cannot be eliminated. More importantly, he admits that the operation of the market can lead to

considerable inequality of financial circumstances among the members of a commonwealth (of hireling and hirer, landowners and agricultural laborers, and so forth); but he may not prevent their being authorized to raise themselves to like circumstances if their talent, their industry, and their luck make this possible for them. For otherwise he could coerce without others in turn being able to coerce him by their reaction, and would rise above the level of a fellow subject. (TP, AA 08: 293)

Kant accepts this, provided it is subsumed under the equality of subjects, even if it is incompatible with independence. The point, however, is that the idea that such dependency excludes active citizenship is deeply rooted in Kant. The first root is that the Kantian republic is representative. What is more, no republic exists that makes everyone active citizens, for example, children. The second relates to economic dependence, something not eliminable for Kant. More importantly, it would be worse if this economic dependence among private individuals were eliminated by the state, since it would turn everyone into serfs without freedom. (MS, AA 06: 324). What Kant does is remove active citizenship from most citizens who do not own enough property to maintain themselves without depending on others.

[2] He connects freedom with the satisfaction of basic needs, insofar as they are a condition for freedom. As seen above, no legal order can exist without external freedom. Basic needs affect freedom to the extent that they hinder or even prevent free acts, including the obligation to obey laws.

[3] He connects independence with property, excluding non-owners from active citizenship, as they are dependent, that is, they have to sell their bodily labor.

Despite the denial of independence for non-property-owners, Kant imagines mechanisms that would nevertheless make society quasi-just and well-ordered. His solution, however, does not involve reform or revolution, but the mechanisms of law

that govern all subjects equally, for example, by assigning only one vote for each head, or by considering the status of possessor rather than the quantity of possessions, as a condition for active citizenship (TP, AA 08: 296). He includes a series of protections arising from the principle of subjects' equality, in view of the innate right to equality of action and reaction with regard to the use of legal coercion. Protections such as these would be able to interdict, for example, "prerogative of the rank", (TP, AA 08: 293) and to adopt the notion of merit to occupy superior and inferior positions, such as those of active and passive citizenship, respectively. Given equality before the law, in the condition of subjects — whose coercion by the law can be mobilized reciprocally — the economic position in which one finds oneself is not made permanent by force of law, nor is it received by birth, but is left open to social mobility. Equality before the law allows people to acquire property so that they might become citizens. Likewise, a property owner may cease to be so. Kant is against *morgadio*, precisely for this reason.

Kant's republicanism is more related to the quality of the laws than to the procedures that legitimize them. As Habermas states,<sup>[24]</sup> the tension between rights and sovereignty is resolved in favor of rights, such as equality in the prohibition of hereditary privileges and unequal taxation. Kant calls on moral theory to support this position, making him a paradigmatic example of cognitivism,<sup>[25]</sup> which allows him to go so far as to subordinate positive law and even politics to morality.<sup>[26]</sup>

Systems that universalize active citizenship or extend it to the majorities face the problems arising from dependencies of all kinds: dependencies on the media, on redistributive policies, on economic power, etc. Of course, one can question how much alleged economic independence really contributes to fair legislation. In this regard it is possible quote Marx's (2005, p. 114-5) criticism of Hegel regarding *morgadio* as a guarantor of political virtue.<sup>[27]</sup>

This is not to suggest that modern republics should accept Kant's view. However, the problems that lead to his solution are neither eliminable by *fiat*, nor easily solvable.

Another related Kantian mirroring of Hobbes is worthy of mention. Hobbes imagines the rule of law as devoid of citizenship. According to Lebrun, Hobbes writes for readers who will read him as men rather than as citizens.<sup>[28]</sup> Kant, for his part, advocates a peculiar type of republicanism that grants citizenship a role, but not to the extent of Rousseau. Not only are the contours of his republicanism juridical rather than ethical, but the demand for economic independence is related to the distinction between active and passive citizenship, something which Rousseau most certainly cannot accept.

For Kant, few facts, if any, exclude political obligation. In contrast, Hobbes explicitly cites the case of slavery. He argues, moreover, that the non-fulfillment of basic needs excludes obligation. He lists in Chapter XIV situations created by the legal system itself that render the pact, the origin of political obligations, null and void. Nevertheless, the grounds for all such nullities — avoiding death, injury or

imprisonment — are epiphenomena of the fundamental concept of liberty in Chapter XXI which is placed under the auspices of the liberty of subjects. These liberties are absolute in the sense that one cannot live without them, examples including food, air, and medicine. Hobbes additionally equated the slave to a person in prison, who, lacking any bodily freedom, lacks as well any political obligation. Ultimately, the preservation of life lies at the base of the system of liberties. Non-renounceable rights and freedoms exist, without which one cannot live. Now, it is difficult, at this point, to agree with Pettit's position that Hobbes's work lacks any rule of law.<sup>[29]</sup> Instead, it is quite muscular from the substantive point of view. It includes everything without which life cannot be sustained, and which, from the formal point of view, includes that which is not subject to coercion, legal form, such as freedom of belief. In any case, Hobbes does not include citizenship in his rationale for the rule of law. Perhaps this is what Pettit is demanding. For Hobbes, threats of domination are not included in the rule of law. Whereas, for Pettit, Hobbes draws an unacceptable (rigged job) distinction between people's status and their actions. It is key to analyze whether a specific action is impeded or not, regardless of the person's status.<sup>[30]</sup> In fact, potential domination pollutes our social coexistence. What is more, Hobbes finds all law (*stricto sensu*) to inevitably be a fetter.<sup>[31]</sup>

Domination and dependencies of all kinds do not affect freedom but independence. Kant seems to take the position that freedom for all may be safeguarded, whereas independence cannot. The former can be guaranteed by legal equality in a juridical state. The latter, however cannot be ensured, due to its eminently contingent and multifaceted nature. This explains the exclusion of non-independent persons from active citizenship. Even so, poverty should be dealt with by the State, given its potential to negatively affect not independence but freedom —understood legally and restricted to the most elementary needs, since these would be those which affect freedom.

Unlike Hobbes, however, Kant authorizes neither disobedience nor resistance as part of a strong theory of rights. He calls, instead, for state action by the sovereign to combat poverty in terms of the most elementary needs, perhaps so as to prevent revolutions (VAZeF, AA 08: 374 fn), a position he shares with Hobbes. He justifies republican support of the poor by way of a view that the legal state is grounded on determinations of the metaphysics of morals, that is, determinations arising for creatures like humans and their circumstances.

As previously laid out, when it comes to humanity, freedom must be considered. Equality is not related to citizenship, but to the condition of subjects. Citizenship is governed by the principle of independence. Therefore, Kant might argue that a citizen without economic independence should be excluded from active citizenship. This is clear in §46 of RL. It does not follow that everyone has to be a member of the republic. Some can be mere parties. Thus, Kant's republicanism is not based on active citizenship. The touchstone of his republicanism is: "to bind every legislator to give his laws in such a way that they *could* have arisen from the united will

of a whole people and to regard each subject, insofar as he wants to be a citizen, as if he has joined in voting for such a will.” (TP, AA 08: 297). This formula brings us back to the concept of the rule of law, i.e., the “natural laws of freedom and of the equality”, as the aforementioned §46 states. In line with this, RL §47 makes the subject, rather than the citizen, central to the republic and he therein strengthens the concept of the legal state [rechtlichen Zustande], which, in the sites where it appears, is clearly related to the concept of law [Gesetz]. He notes, however, that

this thoroughgoing equality of individuals within a state, as its subjects, is quite consistent with the greatest inequality in terms of the quantity and degree of their possessions, whether in physical or mental superiority over others or in external goods and in rights generally (of which there can be many) relatively to others; [...] But *in terms of right* [...] they are nevertheless all equal to one another as subjects; for, no one of them can coerce any other except through public law. (TP, AA 08: 291-2)

Indeed, for a legal contract, it does not matter whether the person buying bread is rich or poor. The contracts of purchase and sale are the same. In the same sense, it does not matter what name is listed as the owner of Amazon in order for the right of ownership to be guaranteed. It could be any of us. That goes as well for taking of possession of something. Thus, one cannot forget the Kantian position that right is not concerned merely with wishes, nor is it a *matter* of choice (MS, AA 06: 230). If the right to property were to include non-formal determinations, for example, its social function, as proposed by the Brazilian Constitution, Article 5, subsection “XXIII - property shall observe its social function”, indeterminacy problems would be insurmountable, opening space for political and legal discretion hardly defensible under the RL.

For Kant, the elements of the rule of law which emphasizes liberty and equality before the law, but not independence, in conjunction with the directive to consider the united will of the people, are capable of excluding certain legislative acts, as those that institute privileges of birth, such as “that a certain class of *subjects* should have the hereditary privilege of *ruling rank*”, (TP, AA 08: 297), or one that institutes a tax with unequal rates for persons in the same economic circumstances, because no one could consent to such legislation.

In summary, Hobbes looked at poverty from the viewpoint of the destabilizing consequences for the *Leviathan*, that is, for its legal structure. Our intent is to demonstrate that Kant mirrors this same way of thinking, at least in part. This formulation can be seen to be repeated even in Rawls’s contractualism. It is worth remembering that the second principle of justice should improve the lives of the less-advantaged. Moreover Rawls<sup>[32]</sup> did not fail to mention the destabilizing consequences of potential economic and social inequality, especially by way of the concept of excusable envy. The Kantian expression “most elementary natural needs” can be

argued to account for one of the conditions of possibility of a juridical state (*rechtlichen Zustand, status iuridicus*). Since the non-fulfillment of such needs leads directly to subjects' disobeying juridical norms, *Kant manages to defend support for the poor in terms of their most elementary needs, as a pre-condition to the possibility of a juridical status, not as a condition of citizenship*. His position leads us to induce that this would imply greatly enlarging the needs to be met, not only up the point of the support for freedom, but extending as far as the point of independence, which is hardly attainable. He, therefore, stopped at something more basic and more effectively achievable, whether in terms of urgent needs, the basis of a minimum of freedom, or that which is achievable in formal legal terms by way of equality, a basis that makes independence accessible to all, at least formally, in terms of the legal law that is equally applicable to all as subjects.

Today's more inclusive conceptions of citizenship may be out of alignment with Kant. This does not mean, however, Kantian republicanism lacks coherence, nor does it suggest that the problems he pointed out have been solved by more inclusive conceptions.

The question that remains for philosophy is why it is so difficult to ground rights that meet basic needs without recourse to the subterfuge of justifying them on the basis of other values considered more fundamental, such as social stability.

- <sup>11</sup> S. Baiasu, *Kant's Justification of Welfare*, in «Diametros», 39, 2014, p. 1-28; I. R. P. P. da Rocha, *Justica redistributiva em Kant*, M. A. Thesis, UFPR, 2022.
- <sup>12</sup> R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York 1974; A. Faggion, *Kantian Right and Poverty Relief*, in «Ethic@», 13/2, 2014, pp. 283-302.
- <sup>13</sup> A. D. Rosen, *Kant's Theory of Justice*, Cornell University Press, Ithaca 1996; D. J. Volpato Dutra, *Propriedade e ajuda aos pobres na doutrina do direito de Kant*, in M. L. Borges, J. Heck (eds.), *Kant: liberdade e natureza*. EDUFSC, Florianópolis 2005.
- <sup>14</sup> M. LeBar, *Kant on Welfare*, in «Canadian Journal of Philosophy», 29/2, 1999, pp. 225-250.
- <sup>15</sup> A. Pinzani, *Beati Possidentes? Kant on Inequality and Poverty*, in «Ethic@» 16/3, 2017, pp. 475-492; A. Pinzani, *El misterio de la pobreza: ¿Cómo puede una Doctrina Metafísica del Derecho ayudarnos a entender la realidad social?*, in «Con-Textos Kantianos», 15, 2022, pp. 199-220.
- <sup>16</sup> J. Waldron, *Kant's Legal Positivism*, in «Harvard Law Review», 109, 1996, pp. 1535-1566; J. T. Klein, *Considerações sobre a justificação de Kant acerca da propriedade privada*, in «Veritas», 64/2, 2019, pp. 1-38, 2019. S. Baiasu, *Kant's Justification of Welfare*, cit. and da Rocha, *Justica redistributiva em Kant*, cit. review writings regarding these six interpretations.
- <sup>17</sup> A. Ripstein, *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2009, p. 384.
- <sup>18</sup> Ivi, p. 12.
- <sup>19</sup> Cf. A. Pinzani, *Beati Possidentes? Kant on Inequality and Poverty*, cit.
- <sup>20</sup> Cf. A. D. Rosen, *Kant's Theory of Justice*, cit.
- <sup>21</sup> M. LeBar, *Kant on Welfare*, cit., p. 239.
- <sup>22</sup> Ivi, p. 230.
- <sup>23</sup> Ivi, p. 232f.
- <sup>24</sup> Ivi, p. 245.
- <sup>25</sup> D. L. Mulholland, *Kant's System of Rights*, Columbia University Press, New York 1989, p. 317.
- <sup>26</sup> Ivi, p. 318.
- <sup>27</sup> Ivi, p. 317.
- <sup>28</sup> M. LeBar, *Kant on Welfare*, cit., p. 248.
- <sup>29</sup> E. J. Weinrib, *Propter Honoris Respectum: Poverty and Property in Kant's System of Rights*, in «Notre Dame Law Review», 78, 2003, p. 810.
- <sup>30</sup> T. Hobbes, *Leviathan, or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, Oxford University Press, Oxford 1998, ch. XXX.
- <sup>31</sup> Hobbes, *Leviathan or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, cit., ch. XXX. Interestingly, a similar rationale appears in contemporary economics including the work of renowned Brazilian economist Netto, “The concentration of wealth is inevitable, but from time to time it is just relieved by peaceful or violent redistribution.” (D. Netto, *Lições da história*, in «Carta Capital», June 10, 2014, accessed on June 12, 2014).
- <sup>32</sup> A. Pinzani, *El misterio de la pobreza: ¿Cómo puede una Doctrina Metafísica del Derecho ayudarnos a entender la realidad social?*, cit., p. 216.
- <sup>33</sup> L. Davies, *Kant on Welfare: Five Unsuccessful Defences*, in «Kantian Review», 25/1, 2020, p. 1.
- <sup>34</sup> J. Habermas, *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Polity Press, Cambridge 1996, p. 100.
- <sup>35</sup> J. Habermas, *The Inclusion of the Other*, MIT Press, Cambridge (MA) 1998, p. 8.
- <sup>36</sup> Habermas, *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, cit., p. 106.
- <sup>37</sup> K. Marx, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Boitempo, São Paulo 2005.
- <sup>38</sup> G. Lebrun, *Hobbes et l'institution de la Vérité*, in «Manuscrito», 6/2, 1983, p. 123 and 126f.
- <sup>39</sup> P. Pettit, *Made with Words. Hobbes on Language, Mind, and Politics*, Princeton University Press, Princeton 2008, p. 125.

[30] P. Pettit. *Made with Words. Hobbes on Language, Mind, and Politics*, cit. p. 140.

[31] T. Hobbes, *De Cive*, Clarendon, Oxford 1983, ch. XIV, §III.

[32] J. Rawls, *A Theory of Justice*, [Revised Edition], Oxford University Press, Oxford 1999, p. 468.



# Sostenibilità e Greenwashing tra Fake Ecology e Environmental Awareness<sup>1</sup>

Luca Lo Sapiò\*

## Abstract

Partendo dalla ricostruzione della categoria di sviluppo sostenibile, l'articolo mostra come la *environmental awareness* e l'attenzione crescente di imprese, organizzazioni ed enti per i temi *green* non abbia impedito l'emergere del *greenwashing*, cioè l'utilizzo di strategie di comunicazione ingannevoli in relazione alla sostenibilità. Nel contributo fornirò le principali coordinate interpretative del fenomeno, esaminandone alcune problematiche etiche. Nella parte conclusiva mostrerò come il *greenwashing*, nonostante gli avanzamenti nella *environmental awareness* e l'impegno di imprese, organizzazioni ed enti sui temi *green*, che trova la sua maggiore espressione nella cosiddetta *responsabilità sociale d'impresa*, resti un grave problema per lo sviluppo di un *business model* realmente eco-sostenibile.

*Parole chiave:* etica del greenwashing, sviluppo sostenibile, consapevolezza ambientale, responsabilità sociale d'impresa.

By reconstructing the category of sustainable development, the article shows how environmental awareness and the growing attention of companies, organizations and entities to green issues has not prevented the emergence of greenwashing, that is, the use of misleading communication strategies in relation to sustainability. In the contribution I will provide the main interpretive coordinates of the phenomenon by examining some of its ethical issues. In the concluding section, I will show how greenwashing, despite advances in environmental awareness and the commitment of companies, organizations and entities to green issues, which finds its greatest expression in so-called corporate social responsibility, remains a serious problem for the development of a truly eco-friendly business model.

*Keywords:* ethics of greenwashing, sustainable development, environmental awareness, corporate social responsibility.

---

<sup>1</sup> Saggio ricevuto in data 21/10/2022 e pubblicato in data 10/02/2023.

\* Università di Torino – Italia. E-mail: [luca.lo sapio@unito.it](mailto:luca.lo sapio@unito.it)

Either humanity takes control of its own destiny  
and reduces the risk to a sustainable level,  
or we destroy ourselves  
T., *The Precipice*

### *1. Our time is running out*

*Time is running out* è una hit song del 2003 apparsa nell'album *Absolution* del gruppo britannico Muse. In apparenza, parla di *un tempo che sta per finire* nel rapporto tra due innamorati. In realtà, come suggerisce il videoclip con il suo esplicito riferimento alla pellicola del 1964 *Il Dottor Stranamore* di Stanley Kubrick, il *tempo che sta finendo* è il *nostro*. La specie *Sapiens*, negli ultimi centosettantatré anni<sup>[1]</sup>, è stata responsabile dell'immissione in atmosfera di crescenti quantità di GHGs, dell'assottigliamento dello strato di ozono che ci protegge dalle radiazioni ultraviolette,<sup>[2]</sup> della perdita di biodiversità<sup>[3]</sup>, dell'eutrofizzazione e acidificazione degli ecosistemi sensibili<sup>[4]</sup>.

Con il nostro agire stiamo *rompendo* i confini che consentono al Sistema-Terra di autoregolarsi<sup>[5]</sup> e, in base alle previsioni più pessimistiche, stiamo creando le condizioni per la Sesta estinzione di massa.<sup>[6]</sup>

La strada da percorrere è ancora molta. Tuttavia, *The ultimate harm*<sup>[7]</sup>, la minaccia esistenziale antropogenica, non è un destino ineluttabile. Forse, diversamente dai personaggi di *Melancholia*, pellicola del 2011 di Lars von Trier, che attendevano impotenti di essere distrutti dal pianeta alieno in rotta di collisione con la Terra è ancora possibile invertire la rotta.

La *environmental awareness*<sup>[8]</sup> sta crescendo. Governi e istituzioni pubbliche sono da anni *engaged* sui temi *green*. Parallelamente, anche attori privati (aziende di produzione e di servizi) e cittadini dei Paesi industrializzati e in via di sviluppo sono sempre più attenti alla *sostenibilità* delle proprie scelte. Per non perdere *le fiche* guadagnate è vieppiù *indispensabile* individuare le forme di *fake ecology*, cioè le *manifestazioni* di ecologismo, tipiche soprattutto di imprese, organizzazioni ed enti che *de iure* proclamano impegno su *green* e *sustainability* e *de facto* operano in senso contrario.

In questo contributo, dopo una breve ricostruzione delle tappe storiche che hanno portato all'emergere della categoria di *sviluppo sostenibile*, e dopo aver fornito le coordinate del fenomeno noto come *greenwashing* - termine con il quale si indicano le strategie di comunicazione di imprese, organizzazioni ed enti che fingono di operare in un'ottica *environmental friendly* per *ingannare* i consumatori e, così, aumentare i propri guadagni - esaminerò alcune delle problematiche etiche ad esso correlate.

Concluderò sostenendo che, nonostante i progressi compiuti nel raggiungimento di un'appropriata *environmental awareness* e gli sforzi di imprese, organizzazioni ed enti per allineare il *business a green goals* il fenomeno del *greenwashing* resta un tratto tipico del *business model* di molte imprese.

## 2. Sostenibilità

Il XX secolo e il primo ventennio del XXI secolo sono stati caratterizzati da cambiamenti ambientali senza precedenti<sup>[9]</sup>. Nel 1986 il biologo americano Stoermer introdusse il termine antropocene per evidenziare l'impatto delle attività umane sul pianeta. Il termine acquisì poi notorietà a partire dagli anni 2000 grazie a Paul Crutzen.<sup>[10]</sup>

*Sapiens* è una *forza geologica* in grado di alterare gli equilibri ecosistemici, e le risorse del pianeta non sono inesauribili. «Nel secondo dopoguerra, in una fase espansiva dell'economia mondiale, le prime crisi energetiche e il susseguirsi di casi eclatanti di disastrosi effetti sui territori di attività produttive rischiose e di pratiche gestionali inique hanno contribuito ad acuire la percezione della gravità della crisi ambientale»<sup>[11]</sup>.

Nel 1968 l'Assemblea Generale dell'ONU convocò una Conferenza mondiale sull'Ambiente umano, che si tenne nel 1972 a Stoccolma, per discutere di crisi ambientale e nuovi modelli di cooperazione e sviluppo. Nella Dichiarazione di Stoccolma troviamo *in nuce* già i temi-chiave dell'ambientalismo maturo. Nel Principio 1 leggiamo che «l'uomo ha il diritto fondamentale alla libertà, all'uguaglianza e ad adeguate condizioni di vita, in un ambiente di qualità tale da consentire una vita dignitosa e di benessere, e ha la solenne responsabilità di proteggere e migliorare l'ambiente per le generazioni presenti e future»<sup>[12]</sup>.

In quegli stessi anni poi, su impulso dell'imprenditore italiano Aurelio Peccei, si costituì il Club di Roma, un'associazione non governativa di scienziati, attivisti, economisti e dirigenti pubblici internazionali impegnati a riflettere intorno ai problemi globali e alle possibili soluzioni per risolverli<sup>[13]</sup>. Nel 1972 il Club di Roma pubblicò il report “I limiti dello sviluppo” in cui vennero affrontati, in maniera sistematica, i temi della sostenibilità e dell'esaurimento delle risorse naturali.

Il 1987 fu l'anno in cui la Commissione mondiale su Ambiente e Sviluppo istituita nel 1983 presentò il rapporto *Our common future*, in cui furono formulate delle linee-guida per lo sviluppo sostenibile ancora oggi valide e fu fornita la prima definizione di sviluppo sostenibile «uno sviluppo che risponde alle esigenze del presente senza compromettere la capacità delle generazioni future di soddisfare le proprie»<sup>[14]</sup>.

Il 1992 fu l'anno del Summit della Terra, tenutosi a Rio de Janeiro, in cui per la prima volta 183 capi di stato si incontrarono per discutere di ambiente, sostenibilità e modelli di produzione. Dalla Convenzione Quadro delle Nazioni Unite sui cambiamenti climatici, trattato internazionale prodotto dal Summit, si arrivò, alcuni anni dopo, al Protocollo di Kyoto (1997) in cui venne stabilita la riduzione di emissioni inquinanti, nel periodo 2008-2012, in una misura non inferiore all'8,65% rispetto alle emissioni registrate nel 1990.

Dopo Kyoto sono state ben 25 le conferenze ONU sul clima, a testimonianza di un'attenzione costante intorno ai *global issues* del *climate changing* e del *sustainable development*.

Parallelamente alle iniziative dell'ONU e altri organismi nazionali e internazionali crebbe il peso dei movimenti ambientalisti, soprattutto a seguito del disastro nucleare di Chernobyl, trovando espressione nelle battaglie contro il degrado ambientale e a favore di modelli di sviluppo meno impattanti.

Nel corso degli anni, infine, anche il coinvolgimento dei cittadini e la loro *consapevolezza ambientale*, sotto la spinta di Movimenti come *Friday for future*, è progredita<sup>[15]</sup>.

### *3. Fenomenologia del Greenwashing*

Con l'aggravarsi della crisi ambientale un numero crescente di imprese, organizzazioni ed enti, sotto la pressione di governi, consumatori, investitori e clienti<sup>[16]</sup>, ha aumentato i propri sforzi per allineare il proprio *business model* a obiettivi *green*<sup>[17]</sup>. La *environmental awareness* è cresciuta all'interno delle società, sia nei paesi industrializzati sia nei paesi in via di sviluppo, e, con essa, le richieste dei consumatori per prodotti *environmental-friendly*<sup>[18]</sup>.

Secondo una ricerca condotta da Nielsen Media il 66% dei consumatori globali sarebbe disposta a pagare di più per acquistare prodotti *più rispettosi* dell'ambiente<sup>[19]</sup>.

Per rispondere a questi nuovi scenari ha guadagnato importanza la cosiddetta Responsabilità sociale d'impresa (RSI o nella sua originale formulazione CSR, Corporate social responsibility), ossia l'integrazione da parte delle imprese, nelle loro operazioni interessate, delle preoccupazioni ambientali e sociali<sup>[20]</sup>. Di fatto, «per raggiungere l'integrazione delle preoccupazioni sociali e ambientali nelle operazioni interessate le imprese devono essere sostenibili e responsabili non solo sotto il profilo economico ma anche sociale. Devono puntare ai tre obiettivi di fondo: performance economica, ambientale e sociale o persone, pianeta e profitto»<sup>[21]</sup>.

Si parla in tal senso, da alcuni anni, di *green marketing*, cioè delle strategie adottate dalle imprese per migliorare la propria sostenibilità e di *brand activism* per indicare un modello di business nel quale il perseguitamento degli obiettivi economici è subordinato al raggiungimento di *environmental o social goals*<sup>[22]</sup>.

Con il crescere della *environmental awareness* e l'attenzione di imprese, organizzazioni ed enti per i temi *green* è emerso, tuttavia, un fenomeno che a partire dalla fine degli anni Ottanta ha trovato il suo battesimo semantico con il termine *greenwashing*. Coniato dall'ambientalista americano Jay Westerveld, esso indica il comportamento di aziende, enti e organizzazioni che dietro alla facciata di politiche *green* fanno profitti a discapito dell'ambiente. Il termine non divenne popolare fino al 1990-1992, con DuPont, Chevron, Bechtel e l'American Nuclear Society<sup>[23]</sup> e la

pubblicazione, da parte di Greenpeace, del suo *Book of Greenwash*<sup>[24]</sup> in cui il tema fu rilanciato e reso popolare.

Il termine indica sia la formulazione di enunciati falsi sia l'utilizzo di affermazioni esagerate, fuorvianti e disorientanti relative alle caratteristiche benefiche, da un punto di vista ambientale, di un prodotto/servizio<sup>[25]</sup>. Inoltre, un'azienda/organizzazione/ente può commettere greenwashing in maniera più o meno intenzionale<sup>[26]</sup>.

