

libertà

Biblioteca della libertà

Giacomo Marossi

Conceptual Disputes in Political Theory: A Pluralist Approach

Giunia Gatta

La lunga genesi di *Black Lives Matter*: colpa, cura del passato e (ri)costruzione del futuro

Francesca Pongiglione

Information, Ignorance, and Obligation to Know

Uğur Bulgan

The Just Response to Marital Misrecognition

FRONTIERE LIBERALI | Book reviews

Michele Bocchiola

Una *Teoria della responsabilità*, di Carla Bagnoli

Federico Gustavo Pizzetti

Ragione e sentimento tra etica, neuroscienze e diritto.

Brevi annotazioni a margine del volume *Etica e scienze cognitive*, di Sarah Songhorian

Mario De Caro

Dove va la filosofia morale?

Note sul volume *Etica e scienze cognitive*, di Sarah Songhorian



Direzione, redazione e amministrazione
Biblioteca della libertà
Corso Re Umberto, 1 • 10121 Torino
Telefono 011 5591611
segreteria@centroeinaudi.it
<http://www.centroeinaudi.it>

I lavori proposti per la pubblicazione vanno inviati in formato Word all'indirizzo email della direzione: bdl@centroeinaudi.it. La loro accettazione è subordinata al parere favorevole di due *referees* anonimi.

Papers should be sent in Word format to the email address: bdl@centroeinaudi.it. Their acceptance is subject to two anonymous peer reviews.

Autorizzazione del Tribunale di Torino
n. 3606 del 30 dicembre 1985
Quadrimestrale
Direttrice: Anna Elisabetta Galeotti
Vicedirettrice: Beatrice Magni
© *Copyright* 2021 by Centro di Ricerca e Documentazione Luigi Einaudi

Indice

- 5 Conceptual Disputes in Political Theory: A Pluralist Approach | **Giacomo Marossi**
- 29 La lunga genesi di *Black Lives Matter*: colpa, cura del passato e (ri)costruzione del futuro | **Giunia Gatta**
- 55 Information, Ignorance, and Obligations to Know | **Francesca Pongiglione**
- 77 The Just Response to Marital Misrecognition | **Uğur Bulgan**

Frontiere liberali | Book reviews

- 97 Una *teoria della responsabilità* di Carla Bagnoli | **Michele Bocchiola**
- 103 Ragione e sentimento tra etica, neuroscienze e diritto.
Brevi annotazioni a margine del volume *Etica e scienze cognitive*
di Sarah Songhorian | **Federico Gustavo Pizzetti**
- 115 Dove va la filosofia morale?
Note sul volume *Etica e scienze cognitive* di Sarah Songhorian | **Mario De Caro**
- 119 Abstracts
- 123 Biographical notes

Giacomo Marossi

**Conceptual Disputes
in Political Theory:
A Pluralist Approach**

1. *Introductory remarks*

Disagreements over the meaning of concepts are very common in political studies, more common than in other fields like philosophy of mind or logic.¹ Probably this is the case because the very subject matter of politics is entangled in adversarial discourse between opposite factions, disagreeing about public choices like: is there a right to healthcare? Should my country go to war to defend its own interests? Or should the world community enhance globally environmental politics? Very often, these disagreements involve a dispute over the meaning of some concepts: just think of the endless dispute over the true meaning of democracy, freedom, justice, etc. Disputes like these, then, are the very bread and butter of political philosophers, but, as I will argue in this paper, this fact should not be used as an excuse to sweep methodological errors and conceptual confusion under the rag. In fact, we should firmly distinguish essentially contested concepts, that are all those concepts involving normative disputes about the fundamentals of political life (i.e., ‘democracy’), from concepts that are just confused because of errors committed, in their construction or in their use, by scholars (i.e., ‘populism’). In this paper, then, I will deal only with this second kind of problems and I will not enter the complex debate over normative and

¹ For more on disagreement in philosophy see: Bryan, Matheson (2019) and Christensen, Lackey (2013).

political disagreement.² For the limited purpose of my paper, moreover, I suggest we should adopt a philosophical approach to concepts that, with a metaphor borrowed from Simon Blackburn, I will call ‘conceptual engineering’.³ With this term I mean that, in approaching conceptual disagreements, we should firstly analyze the concept under discussion in search of any methodological shortcomings generating confusion and preventing a clear understanding of its meaning. This might seem obvious but, as we will see in this paper, it is not. For, there is no agreement, about how we should construct and analyze political concepts. As I will argue in this paper, this kind of metatheoretical disagreement is a main source of conceptual confusion in political theory. This happens because scholars usually use political concepts without reflecting on the consequences of their methodological choices. For instance, scholars experiment different structures for their concepts to win academic disputes and, in so doing, they create hidden sources of confusion and incommensurability between the various definitions: I call this hidden disturbance ‘conceptual mishmash’. To solve this metatheoretical issue, I propose to adopt a pluralist approach to the conceptual construction providing for each concept a ‘conceptual map’ including elements from the two most important theories of political concepts, according to John Gerring’s idea of a mini-max strategy: reconstructivism and ordinary language philosophy. This, in turn, will mean that we will provide two definitions, instead of one: a minimal and a maximal definition. The two definitions, together, will work as a conceptual map that scholars could easily apply, in any moment, to a concept, without getting lost in endless disputes over its definition and without incurring in conceptual mishmash.

2. *Conceptual disputes and political studies*

Given the high frequency of disagreements in political studies, some scholars argued that we should stop considering conceptual disputes as a prob-

² For more on normative and political disagreement see McMahon (2009).

³ For more on conceptual engineering see Cappelen (2018).

lem but, instead, as a constitutive characteristic of political discourse.⁴ This idea was originally proposed by W.B. Gallie in a 1956 paper titled *Essentially Contested Concepts* in which he argues that some political (and aesthetic) concepts should be considered as essentially contested, because they “inevitably involve endless disputes about their proper uses on the part of their users” (Gallie 1956). However, Gallie’s original intention was to limit the scope of his framework to few specific political concepts, like ‘democracy’ or ‘justice’, in which the disagreement about their meaning implies, also, a disagreement about broader systems of values and world views. To see this, we just need to look a little deeper into the definition of essentially contested concepts that Gallie provides in his account: essentially contested concepts are subjected to divergent normative claims; they have an internal complex structure; this complex structure is describable from different points of view and they are open, meaning that they are subjected to diachronic evolution. The first condition clearly states that the essentially contested nature of concepts is given by the presence of a normative disagreement about them. This normative disagreement is the one we find in big conceptual disputes over the fundamentals of politics, like ‘democracy’ and ‘justice’. It is in the very essence of these concepts to be subjected to never-ending debates between competing views putting forward not only a different conception of the concept under scrutiny, but also a normative theory of the society in which the concept is used. These so called ‘conceptions’ of political concepts, in fact, are usually part of broader ideologies and are debated, not only in the academic context, but, also, in the political arena; and this is the reason why they are charged with normative value.⁵

For example, let’s think of two terms both subjected to dispute because of their meaning, like “populism” and “democracy”. The term “democracy” will have different meanings and values depending on whether we take it from the liberal or from the socialist point of view. The former

⁴ For more see Collier, Hidalgo, Maciuceanu (2006, 211-246).

⁵ I follow here the interpretation given by Jeremy Waldron (2002, 137-164). A similar interpretation is present in Catherine Swanton, when she proposes a reading of essentially contestedness using Rawls distinction between conceptions and concepts. For more: Swanton (1985, 811-827).

will see it as a formal abstraction used to justify the institutional structure, whereas the latter will see it as indicating the active involvement of all the members of a society in economic and political decisions without implying the attribution of any kind of formal rights. Now, there is no way to settle whether the first or the second is the correct definition of democracy, without involving some kind of broader evaluative judgment about how society should be. For instance, during a consistent part of the last century, each of these two meanings of democracy were the mainstream view in, at least, half of the world (Held 2006). Therefore, following Gallie, the very essence of the concept of “democracy” has to be seen as a matter of political discussion based on competing conceptions. On the contrary, a concept like “populism” is subjected to a methodological dispute over its definition, because scholars are unable to reach an agreement over the kind of object they should identify populism with. Some scholars argue that it must be something in the way populists organize political activity and, therefore, they define populism as a political strategy aimed to connect a leader with his or her followers, in the most unmediated way (Weyland 2001). Others prefer to see populism as a communicative issue and define it as a style in which, like actors on the stage, populist politicians mimic the behavior of popular strata by using expressions and mannerisms referring to pop culture (Kazin 1998). Others, again, define populism as some kind of ideology stressing the fundamental role of the common people in politics (Mudde 2004). Now, because of the existence of all these concurrent positions, we could say that a definition of populism, one that everyone agrees on, is some sort of Holy Grail in political theory. In fact, for decades, scholars attempted to find such a definition, studying populism under any imaginable point of view and, still, they have not reached any appreciable agreement⁶. There is no big normative issue involved into this dispute, other than a potential conceptual confusion. Now, my point is that the large majority of political concepts on which political scholars disagree is not subjected to complex normative disagreements, as in the case of “democracy” and “justice”, but, rather, to conceptual disputes like the one about populism.

⁶ For an overview of the state of art of populist studies see Kaltvasser *et al.* (2017).

Then, we would say that, if there were a dispute over this large majority of political concepts, it would be essentially due to conceptual confusion, meaning that, for some kind of methodological error, we are not able to distinguish, properly, concurrent meanings, or to apply the concept properly to political reality. Hence, if we treated these concepts as essentially contested, we would not only justify conceptual confusion in an improper way, but we would also obstruct the possibility of solving it by conceptual analysis. Two different sets of problems need to be addressed here:

- 1) firstly, and foremost, curiously enough, how we should consider normative disagreements in political theory is essentially contested (Carter 2015). Some scholars, like William Connolly (Connolly 1993) or Ronald Dworkin (Dworkin 1996), think that conceptual disputes over political concepts, entangling together the normative and the descriptive plan, are the core issue of political theory and, therefore, all political concepts are, per definition, contested. Other scholars, like Giovanni Sartori (Sartori 1970) and Felix Oppenheim (Oppenheim 1981), counter that these disputes are due to conceptual confusion and that the meaning of political concepts should be established in a value independent way. I hold a position somewhere in the middle between the two. For, I believe that there are in fact few essentially contested concepts in which we are unable to disentangle the normative and the conceptual level, like 'democracy' or 'justice'; but also, that the large majority of political concepts, like 'populism', is not contested in that sense and that in this case the main source of disagreement is definitely methodological;
- 2) a second kind of problems is that, independently from which side we take into this quarrel, I believe we should agree that the essentially contested framework must not be used as a *passe-partout* for legitimizing conceptual confusion and ambiguity in political science. For, over the years, essentially contentedness has become as a wildcard played anytime we have trouble in solving some conceptual dispute. This use of contestedness is problematic because it jeopardizes the very possibility of a rigorous political theory and, particularly, overlooks the role of methodological issues in generating conceptual disputes. The importance of conceptual clarification in political studies is thus set aside.

In conclusion, I hold that the essentially contested framework could be used, as a last resort, only in few particular cases in which conceptual disputes involve deep political and moral convictions and not every time we come across a disagreement over the definition of a concept. Then, independently from our view about normative disagreement in political theory, we should not screen conceptual confusion behind the shield of essentially contested concepts. For, any assessment of the contested nature of a concept, without any previous analysis of the conceptual structure, will be like putting the cart before the horse. To avoid it, we need to firmly distinguish the structure of concepts, that is the way in which we put together words and real objects, from their normative implications. Consequently, before granting the contested nature of a concept, we must exclude methodological errors of any kind.

3. *Political theory as conceptual engineering*

Simon Blackburn, in the opening of his *Think: A Compelling Introduction to Philosophy*, characterizes philosophers as conceptual engineers: “for just as the engineer studies the structure of material things, so the philosopher studies the structure of thought”. More precisely,

understanding the structure involves seeing how parts function and how they interconnect. It means knowing what would happen for better or worse if changes were made. This is what we aim at, when we investigate the structures that shape our view of the world. Our concepts or ideas form the mental housing in which we live. We may end up proud of the structures we have built. Or we may believe that they need dismantling and starting afresh. But first, we need to know what they are (Blackburn 1999, 2).

This way of understanding philosophy as engineering is, in my opinion, a promising way to face all those situations in which a too harsh conceptual disagreement due to methodological confusion blocks a productive use of the concept. By analyzing the structure of concepts, in fact, political thinkers could not only ascertain if there is any methodological issue making scholars talking one past the other but, also, improving the descriptive and explicative power of these same concepts. For, engineer-

ing models are blueprints of buildings, mapping all the parts and their relations in order to predict their reaction to many kinds of potential stimuli, like earthquakes, and to make the proper corrections. Similarly, then, conceptual models should be able to map the very structure of concepts, that is the way in which they are constructed and in which they are related to reality and to other concepts.

Starting from the very basics, then, we will say that concepts are the bricks every inquiry and argument in political theory are made of. The mainstream view is that concepts are words we use as labels for real world objects. More precisely, each of these labels is seen as standing for a set, called the extension, containing from zero to n real objects. Arguments and theories in political science, then, are materially made of words standing for concepts and for relations between concepts. In their turn, these words/concepts are related to real world processes: the stricter is the relation between concepts and real phenomena, the more arguments and theories involving them will have explicative and descriptive power, because these kinds of arguments and theories are reliable and useful as long as they mimic real politics. To guarantee that this is the case, we need, among other things, to guarantee that each concept composing these theories and arguments indicates always, more or less, the same set of objects. If a concept doesn't, we say that it is ambiguous. We call a concept ambiguous, then, any time it is used as a tag for two or more different sets of real objects. The worst scenario is when this kind of inconsistency occurs within the same argument or theory; in this case, we say that the argument – or theory – is flawed, because it basically draws connections between things that do not belong together in the real world. More frequently, the variation occurs between arguments proposed by different scholars. In this case, we have a debate where scholars talk about different sets of objects by using the same word tag. The effect will be as if they were talking past each other, instead of having a genuine discussion about something. I call this phenomenon 'conceptual confusion'. In order to prevent conceptual confusion we can perform what I called 'conceptual engineering'. In other words, we should analyze the ambiguous concept to see if there is any issue in its structure preventing it from mimicking political reality with a high level of fidelity or if there are problems in the way in which the concept relates with other concepts inside arguments and theories.

One of the main sources of confusion is ‘conceptual mishmash’. With this expression, I mean the implicit adoption of different frameworks by different political scholars to construct their definitions of a concept anew. In this way, a scholar provides a definition of a concept C formulated as an ideal type, whereas another provides a definition of the same concept C in terms of necessary and sufficient conditions. After doing so, they throw their proposal into the mix, free of any methodological specification about the structural tools they used. It is clear that by comparing the ideal type with a set of necessary and sufficient conditions, we are just comparing apples and oranges. And it is even more problematic if we do so without knowing it. In fact, we should be aware that the choice we make about the kind of definition we adopt will not be neutral towards the final result. In fact, this choice determines:

- 1) the way in which the concept interacts with wider theories and bordering concepts (and vice versa);
- 2) the way in which the internal elements of a concept relate together;
- 3) the way the concept ‘carves nature at its joints’ (Sider 2010), that is the way in which the concept relates to the real world and, therefore, the number and the kind of real objects that we find into its extension;
- 4) the way in which we interact with the concept, because we will hardly consider in the same way a prototype of democracy, like an ideal model of democracy, and a minimal standard for democracy, like free elections.

In order to avoid any conceptual mishmash, a first general suggestion is that scholars should be very careful when they enter a debate with a new proposal of definition shaped with a new conceptual structure. More precisely, I think they should always highlight their choice about conceptual structure, even if this could jeopardise the possibility of comparison and integration between the various positions in the field. For, as I said, we cannot compare ideal types with classic definitions so easily. To make this comparison easier, however, I think that a good strategy could be the adoption of a pluralist position including in it all the main theories of concept construction, and working as a map of concepts. From this map, scholars can choose a different kind of definition depending

on their research aim: if they want to distinguish what makes a country democratic they will use a minimal definition, whereas if they are trying to compare two democratic countries they will use an ideal type. At the same time, however, thanks to the pluralist nature of our map, we will be able to compare the various proposal on the table, neutralizing the potential confusion generated by their different conceptual assumptions from start. This pluralist approach will avoid the “conceptual mishmash” problem and allow a free and fair debate between the various positions. To put together this pluralist approach, in the remainder of this paper, I will look into the literature about the methodology of political theory and political science. In fact, each definition is grounded onto different philosophical understandings of what political concepts are and of how they should be treated. Therefore, if we want to make our proposal truly pluralist we will need to include, somehow, all these understandings.

4. *Reconstructivism vs ordinary language philosophy*

As said before, concepts are labels we attach to real objects. More precisely, they are collections of – individually necessary and jointly sufficient – conditions that must occur all at once for the concept to apply to a given state of affairs. In other words, to be included in the extension, an object must possess all the features contained in the collection (the definition of the concept or ‘the intension’).

The most famous formulation of this view is the so called ‘reconstructivism’: a theory advocated by Giovanni Sartori (1984) and Felix Oppenheim (1981) in the late 1970es and stating that scholars should ‘reconstruct’ concepts any time the meaning seems to be somehow confused or unclear. This reconstruction implies the elimination of all the internal ambiguities of a concept by unpacking its constituting elements and tracking them down to real objects. This idea is somehow inspired by old-school logical positivism, as the one contained in Wittgenstein’s *Tractatus Logicus Philosophicus*, as explicitly declared by both Sartori and Oppenheim. In this book, Wittgenstein is categorical about the way we should treat ambiguities in philosophy: “In order to avoid such errors we must make use of a sign-language that excludes them by not using the same sign for different symbols and by not using in a superficially similar way signs that have dif-

ferent modes of signification” (Wittgenstein 2001, 18). Then, in adopting a concept into their academic work, political theorists ought to be extremely accurate about its definition precisely in order to avoid ambiguity, vagueness and all the implicit evaluative contents. Technical language, then, should be distinguished from everyday language by the absence of evaluative contents, by the presence of crisp conceptual boundaries and by the fact that to each term corresponds only one meaning. To reach this result, Sartori proposes a three step procedure of reconstruction: “first collect a representative set of definitions; second, extract their characteristics; and third, construct matrixes that organize such characteristics meaningfully”. This procedure of conceptual analysis is aimed to extract the set of characteristics that are essential to define a concept, from the chaos made of all the many characteristics that may have been accidentally associated to it. Sartori calls these essential characteristics ‘defining properties’. We, then, organize these defining properties in a ‘minimal definition’ that should be parsimonious and adequate: “adequate in that it contains enough characteristics to identify the referents and their boundaries; parsimonious in that no accompanying property is included among the necessary defining properties” (Sartori 1984, 56). The procedure, then, starts with the collection of the more representative definitions from the academic literature. After that, we unpack these definitions in their constituent elements, looking for any recurring property. Every time we find that a property is present in all the definitions, we mark it as a ‘defining property’. The set of all the defining properties, that are the necessary and jointly sufficient conditions for a concept to apply to a given state of affairs, is called ‘the conceptual core’ or, as we were saying few line above, ‘the minimal definition’.

Sartori’s procedure of conceptual reconstruction, in conclusion, is one of the simplest and most effective ways to clarify political concepts fostering coherence and reliability. For, definitions obtained with this method are simple, short and apt to establish clear conceptual boundaries. This is why, probably, it became to be considered the mainstream model, even if very rarely used in its pure form. For, Sartori’s proposal presents two main problems:

- 1) Definitions of this kind are not usually representative of the real use of concepts. In fact, they often result in an oversimplification of an otherwise complex semantic field. Minimal definitions rule

out, with their crisp boundaries, a lot of nuances that are, however, present in the everyday use of political concepts. As we will see in the next paragraph, this problem has been addressed by ordinary language theorists.

- 2) Besides, Sartori's approach is too formal, because it is completely focused on semantics and does not account for the relation existing between concepts and reality. For, it is not clear how defining properties are related to real states of affairs in some measurable way. As we will see in the next section, scholars address this problem by connecting properties with indicators, that are real world measurable features standing for abstract properties into real states of affairs.

During the years, the standard model has been challenged and/or integrated by alternative models of conceptualization. The main philosophical source of these alternative models of conceptualization is ordinary language philosophy. On this side of the fence, then, we find scholars like Hanna Pitkin (1972) and William Connolly (1993) proposing a completely alternative model of concepts. Curiously enough, this position too originated from Wittgenstein's work. Following late Wittgenstein's *Philosophical Investigations* (1958), Pitkin questions the very idea of concepts as 'labels' attached to real objects and the fact that these labels, together, can construct a reliable image of the world. On the contrary, for ordinary-language theorists, concepts are tools that we use in our everyday lives to interact one with the other, in what Wittgenstein famously calls 'linguistic games'. This means that the meaning of a concept cannot be reduced to a short number of characteristics connecting objects to a term (as in the reconstructivist view) but, instead, should be best represented by a list of all the exemplary uses of that term inside real life situations. In the *Blue and Brown Books*, Wittgenstein explains that conceptual confusion is due to the fact that every time someone "sees a law in the way a word is used and trying to apply this law consistently, comes up against cases where it leads to paradoxical results" (Wittgenstein 1958, 25). Pitkin calls "craving for generality" the desire for order and coherence in the meaning of concepts that make us unsatisfied with the inconsistencies we find between the various usages. However, for Wittgenstein, these paradoxical results are, at the end of the day, not paradoxical at all. In fact, we will see these outcomes as paradoxical

only if we take concepts to be labels entangled to objects by a coherent and constant relation of some kind. But, in Wittgenstein's view, concepts assume a particular meaning only when they are used by a speaker into a specific context, otherwise they are, per definition, vague and ambiguous. Now, these contexts are hypothetically infinite, because they are determined by social reality (Wittgenstein uses the expression 'forms of life') and not established once and for all. Then, the lack of coherence between the various uses of a concept and the vagueness of any generic definition are perfectly normal and acceptable consequences, coming from the fact we were looking at a concept out of context (in Wittgenstein's words, in these cases the language is 'idling'). In this view, then, there is no need for conceptual reconstruction, because ambiguity and vagueness, instead of problems in need of a solution, are characteristics of every concept, when it is not used in a definite linguistic context.

Following this view, the work of political theorists will be, fundamentally, a matter of collecting together documented usages of concepts and specifying the different contexts related to each particular usage. The output, then, will be more like a map of the use of a particular concept more than a definition as we usually intend it. For, it will be something like a list of uses and definitions without any kind of coherence bar a vague family resemblance. This is evidently problematic because, as noted by John Gerring:

Definitions are collected, usages reviewed and meanings parsed, but Humpty Dumpty is left on the ground. If ordinary language analysis is to facilitate empirical analysis by elucidating usable concepts, then we must make an effort to put Humpty Dumpty back together again (Gerring, Barresi 2003).

Out of the metaphor, family resemblances are almost useless for any practical use. In order to put back together Humpty Dumpty without losing the plurality of uses and meanings, over the years, scholars developed the idea of a "maximal definition" (Collier, Mahon 1993). Very generically, maximal definitions work as the set of the features that may occur in a state of affairs, whenever it is a case of a given concept, let's say democracy. This means that these features may or may not occur in a given state of affairs, but, if any of them do, then, the state of affairs will be somehow connected to the concept of democracy and we should look

for the presence of all the other features contained in the maximal definition of democracy. The perfect case of democracy should present all the attributes together, thus outlining the 'ideal type'; however, more often, we will find that the features occur fewer in number: the more features we have, the more a real case will resemble the ideal type of democracy. Maximal definitions, then, are very useful to rank real occurrences of a concept; i.e. using a maximal definition of democracy as an ideal type we can rank cases of democratic countries, from the more democratic to the less democratic. However, since there are no necessary conditions in maximal definitions, it might very well happen that two different states of affairs, x and y , present, each, the same number n of attributes, and yet they do not share common attributes. In such a case, we end up in the paradoxical situation in which different states of affairs are subsumed under the same concept without sharing any common feature.

For this reason, among others, maximal definitions have never really challenged the mainstream position of the given view. Besides, they do not provide a clear conceptual boundary to concepts and they are too long and complicated. This is particularly problematic in cases of deep conceptual disagreement between scholars, because, potentially, we may add an endless number of categories to the definition of our concept that, meanwhile, will gradually lose cogency and coherence to the point of becoming a catch-all word. Furthermore, maximal definitions are not easy to be handled, because, whereas standard definitions are almost self-evident, maximal definitions require a lot of metatheoretical explanatory work. In fact, whenever we ask for a definition of a concept, we expect to receive a small list of characteristics that must occur for a state of affairs to be considered an occurrence of that concept.

5. *A pluralist procedure for constructing political concepts*

After what said in the previous section, we can easily conclude that both minimal and maximal definitions have their pros and cons depending on the context of application. For instance, minimal definitions are very useful whenever we need to set a clear boundary to a concept's extension because they provide the minimal requirements for a state of affairs to be considered an occurrence of that concept. On the contrary, max-

imal definitions will be at their best when it comes to sort real cases depending on their stricter or wider adherence to an ideal model. To do so, in fact, we will need to compare each real case to a set of attributes working as an ideal type and to sort them, depending on how many elements they share with that ideal type. Meanwhile, minimal definitions will very likely cause a loss in term of nuances and in term of details, because they will divide real objects using a black and white logic: either an object, in fact, belong to the extension of a concept or it does not. On the contrary, maximal definitions will provide a gradated scale by means of which real objects are considered as belonging to the extension in different degrees. Consider, for example, UK and Thailand as instances of democracy. Using a minimal definition of democracy like “a country that regularly held free elections”, both will be equally assigned to the set of democratic countries, whereas if we use a maximal definition of democracy, listing many attributes (as in the case of the Democracy Index⁷), we see that UK and Thailand will score very differently in the ranking of democratic countries.