In alcuni casi, la presenza di strategie di greenwashing è facilmente rilevabile. Utilizzare pubblicità con parole d'ordine fuorvianti, ad esempio, spinge i consumatori a effettuare acquisti che non corrispondono poi alle loro aspettative<sup>[27]</sup>, producendo così un abbassamento di fiducia in un determinato settore.<sup>[28]</sup> Ancora, un'azienda potrebbe pubblicamente dichiarare di aver abbracciato una politica ambientalista, mentre, in privato, agisce in modi che danneggiano l'ambiente<sup>[29]</sup>.

Ci sono tuttavia forme di greenwashing più difficili da rilevare. Ad esempio, delle aziende potrebbero vendere prodotti con un packaging riciclabile, ma il processo di riciclo potrebbe essere così complesso da essere *di fatto* inattuabile<sup>[30]</sup>. «Questo può essere considerato greenwashing dal momento che ciò che l'azienda presenta rispetto al proprio impatto ambientale differisce rispetto alla realtà»<sup>[31]</sup>.

TerraChoice, un'unità di consulenza ambientale dell'Underwriters Laboratory, con sede in Illinois, descrive sette peccati di greenwashing, fornendone così una fenomenologia accurata:

*Hidden trade-off*: definire un prodotto 'green' prendendone in considerazione soltanto alcuni aspetti e trascurandone altri;

*No proof*: affermazioni che non possono essere verificate attraverso informazioni facilmente accessibili o una certificazione esterna;

*Vagueness*: utilizzo di termini vaghi che confondono il consumatore. Ad esempio, il riferimento alla categoria di "natura";

*Worshiping false labels*: utilizzare parole o immagini che diano l'impressione di un endorsement da parte di terzi che non esiste;

*Irrelevance*: utilizzare affermazioni che potrebbero anche essere vere ma che non aiutano affatto il consumatore nella sua scelta di prodotti preferibili dal punto di vista ambientale;

*Lesser of two evils*: un'affermazione che potrebbe essere vera all'interno della categoria del prodotto ma che rischia di distrarre i consumatori rispetto al più ampio impatto ambientale della categoria considerata nel suo complesso;

*Fibbing*: utilizzare affermazioni che sono false<sup>[32]</sup>.

In un'ottica simile, Orsolya Lorincz evidenzia quattro strategie utilizzate da aziende e organizzazioni per confondere i consumatori e apparire *green*.

Innanzitutto, l'uso degli asterischi per segnalare la presenza di condizioni che contrastano con ciò che è stato affermato o annunciato.

In secondo luogo, la strategia di spostare il biasimo dal produttore al consumatore, ad esempio evidenziando che sarebbe quest'ultimo il vero responsabile di un uso green del prodotto.

In terzo luogo, utilizzare rappresentazioni che risultano fuorvianti, ad esempio presentando le emissioni di CO<sub>2</sub> in tonnellate invece che in chiloton, così dando l'apparenza di un minore impatto ambientale.

Infine, l'utilizzo di informazioni parziali per evitare di mettere in cattiva luce l'azienda e farla sembrare molto più impegnata sulle tematiche *green* di quello che è realmente.<sup>[33]</sup>

Molte di queste osservazioni coincidono con le cosiddette *Green Guidelines* le quali richiedono che il marketing ambientale sia 1) sufficientemente chiaro, evidente e comprensibile; 2) sia chiaro rispetto ai riferimenti delle affermazioni presentate; 3) non sovrastimi i benefici ambientali; 4) sia chiaro nella presentazione dei criteri di confronto, se viene formulata un'affermazione di natura comparativa<sup>[34]</sup>.

Sia la *fenomenologia* tracciata da TerraChoice sia le *Green Guidelines* presentano, infine, punti di sovrapposizione con i quattro peccati di *greenwash* segnalati da Greenpeace: 1) promuovere i programmi ambientali di un'azienda che risulta strutturalmente inquinante per l'ambiente; 2) utilizzare pubblicità e campagne di promozione pubblica per presentare in maniera esagerata i benefici ambientali, con lo scopo di distogliere l'attenzione dai danni ambientali, oppure spendere più per la pubblicità che per vere iniziative *green*; 3) investire nel marketing verde e fare nel contempo lobbying contro le normative esistenti o in via di approvazione che andrebbero a vantaggio dell'ambiente; 4) pubblicizzare risultati ambientali che sono in realtà già vincolanti dal punto di vista legale<sup>[35]</sup>.

#### *4. Mezzi e fini: l'etica del greenwashing*

Nell'agosto del 2022 i social network e le prime pagine dei maggiori quotidiani italiani riportavano la notizia dello scontro tra Lorenzo Cherubini (in arte Jovanotti) e alcuni ambientalisti, rei, a dire dell'artista, di aver ingiustamente criticato i JBP (JovaBeachParty), manifestazioni musicali in cui migliaia di spettatori affollano alcune spiagge dei litorali italiani per assistere alle performance del cantautore<sup>[36]</sup>.

JovaBeachParty, per i suoi contenuti e per la destinazione degli incassi, è concepito come evento *green*. Tuttavia, l'allestimento delle strutture necessarie al concerto e la presenza simultanea di decine di migliaia di spettatori hanno un impatto ambientale non trascurabile. Ciò ha spinto Legambiente e altre organizzazioni a descrivere i suoi eventi come una forma di *greenwashing*<sup>[37]</sup>. In un videomessaggio consegnato a Instagram Jovanotti irritato ha definito i suoi critici *eco-nazisti* che in nome di una ideologia fondamentalista utilizzano termini *inappropriati*.

Questa vicenda mi offre la possibilità di prendere in considerazione una forma di *greenwashing*, per certi aspetti, più insidiosa, cioè quella di imprese, enti o

organizzazioni che sono convinti di operare *per il bene* dell'ambiente o che pur riconoscendo il possibile impatto negativo delle proprie azioni, sostengono che i fini giustificano i mezzi utilizzati.

Costruire *environmental awareness* è un'operazione complessa. Talvolta, per raggiungere un fine apprezzabile, sarebbe giustificato utilizzare mezzi *prima facie* meno/non apprezzabili. In realtà, con riferimento ai temi ambientali tale assunto risulta difficile da sostenere.

Infatti, se consideriamo la possibilità di utilizzare mezzi eco-unfriendly per promuovere *environmental awareness* dobbiamo esaminare i diversi scenari etici di riferimento.

Senza alcuna pretesa di esaustività presento qui alcuni esempi paradigmatici. Per l'etica deontologica, nella sua forma più conosciuta, l'etica kantiana, le azioni non vanno giudicate a partire dagli effetti che producono ma dalla loro conformità a un principio morale incondizionato. Ci sono quindi azioni *moralmente apprezzabili* e azioni *moralmente censurabili*. Distruggere ecosistemi per far spazio alle strutture necessarie all'organizzazione di un concerto è *moralmente condannabile*, così come ingannare un consumatore o diffondere false notizie<sup>[38]</sup>.

Dal punto di vista dell'etica della virtù, compiere azioni caratterizzate da inganno e disonestà determina un *impoverimento* del carattere. La disonestà e la mancanza di trasparenza che accompagnano le pratiche di *greenwashing* sono espressione di un carattere *viziioso* e, a loro volta, non consentono una appropriata fioritura del carattere dei consumatori<sup>[39]</sup>, i quali, una volta scoperto l'inganno subito, potrebbero maturare sfiducia verso la possibilità di effettuare scelte consapevoli e dunque abbandonarsi a forme di indifferentismo morale.

Sembrerebbe dunque che solo le etiche consequenzialiste potrebbero fornire qualche valido argomento per supportare pratiche di *greenwashing* nate con l'intenzione primaria di diffondere *environmental awareness* che hanno come effetto secondario (non voluto) un impatto negativo sull'ambiente.

Tuttavia, anche in questo caso, credo siano opportune alcune considerazioni.

Infatti, da un lato è improbabile che ogni forma di utilitarismo giustificherebbe tali pratiche. L'utilitarismo della regola, ad esempio, vedrebbe come inappropriato l'impiego di mezzi ecounfriendly, per il raggiungimento di *environmental goals*, dal momento che il loro utilizzo se generalizzato potrebbe determinare la violazione del principio di utilità che prescrive di massimizzare l'utile per il maggior numero di persone<sup>[40]</sup>. Anche i sostenitori di una qualche forma di utilitarismo dell'atto, tuttavia, dovrebbero porsi il problema della coerenza dei mezzi rispetto ai fini. Infatti, ci sono mezzi del tutto coerenti rispetto ai fini, mezzi in parte coerenti rispetto ai fini e mezzi del tutto incoerenti rispetto ai fini.

Un mezzo risulta essere del tutto coerente rispetto ai fini se non è presente tra i due alcuno scarto. Ad esempio, il raggiungimento di buone capacità nel suonare il pianoforte (fine) trova nell'esercizio costante un mezzo del tutto coerente. Se desideriamo evitare la sofferenza di una persona, in alcune circostanze potremo

valutare di omettere alcune informazioni su fatti che la getterebbero nello sconforto. In questo caso la bugia (mezzo) è uno strumento almeno in parte adeguato a realizzare il fine (evitare la sofferenza).

Nel caso di iniziative dannose per l'ambiente realizzate per *aumentare la environmental awareness* i mezzi e i fini sono *toto coelo distinti*. Sarebbe come voler educare le persone a non uccidere, compiendo a fini dimostrativi degli omicidi. Oppure promuovere una campagna contro la violenza sulle donne picchiandone alcune per mostrare che cosa si prova ad essere malmenate<sup>[41]</sup>. In nessuno di questi casi i mezzi utilizzati risultano coerenti (e adeguati) rispetto ai fini proposti<sup>[42]</sup>.

Come sottolineato da M.L. Stoll, nonostante appaia difficile fornire una definizione univoca di *greenwashing*, alla base di questa pratica è possibile individuare disonestà e mancanza di trasparenza<sup>[43]</sup>. Anche nelle forme à la Jovanotti, in cui presumibilmente *non* si opera per ingannare i consumatori ma in cui *il mezzo* non è adatto all'obiettivo scelto si ottiene, *quale effetto* non voluto, la sfiducia dei consumatori nella possibilità di realizzare *azioni eco-friendly*. In definitiva, il *greenwashing* in tutte le sue manifestazioni ostacola la realizzazione di una vita felice e veicola *disvalori*.

L'Umanità non può fiorire se non ci sono ecosistemi in grado di fornire quello di cui abbiamo bisogno per vivere. Gli esseri umani, se non hanno acqua o aria pulite, vedono minacciata la propria salute. Secondo Aristotele qualsiasi istituzione umana, in ultima battuta, riceve la sua giustificazione sulla base del contributo che dà alla fioritura umana. Dunque, «ogni azienda deve contribuire alla felicità della vita umana affinché la continuazione della sua esistenza sia giustificata»<sup>[44]</sup>.

Come evidenziato da Lyon e Montgomery l'importanza di avere ambienti salubri è la ragione principale della crescente richiesta da parte dei consumatori di prodotti green.<sup>[45]</sup> Ed è proprio nel tentativo di rispondere a questa richiesta che molte aziende promettono pubblicamente investimenti per incrementare la sostenibilità dei loro prodotti. Tuttavia, tali promesse restano spesso irrealizzate per l'incapacità di garantire elevati standard di sostenibilità lungo tutto il ciclo della produzione<sup>[46]</sup>.

Evitare il Greenwashing, tuttavia, sarebbe semplice e dovrebbe consistere nel perseguitamento della virtù dell'onestà<sup>[47]</sup>.

## 5. Global Greenwashing?

Dall'analisi sin qui svolta emerge che non esiste una definizione univoca di *greenwashing* e che alcune pratiche *potrebbero*, ma non necessariamente, esservi ricomprese.

Tuttavia, *contrariamente* a quello che alcuni pensano, *in poche circostanze* le imprese, le organizzazioni e gli enti impegnati nei settori della produzione e dei servizi sono in grado di evitare *tout court* forme di *greenwashing*<sup>[48]</sup>.

Esiste un problema di *greenwashing globale* (generalizzato) che tocca molte imprese, organizzazioni, enti. Se da un lato, una ragione alla base del fenomeno potrebbe essere la mancanza di «metriche oggettive, standardizzate e condivise con le

quali valutare l'effettiva entità delle pratiche comunicate e dei risultati conseguiti»<sup>[49]</sup>, cioè di criteri oggettivi e omogenei per stabilire quali pratiche costituiscono *greenwashing* e con quali strumenti è possibile *rilevarle*, dall'altro esiste una ragione *di fondo*: nessuna impresa, organizzazione, ente può essere un *agente morale perfetto*<sup>[50]</sup>. Finché un'impresa, organizzazione, ente sarà *costretto* a competere in vista della *massimizzazione* dei profitti, non potrà, *ceteris paribus*, sposare *in toto* il green marketing.

Anche le aziende che investono cospicue risorse per aumentare il proprio profilo *green* finiscono con il *non affrontare* in maniera del tutto appropriata le sfide globali che stanno minacciando la nostra permanenza sul Pianeta, non potendo subordinare *del tutto* i propri obiettivi al raggiungimento di standard ecologici *tropppo onerosi* (la politica zero emissioni ad esempio).

Dunque, la tesi per cui alcune aziende *commettono greenwashing* andrebbe forse ribaltata a favore della tesi per cui *alcune aziende non commettono greenwashing*.

Sarebbe forse utile distinguere due forme di *greenwashing*. Il *greenwashing stricto sensu* e il *greenwashing lato sensu*<sup>[51]</sup>. In senso stretto, alcune imprese, enti, organizzazioni utilizzano *più o meno consapevolmente* strategie di comunicazione *ingannevoli* per massimizzare i profitti. In senso lato, tuttavia, il *greenwashing* è una pratica estremamente diffusa, che attraversa una parte *rilevante* delle attività di aziende, enti e organizzazioni e consiste nel non allineare in maniera appropriata il proprio *business model* all'obiettivo *green*, come prescritto dalla RSI.

In tal senso, è utile ricordare che, generalmente, la responsabilità sociale d'impresa è intesa come (1) non obbligatoria per legge; (2) benefica verso altre persone oltre a quelle che hanno un coinvolgimento diretto o indiretto con l'azienda. Se utilizziamo questo schema emerge che sia nelle forme di *greenwashing stricto sensu* sia nelle forme di *greenwashing lato sensu* siamo di fronte ad azioni che vengono presentate come rispondenti alla RSI, ma che in realtà non lo sono o lo sono soltanto in parte, dal momento che il criterio (2) viene meno.

Se accettiamo l'assunto che *time is running out* potremmo quantomeno valutare la possibilità che l'essere *green* sia obbligatorio per le aziende (se vogliono essere sostenibili a lungo termine)<sup>[52]</sup>.

Forse non sarà sufficiente ma sarebbe un *imprescindibile* punto di partenza.

- <sup>[1]</sup> Per visionare i dati vedi: [https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg3/downloads/report/IPCC\\_AR6\\_WGIII\\_Full\\_Report.pdf](https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg3/downloads/report/IPCC_AR6_WGIII_Full_Report.pdf).
- <sup>[2]</sup> <https://www.stockholmresilience.org/research/planetary-boundaries/the-nine-planetary-boundaries.html>.
- <sup>[3]</sup> Cfr. T. Pievani, *Sixth mass extinction*, in «Rendiconti Lincei», 25(1), 2014, pp. 85-93.
- <sup>[4]</sup> Cfr. C. Fabien, H. Agasild et al., *How warming and other stressors affect zooplankton abundance, biomass and community composition in shallow eutrophic lakes*, in «Climatic Change», 154(9), 2020.
- <sup>[5]</sup> J. Rockström, O. Gaffney, *Breaking boundaries. The science of our planet*, DK Publisher, Londra 2021.
- <sup>[6]</sup> Mi permetto di rimandare a L. Lo Sapiò, *Cambia la tua vita o affronta l'estinzione. Introduzione a un'etica per la fine del mondo*, tabedizioni, Roma 2022, sezione III.
- <sup>[7]</sup> Espressione utilizzata da I. Persson, J. Savulescu, *Unfit for the future. The need for moral enhancement*, OUP, Oxford 2012.
- <sup>[8]</sup> Cfr. M. Khaleeli, S. Pradeep et al., *The effects of environmental knowledge and green products awareness on green management and sustainable performance: Evidence from manufacturing sector in UAE*, in «Management Science Letters», 11(3), 2021, pp. 757-762; D. Thor, P. Karlsson, *Teaching and Fostering an Active Environmental Awareness Design, Validation and Planning for Action-Oriented Environmental Education*, in «Sustainability», 12(8), 2020, pp. 1-17.
- <sup>[9]</sup> N. Bostrom, M. Ćirković, *Global catastrophic risks*, OUP, Oxford 2008.
- <sup>[10]</sup> J.R. McNeill, P. Engelke, *La grande accelerazione. Una storia ambientale dell'Antropocene dopo il 1945* (2016), Einaudi, Torino 2018.
- <sup>[11]</sup> S. Galassi, I. Ferrari, P. Viaroli, *Introduzione all'ecologia applicata. Dalla teoria alla pratica della sostenibilità*, Cittastudi Edizioni, Novara 2014, p. 4.
- <sup>[12]</sup> [https://www.mite.gov.it/sites/default/files/archivio/allegati/educazione\\_ambientale/stoccolma.pdf](https://www.mite.gov.it/sites/default/files/archivio/allegati/educazione_ambientale/stoccolma.pdf).
- <sup>[13]</sup> <https://www.clubofrome.org/history/>.
- <sup>[14]</sup> A. Hollande, *Sustainability. Should we start from here?*, in A. Dobson (a cura di), *Fairness and futurity: essays on environmental sustainability and social justice*, OUP, Oxford 1999.
- <sup>[15]</sup> M. Pizzetti, L. Gatti, P. Seele, *Firm talk, suppliers walk: analyzing the locus of greenwashing in the blame game and introducing vicarious greenwashing*, in «Journal of Business Ethics», 170, 2019, pp. 21-38.
- <sup>[16]</sup> Tra gli anni Sessanta e Settanta si è sviluppato un settore dell'etica delle professioni noto come *Business Ethics*. Esso si propone di esaminare in modo sistematico la possibilità di applicare standard morali alle attività aziendali (cfr. A. Kolk, *The social responsibility of international business: from ethics and the environment to CSR and sustainable development*, in «Journal of world business», 51(1), 2015, pp. 23-24). L'esistenza di una riflessione intorno agli standard morali delle aziende, con un focus sul *sustainable development*, condotta anche *dall'interno*, è testimonianza del coinvolgimento delle imprese su temi eticamente rilevanti ed è espressione della consapevolezza di dover rispondere alle richieste dei consumatori, interessati a effettuare scelte *sostenibili*.
- <sup>[17]</sup> Cfr. S.V. de Freitas Netto, M.F.F. Sobral, A.N.B. Ribeiro et al., *Concepts and forms of greenwashing: a systematic review*, in «Environmental Science Europe», 32(19), 2020, pp. 1-12.
- <sup>[18]</sup> R. Guo, L. Tao, P. Gao, *The research on greenwashing brands' rebuilding strategies and mechanism of brand trust after biochemical and other pollutions*, in «Biotechnology», 10(9), 2014, pp. 3270-3279.
- <sup>[19]</sup> M. Grimmer, T. Bingham, *Company environmental performance and consumer purchase intentions*, in «Journal of Business Research», 66(10), 2013, pp. 1945-1953.
- <sup>[20]</sup> [https://ec.europa.eu/info/sites/default/files/recommendations-subgroup-corporate-social-responsibility\\_en.pdf](https://ec.europa.eu/info/sites/default/files/recommendations-subgroup-corporate-social-responsibility_en.pdf).
- <sup>[21]</sup> S.V. de Freitas Netto, M.F.F. Sobral, A.N.B. Ribeiro et al., *Concepts and forms of greenwashing: a systematic review*, cit.
- <sup>[22]</sup> Si veda: J.A. Ottman, *The new rules of green marketing: strategies, tools, and inspiration for sustainable branding*, Grennleaf Publishing, 2011.
- <sup>[23]</sup> M.L. Stoll, *Green washing and green marketing virtues*, in *International Handbook in Business Ethics*, Springer 2017.
- <sup>[24]</sup> *The Greenpeace book of greenwash*, Greenpeace Foundation.

- [25] N. Feinstein, *Learning from past mistake. Future regulation to prevent greenwashing*, in «SSRN Electronic Journal», 2013. <https://doi.org/10.2139/ssrn.2137234>.
- [26] L. Acaroglu, *What is greenwashing? How to spot it and stop it.* <https://medium.com/disruptive-design/what-is-greenwashing-how-to-spot-it-and-stop-it-c44f3d130d5> 2019.
- [27] D. Schmuck, J. Matthers, B. Naderer, *Misleading Consumers with Green Advertising? An Affect–Reason Involvement Account of Greenwashing Effects in Environmental Advertising*, in «Journal of advertising», 47(2), 2018, pp. 127-145.
- [28] M. De Jong, G. Huluba, A. Beldad, *Different shades of greenwashing: consumers' reactions to environmental lies, half-lies, and organizations taking credit for following legal obligations*, in «Journal of Business and Technical Communication», 34(1), 2019, pp. 38-76.
- [29] R. Dahl, *Greenwashing: Do you know what you are buying?*, in «Environmental Health Perspectives», 118(6), 2010, pp. 246-252.
- [30] La Multinazionale *The Coca-Cola Company* è stata associata alla pratica del *greenwashing* (<https://ilfattoalimentare.it/coca-cola-sponsorizza-cop-27-greenwashing.html>). Nel giugno 2021 venne citata in giudizio dall'Earth Island Institute, un'organizzazione ambientalista, con l'accusa di fare marketing ingannevole. Infatti, da un lato la compagnia, soprattutto attraverso un capillare battage pubblicitario e alcune campagne pubbliche come "Every Bottle back" o "World without waste", si è mostrata *environmentally friendly*, dall'altro è risultata essere uno dei principali produttori al mondo di rifiuti plastici.
- Altro esempio noto è quello legato al Dieselgate che coinvolse nel 2015 alcune aziende automobilistiche tedesche ree di aver alterato i dati relativi alle emissioni inquinanti delle proprie autovetture (J. Robertson, M. Joyce, *The danger of Dieselgate: how Volkswagen's diesel scandal critically damaged the wider market*, in «Annals in social responsibility», 3(1), 2017, pp. 68-69). Anche il colosso svedese H&M è stato accusato di commettere *greenwashing*. In particolare, a causa della vaghezza delle informazioni fornite per la collezione H&M Conscious per la quale non è stato possibile stabilire con precisione in che modo gli abiti sarebbero più sostenibili degli altri prodotti del marchio in vendita (<https://www.renewablematter.eu/articoli/article/moda-insostenibile-h-and-m-sotto-accusa-per-greenwashing>).
- Anche Ikea che promuove un'immagine pubblica *ecofriendly* è stata accusata dal gruppo ambientalista britannico Earthsight di essersi rifornita di legname abbattuto illegalmente in Russia e Ucraina. In particolare, nel report "Flatpacked forest: Ikea's illegal timber problem and the flawed green label behind it" Earthsight ha messo in evidenza come il modello fast-fashion nel settore dell'arredamento, adottato da Ikea, incentivi la deforestazione e che la provenienza del legname da Ucraina e Russia non rispetta gli standard di abbattimento previsti per minimizzare l'impatto ambientale (<https://www.euronews.com/green/2020/10/14/is-ikea-s-new-buy-back-furniture-scheme-greenwashing>).
- [31] U. Iqbal, *The ethics of greenwashing*, Business Ethics in Education.
- [32] <https://www.ul.com/insights/sins-greenwashing>.
- [33] O. Lorincz, *Greenwashing used as a misinformation tool in the communication of the sustainable fashion industry*, University of Copenhagen, 2021.
- [34] N. Feinstein, *Learning from past mistake. Future regulation to prevent greenwashing*, cit.
- [35] Greenpeace, *Annual report*, 2013. (<https://greenpeacefund.org/wp-content/documents/Greenpeace-Annual-Report-2013.pdf>).
- [36] Si veda: <https://www.youtube.com/watch?v=xrHal33k5S4>; <https://www.youtube.com/watch?v=Rco70x8WJaM>.
- [37] Anche Mario Tozzi, noto geologo e divulgatore scientifico, si è inserito nella *querelle*, evidenziando che un evento che ospita su una spiaggia oltre 50.000 persone non può *non* essere impattante per l'eco-sistema ospitante e che la *pulizia* della spiaggia *non* bilancia affatto gli effetti negativi che si hanno con la spianatura delle dune o l'eliminazione di vegetazione selvaggia (<https://www.rollingstone.it/musica/news-musica/mario-tozzi-scrive-a-jovanotti-i-concerti-con-50mila-persone-non-sono-sostenibili-da-alcun-sistema-naturale/655449/>).

<sup>[38]</sup> Cfr. R.F. Housman, *A Kantian approach to trade and the environment*, in «Washington and Lee Law Review», 49, 1992.

<sup>[39]</sup> Cfr. B. Dyck, R. Manchanda, *Sustainable marketing based on virtue ethics: addressing socio-ecological challenge facing humanity*, in «AMS Review», 11, 2021, pp. 115-132.

<sup>[40]</sup> In tal senso, l'etica conquenzialista, in particolare l'utilitarismo, potrebbe arrivare a prescrivere l'obbligo di introdurre strategie per evitare che imprese, organizzazioni ed enti commettano greenwashing (Cfr. J. Harshita, *Mandatory Corporate Social Responsibility: A Utilitarian and Deontological Perspective*, in «Open Journal of Business and Management», 8(5), 2020).

<sup>[41]</sup> In P. Singer, *Ripensare la vita* (1994), Il Saggiatore, Milano 2000 viene riportato l'esempio degli attivisti pro-life che talvolta sono pronti a uccidere i medici abortisti per ribadire le proprie posizioni. Questo costituirebbe un esempio eclatante di uso inadeguato dei mezzi rispetto ai fini scelti (*mezzi in contraddizione rispetto ai fini*).

Si veda anche: R.A. McGowan, J.F. Mahon, *The ends justify the means: the ethical reasoning of environmental public interest groups and their actions*, in «International Journal of value-based management», 8, 1995, pp. 135-147.

<sup>[42]</sup> In tal senso, si potrebbe affermare che certe pratiche non costituiscono il modo più efficace di raggiungere l'obiettivo (il tema viene sviluppato ampiamente da P. Singer & Co all'interno della cornice dell'*effective altruism*).

<sup>[43]</sup> M.L. Stoll, *Green washing and green marketing virtues*, cit.

<sup>[44]</sup> *Ibidem*.

<sup>[45]</sup> T.P. Lyon, A.W. Montgomery, *Tweetjacked: The Impact of Social Media on Corporate Greenwash*, in «Journal of Business Ethics», 118(4), 2013.

<sup>[46]</sup> Spesso infatti è nella *supply chain* che il tentativo di mantenere elevati standard di *sustainability* viene meno.

<sup>[47]</sup> Se Lorenzo Cherubini, in arte Jovanotti, non avesse promosso i suoi Beach Party come eventi a zero environmental impact, forse non avrebbe ricevuto da parte di numerose organizzazioni ambientaliste accuse di greenwashing.