Now, it seems clear to me that neither of the two models of definition is the best for every state of affairs and contexts. Sometimes we may need to rank real cases and other times we may just want to sort them using a crisp division. At the end of the day, which is best totally depends on our research aims and needs. For this reason, I propose to adopt a pluralist approach and that, consequently, to provide both a minimal and a maximal definition of every political concept. In this choice, I follow John Gerring’s proposal of a ‘min-max strategy’ of conceptual reconstruction. This pretty awkward name is motivated by Gerring’s attempt to provide a way of bringing together the accuracy of maximal definitions in mapping concept usages with the clarity and simplicity of minimal definitions. More precisely, Gerring’s intent is to sketch a blueprint of concepts that may be used as a guidance to avoid endless disagreements about meaning. In fact, once in possession of this blueprint, scholars will eventually be able to find all the needed materials to build up their own definitions of the concept and to understand how they are related with the others’. Moreover, the blueprint will map the many different relations occurring

⁷ <https://www.eiu.com/topic/democracy-index>.

between neighboring concepts like intersections, partial-synonymy, contrariness, etc. Clearly, this map will have a mostly irregular shape because of the irregular nature of concepts' usage; in Gerring words:

rather than a pyramid of terms, the min-max strategy established an irregularly structured two dimensional space in which terms inhabit more or less fixed locations. Meanings overlap but are never perfectly synonymous. (...) The two dimensional space is mapped by minimal and maximal definitions - the former establishing an outer ring, and the latter establishing an inner ring for each concept. Between these two extremes a concept's interpretation fluctuates but without losing its essential meaning (Gerring, Barresi 2003, 225).

Basically, Gerring proposes a procedure that brings together elements of Sartori's and Pitkin's procedures. The procedure is made of three steps: 1) sampling usages and definitions; 2) typologizing attributes, 3) constructing minimal and maximal definitions.

1) The first step is more or less an enhanced replica of Sartori's literature review. The most significant difference with Sartori's model is that Gerring's survey includes ordinary usages of concepts. In fact, for Gerring "usages may bring to light meanings that are not contained in formal definitions, perhaps because they are so obvious, and may clarify meanings when formal definitions are vague. Usage also entails discussion of the referents of a concept, which cannot be reasonably segregated from its formal definitions" (Gerring, Barresi 2003, 206). Then, we start by going through the various usages and definitions of a concept until we find completely inconsistent uses as in the case of 'pen' (writing instrument) and 'pen' (enclosure). Meanwhile we group together similar usages and definitions choosing the more representative one as a tag for each group. We stop sampling in the moment we see that definitional attributes and usages begin to repeat.

2) Typologizing means that we construct a chart listing the various attributes we sampled so far. To do so, we firstly unpack usages and definitions in their constitutive elements to obtain minimal particles, like nouns or adjectives, or minimal sentences made of noun + verb or adjective + verb or noun + adjective etc. Then, we

group together the synonyms and similar expressions like (Gerring's example): 'social', 'learned', 'non-natural', 'is a heritage', 'traditional', 'extra-genetic', 'extra-somatic', 'outside-the-skin', 'extrinsic' etc. that will be all subsumed and tagged in the chart under the most inclusive attribute of 'social'. As pointed out by Gerring, the choice of a tag for each group of terms and expressions is largely arbitrary. However, we may argue that some terms are more likely to be used as labels than others: for instance, 'social' is a better choice than 'outside-the-skin' or 'is a heritage', because it is simpler, more inclusive, more common, etc.

- 3) With this list of attributes in hands, we proceed to construct a minimal and a maximal definition. Minimal definitions are made of the few attributes shared by the various definitions. In Gerring's words "they identify the bare essentials of a concept, sufficient to bound it extensionally while maintaining all non-idiosyncratic meanings associated with the term" (Gerring, Barresi 2003, 207). On the contrary, maximal definitions are collections of all the attributes associated to a concept in a meaningful way.

At the end of this procedure, we end up with two definitions of the same concept that could be used in different research contexts depending on our needs. Now, with these two definitions in hands, we are able to establish boundaries to conceptual variation in a way that, meanwhile, will preserve a certain level of internal incoherence. This is, in my opinion, a good compromise between the two diverging needs of having a handy and simple definition, on one side, and having an accurate and exhaustive map of concepts' usage on the other. In particular, minimal definitions will establish the outer boundaries, distinguishing our concept from the neighboring others, whereas maximal definitions will provide a list of attributes that, following Sartori's method, would have been overlooked under the indiscriminate label of "accompanying properties". These attributes, in fact, could be shared with other concepts and, therefore, could be a useful way to map inter-conceptual relations or to rank real world cases from the most to less similar to the maximal definition. For instance, liberal democracy will be the intersection between the concept of democracy and the concept of liberalism and this is why, in this intersection, we will find very likely attributes like 'freedom of speech'

and 'free enterprise' that will appear in the maximal definitions of the two concepts.

In his *Social Science Methodology: A Criterial Framework* (Gerring 2001), Gerring adds a 'cumulative' definition to his min-max strategy. Cumulative definitions are, very roughly, obtained by ranking all the attributes we find (at least once) associated to a concept from the more essential to the less essential. With this operation, Gerring's aim is to add a further and more fine-grained criterion for structuring the gradated scale we use to establish the degree in which a real case approximates the maximal definition. The problem with this kind of definitions, in fact, is that all attributes are equivalent and, therefore, it happens very often that two cases may present the same number of attributes without sharing any attribute between them. In the previous section, we called this particular situation 'family resemblance' and we saw how it is slightly problematic. Now, cumulative definitions allow us to specify which attributes are more essential for a concept: starting from the more essential attributes, proceeding downwards, we will find progressively less essential ones. Then, given two real states of affairs presenting, both, the same number of attributes from the maximal definition, we will be able to establish which one resembles more and which one less the definition, depending on how many 'more essential' attributes each of them presents. In conclusion, this seems to me a very promising way to rank real states of affairs in a more fine-grained way than the one allowed by the basic version of maximal definition. Gerring's proposal is that we count the number of occurrences of an attribute in the academic literature and in the ordinary use of a given concept to establish its degree of "essentiality": the many occurrences we find, the highest we will rank the attribute into the cumulative definition. In conclusion, I propose that we intend maximal definitions only in this 'cumulative' sense.

A last question, that need to be answered, is how we make room for the relation between the two definitions and political reality in our proposal. I will use, for this purpose, a contribution from Gerry Goertz's *Social Science Concepts. A User Guide* (Goertz 2006). In this book, Goertz proposes a multilevel and multidimensional framework for concepts. In his own words:

Sartori developed a semantic and definitional approach to concepts. In contrast my approach is ontological, realist and causal. The core

attributes of a concept constitute a *theory* of the *ontology* of the phenomenon under consideration. *Concepts are about ontology*. To develop a concept is more than providing a definition: it is deciding what is important about an entity” (Goertz 2006, 27-28).

Despite his criticisms of Sartori’s approach, Goertz keeps the fundamental structure from Sartori’s framework and tries to reformulate it using a more empirical and realistic imprint. For Goertz, then, multilevel concepts are supposed to refer to states of affairs in the real world that can be seen through different levels of abstraction, from the purely theoretical idea (e.g. ‘freedom’) to the more empirical and contextualized index measuring the incidence of a given concept into a real state of affairs (e.g. ‘world press freedom ranking’ from Reporters Without Borders⁸). The number of these levels may vary from two (a term and its extension) to infinite. However, for sake of simplicity, Goertz limits this number to three:

- 1) *Basic level* considers the concept as a term or a family of terms appearing in theoretical propositions and theories.
- 2) *Secondary level* is made of different attributes that Goertz calls *dimensions*. Dimensions/attributes are properties characterizing the concept. These attributes can be organized using the minimal or the maximal definition.
- 3) *Empirical level* is made of indicators and indexes. Indicators are measurable features that, if detected in a real world situation determines whether an attribute of the concept occurs. An index is a structured set of indicators. How are attributes related with indicators? Goertz constructs a complex systems made of two fundamental inter-level relations: causality and ontological relations. Causality connects together causes and effects between levels. For example, imagine that ‘situation of crisis’ were a constitutive attribute of the concept of ‘revolution’; well, then, we would say that the attribute of ‘situation of crisis’ is a cause for the basic level term ‘revolution’. Similarly, it goes between indicators and the terms we find at the basic level. In fact, a given value of, let’s say, ‘individual income’ can be the indicator

⁸ <https://rsf.org/en/detailed-methodology>.

connected to the attribute of 'poverty' and also the cause of both 'poverty' and, if 'poverty' is an attribute of 'revolution', of 'revolution'. Causal relations are, then, for Goertz, in many cases, the mainstream and unconscious criterion shaping the structure of concepts. However, this implies that, when scholars structure concepts this way, they are embedding a causal theory into them without realizing it. By causal theory, Goertz means a specific distribution of causal powers inside a concept. Such a theory will clearly interfere with the way a concept interacts, causally, with other concepts and this means, in turn, that the interactions between the various concepts are pre-determined by some kind of unconscious choice. Since causal relations between concepts are the very subject matter of many theories and arguments in social sciences, if we leave them to unconscious choices like these, we take the risk of impoverishing social sciences and creating another potential source of conceptual confusion. To avoid this bad end, Goertz proposes that we use ontological relations – that he defines as non-causal relations between objects that are positioned on different levels of reality – instead of causal relations to connect the various levels. To make an example: the concept of welfare state is made of old age pensions, health care, workers' safeguards and unemployment compensation. There is no causal relation between any of these attributes and the broader concept of welfare state but, still, they seem to be connected by a 'being a constitutive element of' the relation. This means that all these attributes should be seen as constitutive parts of a broader concept without, necessarily, any causal relation connecting them with elements from other levels. Ontological relations provide, then, a way to connect concepts and reality without embedding implicit causal theories inside these same concepts.

6. *Mapping political concepts*

To sum up, over the years, different models of conceptualization have been used by political scholars. Basically, all these models can be summarized in two fundamental kinds of definitions:

- 1) Minimal definitions are collections of individually necessary and jointly sufficient conditions that must occur all at once for the

concept to apply to a given state of affairs. These definitions are useful to clearly distinguish objects to which the concept apply legitimately from objects to which it doesn't.

- 2) Maximal definitions are a list of n features that an object may or may not possess, in a number that may vary between 0 and n . The more features from that list the object presents, the more it will resemble the ideal type, that is the set of all the n features. These definitions do not set clear cut boundaries between objects as minimal definitions do, but, rather, rank real world phenomena using the degree of similarity as a criterion. Moreover, in my proposal, the attributes in the maximal definition will be ranked from the less to the more essential to the concept, following Gerring's proposal of 'cumulative definition'.

Since we cannot easily compare the two models of definition, my proposal is to adopt a pluralist approach to concepts putting together the maximal and the minimal definition of each concept. This means that each concept should be defined using two definitions instead of one and that, depending on the research context, scholars can choose to use one definition or another. Then, again, each new proposal of definition for a concept should include both a minimal and a maximal definition. These two definitions will provide a map for the scholars of the many different usages of a concept and, at the same time, will, also, provide an easy-to-handle minimal definition that will be able to clearly distinguish that concept from neighboring concepts. Our conceptual map, then, can be very useful in:

- 1) preventing further conceptual confusion, by providing scholars with a clear list of attributes that can be associated with the concept and, therefore, acting as guidance binding any new use or definition to some kind of canvas;
- 2) reducing the actual confusion by providing a clear way to distinguish the meaning (or the meanings) of a concept from the meaning (or the meanings) of other neighboring concepts;
- 3) mapping all the relations between this concept and other concepts in order to predict how it will behave inside arguments and broader theories;
- 4) providing a clear set of conditions that may or must occur into real world states of affairs to be considered as, somehow, related with our concept;

- 5) finally, this map will allow scholars to use political concepts without losing too many nuances but, also, without getting lost in endless debates over their definition.

Now, a potential line of critique to my proposal argues that the same result of sheltering political theory from conceptual confusion could be, far more simply, achieved by using stipulative definitions instead of descriptive definitions. In fact, until now, I considered only definitions that are, basically, descriptions of reality and I completely avoided to discuss stipulative definitions. Stipulative definitions are a particular kind of definitions that “imparts a meaning to the defined term, and involves no commitment that the assigned meaning agrees with prior uses (if any) of the term”(Gupta 2021). This particular kind of definitions is very useful when it comes to define a brand new concept and can, indeed, be, if properly managed, helpful in sheltering empirical and theoretical works from conceptual disputes, for it, basically, doesn't take into consideration previous uses of the concept. Someone, then, might object that, by using stipulative definitions, we should be able to avoid conceptual confusion without the otherwise complex conceptual structure I'm introducing in this paper. A first answer to this proposal is that this might be true only if we took single academic works in isolation. This means that, for the purpose of a single research, conceptual confusion could be left out by stipulating a specific meaning for a specific concept. Clearly, this works as long as we keep our research sheltered from the ongoing debate over that political concept. For, the very moment we publish our research, someone will surely point out that the definition we stipulated for the concept does not reflect the state of the art of the academic debate. Automatically, we will be brought back into the conceptual dispute we were trying to avoid, with a high possibility of being forced to drop the stipulative definition or, at least, to make it more consistent with the ongoing debate. Either way we will be back in the conceptual confusion for which we designed our pluralist approach. In conclusion, my opinion is that the use of stipulative definitions should be carefully weighed and limited to very specific cases because of its side effects. In fact, since a stipulative definition is, ideally, completely independent from any previous definition of a concept, it is as if the meaning of that concept were conceived under some kind of veil of ignorance, shielding the theorist from any prior use of it. This means that

any scholar adopting a stipulative definition will be basically inventing a new concept and this will be problematic whenever it comes to confront his or her results with other scholars. Moreover, as pointed out by Schaffer, it is very unlikely for political scholars to invent new terms, since we are basically debating over terms like democracy, freedom, socialism, communism, that have been around for centuries or over terms that have been invented by others in the public debate (Schaffer 1998). A less demanding version of stipulative definition, however, could be easily made consistent with my proposal. Basically, I think that if we define stipulative definitions as the arbitrary choice of one or more meanings from the conceptual space delimited by our pluralist definition, then, I think that stipulative definitions could be perfectly integrated in my proposal. This, in turn, will avoid conceptual confusion because the stipulative definition will be coherent with the conceptual map we provided with our pluralist definition.

In conclusion, even if this problem may seem a minor issue for political scholars, compared to more important normative disputes and causal arguments, I think it should not be underestimated. In fact, methodological issues are important for both normative and causal arguments, because ambiguities or incorrect usages of some sort can jeopardize or reduce significantly their validity. For, an argument adopting a confused concept is tremendously less effective than an argument that use a clear and well-built definition. Theoretical and meta-theoretical questions, like the ones I tried to solve into my paper, then, are preliminary for any attempt of constructing valid arguments involving political concepts.

References

- Blackburn S. (1999), *Think. A Compelling Introduction to Philosophy*, Oxford, New York: Oxford University Press. p. 2.
- Bryan F., Matheson J. (2019), "Disagreement", in N.E. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Cappelen H. (2018), *Fixing Language. An Essay on Conceptual Engineering*, Oxford - New York, Oxford University Press.
- Carter I. (2015), "Value-freeness and Value-neutrality in the Analysis of Political Concepts", *Oxford Studies in Political Philosophy*, vol. 1, pp. 279-306.
- Christensen D., Lackey J. (2013), *The Epistemology of Disagreement. New Essays*. New York - Oxford, Oxford University Press.

- Collier D., Hidalgo F.D., Maciuceanu A.O. (2006), "Essentially Contested Concepts: Debates and Applications", *Journal of Political Ideologies*, vol. 11, n. 3, pp. 211-246.
- Collier D., Mahon J.E. (1993), "Conceptual 'Stretching' Revisited. Adapting Categories in Comparative Analysis", *American Political Science Review*, vol. 87, n. 4, pp. 845-855.
- Connolly W.E. (1993³), *The Terms of Political Discourse*, Oxford, Blackwell.
- Dworkin R. (1996), "Objectivity of Truth: You'd Better Believe It", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 25, pp. 87-139.
- Gallie W.B. (1956), "Essentially Contested Concepts", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 56, pp. 167-198.
- Gerring J. (2001), *Social Science Methodology: A Criterial Framework*, Cambridge (UK), Cambridge University Press.
- Gerring J., Barresi P.A. (2003), "Putting ordinary language at work", *Journal of Theoretical Politics*, vol. 15, n. 2, pp. 201-232.
- Goertz G. (2006). *Social Science Concepts: A User's Guide*, Princeton, Princeton University Press.
- Gupta A. (2021), "Definitions", in N.E. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Held D. (2006), *Models of Democracy Third Edition*, Cambridge, Polity Press.
- Kaltvasser C., Taggart P., Ochoa Espeio P., Ostiguy Pierre (eds) (2017), *The Oxford Handbook of Populism*, Oxford, Oxford University Press.
- Kazin M. (1998), *The Populist Persuasion: An American History*, Ithaca (NY), Cornell University Press.
- McMahon (2009), *Reasonable Disagreement. A Theory of Political Morality*, Cambridge (UK), Cambridge University Press.
- Mudde C. (2004), "The Populist *Zeitgeist*", *Government & Opposition*, vol. 39, n. 3, pp. 541-563.
- Oppenheim F.E. (1981), *Political Concepts. A Reconstruction*, Chicago, Chicago University Press.
- Pitkin H.F. (1972), *Wittgenstein and Justice: On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*, Berkeley, University of California Press.
- Sartori G. (1970), "Concept Misformation in Comparative Politics", *American Political Science Review*, vol. 64, n. 4, pp. 1033-1053.
- (1984), "Guidelines for Concept Analysis", in G. Sartori, *Social Science Concepts: A Systematic Analysis*, Beverly Hills, Sage, pp. 15-48.
- Schaffer F.C. (1998), *Why Don't Political Scientists Coin More New Terms?*, Paper delivered at the Annual Meetings of the American Political Science Association in Boston (MA).

- Sider T. (2010), *Writing the Book of the World*, New York - Oxford, Oxford University Press.
- Swanton C. (1985), "On the 'Essential Contestedness' of Political Concepts", *Ethics*, vol. 95, n. 4, pp. 811-827.
- Waldron J. (2002), "Is the Rule of Law an Essentially Contested Concept (in Florida)?", *Law and Philosophy*, n. 21, pp. 137-164.
- Weyland K. (2001), "Clarifying a Contested Concept: Populism in the Study of Latin American Politics", *Comparative Politics*, vol. 34, n. 1, pp. 1-22.
- Wittgenstein L. (1958), *Philosophical Investigations* [1953], trans. by G.E.M. Anscombe, New York, MacMillan.
- (2001), *Tractatus Logico-Philosophicus* [1961], trans. by D.F. Pears, B.F. McGuinness, New York, Routledge.

Giunia Gatta

La lunga genesi di *Black Lives Matter*: colpa, cura del passato e (ri)costruzione del futuro

1. *Introduzione*¹

La morte di George Floyd a Minneapolis il 25 maggio 2020 ha avuto un impatto straordinario sulla coscienza dei cittadini degli Stati Uniti e su quella dei cittadini di molti altri paesi. La gratuità e l'orrore di quel ginocchio puntato sul collo di un essere umano che chiedeva pietà, le mani in tasca del poliziotto assassino, che evidentemente non riteneva di correre alcun rischio, hanno cristallizzato in un'immagine ineludibile tutto ciò che ancora rimane da fare negli Stati Uniti per superare la piaga di un razzismo sistemico. Nel dibattito pubblico, al grido esasperato "*Black Lives Matter*" risponde quello di ingenuo buonsenso dei privilegiati: "*All Lives Matter*". Nel dibattito teorico politico, Chris Lebron offre una breve storia del movimento dal 2012 a oggi, ma soprattutto rintraccia le sue origini tra il XIX e il XX secolo nel lavoro di importanti intellettuali quali Frederick Douglass, Ida B. Wells e James Baldwin (Lebron 2017). Havercroft e Owen mettono a frutto categorie filosofiche del XX secolo per venire a capo proprio dello scontro tra *Black Lives Matter* e *All Lives Matter*, cogliendo la capacità dell'essere umano di relegare parte dell'umanità a

¹ Ringrazio Jonathan Havercroft, Michael Illuzzi, Alisa Kessel e Amit Ron per aver discusso con me i temi dell'articolo mentre lo scrivevo e Rajeev Dehejia per aver condiviso alcune delle fonti. Mi sono stati molto utili in fase di revisione i commenti dei valutatori/valutatrici, che quindi ringrazio insieme a Enrico Biale e Federica Liveriero per il loro interesse nel progetto.

categorie di secondo grado (il *soul blinding* di cui parla Stanley Cavell). In questa ottica, *All Lives Matter* diventa l'eco sorda alla voce della protesta, incapace di quel riconoscimento tra esseri umani che misura la dignità dei pari, evitando le modalità tramite le quali ci si risveglia invece per cogliere la sostanziale uguaglianza di tutti: il *soul dawning* di Cavell e la rancierana apertura di mondi nei quali alcune argomentazioni vengono ricevute e fanno breccia nelle coscienze (Havercroft, Owen 2016; Rancier 2007).

Charles Olney distingue tre diverse accezioni nelle quali viene articolata la rivendicazione *Black Lives Matter*. Da una parte c'è la richiesta di adempiere alla fondamentale promessa di uguaglianza di fronte alla legge, senza necessariamente muovere critiche fondamentali a istituzioni e valori esistenti. Da un'altra c'è la sottolineatura dei diversi modi nei quali la categoria della razza inficia la promessa di giustizia, e quindi fa nascere il sospetto nei confronti di istituzioni che proclamano di non "vedere" la razza, ma che in realtà svantaggiano sistematicamente gli afroamericani. Secondo questa prospettiva, il sogno americano è intaccato dalla macchia del razzismo, ma può essere salvato tramite politiche deliberatamente antirazziste. Vi è anche un senso molto più radicale nel quale la rivendicazione viene articolata, come vero e proprio assalto al progetto statunitense nel suo insieme. Secondo questa prospettiva non c'è alcuno spazio di collaborazione con le istituzioni esistenti, irrimediabilmente e fundamentalmente razziste (Olney 2021).

Olney nota come il movimento costituitosi intorno alla rivendicazione sia riuscito a mantenere uno spettro ampio, coprendo il terreno dalle rivendicazioni di senso comune a una critica più strutturale e antagonista alle istituzioni fondamentali della democrazia americana e alla loro possibilità di redimere la sofferenza di ogni gruppo in un ottimistico disegno di emancipazione universale (*ibidem*). Il movimento conterrebbe in questo senso una capacità dialettica di autocontestazione che tiene insieme in pratica tutte queste anime, come testimonia la sua elusività rispetto a cosa esattamente implicino richieste quali la riduzione o eliminazione del sostegno economico alle forze di polizia.

Al di là delle categorie analitiche a volte artificiose di Olney, altri teorici hanno cercato di illuminare il significato di *Black Lives Matter*, notando che al di là della presunzione liberale di includere le vite degli afroamericani tra quelle che "contano", la realtà statunitense mostra che esse

sono in realtà considerate come prive di valore (Lebron 2013). In questo contesto sarebbero da collocarsi le riscritture dell'attivismo afroamericano degli anni Sessanta del Novecento come vincente proprio perché non violento, e le condanne delle più "indisciplinate" rivendicazioni degli afroamericani all'indomani degli assassinii di giovani afroamericani disarmati (Hooker 2016).

Spesso qualificare un'ingiustizia come strutturale o sistemica significa invocare dinamiche complesse e di difficile soluzione, con la conseguenza pratica di polarizzare le possibili risposte politiche tra l'acquiescenza e la rivoluzione. In questo articolo propongo la nozione di colpa politica come un utile strumento per superare questa dicotomia e per riformulare le possibilità di risposta alle ingiustizie strutturali. Attribuire, o attribuirsi, una colpa politica significa non accusare o accusarsi di un crimine in prima persona, ma accettare che alcuni corsi di azione presi nel passato hanno creato la possibilità per alcuni di fiorire ed emanciparsi, e per altri di appassire in circostanze opprimenti.

2. *Colpa e responsabilità*

La nozione di colpa non gode di molta fortuna nel panorama contemporaneo. In molti notano la paralisi improduttiva a cui conducono i sensi di colpa, e in filosofia politica la forte influenza Nietzscheana ha reso inattuali considerazioni che portino a rimuginare, languire o risentire, piuttosto che a superare il passato e voltare pagina. Le ferite vanno rimarginate e ricomposte, e l'identità delle vittime fluidificata in modo da raggiungere un'autentica emancipazione politica (Honig 2013; Brown 1993). Iris Marion Young, sposando e sviluppando tesi arendtiane, preferisce parlare di responsabilità piuttosto che di colpa, soprattutto quando si parla di ingiustizie strutturali, e nota che mentre la colpa è proiettata verso il passato, la responsabilità si volge al presente e al futuro (Young 2011). Eppure chi paga ancora il fio di queste ingiustizie strutturali non esita a usare il linguaggio della colpa, un linguaggio che in effetti ci porta a guardare al passato (Malcom X, Baldwin 1963; Coates 2017).

Nel proporre la nozione di colpa politica, accetto volentieri di situarmi accanto alle vittime che la invocano, cercando di capire il ruolo che

le attribuiscono sul piano personale e su quello politico, e soprattutto accetto con convinzione l'accusa di Iris Marion Young, che pensare la colpa vuol dire prima di tutto pensare il passato. Lo faccio credendo che la cura del passato, nel molteplice senso di ascoltarne le tante voci, ricostruirlo con attenzione e soprattutto ripararlo, sia il modo più proficuo di leggere il presente e progettare il futuro. La tentazione di mettere da parte un'ingiustizia avvenuta nel passato, di sminuire il modo in cui ancora intacca il presente, è una tentazione che coinvolge più spesso coloro i quali non l'hanno vissuta in prima persona, o coloro i quali vogliono dimenticare il loro coinvolgimento nell'ingiustizia stessa. Ma la voce delle vittime è uno strumento fondamentale e imprescindibile per trasformare ciò che il credere comune considera una sfortuna, una disgrazia, in un'occasione di azione politica volta a far sì che quella sfortuna, quella disgrazia, siano viste come un'ingiustizia: qualcosa rispetto a cui si può e si deve fare qualcosa (Shklar 1990).