<sup>[48]</sup> Da un'indagine effettuata dalla Commissione europea nel 2021 è emerso che quasi la metà delle aziende esaminate operava attraverso qualche forma di greenwashing [https://www.ilsole24ore.com/art/greenwashing-ruolo-virtuoso-mano-invisibile-mercato-AEoqlYPB?refresh\\_ce=1](https://www.ilsole24ore.com/art/greenwashing-ruolo-virtuoso-mano-invisibile-mercato-AEoqlYPB?refresh_ce=1).

<sup>[49]</sup> *Ibidem*.

<sup>[50]</sup> <https://forbes.it/2022/02/16/greenwashing-amazon-apple-ikea-bocciate-ecologismo-new-climate-institute/>.

<sup>[51]</sup> Un'altra possibile classificazione, di un certo interesse per l'analisi qui proposta, è quella di Geoffrey Supran e dell'Algorithmic Transparency Institute, i quali distinguono tre forme di greenwashing: subtle greenwashing, moderate greenwashing e heavy greenwashing (cfr. G. Supran, *Three shades of greenwashing*, September 2022).

<sup>[52]</sup> Si veda: D. Rönnegård, *The fallacy of Corporate moral agency*, Springer, 2016.

# Il mito della parola scritta

## Filosofia dei nuovi media (Livello 0 – *beta version*)<sup>[\*]1</sup>

Giacomo Pezzano<sup>#</sup>

### *Abstract*

Il contributo è parte di un più ampio progetto che mira a costruire una filosofia dei nuovi media. Esso comincia evidenziando che la corrente transizione dall’alfabetizzazione alla digitalizzazione coinvolge il discorso filosofico in una direzione non solo *estroversa* ma anche *introversa*: i filosofi sono sì sfidati a investigare come il discorso pubblico e il mondo nel complesso stiano cambiando alla luce dei nuovi media, ma anche sollecitati a indagare come il discorso e il mondo *filosofici* stessi stiano mutando, al punto di domandarsi se essi siano destinati a rimanere tali – ossia *discursivi* (§ 0). Al fine di aprire un confronto esplicito con il problema, in primo luogo discuto lo stato dell’arte della filosofia “de” l’immagine rispetto agli studi di cultura visuale (§ 1), per poi avanzare la tesi secondo cui l’attività filosofica è fondata sul “mito della parola scritta”, connotandolo tanto come abito pratico (§ 2), quanto come abito mentale (§ 3). Successivamente, esamino criticamente alcune apparenti eccezioni rispetto a tale attitudine consolidata (§ 4), per concludere indicando il bisogno di cominciare a prestare seria attenzione alla dimensione grafica del pensiero filosofico (§ 5).

*Parole chiave:* Scrittura, Filosofia dell’immagine, Discorso pubblico, Alfabetizzazione, Filosofia dell’informazione.

The paper is part of a larger project which aims to build a philosophy of new media. It starts stressing that the current transition from literacy to digitalisation involves philosophical discourse in not only an *extroverted* but also an *introverted* direction: philosophers are challenged to investigate how public discourse and the world at large are changing in the light of the new media, but also how the philosophical world and discourse themselves are changing, to the point of questioning whether they are destined to remain as such, *discursive* (§ 0). In order to open up an explicit confrontation with such a problem, I first discuss the state of the art of the philosophy “of” the image within the field of visual culture studies (§ 1), and then claim that philosophical activity is grounded on the “myth of the written word”, describing it

---

<sup>1</sup> Saggio ricevuto in data 27/10/2022 e pubblicato in data 10/02/2023.

<sup>#</sup> Università di Torino – Italia. E-mail: [giacomo.pezzano@unito.it](mailto:giacomo.pezzano@unito.it)

both as a practical habit (§ 2) and as a mental habit (§ 3). After that, I examine some apparent exceptions to this consolidated attitude (§ 4), and conclude by pointing out the need to start paying attention to the graphic dimension of philosophical thought (§ 5).

*Keywords: Writing, Philosophy of the Image, Public Discourse, Literacy, Philosophy of Information.*

## 0. Filosofia e discorso pubblico

Nella cultura occidentale, soprattutto europea, è scontato non solo che la filosofia possa o persino debba avere un qualche ruolo all'interno del discorso pubblico, ma addirittura che la filosofia nasca congiuntamente al fiorire del discorso pubblico<sup>[2]</sup>: basta pensare al nesso tra *logos* e *polis* alla radice della tensione tra *democrazia* e *demagogia*, come tra *dialettica* e *retorica* – ossia tra *discorso filosofico* e *discorso sofistico*. Ciò presuppone che esista appunto qualcosa come un *discorso* pubblico; eppure, tale ovvia oggi assume i contorni di una certezza che si sgretola, per ragioni materiali.

Infatti, viviamo l'era in cui tanto la tecnologia quanto il simbolo cardine della vita associata è non più la pagina ma lo schermo: siamo nell'epoca in cui i processi di produzione, diffusione, trasmissione e semantizzazione delle informazioni all'interno della società ruotano in maniera sempre più incalzante intorno alle immagini oltre che alle parole. È l'ingresso nella cosiddetta «cultura visuale»<sup>[3]</sup>, che – in concreto – si presenta sotto la veste della diffusione di tablet & C. e della loro facilità d'uso, rendendoci in grado di fare “artificialmente” quanto non siamo in grado di fare “naturalmente” (emettere immagini oltre che parole), o quantomeno inverando l'intuizione di chi un secolo fa prospettava un mondo dove immagini e suoni sarebbero arrivati nelle abitazioni con la stessa fluidità di acqua, gas ed elettricità<sup>[4]</sup>.

Oggi «noi e i nostri figli negoziamo la nostra transizione da una cultura scritta a una cultura sempre più dominata dalle immagini, dalla vista e da enormi flussi di informazioni digitali»<sup>[5]</sup>: siamo insomma nel vivo del passaggio «da una cultura basata sull'alfabetizzazione a una cultura digitale, fondata sullo schermo»<sup>[6]</sup>. In questo scenario, per alcuni persino «neobarocco»<sup>[7]</sup>, il “discorso” pubblico fa sempre più spazio al *teatro pubblico*: si dirà che non è una gran novità, ma a fare la differenza qualitativa è l'incremento quantitativo del processo di “estetizzazione” dei legami sociali. Basterebbe citare i casi dei politici su *TikTok*, o – più incisivamente – dell'intreccio tra comunicazione e governo nell'operato di Volodymyr Zelensky sotto bombardamenti.

L'ispirazione fondamentale di questo lavoro è che un simile processo inevitabilmente investe anche il discorso *filosofico*: proprio in ragione del passaggio dall'alfabetizzazione alla digitalizzazione, la filosofia può (deve) non solo mettere in questione l'idea che quello pubblico sia necessariamente e univocamente un

“discorso”, qualcosa di mediato e informato dalla *scrittura*, bensì anche – *anzitutto* – l’atteggiamento naturale per cui la razionalità trova ospitalità soltanto al di qua dei confini della parola in generale e di quella scritta in particolare. Mi riferisco alla razionalità non solo in generale, ma altresì in particolare – cioè a quella *filosofica*: in filosofia occorre interrogarsi sull’assunto fondamentale secondo cui filosofare consiste innanzitutto nel partecipare a vario titolo a un certo tipo di *discorso*, quello filosofico.

È stato opportunamente rimarcato che nella storia esistono rivoluzioni fondamentali (poche ma buone!) che mutano l’esistenza umana in maniera sia *estroflessa* o *estroversa* (cambia la comprensione del mondo), sia *introflessa* o *introversa* (cambia l’auto-comprensione dell’uomo): dopo eliocentrismo, evoluzionismo e psicoanalisi, oggi sarebbe la volta proprio dell’informatizzazione o digitalizzazione, che appunto modifica il modo in cui pensiamo al mondo fuori e dentro di noi<sup>[18]</sup>. Applicando questa matrice al rapporto tra riflessione filosofica e schermo, tra pensiero filosofico e media digitali, giungiamo al cuore del problema qui affrontato: i filosofi sono chiamati a chiedersi non soltanto come lo schermo sta cambiando il mondo, ma innanzitutto come lo schermo *ci sta cambiando*, dove simile auto-riflessività investe ora non l’umanità intera, ma *la tribù filosofica*.

Al gesto filosofico estroflesso-estroverso per cui i filosofi indagano come stia cambiando il discorso pubblico alla luce dei nuovi media, va così affiancato quello introflesso-introverso per cui i filosofi si domandano come stia cambiando *lo stesso discorso filosofico*, al punto da mettere in discussione che esso sia destinato a rimanere tale, ossia *discorsivo*. Per aprire il dibattito esplicito su simili interrogativi, comincio contestualizzando il problema della filosofia *dell’immagine* rispetto agli studi di cultura visuale (§ 1), per poi avanzare l’ipotesi dell’esistenza di un “mito della parola scritta” in filosofia, connotandolo sia come abito pratico (§ 2), sia come abito mentale (§ 3). Successivamente, esamino alcune possibili eccezioni rispetto a simile tendenza consolidata (§ 4), per concludere evidenziando l’opportunità che anche in filosofia si cominci a prestare attenzione alla dimensione grafica del pensiero (§ 5).

Quanto segue si pone su un piano ancora esclusivamente discorsivo, presentandosi come una *discussione sul* problema della filosofia come discorso; ma è una scelta consapevole, che mira a imbastire un tentativo di rovesciare dal di dentro la pratica filosofica corrente e di convincere, o quantomeno far riflettere, chi si muove all’interno di essa dell’opportunità di un auto-riprendimento. Nel complesso, si tratta di un tassello di un progetto più ampio che aspira ad aprire le porte a una filosofia *dei* media, cioè non più soltanto ‘di’ o ‘su’ i nuovi media, ma a tutti gli effetti *mediante* e *secondo* essi:

Filosofia dei media		
Fasi progetto	Contenuto	
	Definizione del “mito della parola scritta” [→ Livello 0]	
1. Fase teoretico-discorsiva (il problema della “disalfabetizzazione” del pensiero filosofico)	Analisi del passaggio dalla filosofia “2D” a quella “3D”	Piano “trascendentale”: oltre la filosofia “alfabetica” [→ Livello 1] <sup>[9]</sup>  Piano “empirico” (I): filosofie “post-alfabetiche” <i>analogiche</i> (alternative filosofico-pratiche, neo-orali) [→ Livello 2]
2. Fase pratico-laboratoriale (sperimentazione di medialità filosofiche alternative)	Elaborazione e produzione di “artefatti” filosofici alternativi	Piano “empirico” (II): filosofie “post-alfabetiche” <i>digitali</i> (alternative ipertestuali, grafiche, cinematografiche e videoludiche) [→ Livello 3]  “Artefatti” <i>diversamente discorsivi</i> [→ Livello 4] <sup>[10]</sup>  “Artefatti” <i>non-discorsivi</i> [→ Livello 5] <sup>[11]</sup>

Rispetto a tale scansione, questo *paper* rappresenta – come indicato sin dal titolo – una sorta di *beta version* di elementi del livello 0.

### 1. Dalla parola all’immagine (a parole)

Cominciamo da un aspetto abbastanza consolidato nelle diverse ramificazioni dei *visual culture studies*: l’attenzione specifica rivolta al dominio della visualità fa tutt’uno con la riabilitazione della peculiarità e dell’autonomia delle immagini, che vengono riscattate dalla sottomissione alla parola considerata tipica della tradizione occidentale. L’idea è che la nostra cultura sarebbe costruita intorno a una distinzione oppositiva tra l’irrazionalità dell’iconico (ambiguo, emozionale, simbolico, ecc.) e la razionalità del discorsivo (chiaro, logico, argomentativo, ecc.), che privilegia il secondo polo al primo: basta ora pensare al *topos* della nascita del pensiero scientifico e filosofico come passaggio dal *mythos* al *logos*. A partire da questo sfondo, i vari *Pictorial Turn* o *Iconic Turn* enfatizzano il fatto che anche l’immagine possiede una propria logica, vale a dire un set di modi di mostrarsi, disporsi, articolarsi, e via discorrendo: un proprio modo di generare significato, irriducibile a quello linguistico e affatto secondario rispetto a esso. Anche le immagini – si sostiene – hanno una loro ragion d’essere e significare: hanno senso anche se questo non è espresso concettualmente, formulato a parole<sup>[12]</sup>.

Si potrebbe così finalmente lasciarsi alle spalle la convinzione – pura «testolatria» – che il testo sia il «metacodice» rispetto al codice delle immagini e che dunque il «pensiero concettuale» si sbarazza del «pensiero magico» quando spiega *a parole* ogni immagine, illusione che se in passato poteva ancora reggere, oggi si spezza inesorabilmente, perché accade addirittura che «le immagini diventano sempre più concettuali e i testi sempre più immaginativi»: da un lato troviamo che «il più alto grado di immaginazione si trova nei testi scientifici» e dall’altro lato vediamo che «il più alto grado di concettualità si trova nelle immagini concettuali» come quelle «generate al computer»<sup>[13]</sup>. Il paradosso è che la contrapposizione tra i registri semiotici di parola e immagine pervade pressoché l’intera nostra storia intellettuale e culturale, proprio mentre la nostra stessa esperienza – ieri non meno di oggi – sembra smentirne la fondatezza, in quanto mostra che la nostra cognizione e la nostra creatività si radica in ibridi di parole e immagini<sup>[14]</sup>.

Da tale prospettiva, la «grande paura che provoca “la proliferazione dell’immagine”, o “la civiltà dell’immagine”», in quanto genererebbe «la scomparsa de “la civiltà dello scritto”, ossia del linguaggio verbale nel suo insieme» si rivela essere semplicemente «ingiusta»<sup>[15]</sup>, perché fondata su una dicotomia forzata e lontana dalla nostra realtà antropologica. Basterebbe notare che con la diffusione degli schermi di PC, tablet, notebook, e-reader, smartphone e simili si è cominciato anche a scrivere come non mai, o comunque a esplorare nuove forme di scrittura (chat, commenti, forum, tweet, note condivise, dm, ecc.), che – oltretutto – spesso integrano il testuale e il visuale (oltre che l’audio). Insomma, sarebbe ora di smetterla di vedere l’immagine come la nemesis della parola, che ne mette a repentaglio il lavoro di rischiaramento, analisi, ecc. e persino la stessa esistenza. Quanto vale per la cultura occidentale in generale vale, a maggior ragione, per la filosofia occidentale, a cui è stata persino diagnosticata una peculiare «iconoclastia filosofica»<sup>[16]</sup>: un diffuso atteggiamento «iconofobico» legato a un’«ansia generale» provata «per la rappresentazione visuale»<sup>[17]</sup>.

Inoltre, quasi a fare *debunking* dell’attività filosofica, si è rimarcato una sorta di doppio volto tipico della filosofia, dove da un lato si esaltano la ragione, il concetto, il discorsivo, ecc., mentre dall’altro lato si fa uso massiccio di immagini di varia natura, dalle metafore ai miti, a scopo non solo illustrativo, ma addirittura argomentativo<sup>[18]</sup>: a partire dal mito della caverna, la filosofia tenderebbe a sconfinare in una «metaforologia» dove l’inconcettuale alimenta il concettuale<sup>[19]</sup>. Come si evidenzia anche discutendo l’ipotetica filosoficità del cinema, c’è una contraddizione performativa tra il radicamento di un «profondo pregiudizio contro l’immagine come mezzo di chiarimento filosofico» e l’utilizzo insistito di immagini aventi quella stessa funzione:

malgrado una duratura tendenza platonica a denigrare le immagini nelle loro dichiarazioni “ufficiali”, i filosofi hanno sempre fatto ricorso a una moltitudine di interessanti ed efficaci rappresentazioni per illustrare o chiarire la propria posizione, per formulare un problema o fornire alcune basi per la discussione. La filosofia è piena di strane e magnifiche immagini e invenzioni di questa sorta<sup>[20]</sup>.

Ma il *debunking* potrebbe spingersi persino più in là: le immagini utilizzate in filosofia sono pur sempre immagini *letterarie*, ossia testuali, dunque immagini figurate e non figurali. I filosofi si avvalgono di «ipericone» o «metapicture», ovvero di «metafore verbali e discorsive» o «immagini teoretiche», che agiscono in qualità di «analogie illustrate»<sup>[21]</sup>: sono immagini *a parole*, fatte di parole che restano tali, non conquistando mai uno specifico valore “visuale”. L’ovvia assume le vesti di un problema: «i testi filosofici sono raramente illustrati figurativamente e, quando lo sono, le illustrazioni rimangono subordinate al testo scritto»<sup>[22]</sup>. Per la filosofia, sembra valere ancor più la “contraddizione mediale” notata rispetto allo sviluppo generale dei *visual studies*: i saggi e libri che lo hanno alimentato e alimentano ospitano per la maggior parte *testo*, ossia parole, lasciando così ben poco spazio alla visualità vera e propria, fino al paradosso che uno dei libri più importanti del settore, dedicato all’idea che le immagini siano teoria, oltre che esemplificazioni di teorie (*Picture Theory* di W.J.T. Mitchell), è fatto per meno del 10% di immagini<sup>[23]</sup>.

Ecco che si è articolata una filosofia *dell’immagine*, non certo *con* essa: un *discorso su* l’immagine, non “secondo” e “mediante” essa – dunque nemmeno più propriamente un “discorso”. Significativamente, la filosofia ha dato contributi *su* conoscenza e comprensione della *visual literacy* (insieme a linguistica, arte e psicologia) elaborandone idee e concetti, ma non sembra averne recepito le implicazioni al proprio stesso interno<sup>[24]</sup>. Una ricerca esaustiva dei database disponibili per tutti gli usi di *visual literacy* in inglese, effettuata nel 2018, rileva che l’importanza della visualità rispetto ad altri canali di comunicazione è stata riconosciuta e persino integrata in diverse discipline: studi sui media, studi cinematografici, design, sociologia, psicologia sperimentale, educazione scientifica, cartografia ed educazione all’alfabetizzazione, e altri – *ma non la filosofia*<sup>[25]</sup>. Ciò rappresenta un problema non solo perché nel complesso la produzione e diffusione della conoscenza e del pensiero ha già preso a svolgersi in forma multimediale, rischiando dunque di escludere il discorso filosofico dal gioco. Sembra piuttosto la filosofia a porsi in maniera strutturalmente non-inclusiva, alimentando una sorta di ingiustizia epistemica per cui l’accesso al club filosofico rimane precluso a chiunque non pensi linguisticamente (stante la correlazione inscindibile linguaggio/parola/parola scritta): mi riferisco per esempio alle persone sorde che si esprimono con la lingua dei segni o a quelle nello spettro autistico maggiormente propense al ragionamento verbale.

Con questo, non intendo farmi guidare dalla comprensibile fretta di correre ai ripari per suggerire che la filosofia necessariamente debba o – prima ancora – possa essere in tal senso inclusiva; piuttosto, desidero rivendicare l’opportunità di

cominciare a considerare come una questione da discutere il fatto che quelli filosofici sono *testi*, evidenziando che l'attività filosofica si raggruma in un «abito del pensiero»<sup>[26]</sup> che prevede fruizione, produzione e diffusione di parole scritte. I filosofi condividono in maniera troppo tacita una determinata – ironia della sorte – «immagine del pensiero»<sup>[27]</sup>, un'impostazione di default del software “Fare Filosofia” che orienta inconsapevolmente il modo in cui si pensa in filosofia, direzionando lo svolgimento del pensiero filosofico: è quanto battezzo “il mito della parola scritta”. Il suo *trailer* recita: «il fatto che la filosofia si sia espressa per duemilacinquecento anni in forma scritta sembra aver reso impossibile non considerare come un elemento apriori dell'espressione filosofica la scritturalità»<sup>[28]</sup>.

## 2. Larghe intese filosofiche

Per comprendere ciò, occorre guardare alla filosofia *etologicamente*, cioè concentrandosi sul comportamento dei filosofi, per domandarsi non tanto se essi agiscano bene o male in termini morali, quanto piuttosto in che modi essi tendano a porsi, intercettando la loro postura antropologica fondamentale. Possiamo partire da una considerazione di Blumenberg, che – quasi *en passant* – nota che quando un filosofo fa esempi alla buona di che cosa possiamo percepire intorno a noi, spessissimo salta fuori qualcosa come «vedo un libro», facendo trapelare «la circostanza che non aveva sottomano, per lo più, altro che portacenere, fermacarte, penna – e libri, appunto»<sup>[29]</sup>. La postura per eccellenza del filosofo (perlomeno accademico) è l'«essere-seduto»: per il «filosofo da tavolino», che *desk-based* «parla, legge, scrive», praticando «la filosofia come discorso», pensare significa far coincidere «lo spazio della filosofia» con «la superficie bidimensionale della pagina»<sup>[30]</sup>.

Esiste un'espressione come *armchair philosophy*, ma non certo una come *armchair agriculture* e nemmeno una come *armchair virology*: i filosofi sono professionisti della lettura e della scrittura, o – più precisamente – di *un certo tipo* di lettura e scrittura, prevalentemente quella che comporta una fruizione dell'informazione *lean forward*, non secondaria e non in mobilità, dunque più intensiva che estensiva<sup>[31]</sup>. Conseguentemente, la caratterizzazione più immediata e generica della filosofia può prevedere che essa sia «anzitutto una molteplicità di testi», nella misura in cui «oggi, “fare filosofia” significa – certo non esclusivamente, ma comunque in misura preponderante – frequentare testi», ossia «frequentare parole costruite come testi, a partire da testi, o la cui traccia sarà testuale», come nel caso di «corsi, conferenze, seminari, dibattiti, che costituiscono la trama stessa della pratica filosofica nel mondo accademico e ai suoi margini»<sup>[32]</sup>. Al contempo, questa banalità continua largamente a non ricevere attenzione da parte degli stessi filosofi, che pur vantano nel loro bilancio delle competenze il possesso di *soft skills* quali pensiero critico, riflessività, *problem posing*, ecc.

Certo, c'è chi lamenta la graduale restrizione del canone dei testi ritenuti filosofici, soprattutto dal XIX secolo, con il progressivo sviluppo delle scienze sperimentali e l'istituzionalizzazione del discorso filosofico in chiave accademica, fino a far vigere quasi esclusivamente forma e stile tipici di paper e monografia. Si sarebbe perso di vista che la storia della filosofia è anzitutto *un campo* di generi di scrittura, in cui – oltretutto – forma e contenuto non sono così facilmente disgiungibili: è davvero possibile immaginare quanto dice Hegel (Platone, Hume, Kant, Nietzsche, Kripke, Putnam, ...) scritto altrimenti? La storia della filosofia comprenderebbe anzitutto la storia dei suoi generi letterari: dialoghi, paper, aforismi, trattati, encyclopedie, commentari, saggi, pamphlet, lettere, ecc., tanto che – azzardando – le “grandi svolte” nella filosofia vedono l’inaugurazione di nuovi modi di pensare (nuovi concetti) unita all’invenzione di nuove maniere di esprimerli (nuovi testi)<sup>[33]</sup>. Tuttavia, stigmatizzare la montante riduzione del pluralismo letterario della filosofia rinforza l’idea che questa ruoti intorno a testi scritti, tanto che il rischio di simile erosione sarebbe per la filosofia di diventare una disciplina «analfabeta», andando a perdere la capacità di leggere testi difficili e sfidanti, o comunque diversi<sup>[34]</sup>.

Prendiamo la nota tesi di Rorty per cui fare filosofia significa «“parlare di” Platone, Agostino, Cartesio, Kant, Hegel, Frege, Russell ...», così che la filosofia «è anzitutto un genere di scrittura», delimitato «come ogni genere letterario, non dalla forma o dal contenuto, ma dalla tradizione»: il discorso filosofico si presenterebbe perciò come «un romanzo familiare che comprende, per esempio, papà Parmenide, il vecchio e onesto zio Kant e il fratello cattivo Derrida»<sup>[35]</sup>. Le varie filosofie diventano romanzi, ossia rideSCRIZIONI del mondo dal punto di vista di un sistema di immagini e metafore che hanno un carattere più soggettivo che oggettivo, ancorché legate dall’appartenenza a una tradizione comune, in cui ciascuna parla di e con l’altra<sup>[36]</sup>. Sembrerebbe di essere agli antipodi rispetto a chi ritiene che la filosofia possa o debba (almeno in certa misura) rivendicare istanze veritative, di oggettività, senza potersi ridurre a una galleria di opere – più o meno grandiose – ispirate dal gusto e dal genio individuale<sup>[37]</sup>.

Sembrerebbe, perché la tensione tra forma romanzesca e forma saggistica<sup>[38]</sup> si traduce all’interno del *discorso filosofico* nella contesa tra i due partiti filosofici rispettivamente dei «filosofi continentali» che «pensano che la filosofia sia più simile alla letteratura», dunque «un’attività caratterizzata da un aspetto letterario», e dei «filosofi analitici» che «forse inconsciamente, concepiscono il proprio lavoro come una prosecuzione della ricerca scientifica», dunque come «un’ulteriore branca della scienza»<sup>[39]</sup>. Eppure, simile contrapposizione presuppone di star ugualmente parlando di *tipi di scrittura*, tanto che la distinzione tra tradizioni e attitudini filosofiche si gioca anche per gli analitici intorno alla scelta di quali testi privilegiare nella formazione dei futuri pensatori<sup>[40]</sup>.

Il candidato premier ideale del primo partito, apparentemente più aperto alle istanze populiste-popolari, potrebbe essere H. Bergson, che per ovviare ai limiti del linguaggio ordinario e scientifico, intento a indicare e descrivere fedelmente la realtà,

promette investimenti nella creazione di uno stile immaginifico e suggestivo tale da permettere di vincere il premio Nobel per la letteratura, dovendo gestire la minoranza radicale convinta che, gratta gratta, non ci sia nulla al di fuori del testo e dei suoi autori-mandi citazionali e conversazionali potenzialmente illimitati<sup>[41]</sup>. Il candidato premier ideale del secondo partito, apparentemente più propenso a un governo tecnico, potrebbe essere invece R. Carnap, con un programma rivolto a contrastare quei musicisti senza talento che producono «proposizioni metafisiche» con funzione «rappresentativa» minima e funzione «espressiva» massima, dovendo gestire una minoranza radicale per la quale anche i filosofi devono impegnarsi in esperimenti che si svolgono non nel consueto laboratorio mentale, ma nel più affidabile laboratorio materiale<sup>[42]</sup>.

Ora, i “bergsoniani” hanno ragione e torto: ragione perché effettivamente – *a oggi* – nessuno che sia ritenuto “filosofo” ha ricevuto un Nobel per l’economia, la fisica, la medicina, ecc.; torto perché considerare la filosofia un genere letterario non significa per forza farla coincidere con la letteratura intesa come narrazione o come produzione artistica auto-referenziale. Il punto è che l’attività dei filosofi, compresi quelli analitici, è integralmente *letterata*, prima ancora che letteraria, nella misura in cui appunto impegna in un certo tipo di (lettura e) scrittura, come riconoscono anche i “carnapiani”, quando non sono impegnati a limitare l’esuberanza espressiva dei contendenti:

la filosofia è fatta pressoché interamente in parole. Un diagramma occasionale può aiutare, e alcuni dicono (in parole!) che la musica, la danza, la pittura o la scultura senza parole possono esprimere idee filosofiche; ma, per discutere propriamente il valore di quelle idee, dobbiamo usare parole. Il linguaggio è il medium essenziale della filosofia<sup>[43]</sup>.

Rimanendo nell’immagine politica, i due opposti partiti filosofici si ritrovano a tavolino per siglare una larga intesa tramite un accordo scritto alquanto peculiare, perché – ridotto ai suoi minimi termini – contiene un solo enunciato-base: *scriviamo!* È così che si arriva a quell’assurdo *implicito* rappresentato dalle canoniche *conference* in cui i filosofi “oratori” si limitano a leggere testi già scritti, o – quando va meglio – a presentare slide concepite ed esposte come se fossero miniature di testi scritti, ignorando di fatto le opportunità di “re-iscrizione” che già simile modalità espressiva pur genera e offre, integrando scrittura (verbale) e immagine (visuale) in una forma tale persino da «disconnettere il legame tra linguaggio e scrittura che era stato introdotto tempo fa dall’alfabeto»<sup>[44]</sup>.

Uno sguardo etologico al comportamento dei filosofi mostra così che non ci si laurea in filosofia producendo un elaborato finale diverso dal testo scritto – salvo rare eccezioni, per quanto mi è dato sapere, prevalentemente legate a filosofia dell’arte e affini e comunque viste con sospetto<sup>[45]</sup>. Personalmente, ho *letto* tesi di laurea fatte di *pagine scritte sul videogioco*, cosa ben diversa dallo script di un ipotetico “videogioco

filosofico” o dalla sua effettiva realizzazione. Al limite, *photo essay* o *video essay* sono ammessi in istituti di design e arti visive, o in dipartimenti di studi culturali, ma non nei percorsi di studi filosofici: conseguentemente, le riviste di filosofia non aprono le call a contributi in forma di *visual essay*, risultando d’altronde impensabile che un filosofo sarebbe in grado di crearne uno. Fare ricerca filosofica significa generare “filosofia di” sotto forma di *scrittura di testi*, cioè lavorando su carta e non su schermo anche quando ci si avvale di PC e annessi, perché il *mindset* rimane quello della parola scritta.

La constatazione che l’abito del pensiero filosofico è di tale natura sembra tanto triviale da non meritare attenzione; ma non dovrebbe essere proprio in filosofia che le banalità, i più scontati punti esclamativi, diventano incalzanti dubbi, esitanti punti interrogativi? Il che punta alla domanda più diretta, che qui rimarrà sullo sfondo: la filosofia può realmente interrogare e interrogarsi *soltanto a parole scritte?* (*Spoiler alert:* no). Per poter anche soltanto supporre di giungere a interrogarsi su ciò, dopo aver sottolineato l’esistenza di un abito etologico fondamentale che informa *il corpo* dei filosofi (ciò che fanno), occorre altresì mostrare – com’è tipico delle abitudini – il modo in cui esso ne informa ugualmente *la mente* (ciò che pensano)<sup>[46]</sup>.

### 3. Nella mente dei filosofi

La confessione esplicita di Williamson sopra messa a verbale va allegata alla denuncia fatta da chi rileva che i filosofi sottostimano in maniera colpevole il fatto che il nostro pensiero è tutt’altro che esclusivamente verbale:

la maggior parte di noi crea e utilizza una panoplia di rappresentazioni *non-sentential* nel corso della vita ordinaria: usiamo regolarmente mappe per navigare, grafici per tenere traccia di schemi complessi di dati e diagrammi per visualizzare le relazioni logiche e causali tra stati di cose. Ma i filosofi in genere prestano poca attenzione a queste rappresentazioni, concentrandosi invece quasi esclusivamente sul linguaggio. In particolare, quando teorizzano sulla mente, molti filosofi partono dal presupposto che esista una mappatura molto stretta tra linguaggio e pensiero. [...] Anche i filosofi che non prendono posizione sulla priorità relativa del linguaggio e del pensiero tendono a individuare gli stati mentali in base alle frasi che usiamo per riconoscerli<sup>[47]</sup>.

Anche se nessuno pensa soltanto linguisticamente e ha nella propria mente rappresentazioni esclusivamente linguistiche, sembra che per i filosofi pensare (soprattutto filosoficamente) significhi avere in mente parole – non solo nella filosofia contemporanea, inflazionata dal linguaggio al punto da vivere una «reclusione» in esso<sup>[48]</sup>: infatti, notoriamente, già Platone sanciva la natura discorsiva del pensiero, descrivendo il *logos* come dia-logo della mente con se stessa. Lasciando ora da parte come questo possa collegarsi alla nota perplessità platonico-socratica per l’alfabeto, voglio insistere su un punto: poiché i filosofi comunicano tra di loro mediante parole

scritte, essi sviluppano una certa tendenza a far coincidere pensiero e linguaggio verbale (inteso a sua volta come scrittura) – dunque pensiero filosofico e parola scritta. Anche in questo caso, gli opposti partiti filosofici si trovano a stabilire una larga intesa, ancorché ciascuno nei propri modi e termini.

Cominciamo dal versante continentale, dove la consustanzialità tra pensiero e linguaggio è quasi implicita, posto che l'ermeneutica nasce come scienza dell'interpretazione, cioè della lettura di testi scritti. È sufficiente ricordare i passaggi gadameriani incentrati sulla «fondamentale preminenza del linguaggio», che – per quanto possa sembrare «talvolta incapace di esprimere ciò che sentiamo», spingendoci a volerne criticare i limiti, ci costringe comunque a doverlo fare «nella forma di discorso» (come vuole anche Williamson). Proprio perciò, l'universalità del linguaggio «va di pari passo con l'universalità della ragione», vale a dire che linguaggio e ragione o linguaggio e pensiero procedono congiuntamente, dando vita a un'«intima unità» o «unità indissolubile»: ne segue che «l'interpretazione in forma linguistica è la forma di ogni interpretazione in generale», cioè che anche con qualcosa di non linguistico, come «un'opera figurativa o musicale», l'atto interpretativo – gesto principe del pensiero per Gadamer, anzitutto di quello filosofico – rimane pur sempre linguistico, o – meglio – linguisticamente informato. Inoltre, stante che «la lettura del testo è il compito più alto della comprensione», succede che «nello scritto il linguaggio acquista la sua vera spiritualità»: in definitiva, «lo scritto è l'idealità astratta del linguaggio»<sup>[49]</sup>. L'essere che può essere compreso è *linguaggio scritto*: pensare significa comprendere, il quale significa avere in mente parole scritte.

Dal versante analitico, invece, il legame inscindibile tra pensiero e linguaggio comincia a porsi esplicitamente allorquando si sancisce che «il pensiero è la proposizione munita di senso»<sup>[50]</sup>. Questa equazione sarebbe tanto importante da qualificare la specificità dell'orientamento analitico, per il quale l'unica via per comprendere come funziona il pensiero è comprendere come funziona il linguaggio:

ciò che distingue la filosofia analitica, nelle sue diverse manifestazioni, dalle altre scuole è la convinzione, in primo luogo, che un resoconto filosofico del pensiero possa essere raggiunto attraverso un resoconto filosofico del linguaggio e, in secondo luogo, che un resoconto completo possa essere raggiunto solo in questo modo<sup>[51]</sup>.

Ora, opzione epistemologica (il linguaggio *spiega* il pensiero) e opzione ontologica (il pensiero è linguaggio) non coincidono, ma simile distinzione risulta facilmente attenuata. Infatti, troviamo l'idea per cui «un'espressione verbale pienamente esplicita è l'unico veicolo la cui struttura deve riflettere la struttura del pensiero»<sup>[52]</sup>, nonché l'equiparazione della razionalità al possesso di «atteggiamenti proposizionali», cioè di «concetti»: «una creatura non può avere un pensiero a meno che non abbia linguaggio»<sup>[53]</sup>. Se questo vale in generale, vale ancor più per

quell'attività umana che letteralmente vive di ragionamento e pensiero e si specializza nella produzione e diffusione di concetti: la filosofia. Pensare significa *enunciare*, avere in testa frasi di un qualche tipo – sparare sentenze, si potrebbe dire: avere in mente parole scritte. Il risultato ultimo – come ebbe a dire W.V.O. Quine – è che nel complesso «la cultura dei nostri pari è un tessuto di enunciati»: essa abita il popperiano «mondo 3», fatto di «teorie pubblicate sulle riviste e sui libri e depositate nelle biblioteche; discussioni di tali teorie; difficoltà o problemi evidenziati in connessione con tali teorie, e così via»<sup>[54]</sup>.

Si potrebbe obiettare che – tenendo ugualmente da parte la tradizione – non tutti *oggi* in filosofia la pensano in questo modo, in entrambi i partiti: ed è vero, ma la cosa non è sufficiente a spostare in maniera decisiva i termini della questione. Vediamo perché.

#### 4. Logos senza linguaggio?

Cominciamo stavolta dai pensatori analitici, che alla «svolta linguistica» hanno contrapposto una «svolta cognitiva», recependo – semplifico – il modo in cui la scienza dell'informazione ha riconfigurato le coordinate del pensiero, ridefinendolo in termini di ricezione, conservazione, elaborazione e trasmissione di dati (come un “tener traccia” di informazioni): il *logos* viene così “de-verbalizzato”, diventando un genere più comprensivo della sua variante specifica “linguaggio-verbale”.

Stante ciò, si può far largo l'idea che anche per l'essere umano – perlomeno nell'ordine della spiegazione – «il pensiero è più fondamentale del linguaggio», cioè che la giustificazione dei contenuti concettuali intesi come sensi fregeani può esprimersi anche in termini non-linguistici, ovvero più strettamente mentali<sup>[55]</sup>: da qui si può anche arrivare a ipotizzare un peculiare «mentalese» come lingua simbolica non-verbale propria del pensiero<sup>[56]</sup>. Oppure, pensando ai casi di infanti umani, primati non-umani e animali in generale, si è cominciato a prestare attenzione ai contenuti mentali non-concettuali, abbandonando «un assunto di lunga data nello studio della cognizione», ossia quello secondo cui «il linguaggio e il pensiero vanno di pari passo, e quindi che lo studio del pensiero può procedere solo attraverso lo studio del linguaggio», dogma per cui «afferrare un pensiero non può essere altro che capire una frase» e «il ragionamento pratico non può essere compreso se non in termini di transizioni tra frasi»<sup>[57]</sup>.

*Eppure*, questo passaggio dalla *Language First Thesis* alla *Mind First Thesis* non pare intaccare appieno il rapporto monogamo tra pensiero e linguaggio. Una mente (anche umana) può ospitare contenuti non-concettuali nel senso di non-linguistici (dalle percezioni alle sub-rappresentazioni, passando per le varie immagini mentali) ma continuare a ospitare inesorabilmente enunciati (parole scritte) qualora sia intenta a pensare *in senso stretto*, avendo credenze esplicite, argomentando, ecc. Inoltre, è significativo che il mentalese consista in irriducibili «enunciati mentali», universali e

innati: la struttura di rappresentazioni mentali e regole combinatorie pare ricalcare quella del linguaggio proposizionale<sup>[58]</sup>. Infine, parlare di diverse modalità di rappresentarsi l’ambiente fisico e sociale anziché di presenza o assenza di pensiero non cancella affatto la «separazione cognitiva tra creature che hanno il linguaggio e creature che non lo hanno»: si profila piuttosto «una separazione tra due tipi di pensiero», nella misura in cui stabilire che «pensare in generale in nessun modo richiede il veicolo di un linguaggio pubblico» implica ugualmente che pensare *nello specifico* – cioè alla maniera umana – richiede il linguaggio<sup>[59]</sup>.

Cominciare ad ammettere che una macchina o un animale pensino in termini non linguistici non equivale ad ammettere che ciò vale ugualmente per un essere umano (tantomeno per un filosofo), il quale non ha in mente che frasi – perlomeno quando pensa in senso pieno, cioè ragiona, astrae, riflette e via *discorrendo*: avere concetti senza parole (scritte) sembra letteralmente impensabile. Va bene pensare senza linguaggio, ma *concepire* senza esso? In filosofia, pare quasi che le situazioni in cui si fatica a trovare le parole giuste per esprimersi siano considerate mere eccezioni, come se pensiero e linguaggio marciassero insieme all’unisono<sup>[60]</sup>: eppure, volenti o nolenti, la mente-pensiero umana è più vasta della sua formulazione linguistico-verbale.

Con i pensatori continentali, una minore attenzione alla dimensione cognitiva del pensiero in favore di quella artistico-poietica e una concezione della testualità più estesa (comprendente per esempio composizioni musicali e strutture architettoniche oltre che frasi e proposizioni linguistico-verbali)<sup>[61]</sup> sembrerebbero invece rendere più percorribile l’idea di un pensiero allo stesso tempo “genuino” e “non linguistico”. *Sembrerebbe*, nuovamente: cito due esempi.

*Esempio 1.* Il ripensamento degli esiti “panlinguistici” dell’ermeneutica gadameriana è sfociato nell’idea che postulare una «superiorità del linguaggio verbale» conduce a un «restringimento di ciò che la filosofia classica ha nominato *logos*»: un concetto «ampio e complesso», che certo «non comprendeva già l’immagine», ma in generale andava ugualmente verso «la sua apertura ai processi di generazione di significato». Perciò, l’*Iconic Turn* consiste principalmente nella «comprensione dell’immagine come *logos*, come processo di generazione di significato» non incentrato sul modello descrittivo-denotativo di tipo predicativo (soggetto-proprietà) e binario (affermazione/negazione), cioè nell’affermazione dell’esistenza di un «*logos* non-verbale, iconico» basato sulla continuità, densità e indeterminatezza del sensibile. C’è un *logos* “de” l’immagine in senso soggettivo e non solo oggettivo, com’è invece quello che per spiegare il significato delle immagini deve «parlare *d*» esse, descrivendolo metaforicamente mediante «modelli linguistici (come quello della sintassi) o dispositivi retorici»: la «logica visuale e non-verbale» genera senso *sui generis* – mostrando anziché dicendo<sup>[62]</sup>.

Qui, “de-verbalizzare” il *logos* significa farlo consistere nella produzione *visuale* di significato (dunque – almeno potenzialmente – anche tramite qualsiasi altro mezzo non-linguistico e non-testuale): pensiero e linguaggio smettono di coincidere, ma

continuano a farlo pensiero e *logos*. Indubbiamente, accettare una “logica iconica” a fianco della “logica verbale” è già una concessione filosofica notevole, soprattutto se essa investe non soltanto le immagini artistiche tradizionali, ma altresì l’iconico pubblicitario, grafico, social, ecc. (passaggio tutt’altro che pacifico)<sup>[63]</sup>; tuttavia, il problema *interno alla filosofia* rimane sottaciuto: il *logos* non verbale è o può essere anche un *logos* filosofico? Tutto fa credere che la risposta rimanga *no!*: per quanto i pensatori continentali propenderebbero maggiormente a considerare la filosofia «una nebulosa di pratiche di pensiero»<sup>[64]</sup>, resta sempre forte la tentazione di confinare l’immagine nell’alveo della *sublogica* rispetto alla logica propriamente intesa<sup>[65]</sup>.

*Esempio 2.* Per Derrida, «l’idea di libro» è «profondamente aliena al senso della scrittura», in quanto improntata a raccolta e comprensione totalizzanti dei significati: va perciò distinto il testo dal libro, il quale va anzi distrutto per liberare la superficie del primo e infine riconoscere che «da scrittura è uno dei rappresentanti della traccia in generale, non è la traccia in quanto tale»<sup>[66]</sup>. Da buoni fono-logocentrici, i filosofi tenderebbero a non avvedersi non soltanto che nell’*esercizio* del pensiero la scrittura esercita un ruolo costitutivo e non è un mero supplemento esteriore, ma anche che il libro rimane *una* delle manifestazioni della scrittura, la quale a sua volta è un caso della più generale «archi-scrittura», cioè della testualità intesa estesamente come *iscrizione-registrazione* (traccia). Probabilmente, Derrida ha perfino prefigurato la società iperstorica dell’informazione resa possibile dalle nuove macchine della “registrazione totale”<sup>[67]</sup>, o ha intuito la natura “sottrattiva” dell’attività mediale<sup>[68]</sup>, ma – innanzitutto – ha portato la mente filosofica a un punto di non ritorno: per denunciare la “grafomania” dei filosofi, si era lanciato anche in esperimenti di ristrutturazione ottico-grafica del libro, riorganizzandone gli spazi e persino fratturandone il formato-pagina<sup>[69]</sup>, con il risultato di trovarsi però nel vicolo cieco offerto dal supporto fisico e antropologico del foglio.

Oggi diventa chiaro che l’incomprensibilità del linguaggio di Derrida era soltanto una manifestazione di un problema più sistematico: arrivando al tentativo disperato di produrre un’opera filosofica “ipertestuale” e “schermica”, Derrida si scontrava con i limiti dello specifico medium utilizzato, che – in una versione mediologica della nota sentenza di Wittgenstein – indicano i limiti del mondo filosofico, del linguaggio-pensiero dei filosofi. In questa maniera, il decostruzionismo, auto-decostruendosi, suggeriva che la vera sfida per i pensatori a venire ruotava intorno agli sforzi di sostituire l’espressione *clou* del discorso filosofico “in altre parole, ...” con quella in grado di aprire la filosofia ad altro dal discorso: “in altra forma, ...”:

i concetti con cui ho lavorato sono, per un certo verso almeno, ispirati alle arti visuali (e intendo dire sia la pittura che le arti sceniche, il teatro, ecc.): ho cercato, in sostanza, di rendere conto di una funzione di spazializzazione della scrittura. Potevo fare ciò solo considerando la scrittura come un qualcosa che non si riducesse alla traduzione di una parola, e come qualcosa che avesse un campo, uno spazio suoi propri e una visibilità specifica: cioè una concettualizzazione della scrittura fa appello a una problematica pittorica o scenografica o plastica<sup>[70]</sup>.

## 5. Sviste r3daž!()n@/1

La tesi che difendo è dunque questa: i filosofi faticano a liberarsi dell'*abito mentale* per cui pensiero e linguaggio fanno tutt'uno (in generale e in filosofia in particolare) perché non hanno ancora prestato sufficiente attenzione ai propri media, in termini tanto teorici quanto pratici: sono tuttora vincolati dall'*abito pratico* per cui fare filosofia significa leggere e scrivere. Secondo uno dei più originali e importanti storici e teorici contemporanei dei media, in filosofia persino l'ontologia risentirebbe della svista per cui non ci si avvede che il pensiero filosofico, compreso quello che formula le teorie più astratte, è supportato nella pratica dal medium della scrittura: «in contrasto con illuminatori, pittori, scienziati, storici e poeti, i pensatori tendono a dimenticarsi il proprio stesso medium», al punto che la filosofia «ha del tutto ignorato i propri mezzi tecnici, dai volumi antichi sino ai bestseller moderni»<sup>[71]</sup>.

Non è affatto una svista da poco. Effettivamente, si definisce la natura del pensiero filosofico sulla base dei suoi contenuti specifici, dandone una connotazione per così dire *tematica* (le domande che si pone e a cui risponde la filosofia), come per via dei suoi ambiti disciplinari di riflessione, dandone una connotazione per così dire *metametematica* (i campi su cui si esercita la filosofia, senza temi autonomi ma capace di catturare la riflessività che emerge sparsa nei vari campi del sapere e vivere), come – ancora – in ragione delle sue modalità di azione, dandone una connotazione per così dire *metodologica* (il modo in cui la filosofia lavora, le procedure che porta avanti, gli strumenti che ha a disposizione). I filosofi amano insomma discutere del “che cosa”, del “su che cosa” e del “come” del proprio lavoro, ma che dire del suo “mediante” o “attraverso che cosa”? E il “tramite” informa anche gli altri tre aspetti, non è oggi un elemento accessorio, se mai lo è stato: siamo ancora privi di una connotazione *mediatica*, *mediale* o *mediologica* della filosofia, di una filosofia *dei* media.

Restando alla scrittura, quante volte in filosofia viene considerata la differenza – anche soltanto potenziale – tra scrivere a mano, battere tasti sulla macchina da scrivere, digitare su smartphone, o tra utilizzare papiro, rotolo, libro, schermo? Quanta attenzione ricevono le differenti posture di scrittura di un filosofo seduto a leggere e scrivere tramite PC, uno seduto ad annotare libri e quadernini, uno sdraiato a scorrere e appuntare su smartphone? Quanta importanza si dà ai diversi spazi di possibilità offerti da uno strumento che dilata tempi di stesura, revisione ed elaborazione e da uno che invece consente rapide e continue correzioni e copia-incollature? Quanto è rilevante per i filosofi che questo paper, che appare al *lettore* come l'ennesimo *testo scritto*, abbia avuto un concepimento e una gestazione multipli e ibridi, passando per appunti presi su *Samsung Notes*, tracce audio inviate via *Telegram*, modifiche redatte tramite *OneDrive* su smartphone, schemi elaborati con *Microsoft Whiteboard*, screenshot di storie *Instagram*, commenti fatti sotto a video di *YouTube*, ecc., avvenuti nelle situazioni più disparate (piegato sulla scrivania, sedendo in bagno, stando in piedi con un leggio, camminando per strada, semi-dormendo, parlando al telefono, ecc.) e poi integrati sulla corrente pagina-schermo?

Tutti questi e altri simili aspetti per i filosofi sono secondari se non irrilevanti. Paradigmaticamente, risulta inimmaginabile che un filosofo si ponga problemi che riguardano *la pagina* tramite cui pensa, se la cosa facilmente già interessa poco agli scrittori in generale:

normalmente quando si pensa ai libri si pensa a dei testi, di vario genere: letterario, filosofico, storico, saggistico, ecc., da stampare sulle pagine. Poco interesse viene portato alla carta e alla rilegatura del libro e al colore dell'inchiostro, a tutti quegli elementi con i quali si realizza il libro come oggetto. Poco interesse viene dedicato ai caratteri da stampa e ancora meno agli spazi bianchi, ai margini, alla numerazione delle pagine, e a tutto il resto<sup>[72]</sup>.

Nel mondo del *graphic design*, si riscontra che i linguisti, proseguendo la tradizione inaugurata da Aristotele, non hanno prestato attenzione alla scrittura, considerata una mera ombra del linguaggio verbale, un suo simulacro; il correlato di tale «bizzarria» rappresentata dalla «cecidà nei confronti della forma visibile del pensiero» è sottostimare l'importanza del carattere bidimensionale del supporto della scrittura, che ne veicola l'inevitabile componente grafico-spaziale, ovvero non-linguistica: non ogni linguaggio è scritto, non ogni scrittura è linguistica, ma ogni scrittura è grafica, così che ogni scrittura linguistica lo è, piaccia o meno<sup>[73]</sup>. «Perché non ci si accorge quasi che anche la scrittura è immagine, che la scrittura è per definizione sempre immagine?»<sup>[74]</sup>: se ciò vale per i linguisti, figurarsi per i filosofi, che scrivono, maneggiano libri e carta, prendono appunti, gestiscono gli spazi, e via di seguito, in maniera del tutto naturale e irriflessa, come cioè se questo non facesse la differenza per ciò che pensano e come lo pensano. Su tali basi, che si siano a più riprese analizzate sofisticate questioni teoriche facendo riferimento a relazioni spaziali di vario tipo finisce per investire sempre e soltanto l'organizzazione di spazi astratti, mai quelli concreti (grafici e visivi), che – *alla Williamson* – vengono considerati al più ausili occasionali, non elementi costitutivi per formare e articolare concetti.

Questa svista rende i filosofi ciechi di fronte a ciò che hanno letteralmente davanti agli occhi ogni qualvolta leggono-scrivono: il carattere iconico-immaginale della scrittura, cioè la sua dimensione schermica e grafica, che – oltretutto – ne spiegherebbe l'origine meglio di quanto faccia la tesi per cui la scrittura nasce trasponendo, registrando, incidendo, ecc. il linguaggio verbale<sup>[75]</sup>. La scrittura è sì il veicolo di suoni e parole, ma lo è sempre in quanto *veicolo grafico*: aspetto non solo irrisorio per i filosofi, ma persino fastidioso, se pensiamo al fatto che una costante delle varie norme redazionali è che la fonte dei caratteri sia rigorosamente di **una dimensione** e di **un tipo** e che **variazioni grafiche** siano esplicitamente impedisite. Al più, le sperimentazioni visive con le parole sono state tradizionalmente concesse a poeti (stile Apollinaire e Mallarmé) e pittori (stile Magritte)<sup>[76]</sup>, o – pensando al nostro presente – a strambi artisti musicali che intitolano il loro album “c@ra++ere

s?ec!@ale” (stile Tha Supreme) o visivi che si cimentano nella *text-based visual art* (stile Pixie Pravda).

Concludo con un esempio rivelativo. Searle discute la distinzione tra rendere esplicito il *network* (la rete dentro cui ci muoviamo) e rendere esplicito il *background* (lo sfondo a partire da cui ci muoviamo) citando il caso di un libro: si può chiarire il motivo per cui lo si sceglie rispetto a un altro (*network*); si può realizzare che si dà per scontato che esso presenti caratteri leggibili piuttosto che essere mangiabile, dunque che vada tenuto davanti agli occhi e non sfregato sullo stomaco (*background*)<sup>[77]</sup>. La nostra vita quotidiana procede tale da rendere utile il primo tipo di tematizzazione e persino inutile il secondo: va bene chiedersi perché si voglia andare a dormire con Giorgia piuttosto che con Giorgio, ma meno soffermarsi sul fatto di star confidando che il letto reggerà e il materasso non scomparirà nella notte (diversamente, si rischia persino la paranoia). Volendo, quest’ultima premura è utile in casi estremi esistenzialmente (vivere in territori di guerra) o simbolicamente (scrivere un paper filosofico sulla credenza). Ora, mantenendo tale distinzione, il fatto è questo: i filosofi sono sofisticati professionisti nell’osservare *network* e *background* altrui, se la cavano ancora bene cimentandosi con il proprio stesso *network*, ma – sorpresa? – sono in difficoltà come altri quando occorre confrontarsi con il proprio *background*.

Conseguentemente, in filosofia si è preso ancora meno sul serio di altre discipline il carattere di *interfaccia grafica* rappresentato dalla pagina: l’«annientamento del visibile da parte del verbale»<sup>[78]</sup> riguarda così non soltanto la svalutazione teoretica dell’iconico a discapito del logico, bensì primariamente l’oblio della “tavoletta grafica” o tablet che insieme supporta e informa pratica ed esercizio del pensiero filosofico. O, più precisamente, tale carattere è preso talmente seriamente nella prassi da non concedere la distanza per essere tematizzato teoricamente, riaffiorando però – tipico dei rimossi – nel reiterato ricorso all’*immagine verbale* della mente come una tavoletta scrittoria<sup>[79]</sup>. Se oggi le cose possono cominciare a cambiare, anzi lo stanno già facendo, è perché viviamo un contesto mediale tanto differente da costringere a cimentarsi con “il nuovo”, facendo realizzare di che pasta fosse “il vecchio”, riproponendo la dinamica dello «specchietto retrovisore» tipica della relazione tra media: quando un medium viene “sopravanzato” da un altro, lo si mette retrospettivamente a fuoco, riconoscendolo come il medium in cui si era organizzata l’esperienza *sino ad allora*<sup>[80]</sup>.