Quali sono i vantaggi che può portare ripensare l'ingiustizia passata nella chiave della colpa? C'è quello, menzionato, di prestare attenzione e usare il linguaggio usato da chi l'ingiustizia l'ha subita, riconoscendo questo fatto nel discorso pubblico. Certo, alcuni potrebbero risentirsi per essere considerati colpevoli di qualcosa nel quale non si ritengono implicati (Young 2011). Ma non è chiaro che essi riconoscerebbero la loro implicazione se invece si parlasse di responsabilità. D'altra parte, altri potrebbero essere spinti a guardare con più attenzione al passato, ad ascoltare la voce delle vittime e a diventarne alleati nella costruzione della giustizia. Quando sono in gioco relazioni di potere che condizionano fortemente lo sguardo che i diversi attori volgono al problema, il coinvolgimento delle emozioni può essere un alleato importante per l'argomentazione intellettuale, come sosteneva Wendell Phillips, un ardente abolizionista del XIX secolo: «ci sono molti più cuori morti da smuovere che intelletti confusi da guidare» (Phillips 1860).

Un'altra questione fondamentale è che la riparazione di un'ingiustizia strutturale che ha origini nel passato – e in particolare la ricostruzione di un concetto antirazzista di cittadinanza nel contesto statunitense, dove essere cittadini fin dall'inizio significava non essere schiavi e più tardi essere pienamente cittadini significava, e ancora purtroppo significa, essere bianchi – non è solo una questione di inclusione e di allargamento dei diritti. Essere bianchi è la norma sulla quale sono calibrate le leggi,

le politiche di assunzione, e il comportamento delle forze dell'ordine. Scardinare il privilegio conferito dall'essere bianchi non significa solo estenderlo in maniera indolore. Significa, per i privilegiati, perdere qualcosa: un senso di superiorità gratuito e derivante dalla convinzione, per quanto si possano trovare in una situazione di inferiorità quanto alla loro classe, di essere superiori in quanto bianchi (Olson 2004). È qui che il sentirsi in colpa può aiutare a vedere il proprio privilegio come tale e a lasciare lo spazio occupato in precedenza in virtù di esso.

Karl Jaspers parla della colpa come una situazione limite che ha la possibilità di intaccare l'essenza di un individuo e di una nazione in modo da portarli a ripensarsi in maniera radicale (Jaspers 1978 e 1983). E davvero la transizione verso un nuovo modello di "città" e di cittadinanza richiede un radicale ripensamento. La colpa, in un senso quasi esistenziale, attacca e intacca l'essere, favorendo quello che William Connolly e Jade Schiff chiamano la capacità di rispondere alle ferite inflitte all'altro (Connolly 1995; Schiff 2014). Mentre in un modello di presa di responsabilità possiamo immaginare coloro i quali sono privilegiati da una determinata struttura sociale come i protagonisti, che prendono l'iniziativa e le decisioni in merito alla transizione a un sistema nuovo; in un modello di colpa i privilegiati vengono accusati direttamente, o sollecitati da un insieme di testimonianze o da una determinata ricostruzione storica, e piuttosto si fanno da parte, così che le stesse persone che hanno subito l'ingiustizia decidano del modo migliore per compensarla. Un modo di visualizzare la distinzione che propongo tra responsabilità e colpa come strumenti politici può essere pensare alla responsabilità come qualcosa che mantiene un tenue legame col passato, scaturisce nel presente, e si proietta entusiasticamente verso il futuro. Il suo scaturire dal presente è però un problema, soprattutto dal punto di vista di chi, ferito e oppresso, non ha alcuna intenzione di lasciare il passato alle spalle.

Nell'ottica di una possibile volontà politica di riparazione, poi, è difficile pensare come qualcuno che si ritiene perfettamente estraneo a una situazione di ingiustizia potrebbe essere disposto a sacrificare una posizione di privilegio. Ritengo che il linguaggio della colpa porti più verosimilmente a una riddiscussione radicale del passato, sia nel senso di una più completa ricostruzione storica di esso, sia nel senso di una sua riparazione. Il resto del saggio si articola in quattro parti. Nella prima presenterò dei dati per sostenere che tuttora esiste una notevole dispa-

rità economica e sociale tra euroamericani e afroamericani e suggerirò che questa disparità è stata meticolosamente costruita nel corso della storia americana - e soprattutto nei decenni successivi alla fine della Guerra Civile americana. Nella seconda, riferendomi alle riflessioni di Karl Jaspers sulla colpa, avvanzerò delle ipotesi sul possibile impatto della nozione di colpa politica nello smantellare il sistema di supremazia bianca che ancora caratterizza gli Stati Uniti di oggi. Nella terza analizzerò la rilevanza dei bianchi moderati e del loro accettare l'idea di colpa politica per un radicale ripensamento della situazione razziale negli Stati Uniti, mentre la conclusione accenna alle possibili ricadute globali del concetto di colpa se applicato alla realtà postcoloniale.

3. I numeri della disuguaglianza: sfortuna o ingiustizia?

Nel 2019 la mediana del reddito di una famiglia di origini europee era di 76.000 dollari, quella del reddito di una famiglia di origini africane di 46.000. In termini assoluti, la differenza era in aumento, anche se in percentuale il reddito degli afroamericani aumentava più velocemente (8,6% rispetto al 2018 a fronte del 5,7 per i bianchi - Economic Policy Institute 2020). Tuttavia, i redditi delle famiglie afroamericane tendono a essere molto più sensibili a scosse quali la crisi del 2008-2009, quando la disoccupazione tra gli afroamericani raggiunse picchi del 16,8% a fronte di una media nazionale del 10%. Ci si aspetta che l'attuale pandemia avrà un simile iniquo effetto per le due etnie (Maxwell, Solomon 2020).

Il dato di disuguaglianza più problematico – tuttavia – non è il dato relativo al reddito, ma quello relativo alla ricchezza, al patrimonio. È proprio questo dato che richiederà di tornare a considerazioni storiche imprescindibili. Nel 2019 il patrimonio di una tipica famiglia bianca era di 188.000 dollari, quello di una famiglia nera di 24.000 dollari. Anche prendendo in considerazione il 10% delle famiglie con il reddito più alto negli Stati Uniti (delle quali solo il 3,6% sono afroamericane), la ricchezza mediana delle famiglie bianche è di quasi 1.800.000 dollari, mentre quella delle famiglie afroamericane di 341.000 dollari. Come sappiamo, inoltre, il patrimonio ha una capacità di moltiplicarsi molto più velocemente della ricchezza che può essere accumulata semplicemente sulla base del reddito (Piketty 2017).

Come si spiega questa enorme disuguaglianza, che viene largamente sottostimata dal popolo americano? (US Senate Joint Economic Committee 2020). Superficialmente, si può notare che le famiglie bianche godono di eredità più consistenti, e quelle afroamericane si trovano con più frequenza a offrire assistenza economica a parenti, amici, o vicini, ma come si vedrà le ragioni reali affondano le radici in una storia oscura, e in un deliberato tentativo di precludere agli afroamericani accesso alla classe media.

Cosa vuol dire essere più ricchi? Vuol dire potersi prendere dei rischi professionali, intraprendere nuove avventure sapendo di avere le spalle coperte, vuol dire avere la tranquillità di potersi rialzare più facilmente una volta caduti. Negli Stati Uniti, dove le scuole sono in gran parte finanziate da tasse locali e la sanità non è pubblica, vuol dire potersi permettere di acquistare una casa in un distretto tranquillo con buone scuole pubbliche, e avere meno probabilità di dover dichiarare bancarotta nel caso in cui ci si ammali gravemente o cronicamente.

Nel 1990, Judith Shklar pubblicava una serie di lezioni tenute a Yale un paio di anni prima, nelle quali rifletteva sulla distinzione tra ingiustizia e sfortuna (Shklar 1990). Shklar notava che la distinzione è spesso politica, e destinata a essere ridiscussa nel tempo. Inoltre la distinzione a volte dipende dalla posizione politica di chi la elabora rispetto a un evento: chi ne potrebbe essere responsabile sarà più propenso a vedere un evento avverso come una sfortuna o una disgrazia, mentre chi ne è stata vittima sarà più propensa a definirla un'ingiustizia, e a cercare dei colpevoli. Shklar nota che la posizionalità relativa a questo tipo di giudizi suggerisce l'importanza della voce delle vittime nel guadagnare sempre più spazio alla politica nella definizione di certe circostanze avverse come ingiustizie piuttosto che come disgrazie, rispetto alle quali poco o nulla è possibile. Uno degli esempi di questa labile linea di definizione tra sfortuna e ingiustizia che Shklar riporta è proprio lo status delle leggi razziali e razziste che si sono succedute negli Stati Uniti negli ultimi 150 anni: è una sfortuna o un'ingiustizia essere nati con la pelle nera negli Stati Uniti del Sud nella prima metà del Novecento (e oltre)?

Shklar si limita a menzionare la questione, ma nelle prossime sezioni dell'articolo desidero approfondire il tema e delineare il procedimento tramite il quale, dalla Guerra Civile americana in poi, a eccezione di un breve periodo a essa immediatamente successivo, alla popolazione

afroamericana sia stata ingiustamente e deliberatamente impedita una reale emancipazione dall'orrore della schiavitù.

La crescente sensibilità rispetto alla violenza di cui è vittima la popolazione afroamericana, soprattutto da parte di alcuni tra le forze di polizia, sta portando a importanti correzioni e integrazioni storiografiche, le quali a loro volta hanno il potere di cambiare i termini della discussione politica contemporanea e il modo in cui vengono intesi ideali e stereotipi del discorso pubblico quali l'uguaglianza di opportunità e il cosiddetto *American Dream*. Si tratta, come accennato, di vedere da dove viene il presente, con le sue questioni aperte di disuguaglianza, di violenza, e di tassi spropositati di incarcerazione per quando riguarda la popolazione afroamericana. Questo presente si radica in un passato al quale è necessario guardare per sfuggire alla tentazione di credere che davvero certe opportunità siano, e siano state, ugualmente accessibili a tutti i cittadini americani. Le ingiustizie e i torti del passato vanno riconosciuti prima e rimediati poi, se davvero si vuole risolvere la questione razziale negli Stati Uniti. Il concetto di colpa politica, unito a quello di cura del passato, può essere di aiuto in questo senso.

3.1. 1776-1861: *Black Lives Don't Matter*

«The equality of political rights, which is the first mark of American citizenship, was proclaimed in the accepted presence of its absolute denial» (Shklar 1991, 1). La semplice verità articolata da Shklar nel 1991 è una verità detta ancora sottovoce in gran parte delle ricostruzioni storiche degli albori della democrazia americana. Queste ricostruzioni sono state scritte da autori bianchi per un pubblico bianco da più di un secolo. Lentamente, tuttavia, stanno emergendo voci alternative di grande spessore, che raccontano storie da prospettive diverse². È a queste storie che volgo ora la mia attenzione.

² La questione dell'insegnamento della storia nelle scuole degli Stati Uniti, dove il sistema curricolare è estremamente decentralizzato a livello comunale, e mancano standard federali, è un tema estremamente complesso. Il *New York Times* ha inaugurato due anni fa, nel quattrocentesimo anniversario dell'arrivo dei primi schiavi negli Stati Uniti, un immane progetto educativo finalizzato a un racconto completo della schiavitù e dell'oppressione razziale, chiamato "Progetto 1619". Specificamente sul problema di come viene insegnata la storia della schiavitù e della Ricostruzione nelle scuole, si veda Stewart 2019.

Al momento della dichiarazione d'indipendenza nelle colonie nordamericane, in ognuna di esse la schiavitù era legale e praticata (Hylton 2012). Immaginiamo per un attimo di leggere questo documento inaugurale dell'esperienza politica americana con gli occhi di uno schiavo: che tutti gli uomini siano uguali, che tutti abbiano l'inalienabile diritto alla vita, alla libertà, e alla ricerca della felicità, sono verità incontrovertibili, che non necessitano di dimostrazione data la loro palese evidenza. Altrettanto evidente è che il fine di ogni governo non è altro che la garanzia di questi diritti, e che solo a questo fine i governati consentono liberamente a esserlo. In realtà possediamo un prezioso documento che testimonia la lettura di questo documento proprio da parte di uno schiavo liberato, nonché forse il più celebre abolizionista della storia americana: Frederick Douglass, che meno di un secolo dopo la Dichiarazione d'Indipendenza riflette sul significato che questo documento, e in generale l'annuale celebrazione dell'indipendenza il 4 luglio, ha per uno schiavo. Nessuno, osserva amaramente Douglass: il 4 luglio è vostro, non mio. Se per voi è una festa, per me è una giornata di lutto in cui mi si ricorda quello che mi manca e che i cittadini bianchi invece possiedono (Douglass 1852).

Nella Costituzione americana del 1787 la schiavitù non viene menzionata. La Costituzione sancisce l'unione dei primi tredici stati, ma si tratta di un'unione attraversata da una differenza fondamentale: mentre in alcuni stati del Nord la schiavitù era stata abolita o era comunque in recessione, gli stati del Sud dipendevano per la loro sopravvivenza economica da questa "peculiare istituzione"³. La costituzione attribuiva il numero di rappresentanti per ogni stato nella Camera dei Deputati in base alla sua popolazione. Come contare gli schiavi? Si raggiunse un compromesso: che gli stati del Sud potessero contare tutta la popolazione libera e tre quinti di quella in schiavitù, che appunto non veniva menzionata come tale nel documento, ma come «altre persone». Gli schiavi andavano quindi, per un amaro paradosso, ad aumentare il potere politico dei loro oppressori. Questo sistema di concessioni agli stati del Sud sarebbe continuato per gran

³ Questo il termine con il quale molti intellettuali del Sud si riferivano alla schiavitù come a un sistema che beneficiava sia bianchi che neri. Si veda il capitolo dedicato alla «peculiare istituzione» nel libro di testo scritto dal celebre storico Eric Foner (2019). Non so se è un caso, ma si tratta del capitolo 11, il capitolo del Codice civile americano che si riferisce alla bancarotta.

parte dell'Ottocento, con gli stati del Nord a tentare di preservare l'Unione al costo di sostanzialmente negare che *Black Lives Matter* (Hylton 2012).

Il sistema si spezza nel 1861, con lo scoppio della Guerra Civile, letta – soprattutto al Sud – come una guerra per la salvaguardia dei diritti dei singoli stati a governarsi senza l'ingerenza del governo federale, e – soprattutto al Nord – come una lotta per l'abolizione della schiavitù in tutta l'Unione. Due anni dopo l'inizio della guerra, nel 1863, il presidente Abraham Lincoln proclama l'emancipazione di tutti gli schiavi, e nel 1865 la guerra, che era sostanzialmente una guerra di secessione, finisce con la vittoria dell'Unione, degli stati del Nord. Gli emendamenti alla costituzione americana che aboliscono la schiavitù, conferiscono le protezioni della cittadinanza e danno il diritto di voto agli ex schiavi (rispettivamente il tredicesimo, quattordicesimo e quindicesimo) vengono approvati tra il 1865 e il 1870. Esattamente un secolo dopo, nel 1965, Martin Luther King Jr. e altri leader afroamericani marciavano da Selma a Montgomery, in Alabama, per ottenere un sistema di leggi elettorali che davvero garantissero il diritto di voto. Cosa dunque è successo in questo secolo, dal punto di vista di una reale emancipazione?

3.2 1865-1965: *Back to the Future*, Ricostruzioni

Per gran parte del Novecento, si ricompone in realtà il sistema di compromessi che si era spezzato con la Guerra Civile, per il quale tenere insieme l'Unione implica ripetute e sostanziali concessioni agli stati del Sud e alle loro politiche razziste e repressive. Tra il 1863 e il 1877, con le truppe federali ancora in forza negli stati del Sud sconfitti, si sviluppa in realtà il tentativo di ricostruire non solo le infrastrutture devastate dalla guerra, ma anche una società di uomini liberi superando l'eredità della schiavitù e le ingiustizie economiche e sociali da essa create. Il Congresso, ancor prima della fine della guerra, aveva creato il Freedmen's Bureau, un'istituzione con lo scopo di aiutare gli ex schiavi nella transizione alla vita libera tramite assistenza economica, la creazione di scuole e ospedali, e il conferimento di terre confiscate o abbandonate ("quaranta acri e un mulo" nelle intenzioni dei generali unionisti di stanza nel Sud alla fine della guerra). Per una decina di anni questo sistema funzionò, e gli afroamericani negli stati del Sud raggiunsero un livello di rappresentanza nei parlamenti statali e al Congresso che anco-

ra oggi non hanno eguagliato. Le forze unioniste erano anche riuscite a garantire un certo potere contrattuale per i lavoratori delle piantagioni e protezione dalla discriminazione nei trasporti e nelle assunzioni (Du Bois 1999; Foner 1989; Gates 2019). Molti bianchi del Sud si riferirono a questo sistema come a un sistema di “supremazia nera”, e reagirono con estrema violenza, architettando un controsistema volto a mantenere gli schiavi liberati in uno stato di dipendenza economica tale per cui i salari a essi garantiti erano spesso inferiori ai costi precedentemente incorsi dai padroni per garantirne la sussistenza quando erano schiavi (Du Bois 1999; Foner 1989; Gates 2019).

Con il progressivo ritiro delle truppe federali questo controsistema diviene dominante: la terra precedentemente conferita viene confiscata, un rigido sistema di segregazione viene creato, e qualsiasi protezione e beneficio per gli schiavi liberati che fosse garantito dai governi locali piuttosto che dal governo federale (sanità, istruzione, le forze di polizia, gran parte del sistema giudiziario) viene in pratica eliminato o asservito allo scopo di impedire la mobilità sociale, l'emancipazione, e il diritto di voto degli afroamericani negli stati del Sud. Questo appassirsi degli ideali della cosiddetta Ricostruzione, va detto, avvenne con la complicità degli stati del Nord, preoccupati dall'instabilità del Sud e convinti tutto sommato che la supremazia bianca fosse una garanzia d'ordine. Ancora nelle amare parole di Frederick Douglass alla Convention Repubblicana del 1876: «cosa significa per l'uomo nero se, dopo essere stato liberato dalla lettera della vostra legge non è in grado di esercitare quella libertà e, dopo essere stato liberato dalla frusta dello schiavista, è sottoposto alla sua rivoltella?» (Gates 2019, traduzione mia).

Alcune decisioni della Corte Suprema e la decisione del candidato Repubblicano Hayes di barattare i voti dei collegi elettorali di alcuni stati del Sud con il ritiro delle truppe federali in occasione delle elezioni presidenziali del 1876 contribuirono ad affossare definitivamente questo ambizioso programma politico, economico, e sociale, e a sancire la sostanziale legalità del sistema capillare di controllo sociale ed economico sugli afroamericani del Sud noto come *Jim Crow*, volto a rendere essenzialmente inefficaci tutti i provvedimenti federali volti all'emancipazione degli ex schiavi tranne l'abolizione formale della schiavitù (Gates 2019).

Perché non fuggire al Nord, dunque? In molti lo fecero: sei milioni tra il 1916 e il 1970 (Gregory 2007). Ma se le cose al Nord andavano

meglio, non andavano poi molto meglio. Ta-Nehisi Coates documenta la disperazione di tanti afroamericani che aspiravano alla vita della classe media, nel vedere gli enormi ostacoli posti sul loro percorso da una legislazione volta a mantenerli al di fuori della possibilità di un legale accesso al credito, rendendoli preda di pratiche di usura che vanificavano ogni possibilità di restituire i capitali ricevuti (Coates 2014). Queste pratiche ingiuste portano alla distruzione di ogni germinale tentativo di costruire fiorenti comunità afroamericane. Invero, sta emergendo alla coscienza dei cittadini americani grazie al contributo di storici, politologi, romanzieri e filosofi, che tutto quello che è andato a garantire la costituzione di una classe media statunitense nel ventesimo è andato in realtà a costituire una classe media bianca, tanto che Ira Katznelson si è riferito a questo sistema come *white affirmative action* (Katznelson 2006).

La legge volta al reinserimento dei veterani della Seconda guerra mondiale nel tessuto sociale statunitense, per esempio – il cosiddetto *G.I. Bill*, prevedeva mutui e prestiti a tasso agevolato per intraprendere un'attività economica, un anno di sussidio di disoccupazione, e il finanziamento dell'istruzione universitaria tramite il pagamento di rette e un assegno di mantenimento. Ma dato che l'amministrazione dei benefici rimaneva nelle mani dei singoli stati, che potevano dunque decidere di escludere deliberatamente una parte della popolazione, la misura andò in grandissima parte a favore di veterani bianchi. Lo stesso era successo per il *New Deal* di Roosevelt, che aveva dovuto essere adattato alle esigenze dei Democratici bianchi del Sud per garantire il loro necessario supporto, con la conseguenza di escludere ancora una volta gli afroamericani dalla possibilità della mobilità sociale e dell'accesso alla classe media (Katznelson 2006). Il sistema federale di pensioni, la *social security*, era stato disegnato appositamente per escludere il lavoro domestico e quello contadino, costituito in larghissima maggioranza dalla popolazione nera: il 65% degli afroamericani in tutto il paese e tra il 70 e l'80% negli stati del Sud. Una delle istituzioni create per favorire la costruzione di alloggi a beneficio delle classi più svantaggiate, la *Federal Housing Administration*, ha garantito tra il 1934 e il 1962 il 98% dei prestiti a cittadini bianchi, e solo il 2% a cittadini afroamericani. Anche quando riuscivano ad assicurarsi un mutuo, i cittadini neri erano spesso vittima di violenza e di discriminazione quando cercavano di acquistare una casa in aree "bianche" (Coates 2014; Gotham 2000).

Questa narrativa impedisce la considerazione degli svantaggi cui sono stati e tuttora sono sottoposti i cittadini afroamericani come una sfortuna. Si tratta piuttosto di una ingiustizia accuratamente orchestrata da generazioni di schiavisti prima, e da politiche razziste e improbi compromessi poi. Chi è responsabile oggi? Di chi è la colpa? La risposta a questa domanda è complessa. Se da una parte i responsabili diretti di queste politiche non rappresentano più il popolo americano, dall'altra troviamo una considerevole minoranza della popolazione che ancora sta pagando il prezzo di queste politiche in termini di emarginazione economica, politica e sociale. Se chi ha perpetrato l'ingiustizia è morto o non è più al potere, le vittime dell'ingiustizia stanno ancora pagando. E, come Shklar ci ricorda, la voce delle vittime dell'ingiustizia costituisce un motore privilegiato per il ripensamento di strutture politiche ingiuste (Shklar 1990).

4. Riparare l'ingiustizia: il ruolo della colpa oggi

È qui che il concetto di colpa politica, applicato da Karl Jaspers nel secondo dopoguerra al caso del popolo tedesco, può essere esteso e aiutarci a pensare a una colpa di cittadini anche a distanza di molto tempo dall'ingiustizia più eclatante. Jaspers aveva sviluppato la nozione di colpa già nei suoi primissimi scritti, identificandola come "situazione limite", una di quelle condizioni che definiscono l'essere umani, che sono ineludibili e che ci consentono di far emergere il nostro sé più autentico se affrontate apertamente e coscientemente (Jaspers 1983 e 1978). Nel secondo dopoguerra Jaspers applica il suo pensiero sulla questione allo specifico contesto della Germania. Al fine di specificare i diversi tipi di colpa che è possibile attribuire al popolo tedesco, Jaspers distingue tra colpa criminale, colpa politica, colpa morale, e colpa metafisica. La prima ha a che fare con specifiche infrazioni di leggi esistenti, accertabili in tribunale, mentre le rimanenti hanno un profilo meno definito, ma tutte sono rilevanti sia nel caso da lui discusso, che nel mio.

L'attribuzione della colpa politica, per Jaspers, è a carico dei vincitori. Il popolo vinto non ha la possibilità di esimersi da questa attribuzione. Ma nel caso specifico della colpa del popolo tedesco, Jaspers considera colpa politica – al di là dell'attribuzione da parte di un vincitore – anche

l'aver lasciato che il regime nazista si affermasse, e in questo senso traspare qualcosa di più della semplice passiva accettazione del verdetto dei vincitori. Come cittadini, siamo corresponsabili del modo in cui siamo governati, e per questo è giusto che le conseguenze delle azioni dello stato che ci governa ricadano su di noi (Jaspers 1996). Naturalmente, i capi di governo e coloro i quali prendono le decisioni politiche saranno più colpevoli, anche perché per loro entreranno probabilmente in causa anche la colpa criminale e quella morale, che coinvolge l'individuo, mentre gli individui che si sono opposti al regime potranno esimersi in gran parte da queste ultime, ma tutti i cittadini rispondono politicamente delle azioni intraprese dai loro governi.

Ma voglio suggerire che la nozione di colpa politica in questo senso può essere fertilmente applicata anche ai cittadini che discendono da quelli che sono responsabili di gravi ingiustizie in questo senso, se le ingiustizie ancora intaccano significativamente le opportunità di diversi gruppi di cittadini. La vita di ogni individuo presuppone una determinata situazione politica, che nasce dalla storia di una determinata comunità costituita dalle scelte etiche e politiche dei suoi antenati. Rispetto a questa situazione un individuo singolo non ha il potere di cambiare completamente le cose, ed è per questo che è bene distinguere fra colpa criminale, politica, e morale (Jaspers 1996). Tracy Isaacs, nel suo *Moral Responsibility in Collective Contexts* (2011) distingue tra responsabilità individuale e responsabilità collettiva, dando a quest'ultima un rilievo particolare e identificandola come qualcosa che scaturisce dall'intenzione di una collettività, sia essa una organizzazione formale o una collettività che nasce spontaneamente intorno a uno scopo specifico (come Isaacs ritiene sia successo nel caso del genocidio in Ruanda). Isaacs suggerisce che per le questioni ambientali come il riscaldamento globale e le pratiche sociali quali il razzismo non si possa parlare di un agente collettivo, e quindi esse non si possano considerare come misfatti, in quanto le responsabilità sono in questo caso di difficile attribuzione. Ciò che colpisce di Isaacs, che effettivamente definisce l'argomento del suo libro come responsabilità morale, è una pressoché totale assenza di preoccupazione per la dimensione politica, e per quella "organizzazione" assolutamente peculiare che è lo stato (il termine non compare nemmeno nell'indice - Isaacs 2011).