È questo il senso profondo di quanto abbiamo preso a chiamare *digital humanities &C.*: grazie agli schermi possiamo cominciare a porre riparo a tali sviste filosofiche e prestare esplicita attenzione al fatto che il pensiero filosofico ha sempre proceduto per “diagrammatizzazione”, dando vita a disposizioni, strutture, forme, ordini, modelli, schemi, ecc. che configurano *insieme* una *geometria mentale* e una correlata *geometria fisica*. La direzionalità del pensiero filosofico è stata sempre tanto figurale (grafica) quanto figurata (mentale), si è mossa sempre nello spazio di possibilità e corporeo della pagina e astratto del concetto: essa abita la superficie di inscrizione tanto materiale quanto immateriale. In breve, *ha sempre preso forma*<sup>[81]</sup>.

«Su che cosa si fonda la nostra fiducia – sicuramente ben fondata – che potremo esprimere qualsiasi senso nella nostra scrittura a due dimensioni?»<sup>[82]</sup>: da questa domanda e dalla problematizzazione di simile sicurezza dovrà ripartire la costruzione di una filosofia libera dal mito della parola scritta, nella quale la scrittura sia ripensata e ripraticata in maniera più estesa, venendo a coincidere con «l'uso di mezzi grafici per concettualizzare il mondo e i nostri problemi»<sup>[83]</sup>. Una filosofia dei (nuovi) media.

- <sup>14</sup> Il testo è pubblicato nell'ambito dei progetti di ricerca *Philographics: How To Do Concepts With Images* (bando ex-post Unito-Compagnia San Paolo – Programma H2020) e *GraPhil. New Habits in Mind: In Search of a Graphic Philosophy* (Next Generation EU – Programma H2020: Seal of Excellence), in svolgimento presso il Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università degli Studi di Torino. Ringrazio, per aver discusso attentamente e criticamente il *working paper* all'origine del contributo, Matteo Cresti, Graziano Lingua, Luca Lo Sapiò, Antonio Lucci, Alessandro Monchietto, Federico Rovea e Francesco Striano.
- <sup>15</sup> Un esempio recente, con attenzione proprio alla questione del medium, è A. De Cesaris, F. Striano, *La filosofia è un discorso pubblico? Mediaticità e mediaticità del discorso filosofico*, in «P.O.I.», 2, I, 2018, pp. 102-122.
- <sup>16</sup> Rimando perlomeno a M. Cometa, *Cultura visuale. Una genealogia*, Cortina, Milano 2020; N. Mirzoeff, *Come vedere il mondo* (2015), tr. it. di R. Rizzo, Johan & Levi, Monza 2017; A. Pinotti, A. Somaini, *Cultura visuale. Immagini, guardi, media, dispositivi*, Einaudi, Torino 2016. Una ricognizione generale è in K. Purkar (ed.), *The Palgrave Handbook of Image Studies*, Palgrave Macmillan, London 2021, particolarmente i testi alle pp. 623-798.
- <sup>17</sup> Cfr. P. Valéry, *Scritti sull'arte*, Guanda, Milano 1984, p. 107.
- <sup>18</sup> M. Wolf, *Proust e il calamaro. Storia e scienza del cervello che legge* (2009), tr. it. di S. Galli, Vita e Pensiero, Milano 2009, p. 25.
- <sup>19</sup> Ea., *Prefazione*, in N.S. Baron, *Come leggere. Carta, schermo o audio?* (2021), tr. it. di S. Garassini, Cortina, Milano 2022, p. ix.
- <sup>20</sup> Rinvio a G. Pezzano, *Régime scopique et régime synesthésique. La culture visuelle moderne et hypermoderne*, in G. Lingua, A. De Cesaris (eds.), *Technologies de la visibilité. De l'image ancienne à l'image hypermoderne*, Milan, Mimésis International, Milan 2021, pp. 67-81.
- <sup>21</sup> L. Floridi, *La rivoluzione dell'informazione* (2010), tr. it. di M. Durante, Codice, Torino 2012, pp. 10-17.
- <sup>22</sup> Cfr. i cenni in G. Pezzano, *Wittgenstein su YouTube. Filosofia dei nuovi media (bozza di sceneggiatura – versione 1)*, in «Endoxa», 40, n. 7, 2022, pp. 79-84.
- <sup>23</sup> Cfr. la beta version G. Pezzano, *4 minuti. Filosofia per i tempi che corrono*, Mimesis, Milano-Udine 2022.
- <sup>24</sup> Cfr. alcune primissime suggestioni alla pagina web [url.it/3qj3j](http://url.it/3qj3j).
- <sup>25</sup> Per brevità, mi limito a rimandare a A. Pinotti, A. Somaini (a cura di), *Teorie dell'immagine. Il dibattito contemporaneo*, Cortina, Milano 2009.
- <sup>26</sup> V. Flusser, *Per una filosofia della fotografia* (1983), tr. it. di C. Marazia, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 7-9.
- <sup>27</sup> Cfr. S. Krämer, C. Ljungberg (eds.), *Thinking with Diagrams: The Semiotic Basis of Human Cognition*, De Gruyter, Berlin 2016, p. 1.
- <sup>28</sup> M. Joly, *Introduction à l'analyse de l'image*, Colin, Paris 1983, p. 86.
- <sup>29</sup> Cfr. M. Kelly, *Iconoclasm in Aesthetics*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- <sup>30</sup> W.J.T. Mitchell, *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation*, University of Chicago Press, Chicago 1995, p. 13.
- <sup>31</sup> Cfr. Id., *Iconology: Image, Text, Ideology*, University of Chicago Press, Chicago 1987, p. 158.
- <sup>32</sup> Cfr. di H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia* (1960), tr. it. di M.V. Serra Hansberg, il Mulino, Bologna 1969 e *Teoria dell'inconcettualità* (2007), tr. it. di S. Guli, duepunti, Palermo 2010.
- <sup>33</sup> C. Falzon, *Philosophy Goes to the Movie: An Introduction to Philosophy*, Routledge, London-New York 2002, p. 4.
- <sup>34</sup> W.J.T. Mitchell, *Pictorial Turn. Saggi di cultura visuale*, tr. it. di M. Cometa, Cortina, Milano 2017, p. 76.
- <sup>35</sup> T.E. Wartenberg, *Pensare sullo schermo. Cinema come filosofia* (2007), tr. it. di M. Pagliarini, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 85.

- [23] Cfr. J. Elkins, *An Introduction to the Visual as Argument*, in J. Elkins, K. McGuire (eds.), *Theorizing Visual Studies: Writing Through the Discipline*, Routledge, London-New York 2013, pp. 25-60; J. Elkins, *The Concept of Visual Literacy, and Its Limitations*, in Id. (ed.), *Visual Literacy*, Routledge, London-New York, 2008, pp. 1-9; Id., *First Introduction: Starting Points e The Place of the Image*, in J. Elkins, S. Manghani, G. Frank (eds.), *Farewell to Visual Studies*, Pennsylvania State University Press, University Park, pp. 3-9 e 143-151; J. Elkins, E. Fiorentini, *Visual Worlds: Looking, Images, Visual Disciplines*, Oxford University Press, Oxford 2021, pp. 363-397.
- [24] Cfr. J.A. Hortin, *Theoretical Foundations of Visual Learning*, in D.M. Moore, F.M. Dwyer (eds.), *Visual Literacy: A Spectrum of Visual Learning*, Educational Technology Publications, Englewood Cliffs 1994, pp. 5-27: 15-26; R.A. Braden. J.A. Hortin, *Identifying the Theoretical Foundations of Visual Literacy*, in «Journal of Visual Verbal Languaging», II, n. 2, 1982, pp. 37-51; G.R. Kress, *Literacy in the New Media Age*, Routledge, London-New York 2003.
- [25] Lo riporta E.J. Peña Alonso, *Visualizing Visual Literacy*, PhD Thesis, University of British Columbia, 2018.
- [26] Mutuo l'espressione da autori come C.S. Peirce e A.N. Whitehead.
- [27] Cfr. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione* (1968), tr. it. di G. Guglielmi, Cortina, Milano 1997, pp. 169-217.
- [28] A. Lucci, *True Detective. Una filosofia del negativo*, il nuovo melangolo, Genova 2019, p. 9.
- [29] H. Blumenberg, *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura* (1981), tr. it. di R. Bodei, il Mulino, Bologna 1984, p. 337.
- [30] S. Regazzoni, *La palestra di Platone. Filosofia come allenamento*, Ponte alle Grazie, Milano 2020, pp. 19, 27.
- [31] Su tali distinzioni cfr. G. Roncaglia, *La quarta rivoluzione: sei lezioni sul futuro del libro*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- [32] D. Lorenzini, A. Revel, *Effetti di stile*, in «Iride», XXVII, n. 72, 2014, pp. 355-359: 355.
- [33] Cfr. anche A.C. Danto, *La destituzione filosofica dell'arte* (1986), tr. it. di C. Barbero, Aesthetica, Milano 2020, pp. 154-155.
- [34] Cfr. J. Stewart, *The Unity of Content and Form in Philosophical Writing*, Bloomsbury, London 2013, pp. 1, 8-9. Cfr. altresì P. D'Angelo (a cura di), *Forme letterarie della filosofia*, Carocci, Roma 2012.
- [35] R. Rorty, *La filosofia come genere di scrittura. Saggio su Derrida* (1978), in Id., *Conseguenze del pragmatismo* (1982), tr. it. di F. Elefante, Feltrinelli, Milano 1986, pp. 107-123: 109.
- [36] Cfr. Id., *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia, solidarietà* (1989), tr. it. di G. Boringhieri, Laterza, Roma-Bari 1989, cap. 5.
- [37] Cfr. recentemente D. Marconi, *Il mestiere di pensare*, Einaudi, Torino 2014.
- [38] Come riassumeva R. Barthes, «Longtemps, je me suis couché de bonne heure», in Id., *Œuvres complètes. V*, Seuil, Paris 2002, pp. 459-470, rielaborando la distinzione tra discorso metonomico e discorso metaforico di R. Jakobson.
- [39] J. Searle, *Il mistero della realtà* (2010), tr. it. di L. Passerini Glazel, Cortina, Milano 2019, pp. 252-253.
- [40] Emblematico D. Marconi, *Come si insegna filosofia analitica*, in L. Illetterati (a cura di), *Insegnare filosofia. Modelli di pensiero e pratiche didattiche*, UTET, Torino 2007, pp. 44-53.
- [41] Problema che si sollevava proprio già rispetto al «bergsonismo»: cfr. J. Benda, *Le bergsonisme, une philosophie de la mobilité*, Mercure, Paris 1911.
- [42] Cfr. J. Knobe, S. Nichols (eds.), *Experimental Philosophy*, Oxford University Press, New York 2008; J. Weinberg, S. Nichols, S. Stich, *Normativity and Epistemic Intuitions*, in «Philosophical Topics», 29, nn. 1-2, 2001, pp. 429-460.
- [43] T. Williamson, *Philosophical Method: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2021, p. 103.

- [44] T. van Leeuwen, *New Forms of Writing, New Visual Competencies*, in «Visual Studies», 23, n. 2, 2008, pp. 130-135: 132.
- [45] Sul caso di *una certa filosofia morale*, come la bioetica, legato all'idea che “il punto” dei concetti possa o debba essere *pratico*, intendo discutere al *Livello 2* del progetto.
- [46] Correlazione su cui insiste particolarmente anche C. Sini, *L'alfabeto e l'Occidente. Opere. III/I*, Jaca Book, Milano 2016 e che emerge altresì in K.A. Appiah, “*Quell'x tale che...*”. *Introduzione alla filosofia contemporanea* (2004), tr. it. di S. Levi, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 359-363.
- [47] E. Camp, *Thinking With Maps*, in «Philosophical Perspectives», 21, n. 1, 2007, pp. 145-182: 145.
- [48] Cfr. G. Hottois, *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, Ed. Université de Bruxelles, Bruxelles 1979.
- [49] H.-G. Gadamer, *Verità e metodo* (1960), tr. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983, pp. 461-463, 458, 449, 451.
- [50] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus; Quaderni 1914-1916*, tr. it. di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1998, p. 42.
- [51] M. Dummett, *Alle origini della filosofia analitica* (1988), tr. it. di E. Picardi, Einaudi, Torino 2001, p. 4.
- [52] Id., *The Seas of Language*, Oxford University Press, Oxford 1996, p. 197.
- [53] D. Davidson, *Rational Animals*, in «Dialectica», 36, n. 4, 1982, pp. 317-327: 318, 322, 324.
- [54] K. Popper, *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico* (1972), Armando, Roma 1975, p. 73.
- [55] Cfr. C. Peacocke, *Concepts Without Words*, in R. Heck (ed.), *Language, Thought, and Logic*, Oxford University Press, Oxford 1997, pp. 1-33: 3, 26.
- [56] Cfr. J. Fodor, *The Language of Thought*, Harvester Press, Hassocks 1975.
- [57] J.L. Bermúdez, *Thinking Without Words*, Oxford University Press, Oxford 2003, poss. 113, 392.
- [58] Cfr. D. Marconi, *Filosofia e scienza cognitiva*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 60.
- [59] J.L. Bermúdez, *Thinking Without Words*, cit., poss. 3311, 3363.
- [60] Lo rivela criticamente E. Alshansky, *Articulating a Thought*, Oxford University Press, Oxford 2020.
- [61] Cfr. A.C. Danto, *La destituzione*, cit., pp. 103-105, 162-163.
- [62] Cfr. di G. Boehm, *Il ritorno delle immagini* (1994), in A. Pinotti, A. Somaini, *Teorie dell'immagine*, cit., pp. 39-72, *Al di là del linguaggio? Osservazioni sulla logica delle immagini* (2004), in Id., *La svolta iconica*, Meltemi, Roma 2009, pp. 105-124 e *Iconic Turn. Una lettera* (2006), tr. it. di P. Conte, in «Lebenswelt», n. 2, 2012, pp. 118-129.
- [63] R. Falcinelli, *Figure. Come funzionano le immagini dal Rinascimento a Instagram*, Einaudi, Torino 2020.
- [64] E. Terrone, *Filosofia del film*, Carocci, Roma 2015, pos. 2016.
- [65] Cfr. G. Didi-Huberman, *Devant l'image. Question posée aux fins d'une histoire de l'art*, Les Éditions de Minuit, Paris 1990, p. 309.
- [66] Cfr. J. Derrida, *Della grammatologia* (1967), Jaca Book, Milano 1998, pp. 23-46.
- [67] Cfr. M. Ferraris, *Documanità. Filosofia del mondo nuovo*, Laterza, Roma-Bari 2021.
- [68] Cfr. D. Mersch, *Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis*, Fink, München 2002.
- [69] Alludo a J. Derrida, *Glas* (1974), tr. it. di S. Facioni, Bompiani, Milano 2006. Cfr. altresì L.M. Possati, *La ripetizione creatrice. Melandri, Derrida e lo spazio dell'analogia*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 83-94.
- [70] J. Derrida, P. Fossati, *Intervista*, in «NAC», n. 1, 1970, pp. 9-10.
- [71] F. Kittler, *Towards an Ontology of the Media*, in «Theory, Culture & Society», 26, nn. 2-3, 2009, pp. 23-31: 26, 28. Farebbero eccezione proprio Derrida e – anzitutto – Heidegger, il primo a dare centralità alla medialità in quanto tale.
- [72] B. Munari, *Da cosa nasce cosa. Appunti per una metodologia progettuale*, Laterza, Roma-Bari 2017, p. 216.
- [73] G. Lussu, *La grafica è scrittura*, in «Lineagrafica», n. 5, 1991, pp. 14-19.
- [74] Id., *La lettera uccide. Storie di grafica*, Nuovi Equilibri, Viterbo 2003, p. 9.
- [75] Cfr. A.-M. Christin, *L'image écrite ou la déraison graphique*, Flammarion, Paris 2009, pp. 8-189.

- [<sup>76</sup>] Cfr. ivi, pp. pp. 209-241. Vedi anche G. Pozzi, *La parola dipinta*, Adelphi, Milano 1981.
- [<sup>77</sup>] J. Searle, *Mente, linguaggio, società. La filosofia nel mondo reale* (1998), tr. it. di E. Carli, M.V. Bramè, Cortina, Milano 2000, pp. 114-115.
- [<sup>78</sup>] A.-M. Christin, *L'image écrite*, cit., p. 27.
- [<sup>79</sup>] Cfr. M. Ferraris, *Estetica razionale*, Cortina, Milano 1997, pp. 295-308, 469-544.
- [<sup>80</sup>] Cfr. M. McLuhan, *The Playboy Interview: Marshall McLuhan*, in E. McLuhan, F. Zingrone (eds.), *Essential McLuhan*, Routledge, London-New York 1997, pp. 222-260; 226-227.
- [<sup>81</sup>] Cfr. S. Krämer, *Figuration, Anschauung, Erkenntnis. Grundlinien einer Diagrammatologie*, Suhrkamp, Berlin 2016, soprattutto pp. 11-141.
- [<sup>82</sup>] L. Wittgenstein, *Tractatus*, cit., p. 135.
- [<sup>83</sup>] A. Noë, *Strani strumenti. L'arte e la natura umana* (2015), tr. it. di V. Santarcangelo, Einaudi, Torino 2022, p. 49.

# Dalla morte di Dio alla libertà come condanna

## L'esistenzialismo ateo di Jean Paul Sartre<sup>1</sup>

Teresa Caporale\*

### *Abstract*

Questo saggio prende le mosse da un esame dei tratti peculiari del xx secolo, individuandone nel nichilismo la principale categoria esplicativa. Nel corso dell'analisi viene mostrato che in tale clima di crisi delle certezze, il tema nietzsiano della morte di Dio e nello specifico l'interrogativo sugli esiti e sulla portata di tale evento epocale, ritorni al centro del discorso filosofico di uno degli intellettuali più rappresentativi del tempo, Jean Paul Sartre.

L'idea che si intende sviluppare è che la crisi dell'intera tradizione occidentale, annunciata da Nietzsche, possa essere ripensata, sulla scia di Sartre, a partire dalla struttura ontologica dell'individuo novecentesco, riconducibile al soggetto sartriano, un uomo libero, ma la cui libertà è paradossalmente la sua più dura e strutturale condanna.

*Parole chiave:* *ateismo, nichilismo, esistenzialismo, libertà, crisi.*

This essay takes as its starting point an analysis of the distinctive features of the 20th century, identifying nihilism as its main explanatory category. Within the contribution, it is shown how, in such a climate of crisis of certainties, the Nietzschean theme of the death of God, and specifically the questioning of the outcome and scope of such an epochal event, returned to the centre of the philosophical debate with one of the most representative intellectuals of the time, Jean Paul Sartre.

The idea that we intend to develop is that the crisis of the entire Western tradition, announced by Nietzsche, can be rethought, in the wake of Sartre, starting from the ontological structure of the twentieth-century individual, traceable to the Sartrian subject, a free man, but whose freedom is paradoxically his harshest and most structural condemnation.

*Keywords:* *atheism, nihilism, existentialism, freedom, crisis.*

---

<sup>1</sup> Saggio ricevuto in data 20/09/2022 e pubblicato in data 10/02/2023.

\* Università degli Studi di Napoli "Federico II" – Italia. E-mail: [teresa.caporale@unina.it](mailto:teresa.caporale@unina.it)

## 1. Introduzione

Il Novecento rappresenta un'epoca di grandi trasformazioni non solo dal punto di vista storico-politico, ma anche filosofico e scientifico. In particolare, questo secolo è caratterizzato da un'acuta consapevolezza, comune a tutte le forme di vita culturale, di una vera e propria crisi dei fondamenti, dovuta al processo di dissoluzione dei tradizionali paradigmi della scienza, così come della cultura filosofica e artistica. La crisi delle certezze, l'assenza di fondamenti e la volontà di superare i valori della tradizione sono i tratti peculiari della cultura europea novecentesca che ha avuto in Jean Paul Sartre uno dei suoi intellettuali più rappresentativi, per la sua capacità di provocare la coscienza dell'uomo contemporaneo, smascherandone le certezze e mettendone in crisi le scelte.

Nella prima parte del contributo si mostrerà come in tale contesto di crisi, in cui l'individuo fatica a trovare un proprio orientamento - poiché tutto è rimesso in questione e non vi è più nulla di certo e garantito - riaffiori in tutta la sua potenza il tema del nichilismo. Quest'ultimo, confluendo nella filosofia dell'esistenza allora emergente, avrebbe contribuito a fare dell'esistenzialismo l'emblema della filosofia della crisi, ma nello stesso tempo avrebbe richiamato gli intellettuali del tempo alla consapevolezza di una responsabilità radicale nei confronti dell'umanità concreta e della storia.

Dunque, nei primi paragrafi di questo saggio si pone l'accento su come in tale universo nichilistico non ci sia più posto per un valore superiore all'uomo, ma neanche può esservi posto per una diminuzione del suo valore. Da ciò il richiamo al pensiero di Sartre, il quale ci insegna che ogni sistema di valori è il frutto di una creazione da parte dell'individuo e viene fuori dalle scelte che egli compie esistendo.

Il *leitmotiv* che attraversa l'intero lavoro è l'idea che l'analisi sartriana dell'esistenza, pur essendo stimolata dall'idea nietzsiana della morte di Dio, non dipenda affatto da essa, ma piuttosto la sviluppi e la ampli, pur concordando con Nietzsche sulla sua importanza e sui suoi effetti a lungo termine. Sartre è consapevole delle conseguenze della morte di Dio e del crollo delle antiche certezze metafisiche - al punto che sfuggire a esse vuol dire essere in malafede - ma sa anche che tutto questo porta alla tentazione tutta umana di creare delle trascendenze sostitutive. Pur essendo morto Dio, infatti, non è morta l'idea di Dio e la ricerca di ulteriori surrogati, di un altrove in cui evadere, come dimostra la fuga dell'uomo nell'immaginario, alla quale è dedicata l'ultima parte del contributo.

L'obiettivo del presente lavoro è dunque mostrare come la nietzsiana morte di Dio non sia vissuta da Sartre come una sventura priva di senso, bensì come un'occasione per far emergere la libertà dell'uomo, una libertà individuale e autentica. Il soggetto, ormai privo di qualsiasi riferimento assoluto, può diventare dio per sé, ossia un dio secolarizzato o - per dirla in termini sartriani – un dio ancora presente nella storia, che «è caduto nel tempo»<sup>11</sup>. Il per sé diventa in questo senso “divino” nella sua capacità di trascendere il mondo e ridare significato alle cose, pur nella

consapevolezza che la sua libertà proprio in quanto assoluta sarà la sua eterna condanna.

## 2. Il secolo Novecento tra crisi e disincanto

Fornire un giudizio coerente sul XX secolo, non è impresa facile, sia che lo si reputi un tempo lontano, ormai alle nostre spalle, sia che ci si sforzi di comprenderne le aporie e le contraddizioni, rimarcandone gli effetti che esso ha avuto e continua ad avere sul nostro tempo.

Qualsiasi prospettiva si assuma, è evidente che il Novecento ha alimentato un dibattito ad oggi tutt'altro che concluso, che si nutre di interpretazioni spesso contrastanti<sup>[2]</sup>. Emblematica è la divergenza tra una visione di questo secolo come il più violento e tragico della storia fatto di guerre e genocidi dalle conseguenze inimmaginabili e la prospettiva di chi invece insiste sui suoi aspetti positivi<sup>[3]</sup>, quali ad esempio l'emergere della donna e delle masse operaie come protagonisti delle vicende politiche del tempo. D'altronde è vero che il XX secolo è stato l'età in cui si sono verificate guerre e crisi economiche senza precedenti, ma anche quella in cui si è riscontrato un progresso culturale, scientifico e tecnologico che ha generato una prosperità diffusa mai conosciuta prima.

La questione relativa a come debba essere compresa e affrontata tale epoca è rimasta a lungo aperta anche per lo storico italiano Franco Venturi che, nel tentativo di rispondere alla domanda relativa al suo tempo, ha dichiarato: «è una risposta impossibile per uno storico. Il ventesimo secolo, per me, è soltanto il tentativo, sempre ripetuto, di capirlo».<sup>[4]</sup>

La prima difficoltà nasce probabilmente già dal fatto che non si è riusciti, per esempio, a tracciarne in maniera inequivocabile le coordinate spazio-temporali.

Quando inizia il Ventesimo secolo e dove inizia? Si tratta di interrogativi solo apparentemente banali, ma dai quali uno storico non può prescindere se vuole fornire un'immagine dell'oggetto indagato che sia conforme alla realtà. A tal proposito il Novecento è riuscito a sfuggire alle etichette delle canoniche cronologie tradizionali, come emerge dal testo di Eric Hobsbawm *Il secolo breve*<sup>[5]</sup>, che porta fin dal titolo una tesi ben precisa. Egli sostiene infatti che il XX secolo, non inizia nel 1901 e non finisce nel 1999, come la matematica ci dovrebbe insegnare, ma dura in realtà meno di cento anni. Hobsbawm, che quegli anni li ha studiati come ricercatore e vissuti come uomo, ne individua quale data di inizio il 1914, ossia l'anno dello scoppio della Prima guerra Mondiale e lo fa terminare nel 1991 con la fine dell'Unione Sovietica. La Prima Guerra Mondiale rappresenta per lui il vero spartiacque, la grande svolta nella storia rispetto al secolo precedente: con tutto ciò che determinò e produsse essa fu un evento epocale, proprio nel senso che ha cambiato il corso della storia dando inizio a un'epoca nuova.

La vita quotidiana, le idee, la psicologia collettiva, i comportamenti sociali e religiosi non saranno più quelli di un tempo<sup>[6]</sup>. Ciò che si verifica durante e dopo la Grande Guerra è una sorta di standardizzazione della società in forza di regole vincolanti che finiscono con l'omologare i comportamenti, schiacciando l'indipendenza critica, l'iniziativa e la creatività individuali. Gli animi ne risultano uniformati non solo da un'attività lavorativa monotona e ripetitiva, che affonda le sue radici nel taylorismo, ma soprattutto dalla forte persuasione della pubblicità e dal conformismo dei mezzi di comunicazione. L'individuo viene così reso completamente passivo, non solo nel mondo del lavoro, ma anche in quelle attività che svolge nel tempo libero: allo stadio, al cinema, dinanzi a un giornale, egli è sempre spettatore, ascoltatore, lettore, mai attore. Quest'uomo, condotto per mano nel lavoro, nelle scelte, nei gusti, che generalmente accetta il suo destino purché gli venga garantita una stabilità nell'occupazione e divertimento a sufficienza, perde inevitabilmente una parte del suo libero arbitrio ed è pronto a recepire qualsiasi genere di propaganda, se presentata con abilità. Egli può essere orientato, insieme a tutti i suoi simili, sui sentieri tracciati da bravi manovratori. Quella dell'uomo del XX secolo non è certo una passività inedita, ma è la prima volta che a mantenerla sono forze di un peso schiacciante, che si sono poste l'obiettivo di sostituirsi al potere della democrazia e che avranno gioco facile nello sfruttare la situazione fino in fondo, avendo ben chiara la percezione del momento e sapendo dire ciò che le masse si aspettano. In breve tempo quelle forze ne otterranno il sostegno e ne perfezioneranno il condizionamento. La guerra in realtà non crea *ex novo* questo processo di disumanizzazione e uniformazione mentale, ma sicuramente lo accelera. Si può pertanto stabilire con certezza che proprio la Grande Guerra ha segnato il crollo definitivo della civiltà Occidentale dell'Ottocento, una civiltà

capitalista nell'economia, liberale nella struttura istituzionale e giuridica, borghese nell'immagine caratteristica della classe che deteneva l'egemonia sociale. Era una civiltà che si glorava dei progressi della scienza, del sapere e dell'istruzione e che credeva nel progresso morale e materiale; era anche profondamente persuasa della centralità dell'Europa, luogo d'origine delle rivoluzioni nelle scienze, nelle arti, nella politica e nell'industria. [...] I decenni che vanno dallo scoppio della Prima Guerra Mondiale fino agli esiti rovinosi della seconda furono per questa società un'epoca catastrofica. Per quarant'anni essa passò da una calamità all'altra. Ci furono dei momenti nei quali perfino conservatori intelligenti non avrebbero scommesso sulla sua sopravvivenza. Quella società fu squassata da due guerre mondiali, alle quali seguirono due ondate di ribellione mondiale e di rivoluzione, che portarono al potere un sistema che affermava di essere l'alternativa storicamente predestinata alla società borghese e capitalistica, [...] per di più una crisi economica mondiale di vastità senza precedenti mise in ginocchio anche le più robuste economie capitalistiche. [...] Perfino gli USA, immuni dalla guerra e dalla rivoluzione, sembrarono prossimi al collasso<sup>[7]</sup>.

Non è un caso che proprio nel profondo della crisi seguita alla Prima Guerra Mondiale, il filosofo Max Weber in due celebri conferenze, *La scienza come professione* e *La politica come professione*, tenute proprio in quel contesto, offrì un quadro illuminante della nuova condizione storica<sup>[8]</sup>. Egli mostrò in pochi tratti come la razionalizzazione operata dalla scienza avesse prodotto un inarrestabile *disincanto*: perduta l'innocenza originaria, l'umanità è diventata refrattaria a ogni fede ed incapace di fondare razionalmente valori ultimi e scelte di vita<sup>[9]</sup>.

### *3. Una nuova immagine del mondo?*

Il risultato del disincanto è la presa di congedo da ogni aspettativa di salvezza e da ogni predeterminato orizzonte di senso. Infatti, nel corso dei primi decenni del XX secolo, la coscienza europea attraversa una crisi che conduce a una profonda revisione dei valori e delle idee. Gli ideali per i quali si è creduto di lottare, la libertà, l'uguaglianza, una pace duratura, si rivelano ormai privi di ogni significato.

Pertanto, le correnti intellettuali che si sviluppano tra le due guerre, visto il fallimento dei grandi principi del XIX secolo, soprattutto lo scientismo, rinnegano e contestano in blocco l'eredità del passato. Gli esponenti di quelle correnti non credono più nella potenza sovrana della ragione e nell'ordine armonioso dell'universo. Le nuove conoscenze sullo spazio, sul tempo, sulla materia, insieme alla serie infinita di domande che ogni scoperta comporta, danno un'immagine del mondo più complessa, instabile e a tratti più inquietante di quanto si fosse pensato fino a quel momento.

Le nuove scoperte fanno vacillare ogni certezza: si avverte che il determinismo scientifico, la stabilità e la continuità dell'universo non sono che illusioni. In particolare, la scienza perde una parte del suo prestigio poiché ha contribuito in misura determinante a rendere la guerra più sanguinosa e distruttiva, tradendo in tal modo la missione di civiltà che in passato le si attribuiva. Di fronte a un mondo che si mostrava ormai privo di quell'ordine e di quell'armonia che la visione scientifica, razionalistica, aveva contribuito a diffondere, gli artisti non si sentono più vincolati alla fedele riproduzione della realtà né al cosiddetto "buon gusto"; i poeti rifiutano la metrica tradizionale, i romanzi e i drammaturghi non si curano più di tanto della coerenza delle vicende e delle trame; i pittori si rifiutano di essere semplici fotografi del mondo visibile. Nel nuovo clima di libertà creativa, ogni artista riabilita e fa proprio il mondo dell'istinto, talvolta della violenza, dell'avventura, del sogno, del mito, dell'ignoto, dell'inaccessibile; altri trovano fonte di ispirazione in un vago misticismo, in un'irresistibile attrazione nell'esplorare le abissali profondità dell'animo umano.

In generale, dopo essersi abbandonato a una critica amarissima degli antichi valori, l'intellettuale del tempo crea la propria opera fondandola sulla negazione, talvolta sulla disperazione e sull'irrazionale. Tali orientamenti spiegano l'influenza postuma di Nietzsche, con la sua reazione all'intellettualismo, all'idea di progresso e

all'onnipotenza della ragione, il suo rifiuto di valori quali la pietà e la rassegnazione cristiane e la sua fondazione di un'etica individualista fondata sulla volontà, l'eroismo, il culto del corpo.

In tale fermento di idee, nell'ambito del quale i valori tradizioni e le antiche certezze vacillano, riemerge nel pensiero novecentesco in tutta la sua potenza e vastità il tema del nichilismo, già evocato verso la fine del XVIII secolo nelle controversie sulla nascita dell'idealismo e poi, su scala più generale, nella seconda metà del secolo XIX.

Ma che cosa vuol dire propriamente nichilismo? «Nietzsche lo apostrofava come il “più inquietante” tra tutti gli ospiti»<sup>[10]</sup> – come un ospite che non serve più mettere alla porta, dal momento che si aggira ormai ovunque per la casa. Nel porsi egli stesso la domanda su cosa implichi la presenza di tale ospite inquietante, risponde facendo riferimento alla totale assenza di un fine, alla mancanza della risposta al perché?, alla svalutazione dei valori supremi. Il nichilismo è dunque il processo storico nel corso del quale i supremi valori tradizionali, ossia Dio, la verità, il bene, perdono il loro valore e periscono. Tale processo è il tratto più profondo che caratterizza la storia del pensiero europeo come storia di una decadenza. Nella generale sfiducia nei confronti degli ideali ottimistici del progresso e della grande marcia dell'umanità verso il meglio, non resta che fare appello al senso di responsabilità dell'intellettuale, alla sua capacità di vivere senza profeti né redentori, rimanendo fedele alla terra, lontano dalla morsa rassicurante delle antiche chiese.

Considerando la presa che il nichilismo ha avuto sul secolo scorso, è lecito supporre che esso rappresenti qualcosa di più che una semplice corrente o una cupa avventura del pensiero contemporaneo. Non occorre essere nietzschiani per riconoscere che quell'atmosfera di non senso è come il passo di un fantasma che si aggira un po' ovunque nella cultura del nostro tempo, al punto che possiamo concordare con Heidegger, il quale definiva il nichilismo come l'accadere stesso della storia occidentale<sup>[11]</sup>. Jünger proprio confrontandosi con Heidegger sul nichilismo inteso come categoria per la diagnosi della situazione del mondo contemporaneo, dirà che «chi non ha sperimentato su di sé l'enorme potenza del niente e non ne ha subito la tentazione conosce ben poco la nostra epoca»<sup>[12]</sup>. Perdita di centro, svalutazione dei valori, crisi delle certezze, sono ancora oggi espressione di un profondo malessere della nostra cultura, nell'ambito della quale non disponiamo più di una prospettiva privilegiata – non la religione tradizionale, non la metafisica, né la morale e l'arte – che possa prevalere sulle altre. Quale che sia l'atteggiamento che si assume nei suoi confronti, di accettazione o di rifiuto, siamo ancora ben lontani dal poter dire a noi stessi ciò che Nietzsche a suo tempo disse di sé, ossia di essere «il primo perfetto nichilista d'Europa, che però ha già vissuto in sé fino in fondo il nichilismo stesso – che lo ha dietro di sé, sotto di sé, fuori di sé»<sup>[13]</sup>.

#### 4. L'esistenzialismo ateo di Sartre di fronte alla crisi

La tematica del nichilismo ha trovato un terreno fertile per diffondersi negli ambienti e nella stagione dell'esistenzialismo europeo, soprattutto francese. In particolare, il tema del nulla e della negatività, dell'assenza di senso e della perdita di ogni fondamento, è al centro degli scritti di Sartre, in cui si avverte «la presenza di un atteggiamento nichilistico esplicito, a volte quasi ostentato»<sup>[14]</sup>.

Il suo esistenzialismo si colloca nell'orizzonte di un pensiero ateo, che una volta assunta consapevolezza della morte di Dio e dell'assenza di valori assoluti, intende comunque restituire all'uomo la sua dignità e il suo primato nel mondo<sup>[15]</sup>. Tuttavia, non si tratta di un primato in senso antropocentrico, bensì di prendere le distanze da un'immagine destinale e fatalista dell'individuo inteso quale vittima di un meccanismo che lo determina e che egli non può in alcun modo modificare o controllare.

In questo senso la filosofia dell'esistenza – nata nel nome di Kierkegaard e che ha trovato in Sartre uno dei suoi esponenti di spicco – ha rappresentato, tra l'altro, la grande risposta ai totalitarismi che si imposero a cavallo tra le due guerre mondiali. Essa, infatti, pone al centro un'immagine di uomo che non deve essere concepito come parte di un sistema, di un determinismo naturale, come sottoposto a dei principi e delle leggi assolute, indifferenziato rispetto a tutto ciò che lo circonda e vittima di un fatalismo particolare. Egli, al contrario, può decidere di prendere in mano la sua vita, poiché l'uomo è il suo *progetto*, è *ciò che si fa*. Come insegna Sartre, l'uomo è quella creatura in cui l'esistenza precede l'essenza, ossia ciò che lo differenzia dalla mera cosalità - l'in sé in termini sartiani – è il fatto di non avere un'essenza, una natura predata, poiché essa è sempre postposta alle scelte che l'individuo compie nel corso della propria esistenza. In ciò consiste la sua libertà, che è al tempo stesso la sua prerogativa ma anche la sua condanna. Essa, infatti, implica sempre il peso della responsabilità delle proprie azioni, responsabilità non solo per sé, ma che ha anche delle inevitabili ricadute sull'esistenza degli altri.

Ne *L'essere e il nulla* Sartre scrive «io sono condannato a vivere sempre al di là della mia essenza, al di là dei moventi e dei motivi del mio atto; sono condannato ad essere libero. Ciò vorrebbe significare che [...] noi non siamo liberi di essere liberi»<sup>[16]</sup>. Siamo di fronte a una straordinaria risposta al fatalismo e al vittimismo cui misero capo i totalitarismi novecenteschi: l'uomo non è il meccanismo di un movimento più vasto che sta sopra di lui, che decide per lui, non è un mero estensore di decisioni che stanno molto più a monte rispetto alla sua esistenza e dalle quali non può discostarsi. Egli, in questo senso, è piuttosto condannato a esistere e ad essere libero.

Ancora Sartre scrive: «quando una volta la libertà è esplosa in un'anima d'uomo, gli Dei non possono più nulla contro quell'uomo»<sup>[17]</sup>; questo vuol dire che l'uomo è ciò che progetta di essere, ossia che egli è la sua libertà e tale libertà conduce al necessario ateismo dell'esistenzialista. In quanto libero, l'uomo si rende conto che gli déi non hanno più alcun potere su di lui:

se, d'altro canto, Dio non esiste, non troviamo davanti a noi dei valori o degli ordini che possano legittimare la nostra condotta. Così non abbiamo né dietro di noi né davanti a noi, nel luminoso regno dei valori, giustificazioni o scuse. Siamo soli, senza scuse. Situazione che mi pare di poter caratterizzare dicendo che l'uomo è condannato a essere libero. Condannato perché non si è creato da solo, e ciò non di meno libero perché, una volta gettato nel mondo, è responsabile di tutto quanto fa. L'esistenzialista non crede alla potenza della passione. Mai penserà che una bella passione è un torrente devastatore che porta fatalmente l'uomo a certe azioni e che quindi vale da scusa. Ritiene l'uomo responsabile della passione. L'esistenzialista non penserà neppure che l'uomo possa trovare aiuto in un segno dato sulla terra, per orientarlo: pensa invece che l'individuo interpreta da solo il segno a suo piacimento. Pensa dunque che l'uomo, senza appoggio né aiuto, è condannato in ogni momento a inventare l'uomo.<sup>[18]</sup>

Dunque, l'esistenzialismo si scaglia contro ogni atteggiamento di vittimismo filosofico, nel senso che esso non accetta la convinzione secondo cui ogni atto, ogni idea, ogni parola, ogni gesto, desiderio, paura espresso dall'individuo, sia frutto del suo essere preda delle circostanze, di un contesto o di un'entità che lo ha generato e sia pertanto ascrivibile a una conseguenza meccanica, deterministica, necessaria. Piuttosto l'uomo porta con sé una libertà incondizionata, che lo costringe ad essere responsabile, a dover rendere ragione delle sue scelte; egli non può trovare alcuna assoluzione, alcun sollievo dalla propria responsabilità.

La filosofia dell'esistenza rompe quindi con l'immagine dell'individuo impotente nei confronti del mondo, dell'uomo che non può decidere nulla, dell'uomo che non ha nessun valore, poiché è proprio lui ciò che dà valore a ogni cosa. L'esistenzialismo è in questo senso un umanismo, ossia produce un'immagine dell'uomo che non è l'individuo prevaricatore sulla natura e sul mondo, ma è l'uomo che si concretizza nelle proprie opere, siano esse opere tecnologiche, letterarie, teatrali, o di qualsiasi tipo: l'uomo vi si manifesta. Ogni uomo si manifesterà nelle proprie azioni e risponderà di esse prendendosi la responsabilità delle conseguenze del suo agire. Un concetto, quello di responsabilità, che si fa ancora più urgente nel contesto della crisi dovuta ai due conflitti mondiali e all'intensificarsi e al diffondersi delle ideologie totalitarie.

L'epoca in cui Sartre produsse il nucleo fondante la sua filosofia è proprio l'epoca immediatamente successiva al disastro nazional socialista, che aveva messo capo a un pensiero deresponsabilizzante, volto a ridurre l'uomo quale effetto di un meccanismo già predeterminato. Il suo esistenzialismo si configura in questo senso come il tentativo di reagire allo stato di cose presenti. D'altronde, di fronte a catastrofi come quelle che hanno segnato la storia tra le due guerre mondiali, la filosofia difficilmente può configurarsi come pensiero universale, avulso dal suo tempo. Essa non può che essere "cronaca dell'esistenza": si fa filosofia per il contesto, per la situazione, non per cogliere una totalità, un assoluto che in qualche modo li trascenda. E in tale contesto, dice Sartre, siamo soli e senza scuse. Nessuno può prendere

decisioni al nostro posto e dunque nessuno di noi – ecco il paradosso – può, in quanto uomo libero, in quanto soggetto libero, evadere dalla libertà.

Dunque, responsabilità e solitudine sono il prezzo da pagare in cambio di una libertà assoluta. Assoluta poiché da essa possiamo solo illuderci di fuggire, dal momento che scegliere di non essere liberi metterebbe comunque capo a una scelta altrettanto libera che si trascina con sé tutte le implicazioni che ne derivano, non solo sulla propria vita, ma anche su quella degli altri.

Postulato imprescindibile di tale autoprogettualità di ogni singolo individuo è dunque la negazione di ogni punto di riferimento assoluto, che sia una morale costituita, un'entità divina o qualsivoglia surrogato del vecchio dio<sup>[19]</sup>. È necessario persino evitare di cadere in quel meccanismo classico e ben noto dell'ateismo antropologico che fa della negazione del divino la premessa per l'affermazione dell'essere umano, il quale viene innalzato alla funzione e all'essenza del Dio di cui ha preso il posto.

Sartre riassume il carattere peculiare del suo ateismo che si è liberato da qualsiasi concezione ancora genuinamente religiosa in questi termini: «l'ateismo è un'impresa crudele e di lungo respiro; io credo di averla condotta in porto»<sup>[20]</sup>.

### *5. La critica di Sartre all'umanesimo filantropico: l'io solo e senza scuse*

La più marcata differenza tra l'esistenzialismo novecentesco, inteso alla maniera di Sartre, nei confronti del pensiero di autori, come Feuerbach e Nietzsche, che avevano già prima di lui postulato la morte di Dio, consiste nel privilegio accordato al soggetto-uomo rispetto al genere o alla comunità umana, un soggetto che non è più determinato da alcuna essenza o natura prestabilita e dunque progetto di se stesso. Ovviamente il prezzo da pagare in campo esistenziale è alto: quello che Sartre definisce uno stato di *abbandono* di cui sono compagne l'angoscia e la disperazione. A tal proposito egli sostiene che «l'uomo è “abbandonato” perché non trova, né in sé né fuori di sé, possibilità d'ancorarsi»<sup>[21]</sup>.

Così fin da *La Nausea*, lo scritto del 1938 che per primo lo ha reso celebre, Sartre ci pone di fronte un uomo caduto in balia del disumano, in un mondo in cui i significati prestabiliti entrano in crisi, sono rovesciati e ogni cosa è preda del contingente. È il mondo tra le due guerre mondiali, un universo in cui un conflitto di portata epocale si è appena concluso e un altro altrettanto catastrofico si profila all'orizzonte. Un mondo in cui non c'è spazio per alcuna retorica dell'uomo, alla maniera di Feuerbach, inteso quale individuo disalienato, riappropriatosi ormai delle perfezioni del vecchio Dio e dunque spinto da un amore incondizionato verso i suoi simili, nei quali si riconosce, o meglio ancora nei quali riconosce l'appartenenza a un'unica, universale, comunità umana<sup>[22]</sup>. Al massimo tale retorica nel romanzo viene incarnata dalla triste e patetica figura dell'Autodidatta, umanista convinto e inconsapevole dell'assurdità e della gratuità dell'esistenza. Anche lui nega Dio<sup>[23]</sup>, ma

conserva quell'ottimismo che consente di riconoscere la presenza di uno scopo, di un senso dell'esistenza e tale scopo – egli sostiene – sono gli uomini, che dice di amare come fratelli. Bastano queste poche semplici dichiarazioni per far riaffiorare la nausea nel protagonista, Antonio Roquentin:

io devo essere malato: non v'è altro modo di spiegare questa formidabile collera che mi ha assalito. Sì, una collera da malato: mi tremavano le mani, il sangue m'è salito alla testa, e infine han cominciato a tremarmi anche le labbra. [...] La collera è scorsa in me turbinando, era qualcosa come un brivido, uno sforzo della mia coscienza per ottenere la reazione, per lottare contro questo abbassamento di temperatura. Vano sforzo: di sicuro, per un niente, avrei potuto caricare di botte l'Autodidatta. [...] La mia rabbia si agitava tutta in superficie, e per un momento ho avuto la penosa impressione di essere un blocco di ghiaccio, un'omelette a sorpresa<sup>[24]</sup>.

Roquentin, figura senz'altro autobiografica, incarna quella lucidità di vedute propria di Sartre che quegli anni li ha vissuti, con lo sguardo disincantato di chi legge nelle parole dell'Autodidatta vecchie citazioni, cose già dette, umanisti già conosciuti che in realtà si odiano a vicenda, che si sbranano a vicenda e il cui amore per gli uomini è ingenuo e barbaro, al pari di quello descritto dall'Autodidatta. Neppure il racconto dell'esperienza della guerra e della sua terribile prigionia in Germania sembrano scuotere Roquentin, che sente riecheggiare nelle parole dell'Autodidatta le voci di tutti gli umanisti già conosciuti e che appartengono a un passato ormai lontano:

Ahimè ne ho conosciuti tanti! [...] L'umanitario cosiddetto "di sinistra", ha come sua cura principale, di salvaguardare i valori umani; non appartiene ad alcun partito, poiché non vuol tradire l'umano ma le sue simpatie sono per gli umili; agli umili consacra la sua bella cultura classica. In generale è un vedovo che ha l'occhio bello e sempre appannato di lacrime: piange agli anniversari. Ama anche il gatto, il cane, e tutti i mammiferi superiori. Lo scrittore comunista ama gli uomini dal suo piano quinquennale; castiga perché ama. Pudico, come tutti i forti, sa nascondere i suoi sentimenti, ma sa anche con uno sguardo, un'inflessione di voce, far presentire, dietro le sue rudi parole di giustiziare, la sua passione aspra e dolce per i suoi fratelli. L'umanitario cattolico, l'ultimo arrivato, parla degli uomini con un'aria meravigliosa. [...] Lui ha scelto l'umanitarismo degli angeli. [...] Il filosofo umanitario che si china sui fratelli come un fratello maggiore e che ha le sue responsabilità; l'umanitario che ama gli uomini così come sono, quello che li ama come dovrebbero essere, quello che vuol salvarli col loro consenso e quello che li salverà a malgrado di loro, quello che vuol creare nuovi miti e quello che si contenta dei vecchi, quello che nell'uomo ama la sua morte, e quello che nell'uomo ama la sua vita, l'umanitario allegro, che trova sempre la parola per far ridere, e l'umanitario triste, che si incontra specialmente alle veglie funebri. Tutti costoro si odiano tra loro: in quanto individui naturalmente – non tanto come uomini. <sup>[25]</sup>

Nessun umanesimo solidaristico, dunque, nessuna ingenua filantropia: Roquentin non crede più negli uomini. Eppure, sarà messo a dura prova dagli interrogativi provocatori dell'Autodidatta che gli ricorda la sua attività di scrittore e il

fatto che chi scrive si rivolge sempre a qualcuno, lo fa non certo per se stesso, ma per essere letto da altri uomini e che ciascuno ha in sé un motivo per essere oggetto dell'altrui ammirazione. A nulla valgono le sue parole, se non a provocare l'ennesima crisi di nausea che spinge Roquentin a congedarsi, interrompendo quella conversazione scomoda. Il protagonista si ritroverà solo, privo di qualsiasi senso di appartenenza alla comunità degli uomini: «mi sembra di appartenere a un'altra specie»<sup>[26]</sup>, dirà guardando alle vite degli abitanti di Bouville, a come essi

escono dagli uffici, dopo la loro giornata di lavoro, guardano le case e le piazze con un'aria soddisfatta, pensano che è la *loro* città, una “bella città borghese”. Non hanno paura, si sentono a casa loro. Non hanno mai visto altro che l'acqua addomesticata che esce dai rubinetti, che la luce che sprizza dalle lampade quando si preme l'interruttore, che gli alberi meticcii, bastardi, che vengono sorretti con i pali. Hanno la prova, cento volte al giorno, che tutto si fa meccanicamente, che il mondo obbedisce a leggi fisse e immutabili. [...] Legiferano, scrivono romanzi populisti, si sposano, hanno l'estrema stupidità di fare figli. E frattanto la grande natura inculta s'è insinuata nelle loro città, s'è infiltrata dappertutto, nelle loro case, nei loro uffici, in loro stessi.<sup>[27]</sup>

Quella stessa natura, che appare agli abitanti di Bouville come soggetta a leggi fisse, immutabili, necessarie, è invece per Roquentin senza leggi, senza abitudini, in grado di modificare il suo corso ogni giorno, a suo piacimento. Ormai il carattere contingente dell'esistenza si è svelato al protagonista, che si sente indifferente, come un estraneo in mezzo a un universo di individui inconsapevoli dell'assurdità delle loro vite e del mondo che li circonda. Tutto ciò che ha intorno è gratuito, privo di senso, non c'è un essere necessario che possa spiegare l'esistenza o dedurla da sé, non ci sono assoluti, al massimo è la contingenza il nuovo vero assoluto.

Eppure, la conclusione del racconto, se di una conclusione si può parlare, lascia intravedere una tenue speranza, la possibilità che anche gli umanisti più convinti, compreso l'Autodidatta, possano aprire gli occhi sulla loro esistenza e ritrovarsi un giorno soli e senza scuse. Certo si tratta di una speranza tenue, relegata a un tempo lontano, non precisato, in cui

la gente, una mattina, aprendo le persiane, sarà sorpresa da una specie di senso orribile, pesantemente posato sulle cose, e che sembrerà aver l'aria d'attendere. [...] Uomini completamente soli, solissimi, con orribili mostruosità, correranno per le strade, passeranno pesantemente davanti a me, con gli occhi fissi, fuggendo i loro mali e portandoli con sé, con la bocca aperta e la loro lingua - insetto che sbatterà le ali. Allora io creperò dalle risa [...] m'addosserò a un muro, e griderò al loro passaggio: - Che ne avete fatto della vostra scienza? Che ne avete fatto del vostro umanitarismo? Dove è andata a finire la vostra dignità di canna pensante?<sup>[28]</sup>

Questo futuro incerto, cui si richiama ingenuamente il protagonista, è ricco di rimandi nietzschiiani: il riso di Roquentin ricorda in qualche modo l'atteggiamento del pastore de “La visione e l'enigma”<sup>[29]</sup>, che dopo aver subito la metamorfosi che fa di

lui un uomo capace di accettare il non-senso dell'esistenza e quindi di andare *oltre l'uomo* e le sue certezze, ride, accettando ogni momento della vita per se stesso, senza principio né fine, senza uno scopo né significato alcuno.

Anche le domande che Roquentin intende rivolgere a quella gente che ha finalmente aperto gli occhi sulla propria esistenza, riecheggiano la sfiducia nietzsiana nella scienza, negli ideali di progresso, nel razionalismo esasperato e nell'umanesimo solidaristico, incapace di mettere in luce il fondo tragico dell'esistenza. Ma Roquentin, pur sapendo di remare contro corrente, resta, a differenza di quello nietzsiano, un uomo dell'inazione, incerto, che non osa prendere una decisione. Basta collocare *La nausea* nell'ambito della parabola intellettuale di Sartre per rendersi conto che i tempi non erano ancora maturi per porre al centro del romanzo il tema dell'agire, il grande assente di questa suggestiva trattazione filosofico-letteraria.

Eppure, nel corso della sua produzione Sartre continuerà a scommettere sull'uomo e in particolare dopo aver vissuto in prima persona l'esperienza della Seconda Guerra Mondiale, si farà portavoce di una letteratura impegnata, volta all'azione e insisterà sulla funzione sociale della scrittura. Ciò avverrà senza però mai nascondere «qualche delusione nei confronti degli esseri umani e riconoscendo che non vi è nulla di meno sicuro del futuro di un'umanità abbandonata a se stessa»<sup>[30]</sup>.