Ma essere cittadini di uno stato ci pone in una condizione particolare rispetto a quelle che Isaacs definisce collettività con specifiche intenzio-

ni, e questo perché lo stato ha a sua disposizione i mezzi per forzare chi non è d'accordo con le sue politiche a esserne comunque parte. Come si pongono dunque i cittadini dissenzienti rispetto a questa prerogativa dello stato? Jaspers offre una risposta a questa domanda: i cittadini sono responsabili in quanto cittadini, se non necessariamente in quanto individui. Ma certamente i cittadini sono assolutamente responsabili per le deliberate politiche razziste che abbiamo visto sorgere dalla fine della Guerra Civile negli Stati Uniti a oggi, e se la struttura statale creata da quei cittadini in passato tuttora favorisce sistematicamente un gruppo e ne danneggia un altro, lo stato rimane colpevole, e con esso i cittadini che sono da esso governati⁴. Quello che Isaacs con leggerezza considera un danno le cui origini e i cui sviluppi non possono essere ascritti a una specifica collettività ci si è rilevato invece come un misfatto e una deliberata ingiustizia.

La nozione di colpa politica che traggio da Jaspers e voglio applicare al caso statunitense è una colpa, appunto, politica prima che morale. È un oggetto di politica contestazione che parte dall'accusa delle vittime e dalla constatazione di privilegi indebiti. Si tratta di un orizzonte normativo che consente a chi ha subito l'ingiustizia di articolarla e di contestarla come ingiustizia rispetto a chi invece non ritiene di aver commesso alcun atto ingiusto⁵. Questi ultimi non vengono chiamati in causa personalmente, ma in quanto individui appartenenti a un gruppo che ha beneficiato di condizioni sistemiche che hanno favorito generazioni passate prima, e loro stessi ora. La discussione politica non avviene in condizioni di parità, sia perché comunque i due gruppi continuano a subire, o a godere, di condizioni sistemiche, sia perché le opportunità di conquistare il discorso pubblico dipendono fortemente da chi governa in ogni dato momento. Mentre le condizioni oggettive di vantaggio o svantaggio permangono, e così permangono le richieste di cambiamento da chi si trova in una condizione di oppressione, il terreno del dibattito pubblico cambia grazie alle iniziative di chi governa, all'attivismo di chi non è più disposto a subire, e

⁴ Per un argomento simile, applicato in un contesto diverso, si veda Sepinwall 2011.

⁵ Rispetto a chi è *soul blind*, nell'accezione cavelliana discussa in Havercroft, Owen 2016.

alla disponibilità di chi ha goduto di indebiti privilegi di cedere spazi e parole e di farsi alleato. Questo è l'articolato gruppo cristallizzatosi intorno alle tre importanti parole: *Black Lives Matter*.

La legge HR 40 è un esempio importante di queste complesse dinamiche, e ha riportato alla ribalta della discussione proprio il tema della colpa politica che sopravvive per diverse generazioni. A partire dal 1989, e per quattordici legislature, uno dei deputati Democratici del Michigan, John Conyers, ha cercato di far discutere il disegno di legge 40 alla Camera dei Deputati americana. La legge, la cui numerazione si riferisce alla promessa disattesa delle truppe federali alla fine della Guerra Civile di conferire ad ogni schiavo liberato quaranta acri di terra e un mulo, e che incoraggia una discussione sulle possibili riparazioni dovute dal governo federale e dagli stati per la schiavitù e per le politiche razziste seguite alla fine della Guerra Civile, non ha mai ottenuto i voti per essere anche solo discussa alla Camera fino al 19 giugno 2019, dopo la morte di Conyers, quando la deputata Sheila Jackson Lee è riuscita ad aprire la discussione in Commissione giustizia, nell'anniversario del giorno in cui gli Stati Uniti festeggiano la fine della schiavitù. Nell'aprile del 2021 il disegno di legge ha ottenuto i voti necessari in commissione per essere discusso dalla Camera intera. Esso dispone che si prendano in considerazione in una commissione apposita misure per risolvere l'ingiustizia e la crudeltà messe in atto con la schiavitù tra il 1619 e il 1865, e la discriminazione *de jure* e *de facto* subita dagli afroamericani dal 1865 a oggi. Prevede la possibilità di formulare delle scuse da parte della nazione, ma anche quella di pensare a come rimediare alle conseguenze che rimangono per gli afroamericani di oggi, allocando dodici milioni di dollari per implementare le soluzioni proposte (HR 40 - Commission to Study and Develop Reparation Proposals for African Americans 2021).

Il dibattito seguito a questa importante proposta di legge è di grande interesse anche dal punto di vista teorico: che colpa hanno i cittadini statunitensi di oggi rispetto a misure e politiche alle quali non hanno prestato il loro consenso, soprattutto perché molti di essi non erano nemmeno nati? In questi termini ha posto la questione Mitch McConnell, leader dei senatori repubblicani: la schiavitù è stata abolita più di centocinquanta anni fa, quando nessuno di noi era vivo, quindi nessuno di noi ne è responsabile. Contraddicendosi, però, subito dopo chiarisce: *Abbiamo* espiato il *nostro* peccato originale, la schiavitù, combattendo una

Guerra Civile, passando leggi importanti per garantire i diritti civili, ed eleggendo un presidente afroamericano. Chi ha espiato il peccato originale della schiavitù (che McConnell comunque indica anche come suo)? McConnell certamente non ha combattuto nella Guerra Civile, e viene eletto al Senato nel 1985, non avendo quindi avuto un ruolo significativo nel passaggio della legislazione sui diritti civili. È anche ragionevole pensare che, in quanto membro di spicco del Partito repubblicano, non abbia contribuito col suo voto a eleggere Barack Obama, Presidente democratico. A McConnell risponde Ta-Nehisi Coates, scrittore e attivista, che da anni pone la questione di come risarcire gli afroamericani per le ingiustizie subite nei secoli, in un importante articolo del 2014: se accogliamo le imprese di George Washington come parte della nostra storia, se ci fregiamo di essere eredi del genio di Thomas Jefferson, allora dobbiamo anche rendere conto del fatto che egli possedeva degli schiavi e ha abusato per anni della sua schiava Sally Hemmings (Coates 2014)

In merito alle specifiche obiezioni di Mitch McConnell sulla legge 40, Coates parla della schiavitù come del principale motore economico del paese nei 250 anni in cui fu legale (Coates 2019). Una produttività ottenuta al costo di continue torture, stupri, e traffico di minori. È ingiusto scegliere a piacere di celebrare la gloria di un paese senza fare i conti con i lati più oscuri del suo passato. Una nazione identifica un'impresa comune, e per tutto ciò che attiene a quell'impresa i cittadini sono responsabili. Inoltre, milioni di afroamericani vittime di quelle politiche razziste discusse sopra sono ancora vivi, come sono vivi i loro figli, che ancora pagano con minori opportunità l'impossibilità dei loro nonni e genitori di accedere alla classe media, e con la vita i pregiudizi e l'aperto razzismo di alcuni tra le forze dell'ordine.

Nel suo intervento sulla legge 40 Coates parla dei risarcimenti per la schiavitù e la discriminazione come di una nuova opportunità di ridefinire la cittadinanza, prima di tutto tramite una riscrittura della storia del paese, che tenga conto dei suoi crediti, ma anche dei suoi debiti, di Jefferson come di Hemmings; dello sbarco in Normandia come della distruzione nel 1921 di una prosperosa zona commerciale afroamericana a Tulsa, in Oklahoma, per mano di suprematisti bianchi (Coates 2019). Ma la ridefinizione della cittadinanza passa anche da un intervento economico di risarcimento. In questa direzione vanno anche le raccomandazioni di Nikole Hannah-Jones, responsabile del "Progetto 1619" per il New York

Times, così chiamato dall'anno in cui arrivarono i primi schiavi in Virginia, e volto proprio a riscrivere la storia americana ponendo in enfasi le conseguenze della schiavitù e il contributo afroamericano alla costruzione del paese e alla sua storia. In un importante articolo scritto all'indomani dell'assassinio di George Floyd, Hannah-Jones (2020) ricostruisce la storia di violenza e discriminazione subita dagli afroamericani dalla fine della Guerra Civile in poi, e citando un importante libro pubblicato di recente, *From Here to Equality: Reparations for Black Americans in the 21st Century* (Darity, Mullen 2020), discute brevemente di come potrebbero funzionare questi risarcimenti. Innanzitutto, l'idea è che il "colpevole" sarebbe lo stato americano, non i cittadini bianchi. Lo stato sarebbe dunque l'entità obbligata a pagare. I beneficiari sarebbero tutti coloro i quali possano identificare almeno un avo tenuto in schiavitù. È importante, per Hannah-Jones come per gli autori del libro che cita, che oltre a interventi mirati a migliorare le condizioni di vita in quelle zone e in quelle scuole segregate che le politiche statali stesse avevano costruito, e oltre a un rinnovato sforzo per l'applicazione delle leggi contro la discriminazione, ci siano proprio dei pagamenti individuali che possano contribuire a colmare l'abisso che separa la ricchezza dei bianchi e dei neri.

Hannah-Jones nota che la morte di George Floyd ha smosso le coscienze dei bianchi e la rabbia dei neri in un modo che neanche l'assassinio di bambini neri da parte delle forze di polizia aveva fatto. Potremmo davvero trovarci, scrive, nel mezzo di una possibile "terza Ricostruzione", dopo quella seguita alla fine della Guerra Civile e il movimento per i diritti civili negli anni Sessanta del Novecento. W.E.B. Du Bois, il celebre sociologo e filosofo americano che visse durante la prima Ricostruzione e la analizzò con grande perspicacia, la identificò come uno di quei momenti di sovvertimento dell'ordine costituito che rivelano nuove possibilità per la democrazia in termini che riecheggiano la caratterizzazione di Jaspers della colpa come di una situazione limite che scardina le certezze di individui e nazioni e li apre a nuove prospettive (Jaspers 1978 [1932], 724-727). Se la prima Ricostruzione era stata affossata dalle leggi segregazioniste del Sud note come il sistema *Jim Crow* e dalla necessità per diversi presidenti di assicurare il sostegno dei parlamentari del Sud per le loro politiche bianco-progressiste, la seconda – quella degli anni Sessanta del xx secolo – è stata affossata dalle politiche apparentemente contro la droga e contro il debito pubblico delle amministrazioni Nixon e Reagan prima, e Clinton poi. In maniera simile al

passato, queste politiche si presentavano come politiche neutrali dal punto di vista della razza, ma in realtà erano spesso deliberatamente razziste, sostanzialmente riproducendo il modello di controllo della popolazione nera introdotto dalla schiavitù e proseguito con il sistema *Jim Crow* con l'incarcerazione di massa (Alexander 2012; DuVernay 2016).

Una terza Ricostruzione era in realtà già stata invocata con l'elezione di Barack Obama, ma l'omicidio Floyd sembra aver avuto un impatto ancora più grande sulla possibilità di ripensare i rapporti tra le due razze negli Stati Uniti, e lo ha fatto perché piuttosto che rassicurare tutti sugli obiettivi raggiunti ha mostrato con drammatica chiarezza la violenza che ancora si scatena sui corpi e sulla psiche degli afroamericani. Oltre alle imponenti manifestazioni seguite all'omicidio, e a un importante cambio nell'opinione di tanti bianchi moderati, il giorno stesso del suo insediamento alla Casa Bianca, il Presidente Biden ha inaugurato un'analisi sistematica dell'effetto di diverse politiche sulla perpetuazione della discriminazione (Wootson, Jan 2021), seguendo proprio una delle raccomandazioni principali della legge numero 40, che finalmente verrà discussa dall'intera Camera dei Deputati in questa legislatura.

5. Responsabilità, colpa, e i "bianchi moderati"

Unless Whites who claim to be liberal are seeing the injustice that Blacks experience today with an awareness of how the insecurity of Black life is defined and sustained by the needs of the White community, there is nothing that distinguishes them from any other White people who enjoy their status at the expense of Blacks in the society
(McKnight 2014)

Ho delineato dunque la nozione di colpa politica come qualcosa che viene attribuito e preso in carica dallo stato, e della quale tutti i cittadini in quanto cittadini si fanno carico. Naturalmente, come già Jaspers aveva intuito, il senso di colpa individuale di ogni cittadino ha una funzione importante nello spostare l'asse della discussione politica verso l'assunzione della colpa e la decisione di riparare il passato. La discussione sulla riparazione del passato, nel caso degli Stati Uniti, si radica come abbiamo visto in una emergente narrazione storica che finalmente mette al centro la pro-

spettiva dei cittadini neri e identifica la situazione corrente non come un “danno” per il quale non è possibile assegnare un colpevole, ma come il prodotto di una serie di scelte politiche deliberatamente razziste. Per decenni, il racconto della storia centrata sulla loro esperienza ha consentito ai cittadini bianchi di leggere la questione razziale negli Stati Uniti come semplicemente un incidente di percorso. Ma questo racconto ignorava il fatto che il modello di cittadinanza sul quale si costruiva la democrazia americana era un modello predicato deliberatamente sulla differenza tra il cittadino e lo schiavo, che nella storia americana si era solidificata come la distinzione tra il bianco e il nero (Olson 2004). I perni centrali di questo modello erano la possibilità di votare, e la possibilità di lavorare per uno stipendio, come suggeriva Judith Shklar in *American Citizenship. The Quest for Inclusion* (1991). Dopo l’abolizione della schiavitù, l’ideale di cittadinanza statunitense, quello del pioniere autosufficiente, continua a definirsi in negativo come non schiavitù.

Tanti bianchi hanno beneficiato di politiche per la costituzione di una classe media volte a escludere in gran parte la popolazione nera. Tanti bianchi, dunque, per loro interesse rimasero tiepidi se non ostili a una vera integrazione, incorrendo in quella che Jaspers aveva identificato come colpa morale. A questi si devono aggiungere coloro i quali hanno ritenuto, decennio dopo decennio, che le richieste degli afroamericani fossero eccessive e che essi pretendessero cambiamenti troppo repentini per la stabilità del tessuto sociale statunitense, e che non fossero articolate in maniera sufficientemente cortese. Così, se nel 1852 Frederick Douglass accusava il clero bianco per il suo silenzio complice rispetto alla legge che consentiva ai cacciatori di schiavi del Sud di catturare qualsiasi schiavo fosse riuscito a scappare in territorio libero, e in generale condannava l’ipocrisia di una nazione schiavista intenta a festeggiare la sua indipendenza dall’Inghilterra e i suoi ideali di libertà (Douglass 1852), più di un secolo dopo Martin Luther King Jr. indirizzava al clero bianco una straordinaria lettera in cui spiegava perché non si poteva più aspettare ed essere pazienti rispetto ai soprusi e alle violenze. In quella lettera, il reverendo di Atlanta confessa il suo disappunto non solo nei confronti del clero bianco, ma anche dei bianchi moderati. Non quindi i membri del Ku Klux Klan, ma tutti coloro i quali tengono più all’ordine e alle consuetudini che alla giustizia, che sostengono i fini ma non i metodi, che con accondiscendenza pretendono di decidere i

tempi giusti per la libertà degli altri. Un'accettazione tiepida è, dice King, più sconcertante di un aperto rifiuto (King 1963). Si vedono strascichi odierni di questa prospettiva nella condanna delle proteste di *Black Lives Matter* come rivolte inutilmente e improduttivamente violente (Hooker 2016; Apel 2014; Johnston 2014). Queste circostanze e questi atteggiamenti, ho voluto suggerire, ammontano anch'essi a una forma di colpa che spazia dalla colpa morale a quella politica.

Ma sono ora proprio i bianchi moderati che sembrano orientarsi in maniera diversa. Sollecitati dai ripetuti oltraggi all'incolumità dei cittadini neri e dall'attivismo efficace della costellazione *Black Lives Matter*, si fa strada fra alcuni di loro proprio quell'appoggio a una riscrittura della storia, a un'adeguata rappresentanza nei luoghi della politica e dell'economia, e alle riparazioni. La mia tesi è che questa disponibilità a spostarsi dal centro della scena politica di diversi bianchi moderati ha implicato un ripensamento della relazione da essi intrattenuta con l'ingiustizia delle relazioni fra razze negli Stati Uniti. Nel linguaggio di Jaspers, questa dimensione individuale, e quindi morale, della colpa ha facilitato uno spostamento nel dibattito pubblico verso il riconoscimento di una colpa politica. I bianchi moderati sembrano non più preoccupati di una semplice inclusione di persone precedentemente escluse dal centro della vita politica, economica, e sociale, ma più radicalmente sembrano cominciare a vedere come quel centro fosse stato costituito proprio da quella esclusione. Si tratta quindi per i bianchi di ripensare il centro stesso, e di ripensarlo facendosene da parte. Non si parla più della loro responsabilità di aprire le porte e di gestire un'entrata, ma piuttosto di una riflessione su come la propria posizione sia dipesa dalla subordinazione sistematica di altri, e ancora sostanzialmente lo sia. Ecco quindi una giustificata sensazione di colpa, di aver ottenuto un beneficio, un guadagno solo in virtù del colore della propria pelle, che spinge ad un passo indietro, ad un lasciare che il centro venga occupato da altri. Questa sembra l'essenza di questa "terza Ricostruzione".

6. *Conclusion*

Il concetto di colpa politica è utile a comprendere che semplicemente ignorare le ingiustizie del passato porta a perpetrarle nel presente e a garantire la loro sopravvivenza futura. Una più completa narrazione

storica svela spesso precise responsabilità politiche, e la necessità di intervenire politicamente nel presente per sanare i danni prodotti intenzionalmente da quella particolare collettività che è uno stato. In questo quadro è assolutamente prevedibile che ci siano costi da pagare per chi ha goduto di indebiti privilegi per secoli, e che questi costi non siano indolori. Richiedono riflessioni politiche e anche personali che non potranno prescindere dal concetto di colpa come lo ho delineato: quando far posto a chi è stato escluso richiede il farsi da parte più che semplicemente aggiungere un posto al tavolo (o quando l'aggiunta stessa viene vista come un costo eccessivo); quando ricompensare qualcuno di un torto subito richiede un sacrificio di risorse che si considerano proprie, è necessario accorgersi che ciò che si ha è in parte il frutto di un'ingiustizia, e continuare a chiamarlo legittimamente proprio a scapito di altri è una forma di colpa politica.

Al netto della brutale esperienza della schiavitù, anche in Europa le voci di cittadini e cittadine neri (e di alcuni bianchi) si sono alzate per condannare il razzismo e la discriminazione presenti in queste società. Anche in questo caso possiamo chiederci se questi fenomeni si esauriscano nel presente o se, radicati nel passato, chiamino in causa non solo il razzismo dei singoli ma dinamiche strutturali di oppressione più radicate. E invero anche al di là degli Stati Uniti troviamo pagine di storia che sarebbe opportuno riscrivere alla luce di esperienze diverse da quelle eurocentriche che hanno dominato luoghi e parole per secoli. L'eredità del colonialismo soprattutto in Africa e in Medio Oriente è palpabile nella mappa dei conflitti che affliggono quelle regioni da decenni. Dopo aver estratto materie prime dai territori colonizzati, le potenze europee hanno amministrato questi territori sfruttando ed esacerbando distinzioni etniche al fine di lasciare confini spesso mirati a indebolire un'identità nazionale che avrebbe potuto opporsi al dominio coloniale⁶. Coloro i quali fuggono da conflitti etnici e premono come rifugiati sui confini dell'Europa, dunque, spesso non hanno solo la "sfortuna" di essere nati in stati poveri di risorse e ricchi di conflitti. C'è l'ombra dell'ingiustizia su questa sfortuna: l'ombra di paesi che in nome della loro autoproclamata superiorità hanno impoverito altri paesi metten-

⁶ L'esempio più classico e tragico rimane quello del Ruanda (DesForges 1999).

doli sulla strada di conflitti che non avrebbero altrimenti acquisito la virulenza attuale. Se oggi in Francia, nel Regno Unito, e anche in Italia si parla positivamente dei cambiamenti infrastrutturali, economici e educativi portati dall'esperienza coloniale, il racconto dei soggetti colonizzati spesso include storie di violenza, di soprusi, di stupri, di consumo scriteriato delle risorse economiche⁷.

Se la connessione tra i vantaggi dei quali ancora godono tanti cittadini europei, in termini di ricchezza e di uno stato sociale efficace, e gli svantaggi dei cittadini delle ex colonie è indubbiamente più tenue che nel caso degli Stati Uniti, una connessione esiste, e comporta a mio giudizio la necessità di ripensare interventi di cooperazione e sviluppo non in termini di generosità delle potenze europee, ma in termini di obbligo di riparazione per le ingiustizie subite nelle ex colonie. Parte di questa considerazione del passato includerebbe anche particolari privilegi per i cittadini delle ex colonie in termini di permessi di lavoro temporanei o permanenti nel territorio dell'ex colonizzatore, così come la possibilità, se desiderato, di diventare cittadini.

Bibliografia

- Alexander M. (2012), *The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*, New York, The New Press.
- Apel D. (2014), "'Hands Up, Don't Shoot': Surrendering to Liberal Illusions", *Theory and Event*, vol. 17, n. 3 supplement.
- Brown W. (1993), "Wounded Attachments", *Political Theory*, vol. 21, n. 3, pp. 390-410.
- Coates T.N. (2014), "The Case for Reparations", *The Atlantic*, giugno.
- (2017), *We Were Eight Years in Power: An American Tragedy*, New York, One World.
- (2019), "Full Opening Statement on Reparations at House Hearing", <https://www.youtube.com/watch?v=kcCnQ3iRkys>.
- Connolly W.E. (1995), *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Darity W.A., Mullen A.K. (2020), *From Here to Equality: Reparations for Black Americans in the Twenty-First Century*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

⁷ Paradigmatica in questo senso è l'opera di Frantz Fanon.

- Des Forges A. (1999), *Leave None to Tell the Story*, New York, Human Rights Watch.
- Douglass F. (1852), "The Meaning of July Fourth for the Negro", <https://www.pbs.org/wgbh/aia/part4/4h2927t.html>.
- DuBois W.E.B. (1999), *Black Reconstruction in America 1860-1880*, Oxford, Oxford University Press.
- DuVernay A. (2016), *13th*, Howard Barish, Forward Movement, Netflix, Kandoo Films Producers.
- Economic Policy Institute (2020), "Racial Disparities in Income and Poverty Remain Largely Unchanged Amid Strong Income Growth in 2019", 16 settembre.
- Foner E. (1989), *Reconstruction. America's Unfinished Revolution 1863-1877*, New York, HarpPeren.
- (2019), *Give Me Liberty!: An American History*, New York, W.W. Norton.
- Gates H.L. Jr. (2019) *Stony the Road: Reconstruction, White Supremacy, and the Rise of Jim Crow*, New York, Penguin Press.
- Gotham K.F. (2000), "Racialization and the State: The Housing Act of 1934 and the Creation of the Federal Housing Administration", *Sociological Perspectives*, vol. 43, pp. 291-317.
- Gregory J.N. (2007), *The Southern Diaspora: How the Great Migrations of Black and White Southerners Transformed America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- Hannah-Jones N. (2020), "What Is Owed," *New York Times Magazine*, 24 giugno.
- Havercroft J., Owen D. (2016), "Soul-Blindness, Police Orders and Black Lives Matter: Wittgenstein, Cavell, and Rancière", *Political Theory*, vol. 44, pp. 739-763.
- Honig B. (2013), *Antigone, Interrupted*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hooker J. (2016), "Black Lives Matter and the Paradoxes of US Black Politics: From Democratic Sacrifice to Democratic Repair", *Political Theory*, vol. 44, pp. 448-469 .
- HR 40 - Commission Commission to Study and Develop Reparation Proposals for African Americans. (2021), <https://www.congress.gov/bills/117/congress/house-bill/40/text>.
- Hylton J.G. (2012), "Before There Were 'Red' and 'Blue' States, There Were 'Free' States and 'Slave' States", Marquette University Law School Faculty Blog, 20 dicembre, <https://law.marquette.edu/facultyblog/2012/12/before-there-were-red-and-blue-states-there-were-free-states-and-slave-states/comment-page-1/>.
- Isaacs T. (2011), *Moral Responsibility in Collective Contexts*, Oxford, Oxford University Press.
- Jaspers K. (1978), *Filosofia. Libro Secondo*, in *Filosofia* [1932], Torino, UTET.