## 6. La fuga nell'immaginario

Sartre quando scrive *L'Essere e il nulla* si lascia andare ad alcune affermazioni sull'individuo che, pur avendo eliminato ogni assoluto, risulta comunque in qualche modo proteso a eguagliare il trascendente: «ciò che rende meglio concepibile il progetto fondamentale della realtà umana, è che l'uomo è l'essere che progetta di essere Dio [...] valore e scopo supremo della trascendenza a partire dal quale si fa annunciare ciò che è [...] Essere uomo significa tendere a essere Dio; o se si preferisce, l'uomo è fondamentalmente desiderio di essere Dio»<sup>[31]</sup>. Si tratta di una posizione che ricorda quella religiosamente atea di autori come Feuerbach, che nell'ambito del suo umanesimo naturalistico insiste proprio sul persistere del desiderio di infinità anche nel soggetto che dimora nell'orizzonte dell'immanenza<sup>[32]</sup>. Alla stessa maniera di Feuerbach, anche l'ateismo sartriano non deve essere confuso con l'indifferenza in materia religiosa: siamo di fronte a un ateismo che non è totalmente estraneo alla questione dell'esistenza di Dio o meglio di un'entità del tutto immanentizzata che possa in qualche modo alleviare il peso dell'assurdo costitutivo della vita umana. Il bisogno religioso permane nonostante l'assenza di Dio, anzi addirittura la mancanza di fede diventa per Sartre una fede. A tal proposito egli dirà che Dio è presente proprio nella sua assenza: «l'assenza di Dio non è più la chiusura: è l'apertura dell'infinito. L'assenza di Dio è più grande, è più divina di Dio [...] La decisiva assenza di fede è la fede indistruttibile»<sup>[33]</sup>.

Sebbene non ci siano dubbi rispetto alla presenza negli scritti sartriani di un esplicito atteggiamento nichilistico, dal momento che il nulla e la negatività campeggiano nelle sue trattazioni e sebbene sia evidente che esistenza e libertà implichino la negazione di Dio<sup>[34]</sup> - se lo si ammettesse avremmo un principio che determina l'essenza dell'uomo prima della sua esistenza - tuttavia lo scandalo dell'esistenza che egli ci descrive consiste proprio nel fatto che pur essendo essa senza Dio, non cessa affatto di cercare, seppur nella sfera dell'immanenza, un qualche surrogato del vecchio Dio o comunque non cessa affatto di tentare una fuga da questo mondo.

È quanto accade persino al protagonista de *La Nausea*, che alla fine del suo racconto si lascia andare, almeno per un momento, a un sentimento che lo sfiora rapidamente e che quasi lo intimidisce, a «una specie di gioia»<sup>[35]</sup>, che lo pone al riparo dall'esistenza o meglio al di sopra di essa e del suo orizzonte di non senso. È in quel momento che Roquentin decide di rinunciare al libro di storia sul marchese di Rollebon e rifugiarsi nell'immaginario, o comunque in una vita condotta altrove, lontano da Bouville e le sue crisi esistenziali. Egli, pur conservando quel tono di fondo disincantato che lo contraddistingue, arriva alla conclusione di abbandonare la sua ricerca storica per raccontare un'altra storia, «una storia, per esempio, come non possono capitare»<sup>[36]</sup>, un'avventura di fantasia e di bellezza che si contrapponga all'esistenza e alla sua assurdità.

Ciò dimostra che il protagonista, non si rassegna a rimanere schiacciato in una situazione di totale assenza di senso, sa che in essa non si può sostare per sempre, e finisce con l'esplorare, sia pure a tentoni, una qualche via per andare oltre. Tra le possibilità che gli si prospettano vi è la fuga nell'immaginario: «Sartre sembra dunque proporre una soluzione estetica allo scandalo dell'esistenza»<sup>[37]</sup>.

Non è un caso che appena due anni dopo la pubblicazione de *La Nausea*, egli si dedicherà ad un'attenta analisi dei rapporti tra coscienza e immagine che culminerà in quello scritto del 1940 che è *L'immaginario*, in cui emerge che la condizione preliminare affinché la coscienza possa immaginare è proprio la fuga dal mondo. La capacità di un'esperienza del genere si spiega sempre facendo riferimento alla libertà della coscienza: poiché assolutamente libera, essa ha sempre una possibilità concreta di produrre qualcosa di irreale. Infatti

se per un solo istante fosse possibile concepire una coscienza che non immaginasse, bisognerebbe concepirla come totalmente invischiata nell'esistente e senza possibilità di cogliere nient'altro che l'esistente, ma è proprio ciò che non è né potrebbe essere: ogni esistente appena è posto, è per ciò stesso superato. Ma occorre anche che sia superato verso qualcosa. L'immaginario è in ogni caso il "qualcosa" concreto verso cui l'esistente è superato. Infatti, quando l'immaginario non è posto, quando il superamento e l'annullamento dell'esistente rimangono impantanati nell'esistente, il superamento e la libertà sono presenti ma non si scoprono, l'uomo è schiacciato nel mondo, inzuppato dal reale, ed è vicinissimo alla cosa<sup>[38]</sup>.

Dunque, il presente richiede uno sforzo di adattamento che non sempre l'uomo è disposto a compiere. Da ciò il riferimento ad "altro", che non è certo inteso quale fondamento, necessario, in grado di spiegare l'esistente; piuttosto tale alterità indica una possibilità di uscire dalla crisi, possibilità che tuttavia si prospetta sul piano stesso dell'essere, in cui quella crisi si manifesta.

Questo "altrove" in cui evadere, ossia questa possibilità di fuggire la nostra condizione attuale, si concretizza per Sartre nella capacità che la coscienza ha di costruire "oggetti fantasma", conformi ai suoi desideri, che sfuggono alle leggi del mondo. Si tratta di oggetti tradotti in immagine, che non sono quindi gli stessi della percezione, bensì si offrono come «totalità invisibili, come assoluti»<sup>[39]</sup>, come una sorta di *anti-mondo*, che ci sottrae alle costrizioni del mondo, alle sue angosce e preoccupazioni. Eppure, Sartre ci tiene a precisare che l'immagine, ossia l'oggetto irreale, fantasma, provoca dei comportamenti allo stesso modo della percezione di un oggetto reale, finendo così col diventare un frammento, un pezzo del mondo reale: «senza dubbio l'oggetto irreale esiste, esiste come irreale, come inattivo; ma la sua esistenza è innegabile. La sensazione si comporta dunque di fronte all'irreale come di fronte al reale»<sup>[40]</sup>. Tuttavia, ciò non elimina l'abisso che per Sartre separa il reale dall'immaginario, dal momento che non ci sono dubbi che all'apparire del reale, gli oggetti irreali e i sentimenti da essi suscitati vengano messi subito in fuga.

Egli distingue così nell'uomo due persone: l'io reale e l'io immaginario con le sue tendenze e i suoi desideri. Pertanto, gli individui possono essere ricondotti a due categorie: quelli che optano per una vita reale e quelli che preferiscono condurre una vita immaginaria, sfuggendo non solo al contenuto (povertà, delusioni, insuccesso) ma anche alla forma della realtà con «il suo carattere di presenza, il tipo di reazione che ci richiede, la subordinazione dei nostri comportamenti all'oggetto, l'inesauribilità delle percezioni, la loro indipendenza, il modo stesso con cui le nostre sensazioni si sviluppano»<sup>[41]</sup>. Porre un'immagine significa tenere il reale a distanza, liberarsene, ossia negarlo: la negazione è per Sartre la condizione della irrealità.

In altre parole, affinché una coscienza possa immaginare, è necessario che per sua stessa natura essa fugga dal mondo, arretri rispetto al mondo, un mondo che reca in sé sempre la propria possibilità di negazione attraverso un'immagine. Quest'ultima non è *sic et simpliciter* mondo-negato, bensì un libero annullamento del mondo e sempre da un punto di vista particolare, il che fa sì che l'immagine non sia un che di trascendente, ma qualcosa che appare solo «su uno sfondo di mondo e in relazione a esso»<sup>[42]</sup>. A tal proposito Sartre finirà col dire che è solo un'illusione pensare che la coscienza possa, attraverso la produzione dell'irreale, liberarsi dal suo essere nel mondo, ma che anzi è proprio questo essere nel mondo la condizione necessaria dell'immaginazione.

In questo senso l'irreale è sempre costituito sullo sfondo del mondo che nega ed è espressione della libertà senza limiti della coscienza. In quanto libera, in quanto sempre *in situazione*, la coscienza può in ogni momento spingersi oltre, superare il reale

e dunque ha sempre, in ogni momento, la possibilità concreta di produrre qualcosa di irreale.

L'immaginazione è dunque la condizione necessaria della libertà dell'uomo empirico in mezzo al mondo. Essa ha portato alla consapevolezza che la coscienza umana è sempre contemporaneamente tra le cose e oltre le cose, nello stesso tempo costituzione e annichilimento del mondo, totalmente assorbita nell'esistente e possibilità di superare quell'esistente, di trascendere quel mondo cui pure è connessa. L'immaginazione è in altre parole la capacità di negare l'essere nella prospettiva di un nuovo essere, che ancora non è ma che può essere. A tal proposito Sartre distingue l'avvenire vissuto dall'avvenire immaginato, sostenendo che ci sono due specie di futuri:

il primo è soltanto lo sfondo temporale sul quale si sviluppa la mia percezione attuale, l'altro è posto per sé, ma come ciò che ancora non esiste. [...] Così posso vivere lo stesso avvenire come reale, come sfondo del presente [...] o, viceversa, isolarlo e porlo di per sé, ma tagliandolo fuori da ogni realtà e annientandolo, *presentificandolo come nulla*<sup>[43]</sup>.

Da ciò deriva che la condizione essenziale affinché una coscienza possa produrre immagini è che essa abbia la possibilità di negare la realtà intesa come totalità, costruendo un oggetto in margine alla totalità del reale. La coscienza dovrà in altre parole porre il mondo come un nulla in rapporto all'immagine. Tuttavia, l'annullamento del reale da parte della coscienza non è mai suo annientamento, bensì sempre un suo costruire il reale, porre il mondo come mondo, «superare il reale per farne un mondo»<sup>[44]</sup>, poiché l'immagine «non è il *mondo-negato*, puramente e semplicemente, ma è sempre il mondo negato *da un certo punto di vista*. E appunto da quello che permette di porre l'assenza o l'inesistenza di quell'oggetto che sarà reso presente “in immagine”»<sup>[45]</sup>.

Sartre ne *L'immaginario* arriverà a dire che qualsiasi apprensione del reale come mondo tenderà sempre a completarsi con la produzione di oggetti irreali, poiché se la coscienza è libera vuol dire che ha di fronte a sé un mondo che reca in sé la propria possibilità di negazione.

## 7. Conclusioni

Da quanto detto finora emerge che la coscienza libera si costruisce di fronte al reale e in ogni istante lo supera, dal momento che ogni apprensione del reale come mondo da parte della coscienza implica la possibilità di un suo distacco dal piano del percepire, l'adozione di una visione dell'oggetto come assente, al quale solo compete il valore di bello. A tal proposito Sartre afferma che «il reale non è mai bello. La bellezza è un valore che possiamo riferire soltanto all'immaginario e che implica l'annullamento del mondo nella sua struttura essenziale»<sup>[46]</sup>.

In ciò consiste la proprietà distanziatrice dell'immaginario, la sua negatività che è la sola che consente di "vivere altrove", mettendo in forse la piatta identificazione con la realtà data. Tale potere dell'immaginario può arrivare a tradursi nella posizione di un *anti-mondo*, che diventa luogo di permanete rifugio dall'assurdità e dalla contingenza dell'esistenza. Tuttavia, questo *anti-mondo* non va inteso nei termini di una realtà trascendente in cui trovare riparo, bensì quale annientamento del mondano - con i suoi significati canonici, irrigiditi, accettati passivamente nella loro ovietà – inteso come unica via per riattivare la coscienza nella sua capacità di apertura critica al reale.

Dunque, la mancanza di significato dell'esistenza in se stessa è vista da Sartre come il necessario corollario della possibile donazione di senso operata dalla coscienza: essa nella sua capacità di distaccarsi dal dato e trascenderlo, grazie alla libertà di immaginazione, dà al mondo un significato che quest'ultimo, in se stesso, non ha. Tuttavia, ciò comporta non tanto un'esaltazione della coscienza in questa sua capacità di donare senso, quanto una sua drammatizzazione, dal momento che ogni significato e valore che essa dà alle cose risulta pur sempre privo di un fondamento oggettivo e rimesso interamente alla libertà della coscienza stessa. Pertanto, quella crisi pensata da Nietzsche come la crisi di un'epoca, dell'intera tradizione occidentale, è ripensata da Sartre come radicata nella struttura ontologica dell'uomo, come connaturata a ciascun individuo, costretto a subire la più dura e la più paradossale tra tutte le condanne possibili, ossia la condanna a essere libero.

- <sup>11</sup> J.P.Sartre, *Quaderni per una morale* (1983), Mimesis, Milano-Udine 2019, versione e-book, pos. 2769.
- <sup>12</sup> Cfr. Aa. Vv., 900. *Un secolo innominabile. Idee e riflessioni*, Marsilio ed., Venezia 1998; E. J. Hobsbawm, *Il secolo breve 1914-1991* (1994), Rizzoli, Milano 2021; M. Salvati, *Il Novecento. Interpretazioni e bilanci*, Laterza, Bari 2001; E. Traverso, *Il secolo armato. Interpretare le violenze del Novecento*, Feltrinelli, Milano 2012; *Il Novecento. Il secolo breve*, a cura di U. Eco, Feltrinelli, Milano 2016.
- <sup>13</sup> A tal proposito può essere utile consultare i *Dodici giudizi sul ventesimo secolo* ai quali si richiama Hobsbawm all'inizio del suo testo *Il secolo breve*; (Cfr. E. J. Hobsbawm, *Il secolo breve*, cit., pp. 13-14.).
- <sup>14</sup> Cfr. P. Agosti - G. Borgese, *Mi pare un secolo: ritratti e parole di centosei protagonisti del Novecento*, Einaudi, Torino 1992.
- <sup>15</sup> Cfr. E. J. Hobsbawm, *Il secolo breve*, cit.
- <sup>16</sup> Relativamente ai cambiamenti avvenuti nella società europea e italiana dagli ultimi decenni dell'Ottocento alla fine del Novecento, cfr. G. L. Mosse, *L'uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste*, Laterza, Roma-Bari 1988; Aa. Vv., *La cultura delle classi subalterne tra tradizione e innovazione*, Edizioni dall'Orso, Alessandria 1988; *Cultura, istruzione e socialismo nell'età giolittiana*, L. Rossi (a cura di), Franco Angeli, Milano 1991; E.J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismo dal 1780. Programma, mito, realtà*, Einaudi, Torino 1991; A. M. Banti, *La nazionalizzazione delle masse* in Aa. Vv., *Storia contemporanea*, Donzelli, Roma 1997.
- <sup>17</sup> E. Hobsbawm, *Il Secolo breve*, cit., pp. 18-19.
- <sup>18</sup> «Con pochi tratti essenziali egli mostrò come la razionalizzazione scientifica avesse prodotto un irreversibile "disincanto" (*Entzauberung*), secolarizzando le vecchie visioni del mondo di origine mitologico-religiosa e rimpiazzandole con una immagine "oggettiva". E se attraverso la neutralità descrittiva della sua diagnosi traspariva, nemmeno troppo celata, una presa di posizione in favore della nuova situazione, quindi del progresso della scienza e della ragione, Weber appariva altresì consapevole del duro destino che la modernità riservava»; F. Volpi, *Il Nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 71.
- <sup>19</sup> «È il destino della nostra epoca – scriveva Weber – con la sua caratteristica razionalizzazione e intellettualizzazione, e soprattutto con il suo disincanto del mondo, che proprio i valori supremi e sublimi si siano ritirati dalla sfera pubblica per rifugiarsi nel regno extramondano della vita mistica o nella fraternità di rapporti immediati fra i singoli»; (M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione* (1919), tr.it. di A. Giolitti, Einaudi, Torino 1948, p. 41).
- <sup>20</sup> F. Volpi, *Il Nichilismo*, cit., pp. 3-4.
- <sup>21</sup> Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche* (1961), F. Volpi (a cura di), Adelphi, Milano 2005<sup>4</sup>, p. 611.
- <sup>22</sup> E. Jünger- M. Heidegger, *Oltre la linea* (1950), F. Volpi (a cura di), Adelphi, Milano 1989, p. 104.
- <sup>23</sup> F. Nietzsche, *Opere*, G. Colli e M. Montinari (a cura di), vol. VIII, tomo II, Adelphi, Milano 1964, p. 393.
- <sup>24</sup> F. Volpi, *Il Nichilismo*, cit., p. 125. Relativamente ai rapporti Sartre e Nietzsche si rimanda a: C. Daigle, *Sartre and Nietzsche*, in «Sartre Studies International», Vol. 10, No. 2, 2004, pp. 195-210; Id., *Le théâtre de Sartre: Morale de la liberté, morale nietzséenne*, in «Sartre Studies International», Vol. 20, No. 2, 2014, pp. 43-57; M.-G. Nancey-Quentin de Gromard, *Sartre pro Nietzsche*, «Études sartriennes», No. 21, 2017, pp. 35-60; F. Pasquini, *Libertà e nichilismo. Uno spunto per leggere Sartre attraverso Nietzsche o forse Nietzsche attraverso Sartre*, in «Studi sartriani», anno XIII, 2019, pp. 137-154.
- <sup>25</sup> «Così non c'è una natura umana, poiché non c'è un Dio che la concepisca. L'uomo è soltanto, non solo quale si concepisce, ma quale si vuole, e precisamente quale si concepisce dopo l'esistenza e quale si vuole dopo questo slancio verso l'esistere: l'uomo non è altro che ciò che si fa. Questo è il principio primo dell'esistenzialismo»; (J.P. Sartre, *L'esistenzialismo è unUMANISMO* (1946), Mursia, Milano 1996, p. 54-55).
- <sup>26</sup> Id., *L'Essere e il Nulla* (1943), Net ed., Milano 2002, p. 495.
- <sup>27</sup> Id., *Le Mosche. Porta chiusa* (1943), Bompiani, Milano 2013, p. 219.
- <sup>28</sup> Id., *L'Esistenzialismo è unUMANISMO*, cit., p. 67-68.

<sup>[19]</sup> A tal proposito Cfr. J. P. Sartre, *Les racines de l'éthique: Conférence à l'Institut Gramsci, mai 1964*, in «Études sartriennes», No. 19, Sartre inédit: Les racines de l'éthique, 2015, pp. 11-118; E. Neppi, *Éthique et Absolu chez Sartre*, in «Cités», No. 22, Sartre à l'épreuve: L'engagement au risque de l'histoire, 2005, pp. 41-51.

<sup>[20]</sup> J.P. Sartre, *Le parole* (1963), Il saggiaore, Milano, 1964, p. 174.

<sup>[21]</sup> Id., *L'esistenzialismo è un umanismo*, cit., p. 66.

<sup>[22]</sup> Per un approfondimento dell'antropologia di Feuerbach e della sua critica alla religione come alienazione Cfr. L. Feuerbach, *L'Essenza del Cristianesimo* (1841), F. Tomasoni (a cura di), Laterza, Roma-Bari 2003.

<sup>[23]</sup> «Andavo a messa tutte le domeniche, signore, e non sono mai stato un credente. Ma non si potrebbe dire che il vero mistero della messa sia la comunione tra gli uomini? Celebrava un cappellano francese mutilato d'un braccio. Avevamo un armonium. Noi assistevamo in piedi, a capo scoperto, e mentre il suono dell'armonium mi estasiava, mi sentivo tutt'uno con gli uomini che mi circondavano». (J. P. Sartre, *La Nausea*, Einaudi, Torino 1947, p. 156).

<sup>[24]</sup> *Ibidem*.

<sup>[25]</sup> Ivi, pp. 158-159.

<sup>[26]</sup> Ivi, p. 212.

<sup>[27]</sup> *Ibidem*.

<sup>[28]</sup> Ivi, pp. 213-214.

<sup>[29]</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, tr.it. M. Montinari, Adelphi, Milano 2015, p. 168-172.

<sup>[30]</sup> R. G. Timossi, *Nel segno del nulla. Critica dell'ateismo moderno*, Lindau, Torino 2015, p. 168.

<sup>[31]</sup> J. P. Sartre, *L'Essere e il nulla*, cit., p. 629.

<sup>[32]</sup> A tal proposito Feuerbach sostiene che è «del tutto indifferente che il desiderio si esprima teisticamente o ateisticamente. In ogni desiderio ci sta un dio, ma anche in o dietro ogni dio sta solo un desiderio»; G. Cognetti, *Ricerca della felicità e religione in Ludwig Feuerbach. Scritti scelti (1851-1869)*, Giuditta, Catanzaro 1983, p. 94.

<sup>[33]</sup> J.P.Sartre, *Quaderni di filosofia morale*, cit., pos. 1603.

<sup>[34]</sup> Relativamente al tema della morte di Dio in Sartre si rimanda a: J.H.Gillespie, *Sartre and the Death of God*, in «Sartre Studies International», Vol. 22, No. 1, 2016, pp. 41-57.

<sup>[35]</sup> J.P. Sartre, *La Nausea*, cit., p. 237.

<sup>[36]</sup> Ivi, p. 237.

<sup>[37]</sup> M-D. Boros, *Un séquestré: l'homme sarrien*, A. G. Nizet, Paris 1968, p. 165.

<sup>[38]</sup> J.P. Sartre, *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione* (1940), Einaudi 2007, p. 473.

<sup>[39]</sup> Ivi, p. 355.

<sup>[40]</sup> Ivi, p. 364.

<sup>[41]</sup> Ivi, pp. 311-312.

<sup>[42]</sup> Ivi, p. 470.

<sup>[43]</sup> Ivi, pp. 377-378.

<sup>[44]</sup> Ivi, p. 382.

<sup>[45]</sup> Ivi, p. 382.

<sup>[46]</sup> Ivi, p. 398.

**Federico Rovea, *Una pedagogia dell'esilio  
Eterologia, alterità e formazione a partire da Michel de  
Certeau*, FrancoAngeli, Milano 2021, 233 pp.<sup>1</sup>**

*Annachiara Gobbi\**

L'esilio come pratica e come esercizio squisitamente formativo è ciò che caratterizza non solo il contenuto del testo di Rovea ma anche la postura epistemologica che egli stesso assume nella stesura di queste pagine, che ci conducono verso le terre straniere di Michel de Certeau.

Il tentativo non è tanto quello di voler trasportare i contenuti di un autore non classificabile in via ordinaria all'interno della letteratura pedagogica, al di qua dei confini di ciò che comunemente intendiamo con pedagogia. Lungi dal volersi appropriare di ciò che è altro per trasportarlo in lidi più familiari, pena il depotenziamento del carattere perturbante di ciò a cui ci si approccia, Rovea è piuttosto intenzionato a seguire, come il viaggiatore che parte per esplorare l'ignoto e lo sconosciuto, le rotte segnate da de Certeau, senza cercare da esse di estrapolare categorie e significati da tradurre in un linguaggio pedagogico.

De Certeau come ciò che è altro dalla pedagogia e che ha tuttavia potenzialità pedagogiche proprio per il suo carattere destabilizzante, è ciò che il lavoro di Rovea intende porre all'attenzione. Il suo tentativo è quello di provare a guardare al pedagogico attraverso lo sguardo altro del teologo francese, tendendo di alterarne il paradigma epistemologico. Ecco appunto spiegata la presenza del termine *eterologia* che, citando de Certeau, si riferisce a “una forma di conoscenza consapevole dell'alterità che la struttura e che cerca gli strumenti più adatti per costruirsi in modo da lasciare aperti gli spazi in cui l'altro può mostrarsi” (p. 45).

L'interesse manifestato da Rovea per i temi dell'esilio, dell'erranza e della potenzialità formativa dell'alterità, trova i suoi appigli teorici nel pensiero post-strutturalista, in particolare fouciano e derridiano, ma non solo, per quanto riguarda il rapporto tra il soggetto e le “microfisiche del potere” e la relazione tra il soggetto e ciò che è Altro, inteso quest'ultimo come l'impensabile e l'indicibile (p.18). Si pensi, all'interno della letteratura pedagogica, ai lavori di Jan Masschelein, Marteen Simons e Tyson Lewis, per quanto riguarda il primo aspetto e a quelli di Paul Stansdish, Gert Biesta, per quanto riguarda il secondo.

---

<sup>1</sup> Recensione ricevuta in data 03/09/2022 e pubblicata in data 10/02/2023.

\* Università di Padova – Italia. E-mail: [annachiaragobbi@gmail.com](mailto:annachiaragobbi@gmail.com)

I protagonisti del testo sono le tre figure dell'esilio disegnate da de Certeau: l'uomo qualunque, il mistico e il viaggiatore. I tre soggetti attraversano in maniera inedita lo spazio del quotidiano, della tradizione teologica e in ultimo lo spazio geografico che conduce dal noto all'ignoto. Ad una razionalità onnicomprensiva, stabile, unitaria e identitaria, de Certeau propone tre figure che riescono a percorrere gli spazi, ponendosi al loro margine, affacciandosi, cioè, alla soglia del sapere e del linguaggio ordinari, creando in essi fratture, deviazioni, rotte inedite, che possano in qualche modo alterare e perturbare l'esistente. Non sono figure che inventano spazi e linguaggi altri, ma che abitano gli stessi utilizzandoli in modo *tattico*. Come descrive de Certeau "il soggetto tattico naviga attraverso i percorsi che altri hanno deciso, li altera, li attraversa tracciando in essi traiettorie impreviste" (p. 63).

Diversamente dal soggetto strategico che esercita un potere su un luogo che è gli proprio, l'agire tattico abita sempre "lo spazio dell'altro" (p.69). Al soggetto tattico nulla gli è proprio, egli vive in una costante condizione di esiliato, di straniero, ed è proprio tale condizione che gli permette di sconfinare e di creare, quindi, delle faglie dalle quali poter immaginare pratiche altre da quelle già codificate. La potenzialità di questo tipo di agire risulta essere più di tipo poietica e immaginativa, che immediatamente trasformativa dell'esistente.

L'uomo qualunque, l'uomo ordinario è inteso, quindi, da de Certeau come "l'anti-eroe che attraverso continui passi di lato rispetto alle trame panottiche del potere riesce a far esperienza di spazi di libertà e autodeterminazione" (p.50), così come sono stati gli studenti durante la contestazione del '68.

La seconda figura dell'erranza è quella del mistico: egli si muove entro il linguaggio della tradizione teologica in maniera inedita. Esiliata da un sapere stabile e duraturo, la parola del mistico abita spazi di senso sempre provvisori in cui "sia ancora possibile ascoltare la voce dell'Altro". Così come l'uomo ordinario, il mistico si muove in maniera tattica, questa volta all'interno del linguaggio della tradizione e della teologia, ponendosi al confine, lì dove è possibile sporgersi al di là del detto, per porgere l'orecchio all'Altro dal testo. Anche il mistico allora non si ipodronisce di un proprio spazio, non possiede il linguaggio. Così come afferma Rovea, "il mistico non inventa un linguaggio nuovo, ma fa funzionare il vocabolario della teologia secondo un registro diverso, ne fa strumento di soggettività invece che dell'affermazione di un sapere" (p.154). Strumento di soggettività intesa come possibilità di manifestare il desiderio di tornare ad ascoltare quella Voce, quella parola perduta del senso del Reale, che è al di là detto e che mai potrà ridursi ad esso, ma che invade il linguaggio mistico sotto forma di feritoia, di frattura, dalla quale è possibile intravedere "al di là del testo" (p.157).