- (1983), *Psicologia delle visioni del mondo* [1919], Roma, Astrolabio.
- (1996), *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania* [1947], Milano, Raffaello Cortina.
- Johnston S. (2014), “Two Cheers for Ferguson’s Democratic Citizens”, *Theory and Event*, vol. 17, n. 3 supplement.
- Katznelson I. (2006), *When Affirmative Action Was White: An Untold History of Racial Inequality in 20th Century America*, New York, WW Norton & Co.
- King M.L. (1963), “Letter from a Birmingham Jail”, https://www.africa.upenn.edu/Articles_Gen/Letter_Birmingham.html.
- Lebron C. (2013), *The Color of Our Shame: Race and Justice in Our Time*, New York, Oxford University Press.
- (2017), *The Making of Black Lives Matter. A Brief History of an Idea*, New York, Oxford University Press.
- Malcom X, Baldwin J. (1963), “Malcolm X Debate with James Baldwin September 5 1963”, <https://www.youtube.com/watch?v=sVNVb7sKwoU>.
- Maxwell C., Solomon D. (2020), “The Economic Fallout of the Coronavirus for People of Color”, *Center for American Progress*, <https://www.americanprogress.org/issues/race/news/2020/04/14/483125/economic-fallout-coronavirus-people-color/>.
- McKnight U.L. (2014), “Where Is The Love That You Promised?”, *Theory and Event*, vol. 17, n. 3 supplement.
- Olney C. (2021), “Black Lives Matter and the Politics of Redemption”, *Philosophy and Social Criticism*, doi:10.1177/01914537211009573.
- Olson J. (2004), *The Abolition of White Democracy*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Phillips W. (1860), *The Philosophy of the Abolition Movement*, New York, American Anti-Slavery Society, <https://www.loc.gov/resource/rbaapc.23400/?sp=1>.
- Piketty T. (2017), *Il capitale nel XXI secolo*, Milano, Bompiani.
- Rancière J. (2007), *Il disaccordo*, Milano, Meltemi.
- Sepinwall T. (2011), “Citizen Responsibility and the Reactive Attitudes: Blaming Americans for War Crimes in Iraq”, in T. Isaacs, R. Vernon (eds), *Accountability for Collective Wrongdoing*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Schiff J.L. (2014), *Burdens of Political Responsibility. Narrative and the Cultivation of Responsiveness*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Shklar J.N. (1990) *The Faces of Injustice*, New Haven, Yale University Press; trad. it. *I volti dell'ingiustizia. Iniquità o cattiva sorte?*, Milano, Feltrinelli, 2000.
- (1991), *American Citizenship. The Quest for Inclusion*, Cambridge, Harvard University Press.

Stewart N. (2019), “‘We Are Committing Educational Malpractice’: Why Slavery Is Mistaught – and worse – in American Schools”, *New York Times Magazine*, 19 agosto.

US Senate Joint Economic Committee (2020), “The Economic State of Black America”.

Wootson C.R., Jan T. (2021), “Biden Signs Orders on Racial Equity, and Civil Rights Groups Press for More”, *Washington Post*, 26 gennaio, https://www.washingtonpost.com/politics/biden-to-sign-executive-actions-on-equity/2021/01/26/3ffbcff6-5f8e-11eb-9430-e7c77b5b0297_story.html.

Young I.M. (2011), *Responsibility for Justice*, Oxford, Oxford University Press.

Francesca Pongiglione

**Information, Ignorance,
and Obligations to Know**

1. *Introduction: duties to know*

Reasonable persons are expected to acquire information about a situation before acting so that they are aware of the harm that may befall others as a consequence of their action (Hart 1968, 148). To take a simple example, when I back up to park my car, I should make sure nobody is standing behind it. Rosen has called such duties “procedural epistemic obligations,” defined as “the requirements to take certain steps to inform yourself about matters that might bear on the permissibility of your conduct” (Rosen 2004, 301). These obligations to know derive from our other moral obligations, such as the obligation to avoid causing harm to someone.

Our obligations to know about the effects of our actions have changed – and dramatically increased – during the last 150 years or so as a consequence of two circumstances: the progressive interconnection of human beings due to the global economy and the much higher volume of information now available in comparison to what was available to our ancestors. Only a few generations ago, when our actions were much less interconnected than they are now, it was easier to assess whether, by acting in a certain way, we were causing harm or not. The global economy has completely altered this scenario. Many actions we perform daily and consider harmless can in fact contribute to harming distant others. We are involved in many collective harms, from climate change to labor exploitation; consequently, decisions about what to eat or buy are rele-

vant to the lives of people near and far, both in space and in time. We are connected to distant others not only as contributing causes of certain harms but also in virtue of our capacity to bring about remedies for conditions of need that we might have not contributed to at all, but cannot ignore (Dennett 1986, 149). There are many conditions of need in the world, from wars to poverty, that call for our attention. Through various forms of civic engagement, or simply through our electoral choices, we can contribute to alleviating certain conditions of need.

Our duties to know have also increased in response to the current availability of information. As long ago as 1986 Dennett wrote that, thanks to information technology, there are now so many opportunities to know about the effects of our actions on other people and on the environment that the burden is almost unbearable. We cannot act as if this information were not available, and yet, if we really tried to acquire knowledge on all morally relevant issues, we would not have time to do much else beyond searching for and reading information (*ibidem*, 154). To a certain extent, he seems to long for the good old times, when we could ignore what was happening in distant countries to distant people and “plan and act with a clear conscience on the basis of a more limited, manageable stock of local knowledge” (*ibidem*, 144).

That was his feeling in 1986, with no internet, no smartphones, far fewer television channels, and limited access to international media. In 2021, the information environment seems richer than ever, and so is the apparent epistemic burden on our shoulders. So much information on morally relevant facts is now available, but it is not clear whether this means that we have a duty to know all these facts. Such an expectation clearly seems overly demanding: we lack both the time and the cognitive resources to process this tremendous amount of information – a conclusion shared by all scholars who have dealt with this issue (Dennett 1986; Guerrero 2007; Vanderheiden 2016; Bradford 2017; Hartford 2019). Even if we assume that once we know something, we will act appropriately (which I will assume here for the sake of my argument), the acquisition of this enormous amount of knowledge is itself a challenge that looks forbiddingly hard to meet. In addition, as Vanderheiden suggests, the challenge goes beyond learning facts that we know have moral implications – it includes the prior *recognition* that certain facts are morally relevant (Vanderheiden 2016, 305). However, we cannot simply and legitimately

ignore all these facts “by refusing either to hear or to believe” the way that we are connected to distant people (*ibidem*, 299). Our role as citizens in the globalized world requires us not to ignore the harm or good we may bring about with our actions. Thus, our obligations to know constitute a moral as well as a civic duty that, in the words of Vanderheiden, concerns “what we know as much as what we do” (*ibidem*, 298).

When we claim that someone “ought to know” something, we implicitly suggest that failing to know that something implies culpability. However, given the practical impossibility of knowing all the possible consequences of our actions, there must be limits beyond which our ignorance is no longer culpable. Vanderheiden argues that since the realm of what we could be required to know is so huge, the duties to know risk being overly demanding if ascribed solely to individuals. Therefore, he makes a distinction between individuals and collectives (such as states, but also firms) and proposes that the more demanding obligations to know be attributed only to collectives in virtue of their greater epistemic capacities, thus partially lifting the weight of epistemic duties from individuals’ shoulders (*ibidem*, 305-308). Hartford, aware of the same problem but aiming to define individuals’ obligations to know, tries to restrict them by exploring various attempts to escape what she calls “the dilemma of overdemandingness”. However, by her own admission, she ends up with obligations to know that are too slight, thus failing to solve the puzzle (Hartford 2019, 58-61). Bradford, as an alternative, proposes that the effort required of agents in terms of knowledge acquisition is proportional to what is at stake: if my ignorance will cause very serious harm, then my ignorance is blameworthy almost regardless of how much effort acquiring the relevant information would entail (Bradford 2017, 190-191).

The aim of this paper is to contribute further to circumscribing our duties to know and establishing under what circumstances individuals are culpable for their ignorance. It will consider two elements that could work as viable parameters for judging the culpability of ignorant agents: the *quality* of existing information which, it will be argued, is primary, and secondarily the *effort* necessary to acquire the knowledge. Though the amount of information available nowadays is indeed vast, its quality varies greatly from topic to topic, as does the effort needed to acquire it. At times the exercise of common epistemic virtues suffices to acquire correct information despite flaws in quality, at times it does not. There-

fore, our expectations regarding what individuals ought to know cannot be the same for all topics and for all individuals and certainly cannot go beyond the bounds of what only an expert can fully understand and correctly interpret. Thus, in contrast to previous work, this paper will emphasize that people are not all in the same epistemic position regarding the acquisition of knowledge of facts with moral implications, even if we restrict, as I will, the field to cognitively able citizens (not too young and not too old) of liberal democracies.

The paper will proceed as follows: section 2 motivates the focus on factual rather than moral knowledge and then specifies what kinds of ignorance it will consider, including so-called “deep ignorance,” which many scholars have excluded from blame. Section 3 explores the features of information that affect its quality and thus influence obligations to know. Section 4 considers the effort individuals put into the acquisition of information, claiming that when quality of information is very good and the effort required to acquire knowledge is therefore slight, the obligations to know are stronger than when quality of information is lower and the effort needed to acquire it is greater. Some conclusions regarding the grounds on which we assign blame will follow.

2. *Duties to know what, and for whom*

First, we need to clarify the nature of the duty to know. In this paper we consider it as a duty that derives exclusively from other moral obligations (such as not harming anyone, or maximizing the welfare of the people involved in an action, etc.). That is, we have an obligation to inform ourselves in all those contexts in which the possession of information can make the difference between harming someone, or not. As Holly Smith has noted, one could interpret the duty to acquire information as merely an epistemic duty to possess certain “intellectual goods” such as knowledge and true beliefs, or as the duty to “gather as much evidence as possible” - a duty that does not imply the existence of a parallel moral duty (Smith 2018, 93-95). This interpretation, however, does not address the moral consequences of a certain epistemic condition, so it cannot lead to the formation of a moral judgment of the ignorant agent, which is instead the focus of the present investigation.

Secondly, it is important to define *what* we want to argue that individuals are supposed to know. In this paper we concentrate on facts with implications for moral action – that is, facts the knowledge of which would force us to reconsider the way we behave (assuming that we share basic moral principles, such as doing no harm and providing help). This kind of knowledge is called *factual* since, unlike moral or normative knowledge, it does not concern values or moral norms, but rather certain circumstances that might make my action not permissible, if I was informed about them. Let us consider the following example, drawn from Guerrero, of factual knowledge with implications for moral action. Clint has two switches for turning on his kitchen's overhead light – one on the eastern side of the room, one on the western. Both switches work correctly, yet, through an obscure series of causal relations, if he turns on the eastern switch, someone in New York City will suffer a heart attack (Guerrero 2007, 74). Clint is not aware of this fact, but we can assume that if he were, being a morally sound person, he would modify his actions accordingly and refrain from using the eastern switch. Clint's (lack of) factual knowledge influences his decision concerning which switch to use, with clear moral implications.

Or, drawing from Hartford, let us consider Samuel,¹ who buys Bethal potatoes in South Africa in 1958. The farming of these potatoes involved brutal treatment of prison laborers, and the response to high demand was to expand the workforce by imprisoning more people. Thus, to buy Bethal potatoes meant to be involved in the perpetration of brutalities and injustice. Awareness of these facts was not widespread until 1959, when a potato boycott that received extensive media coverage brought the issue before the public (Hartford 2019, 49-50). Samuel, buying Bethal potatoes in 1958, is not aware of the circumstances of their production; if he had been, he would not have bought them. Samuel's (lack of) factual knowledge influences his decision whether or not to buy Bethal potatoes and thus clearly has moral implications.

The facts about Clint's switches and the potato farm laborers are not moral facts. We can therefore consider ignorance about them to be fac-

¹ The character of Samuel was originally proposed by Bradford, but the South African context was added by Hartford.

tual ignorance. Let us briefly consider what *moral* ignorance is, in order to appreciate the difference. A substantial amount of literature deals with morally ignorant agents and their potential culpability. Rosen gives two popular examples of moral ignorance. The first concerns a slaveholder in ancient times, who keeps slaves, treats them brutally and cruelly, and never questions this practice – all of which was then typical of most people, who did not see it as morally wrong (Rosen 2003, 64-65). The second example is about a sexist American father in 1952 who thinks that only his sons deserve to receive an education, while his daughters merely need to find a good husband, and who consequently denies them college (*ibidem*, 66-67). Both the ancient slaveholder's and the sexist father's beliefs are not based on facts, but rather on values, customs, and traditions they do not question. They are both morally ignorant. This paper is not interested in probing whether or not morally ignorant agents are culpable for their ignorance, although the debate on the topic is quite lively (see for example Fitzpatrick 2008 or Harman 2011 in response to Rosen, and Wieland 2015 in response to Harman). Rather, its aim is to explore the culpability associated with factual ignorance only, despite the awareness that the two can, at times, overlap, and that the line between moral and factual ignorance is in some cases rather blurred.

Let us now distinguish between different epistemic situations subjects can find themselves in regarding factual knowledge. People can be aware that some facts ought to be checked to verify possible moral implications of an action under consideration, but people can also lack that awareness. Let us consider Josh, who happens to hear that Amazon is involved in forms of labor exploitation but, for reasons not relevant here, fails to seek further information. If Josh knew about Amazon employees' working conditions, he would cancel his subscription immediately. But Josh fails to search for more information and so continues to buy items on Amazon, being ignorant of how its employees are treated but aware that some further inquiry might be needed. Mary, too, enjoys her shopping on Amazon, but, unlike Josh, she has never heard about possible abuses or violations of worker rights. Like Josh, had she known, she would have immediately canceled her subscription. But she does not even know there is something that ought to be checked. She, too, continues to buy items on Amazon, ignorant of being ignorant of how its employees are treated.

Josh and Mary are factually ignorant in two different ways. Josh's ignorance is what has been called 'affected' ignorance; Mary's ignorance has instead been called 'deep' ignorance (for this distinction, see for example Guerrero 2007, 95; Peels 2014, 485).² Both kinds of ignorance were originally described by Thomas Aquinas, who distinguished the ignorance of those who deliberately choose to remain ignorant (*affected* ignorance) from the ignorance of those who fail to realize that they should acquire knowledge on a certain topic (*deep* ignorance).^{3,4}

Let us begin with affected ignorance, the condition of an agent who is aware of not knowing certain facts. According to Moody-Adams, affected ignorance can at times involve "refusing to consider whether some practice in which one participates might be wrong" (Moody-Adams 1994, 296). For this reason, Wieland has called it also "strategic" ignorance – which reflects the convenience and self-protective nature of the choice to remain ignorant when one knows there are facts worth checking, such as the working conditions of those who produce goods we want to buy (Wieland 2017). Robichaud has illustrated strategic ignorance with the case of "Strat", who is building a house and deciding what materials to use and whether to employ expensive energy-efficient technologies. He has heard about climate change and could ask his climate-scientist neighbor more about it but chooses not to, as he prefers to remain ignorant and avoid worrying about his carbon footprint (Robichaud 2017, 1415).

Consider now deep ignorance, referring again to the examples of Clint the light switcher and Samuel the potato buyer. Clint is deeply ignorant, that is, he has no idea that he should investigate possible side effects of using one switch or the other. Samuel is also deeply ignorant about Bethal potatoes: not only does he have no idea of the conditions in which they are produced, but he also has no idea that it could be worth inves-

² Guerrero applies the concept of 'deep ignorance' to moral ignorance. It can, however, be applied to factual ignorance as well, which is what I am doing here.

³ Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, Q 6, art. 8.

⁴ These two epistemic statuses can also be described, following Rescher (2009, 3), as (1) lacking substantial knowledge of the relevant facts but possessing metaknowledge about one's own knowledge (Josh) and (2) lacking both substantial and metaknowledge (Mary).

tigating. He is just like you and me when we buy potatoes at the grocery store, not having heard of anything that might suggest that some inquiry on our part is in order.

Responsibility for deep ignorance is more difficult to establish. To be sure, if I am unaware of my ignorance of certain facts, there is apparently not much I can do to remedy that specific ignorance. To be deeply ignorant means, as Vanderheiden observed, to lack control over the ignorance itself, which makes the grounds for attributing blame more slippery (Vanderheiden 2016, 303-304). For this reason, many scholars have argued that deep ignorance is to be excused – especially scholars who support volitionist theories.

Volitionism considers agents culpable for their ignorance only if, at some point, they were aware they had a duty to acquire information on something and deliberately failed to do so, thus performing an akratic (i.e., knowingly wrong) act (Rosen 2004, 307). Zimmerman had previously adopted a similar view, claiming that negligent behavior implies acting with inadvertence, i.e., causing harm one did not think one would cause at the time of acting, yet having adverted to this possibility at an earlier time (Zimmerman 1986, 199-200). Agents are blameworthy for acting in ignorance of certain relevant facts only if at a previous time they had been conscious that they ought to have acquired the relevant information. Volitionism has been summarized in the claim that “blame requires choice” (Sverdlik 1993, 140). Like many other scholars, my view is that to adopt volitionism is to excuse many, if not most, cases of ignorance, and for this reason volitionism is to be rejected (see, for example, Peels 2011, 576; Sher 2009, 25-33). However tempting it might be to excuse deeply ignorant agents, if we did that we would, in effect, attribute obligations to know certain facts only to those who are already somewhat aware of them. This would mean exculpating agents whose ignorance is “so profound that it cannot recognize its own existence” (Vanderheiden 2016, 305), which, in my opinion, is not always justifiable.

Let us consider another important element in the attribution of moral blame to ignorant agents: *expectations*. According to Rosen, moral judgment of ignorant agents depends on what we can reasonably expect them to do about their ignorance. Indeed, if people are unaware of being ignorant, we cannot expect them to take steps to reduce an ignorance of which they are unaware (Rosen 2003, 63). For example, we cannot expect Clint to try to find

out whether turning on his switches causes someone to get hurt. However, there might be – and in fact, there are – reasonable expectations of knowledge even for deeply factually ignorant agents. Let us again consider the case of Samuel. Suppose now that, in 1960, Samuel is still ignorant of the (now well known) production circumstances of Bethal potatoes and buys them as if nothing had happened. He is still ignorant of being ignorant, just as he was in 1958. Yet, our moral judgment of him would probably not be as lenient as in 1958. Why? Because, since the availability of information on Bethal potato production has now changed, we now expect Samuel to have learned some of this information. Samuel's duties to know, in other words, have changed along with the availability of information.

The above example suggests that we can expect even deeply ignorant agents to know certain facts and that expectations in such cases are in the first place dependent on some features of existing information. Many scholars have so far focused on the way persons try to get information and the amount of effort involved in order to determine when their ignorance is culpable and when it is excusable (see for example Bradford 2017; Mason, Wilson 2017; Rescher 2009). We believe that individual effort, though essential, is secondary to the quality of the information. In other words, however virtuous we are, if existing information on a certain topic is not adequate, we could be blameless for not knowing. If, on the other hand, information meets a certain standard, then we can focus our attention on the type of person we are or ought to be and the effort we put into obtaining information.

3. *Quality of information: availability and accessibility*

The existence of information on possible harms people might help to cause by performing a certain action is a relevant factor in defining what they can be expected to know. It is, however, not enough for information merely to exist. To create expectations as to what people ought to know on a certain topic, information needs to meet certain standards. The analysis of these standards has gained attention only recently, and we believe that further refinement is needed.

Vandeheiden (2016) and Hartford (2019) have identified *availability* and *accessibility* of information as parameters in which to ground expectations

regarding obligations to know. The reasoning is quite intuitive: no one can be expected to know matters on which no information is available; neither can people be expected to know matters on which information is not easily accessible. Let us again consider Clint and suppose that not even those who built the kitchen are aware of the ‘side effects’ caused by the eastern switch. In such a case, information is not available. Or let us suppose that the mad inventor of the switches wrote down the causal connections leading to the heart attacks in New York but keeps his notebook in his safe. Or suppose that there is an operating manual in which everything is explained, and Clint owns it, but it is written in Japanese. Clint wanted to read it, but since he does not know Japanese and the switches (from his point of view) work quite intuitively, he gives up. In these cases, information is not easily accessible.

Information availability has so far been identified with the mere presence of information and has been associated primarily with the *quantity* of information available. Dennett, for example, implicitly suggests that it is the quantity of available information that made our duties to know increase disproportionately with the advent of information technologies (Dennett 1986, 144-145). Vanderheiden cautions that the mere availability of information does not say much about our obligations to be aware of it and “cannot in itself mark the boundary between excusable and culpable ignorance” (Vanderheiden 2016, 305). Nowadays, information is available on virtually all facts of moral relevance, but this cannot imply that we have obligations to know everything. According to Hartford, it is probably more important how accessible this available information is. More specifically, information is accessible if it can be obtained without special capacities or costs (including not only economic costs but also personal costs, such as the time needed to access it) and if there are no government-imposed limitations on the acquisition of information. According to this reasoning, illiterate or indigenous people, or those who live in countries where internet access is limited or the press is not free, having extremely restricted access to a wide spectrum of information, consequently have less stringent duties to know (Hartford 2019, 50).⁵

⁵ While Hartford suggests that, since accessibility of information is not the same for all agents, this affects the strength of their obligations to know,

Hartford rightly observes that it is the “facts about our epistemic situation” that determine our moral responsibility to know (*ibidem*). However, she considers a quite general epistemic situation in which most of us find ourselves: easy access to the internet with its enormous amount of readily available information. This epistemic situation, she claims, makes our obligations to know extremely demanding and leaves us unable to judge the culpability of other people’s ignorance. The problem, she observes, is that the realm of accessible information on morally relevant facts, even considering our capacities and resources, has never been so vast (Hartford 2019, 51). Contrary to this view, I argue that despite easy access to the internet and the amount of information available, our epistemic situation is not the same for all facts with moral implications and is not always a favorable one. There are instead significant variations in both the availability and the accessibility of such facts. These features vary to the point that people are in some cases culpably ignorant and in others excusably so. The present papers thus aims to deepen the analysis of how availability and accessibility of information influence our obligations to know.

Let us first reconsider the concept of information availability. It is true that nowadays information is abundant on virtually every topic. The problem is that a significant amount of misinformation is also now widespread, in the form of fake news or pseudoscience, especially (but not only) on the new media. This wrinkle has not gone completely unno-

Bradford refuses to consider the difficulty of obtaining information as an element that might mitigate blame accruing to agents for their ignorance. In fact, she remarks, we claim that something is difficult when it takes us a lot of effort, yet, for another person, the same activity might be almost effortless. Acquiring certain information might be difficult for a mentally disabled person but also for a simply lazy one: however, while we would excuse the first person for her resulting ignorance, we would not excuse the latter, since her ignorance is the result of indulging in an epistemic vice (Bradford 2017, 183-184). According to this view, no information is objectively difficult to obtain. However, these observations do not entail that we cannot mitigate blame for our ignorance by appeal to the difficulty of obtaining certain information (provided that we do not lack the necessary capacities). Rather, they simply reinforce the idea that obligations to know cannot be generalized and considered equal for all agents and for all topics.

ticed: Hartford acknowledges that the internet contains a good deal of misinformation that can exacerbate ignorance rather than eradicate it. However, she also believes that this ‘complication’ can be set aside by focusing instead on the “abundance of reliable, good-quality information within our epistemic situation” (Hartford 2019, 51n).

A closer look, however, reveals that access to reliable, high-quality information is significantly more restricted than Hartford suggests, and this, I argue, negatively affects the quality of the information and thus has implications for moral responsibility. Quality of information can be affected, I believe, by the following elements: *i.* the quantity (and quality) of misinformation or fake news; *ii.* the lack of easily accessible experts to consult with; *iii.* the difficulty of locating and distinguishing reliable sources of information; and *iv.* the level of awareness of certain facts in a given social context.

As concerns *i.*, there are cases in which correct information is so mixed up with misinformation that it can be challenging to distinguish between the two. For example, consider the case of misperceptions about migrants. According to recent surveys addressed to the Italian population, Italians overestimate both the total share of immigrants (Alesina, Miano and Stantcheva 2018), and the share of immigrants who are staying in Italy illegally, scoring above the EU average in the magnitude of misperception (Special Eurobarometer 469, 2018). Italians also overestimate migrants’ unemployment rate, thinking that over 40% of immigrants are unemployed, while a little less than 15% actually are; and immigrants’ dependency upon government aid, with around 18% of Italians who – mistakenly – think that immigrants get twice as much aid than native people (Alesina, Miano, Stantcheva 2018). Misperceptions concern also immigrants’ religious beliefs, with an underestimation of Christian migrants and an overestimation of Muslims (*ibidem*). Both politicians and partisan newspapers tend at times to spread alarming news about migratory phenomena, contributing to create false beliefs about migrants. However, obtaining correct information on the topic can be challenging, given the significant amount of severely biased information that circulates on the topic, due to its political sensitivity. It is not surprising, therefore, that false beliefs about migrants are so widespread.

The quality of information on a certain topic is also affected by the direct access to experts (*ii.*), that can be of help in making sense of the

conflicting information we might encounter. Consider a case in which expert opinion is easily accessible and identifiable: pediatric vaccines. You might happen to hear people claiming that common vaccines (like the one against measles) are linked to autism or to other conditions and, being a loving parent, want to make sure that you are not putting your child at risk. You can easily ask your pediatrician, who will inform you regarding the safety of common vaccines and the importance of getting vaccinated to protect both your child and the weakest members of society. However, there are cases in which it is difficult even to establish who the experts are. Suppose you wish to buy a mobile telephone and want to be sure you are not contributing to labor exploitation, as you have happened to hear that some brands manufacture their products in Southeast Asia under poor or even brutal working conditions. It might not be easy to get reliable, up-to-date information: you might encounter, in your inquiry, newspaper articles containing charges, then pledges from the firm involved that it is taking care of the situation, and so on.

While in the case of vaccines, despite the significant amount of fake news spread by the 'anti-vax' movement, you can easily consult an expert and thus be considered culpable if you prefer to give credit to hearsay or social network entries, in the mobile phone example it is more difficult to establish whether or not you are culpable for not knowing the working conditions of the employees who manufacture the products you want to buy. The difference in our moral judgment, I believe, reflects the difference in the quality of available information in the two cases.