Il terzo ed ultimo soggetto errante messo in scena è il viaggiatore, o meglio i protagonisti dei racconti di viaggio, in particolare quelli risalenti al XVII e al XVIII secolo, che sono stati oggetto di grande interesse da parte di de Certeau.

Tali racconti costituiscono un certo modo, prettamente occidentale, di trattare l'alterità: partendo dall'intenzione di allontanarsi dal noto per conoscere ciò che non

è ancora conosciuto, il viaggio spesso si trasforma in un'appropriazione dell'altro. Così come Robinson Crusoe spinto dal desiderio di novità, di un “cominciamento assoluto” (p. 181), si allontana geograficamente e simbolicamente da ciò che gli è proprio, anche culturalmente, alla ricerca dell'Altro. Questo suo desiderio si tramuta presto, però, nel tentativo di “riplasmare il reale a misura del metodo [cartesiano], attraverso una progressiva esclusione dell'elemento selvaggio” (p. 184). Eppure neanche in questo modo l'Altro viene completamente eliminato, esso anzi, riemerge come traccia, come *revenant*, come ciò che sfugge al controllo, all'imposizione di una razionalità ordinatrice e classificatrice, emerge possiamo dire tatticamente. E così la comparsa, nell'isola, dell'orma di Venerdì introduce un'apertura, uno squarcio, in cui l'Altro può ritornare a parlare

Il viaggio allora come metafora della formazione: allontanarsi da ciò che è familiare, per andare incontro a ciò che è Altro, lasciandosi colpire, o meglio perturbare, da ciò che nell'Altro è impossibile da comprendere, classificare, sistematizzare.

La sfida pedagogica sembra allora essere collegata non tanto al ripudio di ogni tentativo di comprensione culturale dell'Altro, quanto piuttosto alla necessità di imparare a riconoscere quegli spazi, quelle aperture, da cui l'elemento perturbante e alterante dell'Alterità possa introdursi e continuamente destabilizzarci, e proprio in virtù di ciò formarci. In questa maniera è anche descritta da de Certeau la relazione tra insegnante e allievo, in cui il linguaggio stesso del maestro viene “alterato da un nuovo soggetto, che utilizza la parola in modo inaspettato e che annuncia l'avvenire di un mondo ancora sconosciuto” (p. 99).

Abitare gli spazi dell'esistente nei suoi anfratti, deviando di lato, tracciando traiettorie altre dal consueto, lasciando una traccia in luoghi a cui non si appartiene, e quindi da straniero, posizionarsi lontano dalla rotta stabilita, dal discorso egemone, dal sapere ordinario, per lasciarsi perturbare da ciò che è precario, provvisorio e quindi *Altro* e *alterante*. È così che si muovono le figure dell'esilio immaginate da de Certeau, e, azzardiamo, seguendo il ragionamento di Rovea, anche un'altra figura, che non viene esplicitamente presentata, a cui non viene dedicata una sezione particolare, ma che emerge costantemente in ogni pagina del testo. La quarta figura dell'esilio è probabilmente la pedagogia stessa, almeno nella sua potenzialità: ovvero colei che abita costantemente lo spazio dell'altro, tatticamente, senza aver bisogno di costituirne uno proprio, pena la perdita della sua potenzialità formativa.



**Daniel C. Dennett and Gregg D. Caruso, *Just Deserts. Debating Free Will*, Polity Press Ltd, Cambridge, UK 2021, 223 pp.<sup>1</sup>**

*Guido Cassinadri\**

This book presents a dialogue between the philosophers Daniel Dennett and Gregg Caruso on free will, moral responsibility, and the justification of criminal punishment. Gregg Caruso is a Professor at Suny Corning, and his research interests are moral philosophy, political philosophy, the philosophy of law, and the philosophy of mind. Daniel Dennett teaches at Tufts University, and his areas of expertise are the philosophy of mind, the philosophy of cognitive sciences, and the philosophy of biology, but he also dedicated a significant part of his research to the topics of this dialogue. The book is divided into three main exchanges of ideas: the first introduces the problems of free will, moral responsibility, and determinism; the second analyses the arguments against free will and moral responsibility, and the third discusses the justice systems proposed by the two opponents. In this brief review I will try to summarize, analyze, and evaluate the points of divergence, as well as the strengths and weaknesses of the frameworks of these two philosophers, by distinguishing their descriptive and prescriptive claims. This book is relevant for several reasons: first, it is a philosophical dialogue performed by two philosophers with different academic expertise and backgrounds, which allows into a glimpse on how philosophers discuss, disagree, reciprocally redefine their terms, and argue with one another. They also offer us a methodological lesson: you must be able to present the thesis of your opponent in the most clear and complete possible way before criticizing it.

Caruso is a sceptic on free will and moral responsibility, while Dennett is a *sui generis* compatibilist on free will who argues that there is no incompatibility between determinism and self-control; the baseline for moral responsibility. According to Caruso, on a descriptive level, no one can properly be held responsible for what they do, and on a normative level it would be unfair to justify punishment by using the notion of ‘desert’. Alternatively, Dennett defines free will in terms of the self-controlled action needed for moral responsibility based on desert and; he considers ‘just desert’ in terms of fair, appropriate, and proportioned punishment. According to him, on a normative level, treating everyone as non-responsible would be unfair to

---

<sup>1</sup> Recensione ricevuta in data 22/10/2022 e pubblicata in data 10/02/2023.

\* Sant’Anna School of Advanced Studies – Pisa. E-mail: [Guido.Cassinadri@santannapisa.it](mailto:Guido.Cassinadri@santannapisa.it)

morally good people, because they deserve to be praised, while criminal and immoral people deserve to be punished. Thus, the notions of ‘desert’, ‘fair desert’, and ‘basic-desert’ are the main points of divergence between these two authors.

In fact, both Caruso and Dennett reject retributivism and appeal to a consequentialist and forward-looking justification of punishment, which produces beneficial social effects. Retributivism offers a purely retrospective justification of punishment according to which we ought to punish the criminal because she ‘basically’ deserves to be punished and punishment is justified solely by the fact that those receiving it deserve it. Classic retributivism, as presented in this book, implies an absolute moral scale in the universe. In order to reach a moral equilibrium, for every bad deed committed, a person intrinsically (basically) deserves punishment. To explain this concept, Caruso and Dennett appeal to Kant’s example of the island,<sup>[1]</sup> in which, although there is no social contract, a criminal still deserves punishment for what he has committed in the past, independently of the forward-looking social effects of this punishment, and consequently independent of any contractualist and consequentialist considerations. By rejecting this view, Caruso also rejects the notions of free will, moral responsibility, and desert, while Dennett is still committed to the notion of desert and to a ‘backward-looking’ justification of punishment.

Thus, for the entire dialogue, Caruso tries to decipher and taxonomize Dennett’s apparent contradiction and tension between a forward-looking justification of punishment, based on its positive forward-looking social effects, and a backward-looking notion of desert, according to which people ‘really’ deserve to be blamed or praised for what they do. Thus, Caruso repeatedly asks Dennett to define the role of ‘desert’ in his system since, according to Caruso, one can either reject retributivism and the notion of desert by embracing a purely consequentialist justification of punishment, or one can continue to embrace retributivism and backward-looking responsibility. However, Dennett refuses this dichotomic distinction by embracing a more nuanced, complex, and apparently contradictory approach. On the one hand, he is committed to a metaphysically relaxed notion of desert, refusing the metaethical realist commitment to basic-desert intended as an intrinsic and absolute moral scale of the universe, thus rejecting classic retributivism. However, on the other hand, he insists that desert is real, because once the social contract is in place, people are engaged in mutually binding practices according to which moral agents really deserve blame or praise for what they do within the social contract (also defined in terms of the ‘Moral Agents Club’). Caruso argues that there are two options. One is either a retributivist who grounds the notion of basic-desert into a metaethical realism, or one is a pure consequentialist who should get rid of this notion *to court*. Dennett argues that the reality of desert is grounded on the social practice themselves, such as the economic value of money, which is not intrinsic, absolute, and socially independent. I agree with Caruso, who concludes that we can frame Dennett’s view in terms of a mixed justification of punishment, which combines a global consequentialist justification of punishment with the criterion of desert to address each particular case.

In fact, by embracing a purely consequentialist approach, both on a general level and for addressing each particular case, we might conclude that sometimes the punishment of particular individuals does not produce long-term social benefits and therefore we should not punish them. However, Dennett argues that this fully-fledged, forward-looking, consequentialist approach would undermine the stability of the system, which nevertheless is justified on a consequentialist basis. Thus, in order to preserve an efficient and beneficial consequentialist system of punishment we should appeal to the backward-looking criterion of desert to address particular cases, according to which, every criminal really deserves to be proportionally punished for what she has done, independently of the local and immediate future benefits of that punishment. Dennett's point is that by using a fully-fledged, purely consequentialist approach for addressing each specific case, we would undermine trust in the justice system because we would not have clear criteria to define when and why we should avoid punishing a particular criminal in order to avoid negative, local, and immediate outcomes.

In the last dialogue, Caruso presents his 'public health-quarantine model', according to which, since no one is ever free and thus morally responsible for what they do, no one deserves to be punished. However, as we are allowed to isolate contagious innocent people to preserve the safety of others, we are also allowed to protect society from criminals who represent real dangers for the community by isolating them without really punishing them. Caruso offers the illuminating example of Betty, an Alzheimer's patient who disrespects the rules of her nursing home, by leaving the community without supervision. Although she does not deserve to be punished, nurses are allowed to partially restrict her freedom to preserve her safety as well as others. According to Caruso, despite their self-control capacities, all humans are ultimately like Betty. Although no one can be held responsible and thus no one deserves punishment, he insists that in his framework the moral and self-control capacities of criminals are still relevant for defining what kind of danger they represent for society and, consequently, what kind of measures we should implement to defend society from them. He appeals to Pereboom's forward-looking account of moral responsibility,<sup>[2]</sup> defined as 'answerability responsibility', according to which someone is responsible for an action if it is connected to one's «capacity for evaluative judgment in a way that opens her up, in principle, to demands for justification from others». Caruso argues that when we encounter apparently immoral behavior it is legitimate to ask the agent: «Why did you decide to do that?» or «Do you think it was the right thing to do?» Caruso says: «If the reasons given in response to such questions are morally unsatisfactory, we regard it as justified to invite the agent to evaluate critically what her actions indicate about her intentions and character and request reform moving forward». Now, if the immoral person replies, in line with Caruso's framework, that she is not responsible for what she has done because she is a victim of determinism and luck, should we consider this response as socially and morally satisfactory? Caruso does not address this issue, thus his framework seems to be

unsatisfactory in practice, despite being elegant in theory, because it does not account for real-life social practices and it does not really consider agents as agents capable of control, but rather merely as physical causal patterns of the universe. Dennett avoids this ‘greedy reductionism’ and, by using his Darwinian gradualism, argues that agents exist, as much as life and metabolism do. Although agents are ultimately causally affected by external forces and thus are not ‘ultimately responsible’, thanks to a socio-cultural process, they can reach a level of sorta-responsibility; namely, a level of self-organization in which they partly control and cause their behaviors. While Caruso ultimately reduces all forms of action and control to bottom-up causal forces, thus doing away with moral agents capable of top-down self-control, Dennett insists that most human agents reach a level of psycho-moral and self-control capacities that allow them to join the Moral Agents Club thanks to the complex and difficult process of inculcation. This ongoing process allows agents to be partial co-authors and controllers of the process of organization of their inner psychological lives, exerting causal powers in directing their actions. While Caruso insists that ‘the’ source of the agent’s will is always external and precedent, Dennett insists that there are many causes in play some of these causes can be considered as agent-generated. Given that it is crucial to define a proper account of causation to address the problems of free will and moral responsibility,<sup>[3]</sup> the biggest problem in this book is that the different frameworks of causation have not been sufficiently and critically considered and analyzed.

Despite Caruso’s agreement with Dennett that our socio-moral practices of attribution of attributing blame and praise are a bio-cultural evolutionary product, on a normative level he considers them as detrimental, suboptimal, and ultimately unjustified. Although the two authors agree that establishing the beneficial or detrimental effects of the system of moral desert is an empirical matter, Dennett argues that they are justified because it is the best system we have yet developed. Caruso correctly argues that Dennett might be as wrong as those who believed that morality was impossible after God’s death. However, the problem with Caruso’s proposal is that it never offers an alternative explanation of how we should morally educate our children to behave in a morally good way. It is not clear what kind of moral linguistic game he proposes and his notion of responsibility in terms of ‘answerability’ still requires an agential conception of morality. Instead, Dennett offers a good explanation of why the notion of desert is practically necessary to give shape to the psycho-moral development of children within society. Thus, despite Caruso’s acknowledgement of the relevance of moral capacities and self-control in his legal system, he never properly explains how these capacities can develop if we get rid of the notion of desert and moral responsibility from the social practices of inculcation and moral development.

Thus, the crucial difference between Dennett and Caruso can be summarized in these terms: the former is more concerned about the social feasibility of his framework, while the latter is keener on theoretical and philosophical taxonomies and

definitions. Indeed, at a first reading, Caruso's position appears to be clearer and more rigorous in using definitions and taxonomies, while Dennett's definitions and commitments may appear unclear and contradictory. However, Dennett's apparent contradictions are just a symptom of his more nuanced and dynamic view. To use a metaphor, Caruso's theory is a clear line that clearly connects various points and definitions according to a well-defined taxonomy, which nevertheless seems partly detached from social practices, while Dennett's view can be visualized as a metabolic system that continuously reuses his materials in order to survive real-life scenarios. Caruso's position is theoretically clear and rigorous but more difficult to implement. Dennett's position seems apparently less taxonomically clear, but socially efficacious. To conclude, this book *deserves* to be read because it offers a clear and interesting introduction to the socially and philosophically relevant topics of free will, desert, and moral responsibility, which orient and give shape to our everyday forms of life.

<sup>11</sup> I. Kant, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, trans. J. Ellington, Hackett, Indianapolis 1785/1981.

<sup>12</sup> D. Pereboom, *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, Oxford University Press, Oxford, New York 2014.

<sup>13</sup> C. List, *Why Free Will is Real*, Harvard University Press, Cambridge, US 2019.



**Silvia Bevilacqua, Pierpaolo Casarin (a cura di),  
*Propositi di filosofia I. Philosophy for children/community e pratiche di filosofia*, Mimesis,  
Milano-Udine 2021, 323 pp.<sup>1</sup>**

Cristina Rebuffo\*

Il volume qui presentato è frutto del lavoro di ricognizione e di sistemazione, svolto dai due curatori, del materiale e delle sollecitazioni raccolti in occasione delle attività organizzate dalla rete Insieme di Pratiche Filosoficamente Autonome<sup>11</sup> – di cui Bevilacqua e Casarin sono gli ideatori e i coordinatori – a partire dal 2014 a oggi. Il testo è parte, infatti, della collana Passaggi della casa editrice Mimesis, dedicata proprio all'approfondimento e alla ricerca nel campo delle pratiche filosofiche, cioè a una idea di filosofia intesa come attività laboratoriale di esercizio critico, come pratica di incontro tra dimensione teoretica e attività riflessiva, fra teoria e prassi, che, proprio in virtù di tale orizzonte programmatico, aveva visto precedentemente la pubblicazione dei volumi *Disattendere i poteri. Pratiche filosofiche in movimento* (Bevilacqua, Casarin, 2012), *Philosophy for Children in gioco. Esperienze di filosofia a scuola. I bambini e le bambine (ci) pensano* (Bevilacqua, Casarin, 2016) e la traduzione italiana – curata da Roberto Franzini Tibaldo e Marta Cai – dell'autobiografia di Matthew Lipman, ideatore, insieme ad Ann Margareth Sharp, della *Philosophy for Children*, intitolata *L'impegno di una vita: insegnare a pensare* (2018).

Nello specifico, il testo qui preso in esame si articola in cinque sezioni, ciascuna delle quali ha per obiettivo quello di analizzare aree specifiche della ricerca svolta dalla rete Insieme di Pratiche Filosoficamente Autonome, più sopra menzionata.

La sezione “Ingrandimenti” raccoglie approfondimenti in merito ad aspetti o elementi specifici della *Philosophy for Children*, indagandone possibilità e declinazioni alternative a quella che è stata spesso indicata come “ortodossia limpaniana”. Ad aprire questa sezione, si trova un saggio firmato dalla curatrice del volume, Silvia Bevilacqua, intitolato in maniera piuttosto eloquente «Pensare e domandare filosoficamente», che cerca, in effetti, di chiarire tre aspetti particolarmente rilevanti nella pratica filosofica di ascendenza lipmaniana, che possiamo esprimere, con l'autrice, sottoforma di domande: cosa significa pensare? Cosa significa pensare filosoficamente? In che modo non solo l'attività di pensiero ma specificamente il pensiero filosofico ha a che fare con l'infanzia? Il *leitmotiv* del contributo sembra infatti essere la riflessione secondo la quale non solo i bambini pensano ma pensano

---

<sup>1</sup> Recensione ricevuta in data 20/09/2022 e pubblicata in data 10/02/2023.

\* Lessico di Etica Pubblica. E-mail: [rebuffocristina@gmail.com](mailto:rebuffocristina@gmail.com)

filosoficamente; o meglio, l'idea per cui il pensiero filosofico affondi le proprie radici proprio nell'attitudine infantile al pensiero. Questo filo rosso, nella trattazione di Bevilacqua, suggerisce l'importanza della *Philosophy for Children* nello stimolo alla riflessione su quale sia la porzione di spazio pubblico normalmente riservata all'infanzia e su come l'attività della Rete summenzionata tenti di rispondere esattamente all'esigenza di includere il mondo dell'infanzia nello spazio pubblico, forte dell'eredità di Lipman ma pure di Dewey, i quali hanno contribuito in maniera fondamentale, durante il secolo scorso, a "riabilitare" il ruolo dell'infanzia nel pensiero filosofico, e di conseguenza a proporre nuove istanze per alcune urgenti forme di rinnovamento del mondo dell'istruzione e dell'educazione in genere. La sezione prosegue con il saggio a firma di Casarin intitolato «*Philosophy for children: tempi e spazi in divenire*»: se il primo saggio gettava le basi relative alla riflessione teorica che funge da sostrato comune a tutte le esperienze inerenti al mondo delle pratiche filosofiche, questo si addentra invece, potremmo dire, in una delle specificità non solo del progetto lipmaniano e in quello della Rete ma, forse, a ben vedere, della storia della filosofia in generale. Esso analizza, infatti, il concetto di divenire come ciò che caratterizza il pensiero filosofico nella sua accezione più ampia; un pensiero che l'autore definisce, in una maniera che potremmo definire eraclitea, "fluviale", come se esso fosse sempre foriero di novità di contenuti e forme ancora e sempre di là da venire: ecco che, dunque, se la *Philosophy for Children* è altro rispetto alla filosofia accademica, la proposta lipmaniana è comunque ancora e nuovamente un punto da superare per prospettive ancora tutte da indagare, che Casarin denomina, infatti, post-*Philosophy for Children*. Il contributo sembra, appunto, suggerire che questo sia, in fondo, il ruolo della filosofia: quello di scavalcare il dato. Ed è per questo, probabilmente, che un paragrafo dello stesso saggio è dedicato al ruolo politico della *Philosophy for Children*, o meglio, della post-*Philosophy for Children*, laddove questo ruolo della pratica è poi ripreso anche da contributi che appaiono successivamente, come quello a firma di Walter Kohan («Paulo Freire e la *philosophy for children: un dialogo critico*»), che riporta l'espressione lipmaniana di "democrazia come ricerca", o quello proposto da Giuseppe Ferraro e incluso nella seconda sezione («I figli di Pericle e la città che si fa scuola»), in cui si legge quanto segue:

È noto parimenti quel discorso che Tucidide riposta come di Pericle, testimoniando che il suo orgoglio fu di aver fatto della città una scuola. L'espressione usata nel testo è "paideia". L'orgoglio di Pericle fu dunque quello di aver fatto della città una comunità educante. La testimonianza si può ritrovare ribadita indirettamente nello stesso Simposio di Platone [...]

Possiamo intendere così quella "paideia" di Pericle, una politica educativa, rivolta al bene comune, per un'opinione pubblica, sulla quale Platone continuò ad insistere come l'unica in grado di stabilire dei legami sociali sul bene comune.<sup>[2]</sup>

In cosa consisterebbe la portata politica di tale pratica filosofica, o meglio, più in generale, qual è il rapporto tra pratica filosofica e impegno politico? È possibile immaginare che la filosofia intesa come pratica democratica permetterebbe di condurre la democrazia, per usare una celebre immagine kantiana, dinanzi al tribunale della democrazia stessa? Casarin conosce bene la risposta, perché è lo stesso Lipman a chiarirlo in numerose occasioni: la filosofia come pratica ha per obiettivo quello di formare bambini e ragazzi, futuri cittadini attivi, più ragionevoli e dotati di maggiore buon senso; il pensatore americano, a più riprese, ha sottolineato che i due elementi fondamentali dell'attività di pensiero (in comunità) sono la ragionevolezza e la democrazia, in quanto, grazie alla partecipazione a una sessione di ricerca filosofica di comunità, il singolo acquisisce strumenti e metodi di pensiero che potrà poi trasferire nella propria pratica di pensiero individuale e nel proprio *modus operandi* di cittadino.

La seconda sezione del volume, “Ponti”, offre una serie di punti di vista sulle prospettive di ricerca che possono prendere le mosse da una riflessione sulle pratiche filosofiche, e include contributi di Giuseppe Ferraro, Roberto Peverelli e Rosella Prezzo, che, seppur in modo differente, tentano di fornire una ricerca della risposta all’annosa domanda “Che cos’è la filosofia?”. Chi riflettendo sulla figura di Socrate – che più di ogni altro, nella storia della filosofia, ha definito questa disciplina come ricerca collettiva e dialogo – e sul contesto politico-culturale dell’età di Pericle (Ferraro e Prezzo), chi riflettendo sulla filosofia di un autore contemporaneo come Alain (Peverelli), i tre autori sono tutti accomunati dal tentativo di suggerire come il rapporto tra la storia della filosofia e le pratiche filosofiche si suggelli proprio nell’accento posto sulla dimensione relazionale, dialogica e di ricerca (di comunità), laddove tale ricerca comunitaria e relazionale è fondamentale per raggiungere l’obiettivo stesso della filosofia, ossia la verità a proposito di sé e del mondo.

La sezione intitolata “Fuori classe” include, invece, contributi provenienti da ambiti di ricerca non strettamente connessi a quello della *Philosophy for Children*, che offrono tuttavia riflessioni che hanno saputo avvicinarsi a esso, durante le numerose attività portate avanti dalla rete Insieme di Pratiche Filosoficamente Autonome. Due sono i saggi inclusi in questa sezione, e, a dispetto del titolo di essa, offrono precisamente alcune riflessioni sul mondo della scuola: il primo, «Il cannibalismo valutativo e la scomparsa di giudizio», offre uno sguardo critico e autobiografico del compianto Alessandro Dal Lago, in merito alla prassi valutativa nel mondo scolastico e accademico, che sembra suggerire una necessità di rinnovamento del mondo della formazione e dell’educazione già più sopra richiamato, a margine del commento al saggio di Bevilacqua. Anche il secondo saggio della sezione, «Creatività dietro la lavagna», curato da Serena Giordano, offre un contributo critico nei confronti del mondo della scuola, incapace, a detta dell’autrice, di definire l’infanzia in maniera corretta e onesta, e di valorizzare la portata creativa del suo pensiero, che proprio come sosteneva Lipman, insieme alla dimensione cooperativa e *caring*, fa del pensiero un pensiero ragionevole.

La sezione “Atlante” raccoglie una lunga serie di voci e testimonianze progettuali che orbitano in vario modo attorno al mondo delle pratiche filosofiche e della *Philosophy for Children* e della *Philosophy for Community*, intesa come estensione della prima nei contesti extrascolastici. Si tratta di iniziative coordinate dalla Rete creata dai due curatori del volume, che hanno avuto luogo in molteplici aree geografiche, da Lugano a Noto, da Torino a Genova, passando per Milano e Roma, a dimostrazione della vastità del progetto tenuto insieme da Bevilacqua e Casarin: vastità che sarebbe scorretto intendere solo in senso spaziale, dal momento che i contributi qui raccolti mostrano una varietà di forme, contenuti, obiettivi e campi di applicazione estremamente estesa, che ben mostra come le pratiche filosofiche possano trovare riscontro e applicazione in ambiti e contesti che, seppur differenti, tentano di trovare risposta a una comune esigenza di educazione alla cittadinanza attiva permanente.

A chiudere il testo troviamo la sezione “Archivio”, in cui sono raccolte le testimonianze dello sviluppo del lavoro della Rete nei suoi primi cinque anni di attività (dal 2014 al 2019). Si tratta di una sorta di *collage* delle quattro principali aree di intervento cui si sono rivolti i due curatori e tutti gli studiosi e le studiose che a diverso titolo hanno con essi collaborato: i seminari, residenziali o formativi, – «percorsi formativi e di approfondimento tematico» che «propongono percorsi di ricerca teorica e pratica che riguardano la filosofia, le sue pratiche e la *philosophy for children/community*<sup>[3]</sup>», gli incontri di Rete – «occasioni di progettazione, confronto e auto-formazione finalizzati anche a favorire la diffusione delle esperienze di *philosophy for children/community* e le pratiche di filosofia nel territorio»<sup>[4]</sup>, le collaborazioni con il mondo universitario, articolate in forma di incontri di approfondimento, di giornate di studio, di gruppi di ricerca e, soprattutto, di un master di secondo livello svoltosi in collaborazione con l’Università di Genova, e della creazione delle cosiddette “Città filosofiche” (Genova, Milano, Torino, Noto, Nord-Est), nate con lo scopo di «promuovere una molteplicità di incontri e attività intorno alla filosofia in generale e alla *philosophy for children/community* in particolare, ovvero intorno alla possibilità che nelle scuole, nel territorio, negli ambiti del lavoro sociale, nelle organizzazioni, si possano inaugurare spazi di riflessione, argomentazione e condivisione»<sup>[5]</sup>.

<sup>[1]</sup> <https://www.philosophyforchildreningioco.it/insiemedipratichefilosoficamenteautonome/>

<sup>[2]</sup> G. Ferraro, «I figli di Pericle e la città che si fa scuola», in S. Bevilacqua, P. Casarin (a cura di), *Propositi di filosofia I. Philosophy for children/ community e pratiche di filosofia*, Mimesis, Milano-Udine 2021, p. 115.

<sup>[3]</sup> *Ivi*, p. 282.

<sup>[4]</sup> *Ivi*, p. 298.

<sup>[5]</sup> *Ivi*, p. 309.