The above examples show that there are cases where reliable information is indeed not easily accessible and where other 'meta-capacities' could be needed to acquire the relevant information, such as the ability to discern between reliable and unreliable sources of information and the ability even to locate possible sources. This brings us to *iii*. Depending on the topic, a good amount of expertise can be required to ascertain which sources are reliable and which are not. So, the problem is not only how much high-quality information exists on a topic but also how capable we are of recognizing it, given our capacities to judge the trustworthiness of the sources. When information on a certain issue is such that a layperson can, despite a good-faith attempt, fail to discern which information is correct or which source is trustworthy, the obligations to know facts related to that issue ought to be diminished accordingly. Thus, a

reliable investigative report on the working conditions of a certain firm's employees might be available online, but how is a layperson to understand that that is a good source while another article in an online magazine, which describes a different and more benign scenario, is not?

Finally, the level of social awareness of certain facts within one's social context (*iv.*) is also contributing to information accessibility.⁶ Some social contexts might feature awareness of certain morally relevant facts, thus raising expectations that shape the obligations to know such facts in those contexts but not necessarily in others. Thus Samuel, who lives in Bethal, is blameworthy for failing to know about the potatoes in 1960, as at that point everyone (*there*) knew. If, for example, this information did not cross regional borders, then we could not blame someone living in Cape Town for ignorance of it, let alone someone living in Morocco (where these potatoes might be imported).

This kind of social awareness is not necessarily limited to what is both known and happening within a given social environment. Some social contexts might be particularly sensitive to certain topics, and people belonging to those contexts might be expected to be aware of certain facts (which in other places are less well known) by virtue of an increased awareness within their social environment resulting in increased exposure to relevant information. In such cases, the likelihood of specific social norms arising in response to information is also higher, and thus ignorance of the relevant facts could be more blameworthy.

Consider the case of ozone depletion. In the mid-'80s, awareness of the ozone-depleting power of chlorofluorocarbons (CFCs) contained in spray cans and Styrofoam packaging was particularly high in California.

⁶ To some extent, this social awareness can be compared to what Dennett and Hartford have called 'common knowledge', which they describe as what has gained national or international attention, such as 'temporarily famous' scandals with a sensational component that draws the attention of the media (Dennett 1986, 146) at the expense of "the slow-burning suffering which is constant and therefore never 'new'" (Hartford 2019, 56-57). There is no need, I believe, to restrict common knowledge to either widely popular information or 'big' scandals. In fact, to restrict duties to know to this kind of knowledge is to misrepresent the duties themselves, which were originally conceived as a way for individuals to grasp their role as causal agents in harming others.

In San Francisco in 1987, a boycott of Styrofoam cups made with CFCs persuaded McDonald's to stop using them (Litfin 1994). People who lived in the area were certainly more exposed than most to relevant information about the effects of releasing CFCs into the atmosphere, so ignorance about it on their part was less excusable than ignorance on the part of people living in other countries who were far less exposed to that information. The point of considering this variable, however, is not to limit duties to know to facts that are commonly known within a given social context, but rather to increase such duties in those cases, thus lowering the chance of being excused for ignorance of them.⁷ The point is simply that the extent of one's obligations to know depends not merely on freedom of access to information but also on the social contexts in which one lives.

4. *The persons we ought to be*

The conclusion to be drawn from what has been said is not that obligations to know should be restricted to topics where no misinformation exists, where there are experts at one's disposal ready to clarify possible areas of doubt, where information is easily and readily accessible to everyone, and our social context is aware of it. Rather, I suggest the opposite: in these circumstances, ignorant agents are always culpable and

⁷ Hartford has argued that to focus on common knowledge is to "mistake what we already know with what we ought to know" (Hartford 2019). There something worth adding here about knowledge that is socially shared in a different sense. I believe that we indeed cannot legitimately assign to laypersons the burden of discovering the 'quiet tragedies' in the world – that appears too demanding by far. We could, perhaps, assign this duty exclusively to experts in specific fields, or to institutions, since they enjoy higher epistemic capacities. The active search, the 'investigation', at least, ought not to be asked of laypersons. This is so in consideration of another important point as well: a layperson would probably not be given enough credence, would not be regarded as an authoritative source. Not everyone can effectively bring certain facts to the public attention. Experts, people affiliated with institutions, and journalists engaged in investigative reports can gain the attention of the public in a way that is scarcely available to laypersons. Thus, a layperson's investigation would probably cost significant effort while obtaining meager results in terms of behavior change.

have no excuse for their ignorance. This moral judgment is grounded in the small amount of effort needed to acquire the relevant information. In such cases, those who are ignorant of being ignorant are equally culpable, as we can expect them to be just as aware of the relevant facts as everyone else.

It is quite apparent that information on most facts we are interested in does not fit the above 'best-case scenario' description. Let us consider again the elements we considered for evaluating the quality of information. At times, on certain topics, there is an abundance of fake or heavily biased news or misinformation. In such cases, the chances that individuals will encounter false information and thus form false beliefs is higher, and proportionally their culpability lower. At times reliable sources are difficult either to locate or to recognize: the effort, therefore, needed for the search of reliable information is greater, and the greater such effort is, the less we can expect individuals to perform it. At times, eventually, certain social contexts show scarce awareness of some facts, leading people to miss exposure to them. Those who are less exposed to relevant information are therefore less culpable for their ignorance. This does not, however, mean that ignorance in each of such cases is always excusable. It only means that the (individual) effort needed to compensate flaws in information is higher, and our expectations ought not be unreasonable. However, even in such cases we can legitimately have expectations. When information is flawed, however, expectations concern how we ought to be rather than what we ought to know. In such cases ignorance is not indiscriminately blameworthy; what should be considered is rather the process that led to it. So, what we will look at to evaluate an ignorant subject morally is the effort put into the acquisition of information, taking into account that different flaws in information require different levels of effort. Thus, ignorance can be considered blameless only when individuals try to the best of their ability to acquire knowledge about a certain topic, as they acknowledge the moral importance of possessing information about it, but fail because of some features of the existing information.

As an example of how this system for evaluating ignorance works, let us consider a paramount case in which our obligations to know should apply: climate change. In this case, the epistemic situation consists of a good deal of fake news and misinformation (see above) with the ad-

dition of politically biased information that tends to underestimate the issue. The access to sources of information is also perhaps not ideal. First, it is not common to acquire information directly from an expert. It is true that the United Nations has periodically disseminated reports about climate change (IPCC reports) available in many languages; yet laypersons might find this source less than fully accessible (because of overwhelming quantities of data, statistics, or details that could easily mislead a non-expert). However, there is quite good media coverage of climate change in the traditional media, and awareness about it is shared in most developed countries, to the point that very few cognitively able people are likely to be unaware of what it is or never to have heard about it. Furthermore, there is an official view on certain basic facts concerning climate change (such as its being anthropogenic and constituting a very serious threat to life on Earth) shared by scientists almost unanimously (Cook *et al.* 2016) that tends to be mirrored at least in the traditional media.

So, how would we consider someone who is ignorant about climate change? First, it is quite unlikely that a person living in the western world could be genuinely deeply ignorant about climate change, given its media coverage - affected ignorance is definitely predominant. In order to express a moral judgment regarding those who hold false beliefs about it, there are several contextual variables to take into account.

While it is true that the existence of anthropogenic climate change is not seriously debated in the scientific community, there is still ongoing debate regarding both the likelihood of various future scenarios resulting from climate change and the best strategies for dealing with the ultimate impact. The debate includes claims that mitigation is not convenient and that we should, rather, accept and adapt to whatever scenarios emerge – claims sometimes accompanied by a tendency to minimize the extent of the existing and expected impacts of climate change. This can contribute to spreading the false idea that climate change itself is under debate. To be sure, a lot of information on climate change can be easily found in all media formats, but so can a lot of misinformation. Furthermore, as was previously mentioned, some of this misinformation is quite well designed, so that only an expert could recognize it as pseudoscience rather than science. All things considered, we can claim that an epistemically responsible agent should be able to reach some

basic, correct conclusions about climate change. A responsible inquiry involves gathering evidence, consulting multiple sources, and displaying epistemic virtues such as reflecting critically on one's beliefs and being open to counterarguments and willing to change one's beliefs (Peels 2017, 2899; Montmarquet 1999, 845). The likelihood of ending up with false beliefs about climate change after this kind of inquiry seems perhaps not null, but certainly low.

However, even in this case, the moral evaluation of ignorant agents cannot be generalized. A responsible inquiry can be time-consuming, especially for people who are not used to running inquiries at all. We cannot neglect the costs of disentangling oneself from conflicting information: such costs differ from person to person. Thus, what we need to consider is what people do, to the best of their ability, in pursuit of information. Putting the maximum effort into the acquisition of knowledge suffices, we claim, to escape moral blame in all cases where information does not fit the "best-case scenario" depicted above. The maximum effort, however, should be individually conceived: that is, the maximum effort that that person can put into her search in that moment of her life, given her limited availability of time and her lack of expertise.

5. *Conclusions*

In this essay I have explored the obligations to know facts with moral implications for the way we behave, attempting to determine when ignorance of such facts can be excused and when it cannot. There is an enormous amount of information now easily available on the new media. Unlike other scholars, I have insisted that this circumstance does not fully determine our epistemic position with respect to those facts. The quality of information, it was argued, is an essential element in which we can ground obligations to know, and it can vary significantly from topic to topic. Furthermore, some morally relevant facts are indeed easily accessible, but others are less so in virtue of the expertise needed to unmask fake news, to evaluate the trustworthiness of information sources, and to locate the sources in the first place. In addition, in certain social contexts, a general awareness of certain facts can make them accessible to people who inhabit those contexts, while the same facts can in other

social contexts be unknown to the majority of people, diminishing the likelihood of social exposure to relevant information.

The main conclusion this paper aims to draw is that, when determining obligations to know, we cannot fail to notice how such duties are affected by the quality of information. When information falls below certain standards of availability and accessibility, agents are not culpable for not knowing it: when, on a given topic, misinformation is abundant, experts are not easily accessible, trustworthy sources are difficult to recognize and one's social context shows scarce awareness, individuals can be blameless for their ignorance. In contrast, when information on a given topic meets the standards of the best-case scenario described above, ignorance on that topic cannot be excused. For the realm of information that is situated between the threshold of excusability (too-low quality) and that of culpability (very high quality), which is the majority, moral judgment varies with both topic and individual and is grounded in the effort made by the individual to acquire relevant knowledge. In other words, where individuals perform an epistemically responsible inquiry and display certain epistemic virtues, they are not to be blamed if they reach false beliefs, as those are probably due to flaws in the information itself that that agent, in that context, harnessing the best of her capacities, could not overcome. When, on the contrary, individuals display epistemic vices and do not behave like conscientious agents, they can be blamed for their ignorance.

Finally, the difference between 'affected' and 'deep' ignorance has not proven to justify greater lenience in moral judgments of deeply ignorant agents under all circumstances. On the contrary, in some cases deeply ignorant agents emerged as even more culpable than affectedly ignorant ones, as they displayed more severe epistemic vices.

References

- Alesina A., Miano A., Stantcheva S. (2018), "Immigration and Redistribution", *Nber working paper series*, Working Paper 24733.
- Bradford G. (2017), "Hard to Know", in P. Robichaud, J.W. Wieland (eds), *Responsibility: The Epistemic Condition*, Oxford, Oxford University Press, pp. 180-198.

- Cook J., Oreskes N., Doran P.T. *et al.* (2016), "Consensus on Consensus: A Synthesis of Consensus Estimates on Human-caused Global Warming", *Environmental Research Letters*, vol. 11, pp. 1-7.
- Dennett D. (1986), "Information, Technology, and the Virtues of Ignorance", *Daedalus*, vol. 115, n. 3, pp. 135-153.
- EC, Special Eurobarometer 469 (2018), *Integration of Immigrants in the European Union*.
- FitzPatrick W. (2008), "Moral Responsibility and Normative Ignorance: Answering a New Skeptical Challenge", *Ethics*, vol. 11, n. 4, pp. 589-613.
- Guerrero A. (2007), "Don't Know, Don't Kill: Moral Ignorance, Culpability and Caution", *Philosophical Studies*, vol. 136, n. 1, pp. 59-97.
- Harman E. (2011), "Does Moral Ignorance Exculpate?", *Ratio (new series)*, vol. XXIV, pp. 443-468.
- Hart H.L.A. (1968), *Punishment and Responsibility*, Oxford, Oxford University Press.
- Hartford A. (2019), "How Much Should a Person Know? Moral Inquiry and Demandingness", *Moral Philosophy and Politics*, vol. 6, n. 1, pp. 41-63.
- Litfin K. (1994), *Ozone Discourses: Science and Politics in Global Environmental Cooperation*, New York, Columbia University Press.
- Mason E., Wilson A. (2017), "Vice, Blameworthiness, and Cultural Ignorance". in P. Robichaud, J.W. Wieland (eds), *Responsibility: the Epistemic Condition*, Oxford, Oxford University Press, pp. 82-100.
- Montmarquet J. (1999), "Zimmerman on Culpable Ignorance", *Ethics*, vol. 109, n. 4, pp. 842-845.
- Moody-Adams M. (1994), "Culture, Responsibility, and Affected Ignorance", *Ethics*, vol. 104, n. 2, pp. 291-309.
- Peels R. (2011), "Tracing Culpable Ignorance", *Logos and Episteme*, vol. 2, n. 4, pp. 575-582.
- (2014), "What Kind of Ignorance Excuses? Two Neglected Issues", *The Philosophical Quarterly*, vol. 64, n. 256, pp. 478-496.
- (2017), "Responsible Belief and Epistemic Justification", *Synthese*, n. 194, pp. 2895-2915.
- Rescher N. (2009), *Ignorance. On the Wider Implications of Deficient Knowledge*, Pittsburgh, Pittsburgh University Press.
- Robichaud P. (2017), "Is Ignorance of Climate Change Culpable?", *Science Engineer Ethics*, n. 23, pp. 1409-1430.
- Rosen G. (2003), "Culpability and Ignorance", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 103, n. 1, pp. 61-84.
- (2004), "Skepticism about Moral Responsibility", *Philosophical Perspectives*, n. 18, pp. 295-313.

- Sher G. (2009), *Who Knew? Responsibility without Awareness*, New York, Oxford University Press.
- Smith H. (2018), *Making Morality Work*, Oxford, Oxford University Press.
- Sverdlik S. (1993), "Pure Negligence", *American Philosophical Quarterly*, vol. 30, n. 2, pp. 137-149.
- Vanderheiden S. (2016), "The Obligation to Know: Information and the Burdens of Citizenship", *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 19, n. 2, pp. 297-311.
- Wieland J.W. (2015), "What's Special about Moral Ignorance?", *Ratio (new series)*, vol. XXX, pp. 149-164.
- (2017), "Responsibility for Strategic Ignorance", *Synthese*, vol. 194, n. 11, pp. 4477-4497.
- Zimmerman M.J. (1986), "Negligence and Moral Responsibility", *Noûs*, vol. 20, n. 2, pp. 199-218.
- (1997), "Moral Responsibility and Ignorance", *Ethics*, vol. 107, pp. 410-427.

Uğur Bulgan

**The Just Response
to Marital Misrecognition**

1. *Introduction*

Marriage is considered oppressive to heterosexual women either for practical reasons such as reinforcing the gendered division of labour or due to symbolic harms (Okin 1989; Bourdieu 2001). Thus, heterosexual women are better off when unmarried. On the other hand, marriage is considered oppressive to homosexuals because they are unjustly denied the right to marry (Bevacqua 2004). Hence, homosexuals are worse off when unmarried. Chambers (2013) reconciles these two conflicting feminist critiques of marriage by concluding that although the very existence of the institution of marriage causes oppression, it is better to be married than not if the institution already exists. “[J]uxtaposing marriage’s oppressiveness to women and to homosexuals fails to compare like with like: marriage is oppressive to women as compared to a world without marriage; it is oppressive to deny homosexuals marriage only in so far as that institution does exist” (Chambers 2013, 131-132). Following this conclusion, she constructs her argument on the justness of the marriage-free state.

Similarly, in this paper, I initiate my inquiry on marital inequality by examining the marriage’s oppressiveness to homosexual individuals and I conclude it with a defence for the abolishment of marriage. I expand on Chambers’ thesis by benefitting from the arguments deriving from recognition theory and theories of reconciliation and transitional justice. I examine what constitutes the just response to marriage inequality or marital misrecognition and critically assess the justness of the commonly accepted solution, i.e. the introduction of same-sex marriage. In the

following section, I shall try to take a moral picture of the wrongdoing of the heteronormatively constructed institution of marriage on homosexuals by relying on the message of moral insignificance. In the third section, I shall argue that the just response against the humiliation that homosexuals experienced lies partly in granting due recognition to the victims in a retrospective fashion. In the fourth section, I shall stress how de-recognizing the institution of marriage is an indispensable part of the just response to marital misrecognition. The latter will constitute an alternative defence for Chambers' marriage-free state thesis.

2. *Heteronormatively constructed marriage and marital misrecognition*

Marriage as the legal acknowledgement of the union of two people has historically been conceptualized heteronormatively. This primordially is to say that marriage has been understood, at least in the Western culture, as a union between a man and a woman, and hence, it has essentially excluded same-sex unions. The injustice that is generated by the heteronormatively constructed marriage has been argued extensively and sophisticatedly in the literature (Card 1996; Okin 1989; Young 1997). Yet, the task I am taking up in this section is to reveal the essential harm that the heteronormative conceptualization of marriage inflicts on gay people through the spectacles of the recognition theory.

Heteronormatively constructed marriage unjustly denies certain rights to homosexuals: principally, the right to marry, and consequently, the rights which are gained because of marriage (these include, for instance, tax reductions based on marital status and next-of-kinship rights). Exclusion from such rights on the basis of sexual orientation inflicts symbolic harm as well as practical harm. Being denied the legal right to participate in the institution of marriage illustrates that homosexuals are not ascribed to equal status with their heterosexual fellow citizens. The moral and political agency of homosexuals is misrecognized since they are banned from composing state-recognized unions.

Misrecognition is usually a backdrop to human rights violations. Yet, the wrong of misrecognition is not equal to the wrong in these rights violations. It is, at least partially, the result of the message it conveys about the status of the person, regardless of the violated rights (Margalit 1996).

Disqualifying homosexual couples for marriage and the attribution of unequal status between same-sex and opposite-sex couples conveys the message of the inferiority of the agency of homosexuals. Therefore, the problem in marital misrecognition is not solely the violation of rights, it is rather a conscious denial of acknowledging homosexuals' equal moral, legal and political agency.

Terry Donahue, a former All-American Girls Professional Baseball player and her partner Pat Henschel, have been in love since the late 1940s. They kept their relationship hidden during the initial 65 years of their companionship. They were disguised as cohabiting cousins initially due to the high prospect for persecution and later on because of the fear of unacceptance. They came out in 2009 and got married in 2015. The exchange of their vows and rings initiated a legal recognition of what has existed in faith and love for almost 70 years. The registrar wedded the old couple and added that they do not need to call each other cousin anymore; they may call one another beloved wife at last (*A Secret Love* 2020).

Terry and Pat were denied, among others, the right to marry. They experienced structural and systematic exclusion from certain rights due to their sexual orientation. In Honneth's (1995) recognition theory, *self-respect* stands for one's sense of having the capacity of being morally autonomous and responsible. One is recognized in this sense when she is taken as a morally responsible and equal rational agent and ascribed to the same moral accountability with others. Self-respect should be enabled by a just legal system that protects agents' status as the bearers of rights. Bereaving homosexuals of the right to marry and not recognizing their unions express disregard on the acknowledgement of the value of their judgement. The wrongdoing is essentially about taking homosexuals as if they are less than a legal and political agent or depriving them of the agential powers to which they are entitled. Typically, any acts that manifest disregard for the moral accountability of others misrecognize their moral and political agency (Honneth 1997). Such morally injurious harm is exemplified by the discrimination of gay people in the legal system.

Bereaving gays of the right to marry not only results in denying them to participate in marriage –and hence, misrecognizing them in terms of self-respect– but it is also conducive to lacking the entitlement for the rights that are associated with being a legal spouse. These rights include next-of-kinship rights and the economic benefits based on mar-

ital status such as tax cuts, social security and pension benefits. Ferdi Özbeğen, an openly gay Turkish singer with Armenian and Cretan origins, legally adopted his partner, Hilmi Mutlu in 1999 when no states had recognized same-sex unions (Eğin 2015). The law did not permit the adoption of a minor by a single or gay man. Yet, there were no such restrictions against the adoption of an adult. Özbeğen chose to grant Mutlu the legal status of next of kin via adoption to obtain some of the rights that a legal spouse would have. Even this heretic solution mishit some of the rights which are gained through marital status such as the aforementioned economic benefits. This solution invoked certain rights and duties regarding inheritance rights or a say in medical emergencies, however, it did not render the partner eligible to the social benefits that married couples enjoy.

According to Honneth (1995), *self-esteem* considers one's sense of being capable of contributing to the common good of society. Recognizing one in the sense of being socially worthwhile is generated by solidarity. The moral injuries which represent a disregard for the capability of individuals to contribute to social goods misrecognize them in terms of self-esteem. Such moral injurious disrespect can take subtle forms such as not greeting someone or grave forms such as social stigmatization (Honneth 1997). Bereaving homosexuals of the rights that are associated with being a spouse results in the expression of disregard about the significance of their capabilities. Their unions are seen so socially worthless that they are excluded from, say, the economic benefits such as tax cuts, social security and pension benefits which opposite-sex couples enjoy. The value that same-sex unions can add to social goods is disregarded. Thus, homosexuals are misrecognized in terms of self-esteem. Even Özbeğen and his 'adopted partner' could not escape being harmed regarding self-esteem.

Many Western societies have confronted marital misrecognition by introducing same-sex marriage. One intuitively thinks that the introduction of same-sex marriage solves the aforementioned problems. When same-sex unions are recognized by the state, homosexuals will no longer be left bereft of the right to marry and the associated rights. Legal modifications for the elimination of unequal treatment indisputably pave the way for more inclusive and egalitarian social institutions. However, the change in the legal aspect does not essentially translate into the dimin-

ishment of the inflicted injustice *in toto*. Under the aforementioned rubric of morally injurious disrespect and corresponding harms, marital misrecognition victimizes homosexuals in terms of self-respect and self-esteem. It constitutes symbolic harm as well as practical harm. The wound caused by the symbolic harm requires a backward-looking moral remedy even if the continuation or recurrence of the marital misrecognition is eliminated with the introduction of same-sex marriage.

Comedian Rob Anderson (2020) criticizes the archetypical white gay man's approach to gay rights by satirically claiming that the words "gay rights" are pronounced as "This was fully completed in 2015 when gay marriage became legal in the US and Obama put rainbow lights on the White House and there is nothing else to do. OK, bye!". Reflecting the exact truth is not the job of comedy. Yet, many a true word is spoken in jest. As the joke rightfully criticizes the oversimplification of gay rights to same-sex marriage, I argue that just response to marital misrecognition should not be reduced to the introduction of same-sex marriage. Such injustice requires more than making the institution narrowly more inclusive. Indeed, it necessitates backward-looking remedies and forward-looking measures. Furthermore, the introduction of same-sex marriage takes for granted the justness of the institution of contemporary marriage without scrutinization and seeks the solution only in the partial elimination of exclusion. As opposed to this commonly accepted solution, I will construct my argument on the just response to marital misrecognition on the basis of societal transformation and reconciliation.

3. *Recognizing the victims of marital misrecognition*

As the discussion in the previous section illustrates, the exclusion of homosexual individuals from the institution of marriage results in the misrecognition of their agency and their status as a meaningful contributor to the social good. The just response to marital misrecognition should address these moral, psychological and practical harms. However, I believe only a backward-looking solution cannot sufficiently deal with marital misrecognition and fail to guarantee the non-recurrence of such harm since heteronormatively constructed norms and practices are ingrained in the society. The just response should include granting due

recognition to the victims in a retrospective fashion and providing societal transformation in a prospective fashion. Indeed, certain features of marital misrecognition and their parallelism to transitional circumstances corroborate the necessity for societal transformation.

Marital misrecognition is a specific case of queer injustice that is the various forms of injustice from which the people who have non-heterosexual sexual orientations and/or non-cisgender gender identities suffer due to the ascriptive features of their sexual orientation and/or gender identity. Queer people are victims of longstanding heteronormatively constructed norms, practices and institutions. As in other cases of queer injustice, marital misrecognition is consolidated and imbricated through pervasive structural inequality and normalized political and collective wrongdoings (Murphy 2017).¹

Pervasive structural inequality regards the general interactions among citizens or between citizens and state officials. Institutional norms, or political rules in a simpler sense, shape the limits within which the political agents interact. When those are established unjustly, they violate the principle of equality. Such inequality is structural when it is a fundamental part of the basic structure of society. Structural inequality is pervasive when institutions are defined by unequal terms and inequality proliferates among each institution. Marital misrecognition exemplifies such inequality as the institution discriminates on the basis of sexual orientation. On the other hand, rights violations of marital misrecognition are political wrongdoings in the sense that they are committed in pursuit of a political objective. They reflect a collective conviction on how political society should be shaped. They are collective in the sense that

¹ I should clarify that I do not consider marital misrecognition a transitional situation. It does not comply with Murphy's other two transitional circumstances, i.e. serious existential uncertainty, and fundamental uncertainty about authority. I think a recognition theoretical reconstruction of transitional justice theory might allow us to consider queer injustice as a transitional context. Yet, I am not taking up that task, either. For now, I confine myself with underlining that marital misrecognition signifies a situation which requires remedies for past injustice and societal transformation. I apply Murphy's relational societal transformation theory to non-transitional and stable democratic societies in the case of marital misrecognition.

they are planned and perpetrated by some groups against other groups. They cannot be seen as a simple aggregation of individual wrongdoings. These wrongdoings are normalized when they are descriptively seen as a banal fact of life. Heteronormatively constructed institution of marriage which also pressures the individuals to conform to the socially acceptable norms results in such wrongdoings that are the basis of marital misrecognition. This parallelism between the societal conditions of marital misrecognition and the cardinal transitional circumstances proves the need for societal transformation as the forward-looking aspect of the just response to marital misrecognition. This constitutes one of the reasons why the introduction of same-sex marriage is not a sufficient remedy against marital misrecognition.

As mentioned previously, the victims of marital misrecognition have sound physical, psychological and moral reasons to feel humiliated. Due recognition is something we owe to these victims because of psychological and moral reasons. I believe the easiest way to ground this claim is Margalit's negative justification for non-humiliation. The negative justification lies in the fact that "human beings are creatures capable of feeling pain and suffering not only as a result of physically painful acts but also as a result of acts with symbolic meanings" (Margalit 1996, 85). Misrecognition is human suffering in the psychological realm and no one should be exposed to mental cruelty. Apart from the normative reason for the provision of due recognition to the misrecognized victims that is grounded in the justification of non-humiliation, I believe we also have a practical reason: although the ramifications of the many rights violations cannot be undone, we might reverse the humiliation.

Haldemann (2008) suggests a responsive, direct, and interpersonal model for recognizing the victims of misrecognition. Granting due recognition, in this model, relies on a mode of communication that is expressive of approval and affirmative attitude towards the victims. The recognition model envisages the criterion of responsiveness which lies in the affirmative communicative process of truth-telling. It values the narrative of the victim and hearkens to her sufferings. The wrongdoer acknowledges the moral injury they caused and grants acknowledgement to the victim's reality. On the other hand, the criteria of directness and personal interaction focus on the direct and special relations which the wrongdoing puts the victim and the wrongdoer. The former refers to the wrongdoer's accep-

tance of responsibility and lack of justification for the act of misrecognition and their direct recognition to the victim. The latter indicates that the wrongdoer should address the victim in an interpersonal and reactional vein since the act of misrecognition is relational wrongdoing (Miller 2009).

Recognition is best described as a verbal act in which the speaker expresses that he morally regrets doing what he did. In recognizing his wrongdoing, the offender takes the victim's side, accepts responsibility, and admits the absence of good reasons for his harmful acts (Haldemann 2008, 700).

This simplistic and dyadic model which foresees the recognition of the victim in a relational setting between the victim and the wrongdoer is suitable to the cases that appear in isolation such as a criminal offence in a small community. Political wrongdoings are characterized by many complexities and our particular case of marital misrecognition also lacks some of the clearly defined features, such as an identifiable wrongdoer, which a mundane criminal offence has. Nonetheless, these complexities do not change the essence of granting due recognition. The relational dimension of this simplistic model could be maintained also in theorizing a recognition model for the resolution of political and public wrongdoings. Due to the structural nature of the wrongdoing, the state should be included both as the wrongdoer and as the representative of society. The recognizing model emerges as an event in the public domain through the inclusion of the state. The intervention by the state which appears as the legal embodiment of the society brings along "a communal, authoritative condemnation of [...] [the act of misrecognition] that serves to recall and reaffirm the victim's moral and civic worth." (Haldemann 2008, 704). *Apropos*, I think the recognition model after marital misrecognition should be grounded in the following principles: (i) vindication, (ii) victim-centredness (iii) truth-revealing, and (iv) confrontation and moral censure.

The recognition model, as its name suggests, aims at recognizing the victim. Therefore, it should pursue a vindicatory solution instead of a vindictive one. The remedy to the injustice should lie in turning the wrong into right instead of seeking revenge for the wrong. The vindicatory function occurs through conveying the message of reaffirmation of the victim's worth as a person. This ritualistic public event should officially address the equal status of misrecognized homosexuals.

The vindicatory motivation brings along victim-centredness. The model envisages the fundamental position given to the misrecognized victim and makes her role central in the solution. The victim's active participation essentially serves the purpose of validation. The model aims at revealing the entire truth about the act of misrecognition through the testimony of the victim. It provides a safe platform for the misrecognized and disempowered victim, to tell the truth about the injustice they have been subjected to. This would lead to creating true historical narratives.

The recognition model should require the state to claim accountability for marital misrecognition. By doing so, the state accepts the lack of moral justification for the act of misrecognition and, in return, directly offers validation to the victim and their truth. Consecutively, the state should also displace a contemptuous judgment, a moral censure regarding the act of misrecognition on behalf of society. Previous unjust actions of the state and the society are exposed to a scornful social conviction – although revenge is not sought – and the victim's misrecognition is officially disdained. Hence, the recognition of the victimized homosexuals should be a public event in which the state as the wrongdoer accepts the unjust treatment and grants equal legal status to homosexuals as the representative of the society.

4. De-recognizing the misrecognizer: An alternative defense for the marriage-free state

As mentioned previously, I object that the introduction of same-sex marriage solely constitutes the just response to marital misrecognition. First, it is incapable of justly dealing with the past injustice in the absence of a ritualistic public event that confirms the moral value of the previously misrecognized group. As I argued in the previous section, moral validation of the victims requires the construction of a narrative and moral censure regarding the injustice; it cannot be achieved exclusively through making the institution of marriage narrowly more inclusive. Second, the introduction of same-sex marriage is also incapable of justly dealing with the misrecognition prospectively. Although it successfully eliminates the possibility of the recurrence of the injustice against homosexual couples, and therefore, it is partially responsive to the problem we are dealing with, it fails to construct

an institution of marriage that is inclusive towards all sexual minorities. Since it necessarily embraces the concept of marriage without due moral investigation, it maintains a concept of family that is committed, sexually intimate, monogamous and formed by two adults. Pressing for a solution to the problem of marital misrecognition on the basis of expanding the traditional option of dyadic, heterosexual, monogamous coupling may make homosexual practices socially acceptable whereas it leaves the institution exclusive regarding other identities and practices (Card 1996). Such a solution is not compatible with the goal of recognition since it “violates the claim that individuals have to equal and individualized esteem-based recognition for their particular traits, abilities and achievements, and thereby impairs individuals’ ability to fully realize themselves.” (Zurn 2012, 74). In light of these considerations, it is not plausible to have a non-humiliating institution of marriage by making the current misrecognizing one narrowly more inclusive. Is it, then, right to leave the misrecognizer institution intact?

Zurn (2012) answers negatively by pointing out that the injustice inflicted by marital misrecognition should not be oversimplified to the exclusions. Contemporary marriage, he argues, brings together legal entitlements regarding care relationships and societal norms on the practices of sexuality and child-raising since it is a *complex* and *tightly coupled* institution. Complexity means that marriage intersects with various institutions including economic, religious, and legal ones and norms of intimacy, sexuality, and parenting whereas being a tightly coupled institution stands for the high level of impact between these institutions whenever they interact with each other.

One might claim that these features of contemporary marriage undermine the point I try to raise. One might argue that if marital misrecognition occurs due to the practical and symbolic harm that is related to the exclusion of homosexuals; and if marriage is a complex and tightly coupled institution which means that it intersects with various institutions and has a high level of impacting those institutions it intersects with, how can we plausibly argue that legal modification regarding the introduction of same-sex marriage is not the just response against marital misrecognition? Following the aforementioned premises, the introduction of same-sex marriage should initiate a chain reaction by eliminating the legal exclusion and result in the demise of moral humiliation and the aforementioned forms of misrecognition. Nonetheless, the institution of marriage is also *insistent* in the sense that it normalizes the pressure on individuals to conform to the so-

cially acceptable norms that the institution endures and reproduces (Zurn 2012). For instance, although the status of women in marriage has become equal to that of men, women still suffer from the oppressiveness of marriage today (Card 1996; Chambers 2013; Okin 1989; Young 1997). “[A]lthough the normative infrastructure of contemporary marriage is structured around the ideals of full sex and gender equality, the social institutions of marriage undermine the achievement of such equality and so ought to be substantially restructured.” (Zurn 2012, 70).

Justly dealing with marital misrecognition requires a Janus-faced approach. On the one hand, there is the past humiliation that needs to delicately be taken care of. As discussed previously, the recognition of the victim plays a crucial role in establishing marital justice in a backward-looking way. On the other hand, there is the forward-looking aspect that is the societal transformation to establish a non-humiliating and decent society. Pervasive structural inequality and normalized political wrongdoing cannot be fought against only with the legal modifications to make the institution more inclusive. Instead, the just response against marital misrecognition should transform the society in such a way that it should prevent the recurrence of misrecognition and build trust between the state and formerly misrecognized sexual minorities. Considering the previously mentioned features of contemporary marriage, the cultivation of trust between the state and victims necessitates the de-recognition of the institution of marriage.²

Unsurprisingly, the relationship between the state and the misrecognized gays is not characterized by trust since the state has been the continual perpetrator of injustices against sexual minorities for centuries. Apart from other forms of queer injustice, marital misrecognition sows discord and distrust in the political relationship between homosexuals and the state. The relational transformation we seek within the just response to marital misrecognition requires converting deep distrust into trust.

² Similar to my argument, Zurn (2012) claims that marital misrecognition cannot be solved through affirmative recognition because of the characteristic features of the institution. Instead, it requires de-recognition. In relation to the complexity and tightly-coupledness of contemporary marriage, he suggests decoupling and decomplexifying reforms. Therefore, he believes de-recognition of the contemporary marriage should lie in reforming the institution in terms of complexity and tightly-coupledness.

Trust can be defined as a reactive attitude of optimism about the goodwill and the competence of the trusted; he will, if relied upon, be moved directly and favourably by the thought that he has been counted on and prove trust responsive (Jones 1996; Murphy 2010; 2017):

[T]rust refers to an attitude of optimism about the competence and good will of the trusted as well as the expectation that the trusted will prove trust responsive if relied on. The content of trust is relationship specific in the sense that competence and goodwill are defined in terms of salient for a given role (e.g., parent, friend, technician, politician). The attitude of optimism reflects confidence in the ability of the trusted in a specific domain (e.g., moral, social, or technical). To trust is not to have particular belief, but rather to have a certain outlook or perspective on the object of our trust (Murphy 2017, 135-136).

However, goodwill and benign behaviour are not realistic expectations for the damaged political relationships that are characterized by distrust. Such features can be expected to emerge in default political trust which is the end goal of the societal transformation. The members of a decent society in which misrecognition is not the norm should perform certain patterns of behaviour with the expectation that the fellow citizens have reasons to behave in certain ways, deriving from the commitment to shared norms and values. Moreover, fellow citizens are aware that they are liable to be held responsible in case they fail to satisfy the expectations and receive reactive attitudes. This is the ideal representation of civic/political trust (De Greiff 2012). As the social ontological account of recognition theory (McQueen 2019; Schuppert 2014) defends, fellow citizens should enjoy the recognitional normative status of being autonomous and free rational agents by obtaining the legitimate reason-giver and reason-taker status in a shared space of reasons and by standing behind or owning their actions and behaviours. Under those circumstances, goodwill and benign behaviour can reasonably be expected among the citizens and between citizens and the political authority. Yet, we still need to examine how the transformation from distrust to trust occurs.

In the most basic sense, trust is a relational attitude among people. It emphasizes how the truster looks at the trusted and how she can reasonably expect him to behave as he is relied upon. It is reliance with further defining denominators. When we trust, we rely on someone to do

something and we react towards his performance of exceeding or failing to satisfy our expectations. Therefore, trust results in the reactive attitudes of gratitude or resentment (Holton 1994). This practical stance towards the trusted, that is the expression of gratitude or resentment, means that we hold him responsible for complying with the action he was relied on. The ground for our reactive attitude is the shared normative values. We do not simply present resentment to any failure to satisfy our expectations. What distinguishes normative expectations from mere reliance, empirical regularity or confident predictive assumptions is that the truster takes a stance towards the trusted; she expects *of* him, not *from* him (Walker 2006). Then, trust is reliance with normative expectations, that is the trusted is expected to behave as relied on and with the awareness that he is liable to be held responsible in case he fails to satisfy the expectations. Yet, which normative expectations should reasonably be projected to emerge between homosexuals and the state in light of marital misrecognition?

The societies characterized by misrecognition exemplify consistent unilateral violation of the expectations on compliance with the shared normative principles. Trust between reconciling parties should be seen as a reliance with the expectation that the trusted will behave in a certain way because of the reasons that derive from commitments to the shared norms and values of the newly emerging social order and reconciliation. In these cases, the values of the future society and the reasonable prospect for reconciliation are being constituted and dependent on how past moral wounds are being healed and how the transition from misrecognition to decency is initiated. Therefore, trust should be cultivated through and in relation to the injustice.

Then, on which grounds should the misrecognized homosexuals reasonably be expected to trust the state? The initial reason for the trust cultivation is embedded in the backward-looking aspect of the just response to marital misrecognition. The role of the state in the recognition model, that is hearkening the victims' sufferings, claiming responsibility in the misrecognition and expressing moral censure on the unjustified harm, demonstrates a commitment to justly dealing with the misrecognition. The victims are wronged and the official narrative acknowledges this fact and initiates the transformation. Second, the introduction of same-sex marriage furthers the congruence to the rule of law and proves that the

discriminatory law and practice against homosexuals on marriage is legally eliminated. The victims of marital misrecognition can rightfully participate in state-recognized care-based unions.

Contrary to these affirmative reasons for trust cultivation after marital misrecognition, I argue that there is one normative and one practical reason which deem trust cultivation ungrounded. As previously discussed, contemporary marriage is a complex, tightly-coupled and insistent institution. It affects and is historically affected by various institutions and societal norms and it normalizes the pressure on individuals to conform to the socially acceptable norms that the institution endures and reproduces. The misrecognition in terms of self-esteem occurs due to these features of marriage. The aforementioned affirmative reasons for trust cultivation does not suffice to provide a robust ground for facilitating trust in the absence of the de-recognition of the institution of marriage. This is why I suggest the abolishment of the institution of marriage instead of an attempt to fix it. On the contrary, Zurn defends making the institution less complex, less tightly-coupled, and therefore, less insistent:

[W]hat we are aiming for is a set of social relations allowing for a fair bit more heterogeneity in terms of accepted practices, meanings and relationships, a set less insistently normalizing to a hegemonic core or paradigm of marriage and the family, and hence uncoupled from many of the traditionally tight linkages between sex, gender, sexuality, sexual practices, religion, economic distributions, legal rights, state welfare provision, community, procreation, and parenting. [...] [T] here are two different forms of derecognition I'm concerned with. 'Decoupling' derecognition aims to wholly disassociate legal rules and practices covering marriage or marriage-like relationships from other social institutions marriage had been traditionally coupled with. 'Decomplexifying' derecognition, on the other hand, seeks to separate out various components of the single legal regime of contemporary marriage and institutionalize different legal regimes to deal with the diverse parts heretofore bundled together in the single status of marriage (Zurn 2012, 76-77).

If such decomplexifying and decoupling reforms could successfully materialize, this suggestion would satisfy the normative reason. Although I believe the feasibility constraint would limit the likelihood of such reforms, I construct my objection against the decomplexifying and

decoupling reforms on the practical reason which deems trust cultivation ungrounded. The practical reason for the misrecognized homosexuals to refrain from trusting the state is that the institution of marriage, as is, cannot respond to their needs.

Recognition theory explains as a critical theory how everyday experiences of individual misrecognition translate into social change through the struggle for recognition. The individual comprehension of the connection between their experiences of misrecognition and their membership in a given social group sets the basis for the engagement in the struggle for recognition. If the individual motivation for social change succeeds under favourable conditions, the society is moved towards a better realization of the ideal of mutual recognition (Honneth 1995; Zurn 2012). As foreseen by the theory, misrecognized queer people have been entering into different forms of solidarity-based unions and caring relationships throughout the struggle for recognition. The presence of different focal points for handling different aspects of caring within this solidarity-based community, together with more liberal and progressive perspectives on sexual life (Balzarini *et al.* 2019), proves the necessity for unpacking the bundle of caring aspects that are engrained in the institution of marriage today. Any holistic regulation of caring relations would be insufficient because they create a status that entitles people to a bundle of legal rights and duties (Chambers 2013). This is why I do not think the just response to marital misrecognition can be decomplexified and decoupled institution of marriage (Zurn 2012).³ Instead, as Chambers defends, we should scatter those aspects of caring that are engrained in marriage in several piecemeal regulations so that care-giving relationships could be under legal attention without assuming a legal spouse status that bundles all the rights and duties. Only then, previously misrecognized homosexuals should trust the state because first, the misrecognition in terms of self-esteem would be solved definitely by the piecemeal regulations; and second, their practical needs are taken into consideration when deciding on how to regulate care-based relationships.

³ Other suggestion on the holistic regulations of caregiving relations include minimal marriage (Brake 2012) and intimate care giving unions (Metz 2010).

5. Conclusion

In this paper, I initially examined the harms that are inflicted on homosexuals by marriage inequality through the lenses of psychic/developmental account of recognition theory. Homosexuals are wronged by being misrecognized in terms of self-respect and self-esteem. They have been subjected to pervasive structural inequality and normalized political and collective wrongdoing. I argued that the introduction of same-sex marriage cannot constitute the just response to marital misrecognition because it is irresponsible to the psychological and moral harm that the victims suffered from the past injustice and it is incapable of providing the needed societal transformation. Instead of this commonly accepted solution, I favoured backward-looking remedies and forward-looking measures. The just response to marital misrecognition is constituted by the recognition of the victims and the provision of societal transformation that sits on, at least, two pillars, that are the introduction of same-sex marriage and facilitating political trust between the misrecognized and the misrecognizer. My discussion on political trust demonstrated that societal transformation can only be achieved when the institution of marriage is de-recognized and replaced by piecemeal regulations regarding care-based relations.

References

- A *Secret Love* (2020), Film directed by Chris Bolan, United States of America, Beech Hill Films; Blumhouse Productions.
- Anderson R. (2020), *Instagram*, <https://www.instagram.com/p/CAN19mUBq1Q/> [accessed 10 June 2021].
- Balzarini R.N. *et al.* (2019), "Demographic Comparison of American Individuals in Polyamorous and Monogamous Relationships, *The Journal of Sex Research*, vol. 56, n. 6, pp. 681-694.
- Bevacqua M. (2004), "Feminist Theory and the Question of Lesbian and Gay Marriage", *Feminism and Psychology*, vol. 14, n. 1, pp. 36-40.
- Bourdieu P. (2001), *Masculine Domination*, Cambridge (MA), Polity Press.
- Brake E. (2012), *Minimizing Marriage: Marriage, Morality and the Law*, Oxford, Oxford University Press.
- Card C. (1996), "Against Marriage and Motherhood", *Hypatia*, vol. 11, n. 3, pp. 1-23.

- Chambers C. (2013), "The Marriage-Free State", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 113, pp. 123-143.
- De Greiff P. (2012), "Theorizing Transitional Justice, *Nomos*, vol. 51, pp. 31-77.
- Eğin O. (2015), "Türkiye'nin ilk eşcinsel evliliği [Turkey's first same-sex marriage]". *Sözcü*, 7 July.
- Haldemann F. (2008), "Another Kind of Justice: Transitional Justice as Recognition", *Cornell International Law Journal*, vol. 41, n. 3, pp. 675-737.
- Holton R. (1994), "Deciding to Trust, Coming to Believe", *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 72, n. 1, pp. 63-76.
- Honneth A. (1995), *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge (MA), Polity Press.
- (1997), "Recognition and Moral Obligation", *Social Research*, vol. 64, n. 1, pp. 16-35.
- Jones K. (1996), "Trust as an Affective Attitude, *Ethics*, vol. 107, n. 1, pp. 4-25.
- Margalit A. (1996), *The Decent Society*, Cambridge (MA) - London, Harvard University Press.
- McQueen P. (2019), "Recognition and Social Freedom", *European Journal of Political Theory*, pp. 1-22.
- Metz T. (2010), *Untying the Knot : Marriage , the State, and the Case for their Divorce*, Princeton, Princeton University Press.
- Miller S.C. (2009), "Moral Injury and Relational Harm: Analyzing Rape in Darfur, *Journal of Social Philosophy*, vol. 40, n. 4, pp. 504-523.
- Murphy C. (2010), *A Moral Theory of Political Reconciliation*, New York, Cambridge University Press.
- (2017), *The Conceptual Foundations of Transitional Justice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Okin S.M. (1989), *Justice, Gender, and the Family*, New York, Basic Books.
- Schuppert F. (2014), *Freedom, Recognition and Non-Domination: A Republican Theory of (Global) Justice*, Dordrecht-Heidelberg-NewYork-London, Springer.
- Walker M.U. (2006), *Moral Repair: Reconstructing Moral Relations after Wrongdoing*, New York, Cambridge University Press.
- Young I.M. (1997), "Reflections on Families in the Age of Murphy Brown: On Justice, Gender, and Sexuality, in *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*, Princeton, Princeton University Press, pp. 95-113.
- Zurn C.F. (2012), "Misrecognition, Marriage, and Derecognition", in S. O'Neill, N.H. Smith (eds), *Recognition Theory as Social Research: Investigating the Dynamics of Social Conflict*, Hampshire, Palgrave Macmillan, pp. 62-86.

FRONTIERE LIBERALI

Book Review | **Una teoria della responsabilità¹**

di Michele Bocchiola

Giudicare una persona o un gruppo di persone come “responsabili” per il loro comportamento o per le conseguenze delle loro azioni è una parte fondamentale delle nostre pratiche morali ordinarie e delle procedure giuridiche che caratterizzano le istituzioni politiche. Benché il ricorso ai giudizi di responsabilità sia molto frequente nella vita quotidiana, le condizioni per la corretta attribuzione di responsabilità a una persona o a un gruppo di persone è un problema filosofico assai complesso, sul quale si interrogano filosofi morali e politici e, in tempi più recenti, filosofi dell’azione e della mente. Il dibattito è, come spesso accade, copioso e complesso. Nell’ambito della filosofia morale contemporanea, il tema della responsabilità si inserisce nel dibattito tra libero arbitrio e determinismo, dove molti stanno cercando di mostrare come l’agire in maniera responsabile possa essere compatibile o meno con un universo casualmente determinato. Ma in questa complessa diatriba, il tema della responsabilità diventa quasi secondario rispetto a certe questioni metafisiche – che alcuni ritengono più fondamentali rispetto al piano dell’etica normativa e della filosofia politica –, dalla cui risoluzione dipenderebbe la corretta prospettiva da assumere sulla responsabilità.

In *Teoria della responsabilità*, Carla Bagnoli si stacca completamente dal dibattito tra compatibilisti e incompatibilisti, e riporta il concetto della responsabilità al centro dell’analisi filosofica come questione eminentemente pratica, che prescinde cioè dalla visione metafisica di fondo che

¹ Il volume recensito è *Teoria della responsabilità*, di Carla Bagnoli, edito da il Mulino, Bologna, nel 2019.

si assume. La tesi centrale del libro è che gli individui, data la condizione di finitezza e vulnerabilità che li caratterizza, vivono necessariamente all'interno di comunità governate da norme. Tali norme consentono di ordinare la cooperazione affinché sia benefica per tutti i partecipanti. E per quanto gli individui possano (talvolta) essere (almeno) moderatamente altruisti e (spesso) più preoccupati per la propria situazione anziché quella degli altri, sono anche "sensibili" alle norme che strutturano le relazioni sociali e interpersonali all'interno della comunità a cui appartengono. Come scrive Bagnoli in un passaggio che racchiude il senso di questo lavoro,

[c]he i giudizi di responsabilità siano di importanza vitale ha a che fare con il fatto che siamo animali sociali, reciprocamente vulnerabili e interdipendenti. Abbiamo bisogno della collaborazione degli altri e dobbiamo poter contare su agenti affidabili. Se le nostre aspettative normative al riguardo vengono ignorate, tradite o disattese, ne facciamo una questione personale e, accertati i fatti rilevanti, assumiamo atteggiamenti di denuncia o di richiesta verso coloro che non hanno rispettato i patti (p. 297).

Quindi, per comprendere a fondo le pratiche con cui attribuiamo la responsabilità, per esempio, di una violazione di una norma morale, dobbiamo capire come agenti razionali e deliberanti reagiscono a quelle norme (come le formulano, le accettano, le seguono, quando le violano e così via).

Il resoconto di questa "sensibilità" alle norme, che nulla ha a che fare con l'empirismo o le tradizioni non-cognitivistiche che adottano questa terminologia, rappresenta forse uno dei contributi più significativi di questo volume. La struttura dell'opera appare delineata appositamente per accompagnare il lettore alla comprensione di questa facoltà, senza addentrarsi in una tediosa ricostruzione cronologica del dibattito sulla responsabilità, ma cercando di elaborare passo dopo passo una, specifica e distintiva, teoria della responsabilità pratica e non metafisica, coerente con la teoria metaetica del costruttivismo kantiano, di cui l'autrice rappresenta una delle maggiori sostenitrici nel dibattito filosofico contemporaneo. La difesa di questa prospettiva filosofica è accompagnata da un'attenta analisi delle teorie alternative – analisi così profonda che meriterebbe una discussione indipenden-

te. Nello spazio di questa recensione non è possibile far altro che una carrellata sommaria delle varie tematiche, cercando di mettere in evidenza quello che appare (almeno a chi scrive) il filo conduttore che si dipana tra i capitoli.

La prima parte del libro introduce le questioni fondamentali che stanno alla base di tutta la trattazione: la funzione dei giudizi di responsabilità (cap. 1) e i criteri di applicazione di tali giudizi con riferimento al dibattito contemporaneo sul libero arbitrio (cap. 2). Su queste basi, Bagnoli introduce il primo blocco nella costruzione dell'impianto teorico della sua teoria: il ruolo degli agenti nelle pratiche di ascrizione di responsabilità (cap. 3). Un agente non è visto solo come la causa delle azioni che compie; questo lo accomunerebbe a macchine o sostanze organiche che hanno la capacità di causare determinanti eventi. Ciò che differenzia un agente da altri fattori causali è la capacità di agire sulla base di ragioni, dando un resoconto dei fini per i quali una certa azione è compiuta.

Questa è sicuramente una posizione controversa e oggetto di famose critiche (come quelle di Nietzsche e di Hume), che Bagnoli discute criticamente nei due capitoli successivi (4 e 5). Ciò che accomuna queste critiche è un certo scetticismo sulla possibilità di essere veramente autori delle proprie azioni; e se gli scettici avessero ragione, compiere un'azione sulla base di un principio non sarebbe nient'altro che un'illusione degli agenti. Per rispondere a queste obiezioni, oltre a critiche interne alle specifiche prospettive illustrate, Bagnoli propone un radicale cambio di prospettiva, mostrando come l'ascrizione di responsabilità morale richiede di adottare quella che chiama «la prospettiva dell'agente» (cap. 6) che delibera autonomamente quale azione scegliere tra quelle che appaiono possibili. Un agente è capace di deliberazione razionale perché, e nella misura in cui, agisce sulla base di ragioni di cui riesce a dare un resoconto (con riferimento ad Anscombe) e che si inseriscono pienamente nelle pratiche distintive di una comunità dove la violazione di regole genera atteggiamenti reattivi (come la vergogna, definita con Williams come un'emozione sociale fondamentale, cap. 7). La prospettiva dell'agente e l'esperienza soggettiva della responsabilità sono poi approfonditi all'interno di due paradigmi centrali della filosofia pratica contemporanea – quella aristotelica (cap. 8) e quella kantiana (cap. 9) – dove vengono mobilitate una serie

di risorse teoriche molto importanti per mostrare la natura pratica e non metafisica della giustificazione dei giudizi di responsabilità e delle pratiche valutative sottese a questo concetto, sottoposte poi nuovamente a vaglio critico (cap. 10).

Negli ultimi capitoli, Bagnoli passa a elaborare con maggiore precisione i dettagli della sua teoria della responsabilità. Prima illustra tre famosi tentativi (Sidgwick, Hart e Strawson) di spiegare come l'analisi del concetto di responsabilità possa prescindere dal problema libero arbitrio (cap. 11). Benché differenti tra loro, queste argomentazioni hanno il merito di far emergere come il tema sulla responsabilità si inserisca non tanto nelle dispute metafisiche – come quelle di cui discutono compatibilisti e incompatibilisti – ma piuttosto riguardi il dibattito metaetico sulla natura della normatività e, in particolare, di come individui razionali siano 'sensibili' all'autorità delle ragioni. Bagnoli affronta, infine, i presupposti meta-normativi che caratterizzano le attribuzioni di responsabilità (cap. 12) – sviluppando un'analisi costruttivista delle pratiche di responsabilità – e, sulla base dell'analisi degli argomenti di (Kosgaard e Frankfurt), mette in relazione la responsabilità con la capacità di identificarsi con le proprie motivazioni (cap. 13).

In che cosa consiste, dunque, la "sensibilità" alle norme da cui siamo partiti?

Si chiama rispetto la sensibilità alle norme distintivo e peculiare degli animali dotati di ragione che spiega come è che possiamo essere motivati da una norma in astratto e anche in presenza di moventi divergenti, basati sull'interesse personale oppure sull'interesse di breve termine anziché complessivo, di lungo periodo. Su questa sensibilità morale si fonda la possibilità stessa della normatività (p. 302).

Alla fine di questo lungo percorso, Bagnoli mostra come, per comprendere le dinamiche che regolano le pratiche di attribuzione di responsabilità, abbiamo bisogno di una teoria generale della normatività, che prenda sul serio l'aspetto emozionale degli atteggiamenti emotivi, superando però le difficoltà delle metafisiche non-cognitiviste (*à la* Strawson) e realiste (*à la* Scanlon).

Parlare di sensibilità, però, non vuol dire ancorare il contenuto delle norme che regolano una comunità a certe emozioni sociali come la vergogna o il biasimo. Secondo Bagnoli,

il contenuto delle norme specifiche è il risultato del ragionamento e di attività della ragione, ma per descrivere le operazioni della ragione e spiegarne l'efficacia in prima persona è indispensabile rendere conto della sensibilità alle norme. È proprio grazie al fatto che siamo capaci di rispetto che siamo anche governabili da norme (p. 302).

Bagnoli elabora, in conclusione, una teoria kantiana della responsabilità, in cui «il *rispetto*» diventa un «atteggiamento pratico», il cui compito è quello di spiegare come «gli atteggiamenti personali che sono costitutivi delle pratiche di responsabilità» si concretizzano «nei termini di riconoscimento reciproco» (*ibidem*) tra agenti che partecipano a una comunità governata da norme.

Oltre alla chiarezza con cui ricostruisce e analizza un dibattito così complesso, questo lavoro ha il merito di aver (ri-)portato il dibattito sulla responsabilità a una dimensione pratica dalla quale, spesso, studiosi e studiosi contemporanei tengono ad allontanarsi o, comunque, a relegarla a quelle che vengono viste come delle mere conseguenze normative della metafisica. Carla Bagnoli mostra che non è così: le pratiche valutative con cui attribuiamo i giudizi di responsabilità sono profondamente connesse al modo in cui le persone vivono all'interno di una comunità regolata da norme condivise, che generano richieste e aspettative di adesione reciproca. Bagnoli mette bene in luce come per ritenere un agente responsabile di qualcosa sia necessario fare riferimento al contesto sociale entro cui un agente si muove, accettandone le norme costitutive e venendo giudicato come responsabile quando le viola.

Book Review | **Ragione e sentimento tra etica, neuroscienze e diritto¹**

di Federico Gustavo Pizzetti

Nella sua limpida e scorrevole monografia intitolata *Etica e scienze cognitive*, edita per i tipi di Carocci, Sarah Songhorian invita a riflettere, con originalità e acutezza, sul rapporto fra le nuove scoperte neuroscientifiche e l'elaborazione dei giudizi morali.

L'opera si colloca all'interno di un filone, usualmente etichettato come *neuroetica* (Levy 2007; Illes, Sahakian 2013; Boella 2008; Churchland 2012; Gazzaniga 2005), che si è fortemente sviluppato a partire dai primi anni del secolo corrente, allorquando la possibilità di compiere esperimenti *in vivo* sulla reazione chimico-fisica di vaste porzioni di tessuto cerebrale (soprattutto, corticale) ha dato ulteriori apporti allo studio sulla formazione dei meccanismi più sofisticati del pensiero umano che attingono alla sfera della valutazione dei comportamenti dal punto di vista etico-morale.

La monografia dedica una parte iniziale alla chiarificazione e all'inquadramento dell'oggetto analizzato – i giudizi morali – sottolineandone l'appartenenza alla classe dei giudizi normativi che si distingue sia dai giudizi di fatto (*sein*), che dai giudizi convenzionali, i quali pure rientrano nell'alveo delle regole di condotta (*sollen*). I giudizi che si basano su regole convenzionali, infatti – rimarca Songhorian – non innescano reazioni di convincimento al fine di essere seguiti, o risposte di riprovazione, quando vengono disattesi, di intensità pari a quella innescata dai giudizi fondati su regole morali. Non solo: mentre per i giudizi convenzionali si tollera più

¹ Brevi annotazioni a margine del volume di Sarah Songhorian *Etica e scienze cognitive*, Roma, Carocci, 2020.

facilmente – lo ricorda Songhorian – una differenziazione sincronica e diacronica a livello socio-culturale, per cui è accettabile che regole convenzionali diverse sussistano fra paesi diversi e in epoche storiche differenti, i giudizi morali pretendono, invece, di ancorarsi a regole di respiro universale, quasi “oggettivo” (con tutte le difficoltà, peraltro, di rintracciare empiricamente tali regole costanti nello spazio come nel tempo (cap. 1).

Dopo aver tracciato la “griglia” concettuale, la monografia entra nel “vivo” dello studio condotto, illustrando come la filosofia morale e la psicologia cognitiva, soprattutto infantile, abbiano già da lungo tempo affrontato la questione della matrice razionale o emozionale della coscienza morale sia a livello di individuo che di collettività. Le posizioni “razionaliste” prese in considerazione comprendono l'utilitarismo, tanto nella prospettiva di Jeremy Bentham, quanto in quella di John Stuart Mill; l'imperativo categorico di Immanuel Kant; l'evoluzionismo di Jean Piaget e di Lawrence Kohlberg. La sintesi che Songhorian propone rispetto alle filosofie razionaliste, è che il razionalismo stesso incontra il limite, tracciato oramai oggi con particolare nitidezza dalle ricerche empiriche, di sottostimare, quando non di escludere, i sentimenti, come se fossero meri elementi di confusione, dalla teoria sulla formazione del giudizio etico-morale (cap. 2).

Segue, quindi, la parte del lavoro dedicata all'esposizione dell'altro “campo” di pensiero: quello, cioè, che vede, all'opposto, proprio nell'emozione e nel sentimento – e segnatamente, nell'“empatia” o, per meglio dire, nella “simpatia” – la cifra costitutiva della formulazione dei giudizi morali. La trattazione di Songhorian parte da Thomas Hobbes e David Hume, ma a lungo si sofferma su Adam Smith. Non manca anche lo studio della scuola dell'espressivismo e della psicologia morale sentimentalista. La conclusione che Songhorian propone in relazione alle filosofie sentimentaliste è che anche coloro che maggiormente hanno tributato attenzione alla vocazione sentimentale del giudizio morale non hanno potuto fare a meno di incorrere nell'errore di escludere quasi del tutto l'intervento dell'altra componente, vale a dire quella razionale (cap. 3).

Si apre, quindi, il capitolo del libro centrato sulle scienze cognitive il cui obiettivo dichiarato è quello di verificare in che modo i dati delle neuroscienze e della psicologia contemporanea possono contribuire a verificare la bontà dell'uno o dell'altro dei filoni – razionalista e sentimentalista – dell'etica normativa (cap. 4).

Il volume si sofferma, quindi, ampiamente sulla teoria neuroetica di Joshua Green, così come sulla teoria cognitivo-comportamentale di Daniel Kahneman. Entrambi gli studiosi hanno evidenziato l'esistenza di due diverse "circuiterie" neuronali alle quali corrisponderebbero due "sistemi" mentali-comportamentali di formazione dei giudizi e delle scelte morali. Un primo sistema è quello "automatico", maggiormente legato alla componente emozionale e a regole di sopravvivenza e coesione sociale ancestrali (fra tutte, quella di evitare il *direct harm* e di proteggere gli appartenenti al proprio *clan*). Si tratta di un sistema che poggia su strutture filogeneticamente più antiche e psicologicamente "potenti", e che opera "d'istinto". La sua utilità pratica si registra soprattutto su giudizi morali di limitata portata. Il secondo sistema, invece, è quello tipicamente "riflessivo", strettamente collegato alla matrice razionale. Si tratta di un sistema fondato su aree del cervello sviluppatesi specificamente nella specie umana rispetto ai primati, e che operano quando occorrono giudizi astratti e spersonalizzati adottati in base a inferenze "logiche". Più "lento" rispetto al primo, tale sistema rivela tutta la sua utilità pratica nella soluzione di questioni etiche sofisticate e complesse. Nonostante il merito di aver offerto una robusta analisi dei "canali" di formazione dei giudizi morali, il difetto di queste teorie – sottolinea Songhorian – è quello di ritenere che i due "sistemi" operino "alternativamente", mentre ciò non pare confermato dalle ricerche "sul campo" (cap. 5).

Si apre quindi la parte conclusiva dell'opera, in cui Songhorian prospetta un nuovo modello "compatibilista" nella filosofia morale che consideri *non* alternative, ma *complementari* la componente emozionale e quella razionale, e che dia conto della pluralità dei livelli di analisi del giudizio normativo: da quello convenzionale, a quello morale; dalle valutazioni che riguardano scelte di poco conto a quelle che coinvolgono, invece, grandi decisioni. Si tratta di un modello che, nella visione dell'autrice, prende le mosse dalla teoria smithiana, riveduta alla luce delle moderne scienze cognitive. La teoria smithiana osserva come sia proprio della natura umana guardare alle situazioni che implicano giudizi morali tanto con gli occhi dell'"altro", a cui apre la *simpatia*, quanto con gli occhi dall'"alto", a cui apre invece la ragione ponderata e allenata dello "*spettatore imparziale*", posto al centro del teatro. In questo senso, perciò, la teoria smithiana appare altamente compatibile coi dati sperimentali che suggeriscono una collaborazione fra ragione e sentimento nella formulazione di giudizi morali (cap. 6).

Ora, così come sull'etica, anche sul diritto le neuroscienze hanno esercitato, in anni recenti, una notevole influenza in modo particolare nella loro applicazione pratica, in sede forense, nell'ambito della prova scientifica (artt. 187-193 e 220-233 c.p.p.).

Tecniche di risonanza magnetica funzionale e analisi di tipo genetico sono state, infatti, impiegate per accertare la capacità di intendere e di volere tanto al momento della commissione del reato, a fini di valutazione dell'imputabilità del reo (artt. 85 ss. c.p.) (Corte ass. app. Trieste, sent. n. 5/2009; Trib. Como, sez. GUP, sent. n. 536/2011; Trib. Milano, sez. GUP, sent. n. 1243/2014 e C. ass. app. Milano, sent. n. 15/2015; Trib. Piacenza, sent. n. 280/2014; C. ass. app. Roma, sent. n. 23.2.2017), quanto in sede di celebrazione del giudizio, allo scopo di riscontrare la capacità processuale del prevenuto (artt. 70-72-bis c.p.p.). Ma metodiche *lato sensu* neuroscientifiche, consistenti in *test* di associazione implicita autobiografica sono state usate anche ai fini dell'emersione di ricordi latenti (Trib. Cremona, sez. GUP, sent. n. 109/2011), e in futuro potrebbero essere impiegate persino come strumenti per intercettare una deposizione non veritiera.

Non vi è dubbio che sul piano spiccatamente costituzionale, il ricorso alle neuroscienze nelle aule di giustizia richiede la salvaguardia dei diritti fondamentali posti a presidio della persona umana rispetto all'esercizio della funzione giurisdizionale (Pizzetti 2011; Pizzetti 2012). Così se, da un lato, la possibilità di corroborare la "tradizionale" perizia psichiatrica anche con riscontri neuroscientifici, può ampliare l'effettività del diritto alla difesa e alla prova, consentendo un più raffinato accertamento del vizio parziale e totale di mente che esclude o scema grandemente la punibilità (art. 24, c. 2 e 111, cc. 2-5 Cost.); dall'altro lato, lo stesso diritto alla difesa, *sub specie* del fondamentale principio del "*nemo tenetur se detegere*", sbarrava invece la strada all'uso delle neuroscienze che avvenga *a danno* del prevenuto, ovvero sia per "catturare", bypassando la sua autonoma e cosciente volontà, degli elementi che gli sono pregiudizievoli.

Parimenti, l'applicazione nelle aule di giustizia delle neuroscienze deve essere rispettosa dell'integrità e della salute del corpo di chi vi è sottoposto (art. 32 Cost.) – anche se le attuali metodiche di risonanza magnetica funzionale appaiono complessivamente *innocue*, non ricorrendo a sostanze radiogene – e non può comportare alcuna forma di costrizione dell'individuo senza il rispetto pieno delle garanzie costituzionali rappresentate dall'atto motivato dell'autorità giudiziaria e dalla previ-

sione tassativa di legge per gravi delitti, ferma comunque restando la dignità e il pudore della persona (artt. 2 e 13 Cost.).

Infine, vale la pena rammentare che l'uso forense delle neuroscienze non può avvenire laddove metta a repentaglio la libertà morale dell'individuo (artt. 2 e 13, c. 4 Cost.).

Al di là dell'uso delle neuroscienze nell'ambito giudiziario, l'indagine anatomo-funzionale più recentemente condotta sulla struttura e il funzionamento del cervello, sia in condizioni di "normalità" che patologiche, ha spiegato molteplici effetti anche sul piano del diritto penale sostanziale (Merzagora Bestos 2012; Lavazza, Sammicheli 2012; Zecki, Goode-nough 2006; Jones, Shall, Shen 2014; Freeman 2012; Sprangher 2012; Di Giovine 2019; Picozza 2016; Fuselli 2016; Palazzani, Zanotti 2013).

Ad esempio, negli Stati Uniti, sia pure senza direttamente citarle, la Corte Suprema ha fatto rinvio anche alle acquisizioni neuroscientifiche, ampiamente proposte in un *amicus curiae*, per argomentare il divieto costituzionale federale della pena di morte prevista in alcuni stati nei confronti di colpevoli minori d'età, ritenendo che la pena capitale, inflitta a soggetti che non avrebbero ancora definitivamente maturato le aree cerebrali responsabili del controllo degli impulsi, configurerebbe un *cruel and unusual punishment* vietato dall'VIII Emendamento alla Costituzione (*Roper v. Simmons*, 551 U.S. 2005).

Peraltro, al di là del vivace dibattito fra coloro i quali hanno ritenuto un *errore psico-legale fondamentale* il riduzionismo cerebrale applicato al diritto penale (Morse 1994, 1592) e coloro, invece, che hanno postulato una possibile sovversione integrale del tradizionale panorama retributivista (e rieducativo) della pena proprio grazie all'accertamento "neuroscientifico" di anomalie comportamentali (Greene, Cohene 2004, Eagleman 2011; Bennett 2016), l'atteggiamento complessivo rimane ancora largamente ispirato a "prudente" apertura (Santa Maria 2017).

Ma al di là di queste senz'altro sommarie notazioni, e volendo nuovamente ricollegarsi all'asse portante della riflessione monografica di Sarah Songhorian sull'origine e le componenti dei giudizi morali fra ragione e sentimento, v'è da osservare che, almeno a prima vista, il diritto sembra ancora largamente improntato su di una psicologia del senso comune che spinge a imporre ai consociati di tenere un comportamento conformato, quanto più possibile (e ovviamente fuori da condizioni di patologia accertabile), al principio di razionalità, escludendo il rilievo delle perturbazioni emotive a fini di giustificazione.

Ne è riprova, *inter alia*, il precetto del Codice penale, in forza del quale gli stati emotivi o passionali «non escludono né diminuiscono l'imputabilità» (art. 90 c.p.), e quindi la responsabilità penale per le proprie condotte. Norma, questa, che ha condotto la giurisprudenza a *escludere* che una violazione della legge penale perpetrata sulla spinta di un semplice stato "emotivo" – se quest'ultimo *non* assurge a livello *patologico* – possa essere "giustificata" quale obnubilamento delle facoltà razionali che l'uomo deve sempre coltivare (Cass., sez. II pen., sent. n. 188/2019). All'individuo, infatti, è richiesta capacità di inibizione e controllo delle proprie azioni, adeguando la propria condotta agli stimoli esterni, grazie a fattori di ordine educativo, etico, religioso o ambientale, che rendono l'essere umano consapevole, lo dotano di senso critico e autocritico, e moderano le spinte impulsive (Cass., sez. I pen., sent. n. 40286/2013; Cass., sez. VI pen., sent. n. 12621/2010).

Vi sono, peraltro, anche elementi ulteriori che possono rivelare l'attenzione che l'ordinamento giuridico dedica alla *ragionevolezza*, anche in quei contesti ove assai forte può essere la componente "emozionale" e "passionale" nell'elaborazione dei giudizi di valore.

Il riferimento è, ad esempio, all'agone politico, nel quale, come noto, le emozioni, anche scaturenti da rapporti di "appartenenza" (di gruppo, di partito...), sono spesso accese, come ampiamente dimostra, oggi, proprio il frequente riferimento, nel dibattito socio-politologico, al parlare "alla pancia" piuttosto che "alla testa" dell'opinione pubblica anche attraverso l'uso sofisticato di tecniche di profilazione e propaganda sui *mass media*, compresi i vettori della comunicazione *social*.

Ebbene, non del tutto privo di interesse, proprio da questo punto di vista, è osservare come l'ordinamento costituzionale italiano si sforzi di coltivare la spinta alla razionalità anche nell'arena rappresentativa, massima espressione democratica della sfera politica nazionale.

Ad esempio, nella formazione del *rapporto di fiducia politica*, architrave, come noto, sulla quale si regge la relazione di indirizzo e controllo fra Parlamento e Governo, che caratterizza la nostra come le altre forme di governo parlamentari (e che è presente anche nei modelli semipresidenziali o neoparlamentari), la Costituzione sottolinea come il voto di fiducia, o quello di sfiducia, che il Legislativo è chiamato a esprimere nei confronti dell'Esecutivo debba sempre basarsi su di una "*mozione motivata*" (art. 94 Cost.). Quest'obbligo di "motivazione", che richiama il modello della decisione razionale e argomentata, potrebbe, quindi, suggerire che lo stesso rapporto "fiduciario" – e vale la pena qui sottolineare

come, nel volume di Sarah Songhorian, la “fiducia” sia legata a doppio filo con la “empatia” e operi quindi anche su un piano fortemente emozionale – richieda sempre una *ponderazione riflessiva* e meditata alla luce della ragione politica, e non unicamente l’attivazione di circuiti, emotivi e identitari, di appartenenza partitica.

Ma la *razionalità* richiesta alle Camere non si nota unicamente nel rapporto di fiducia politica col Governo, essendo essa un connotato che le Assemblee politico-rappresentative devono mantenere anche rispetto all’esercizio della funzione legislativa come ben dimostra una peraltro copiosissima giurisprudenza, raffinatamente studiata in dottrina (Paladin 1997; Lavagna 1973; Anzon 1991; Cerri 1991; Silvestri 1994; Luther 1997; Scaccia 2000; Morrone 2001; D’Andrea 2005; Modugno 2007). Facendo, infatti, aggio sull’art. 3 Cost., la Corte costituzionale da lungo tempo censura le leggi nelle quali la stessa Corte accerti la mancanza di elementi di *razionalità* vuoi perché contengono discriminazioni arbitrarie fra situazioni eguali (o equiparazioni ingiustificate fra situazioni diverse) (Corte cost., sent. n. 15/1960), vuoi perché si presentano *intrinsecamente irrazionali* (Corte cost., sent. n. 78/1970) o *incoerenti* rispetto ad altre norme dell’ordinamento o in relazione alla *ratio* che si prefiggono di raggiungere (Corte cost., sent. n. 12/1963).

Né il Legislativo è, peraltro, l’unico potere dello Stato al quale è richiesto di operare razionalmente. L’obbligo di motivazione, infatti, con annesso controllo sulla *logicità* della stessa in modo da depurare la decisione da eventuali *bias emotivi* (Forza, Menegon, Rumiati 2017; Bona, Rumiati 2013), ben si ritrova, come noto, anche nell’attività giurisdizionale. Non solo, infatti, tutti i provvedimenti dell’autorità giudiziaria devono essere *motivati* (art. 111, c. 6 Cost.), e quindi frutto di argomentazioni ragionate in fatto e in diritto, ma avverso tali provvedimenti è sempre ammesso il ricorso in Cassazione per violazione di legge (art. 111, c. 7 Cost.), la quale può comprendere anche l’*illogicità* della motivazione fornita dal giudicante (art. 360 c.p.c., art. 606 c.p.p.).

Quanto subito sopra osservato non deve, però, portare a ritenere che l’ordinamento si concentri unicamente su una sorta di “modellino” di essere umano *esclusivamente razionale*. Alla luce di quanto le neuroscienze hanno empiricamente osservato – come Songhorian ben ricorda – si tratterebbe, invero, di una visione assai “astratta” e “irrealistica” del soggetto umano, i cui giudizi – lo si è visto – procedono, invece, dalla complementarietà dei due circuiti, emotivo e razionale.

Il fenomeno giuridico, perciò, pur ispirato a esigenze di razionalità e certezza, non può non cogliere l'uomo in tutta la sua complessità, la quale – come l'autrice sottolinea – si nutre tanto della componente razionale, quanto di quella emozionale.

D'altro canto, se è vero che al centro della tavola assiologica dell'ordinamento costituzionale repubblicano vi è la *persona umana* (art. 2 Cost.), e questa è fatta di ragione e sentimenti, come la riflessione filosofica ed empirica rivela, e Songhorian ci ricorda, il diritto *non* può non tener conto di tale complessità senza tradire lo stesso principio personalista su cui (insieme altri principi costituzionali) si fonda.

E infatti non mancano rami del diritto in cui anche la componente emozionale nella formazione dell'agire umano, a livello individuale, è oggetto di riconoscimento e tutela, per quanto il comportamento che ne risulta possa persino apparire, all'occhio altrui, non "razionale".

Si pensi, ad esempio, alle decisioni "di fine vita", rispetto alle quali la giurisprudenza ha affermato la necessità di riconoscere la facoltà per il soggetto di formulare, in modo autonomo, una propria visione della dignità dell'esistenza e di assumere, sulla base di tale visione che può comprendere anche fattori biografici ed emozionali, anche scelte interruttrive di presidi vitali (Cass., sez. I civ., sent. n. 21746/2008). Allo Stato, infatti, compete attivare supporti psicologici per sostenere il paziente affinché la sua scelta sia ponderata, e anche offrire gli interventi palliativi che allevino la sofferenza, ma allo stesso tempo spetta rispettare la scelta assunta di non intraprendere o di sospendere terapie, e di rifiutare anche la sedazione palliativa terminale (artt. 1 e 2 l. n. 219/2017), per quanto irragionevoli tali opzioni possano apparire agli occhi altrui.

Non solo: emozioni e sentimenti, intesi quali *sofferenza* o *patimento soggettivo* che si subisce a causa di un danno ingiusto, sono considerati risarcibili a titolo di danno morale anche laddove essi *non* assurgano a intensità e durata tali da determinare pregiudizio alla salute psico-fisica, ma restino solamente nell'alveo dell'afflizione interiore (art. 2059 c.c.; Cass., sez. III, sent. n. 25164/2020). L'integralità della persona umana, che l'ordinamento tutela attraverso lo strumento risarcitorio in caso di lesione ingiusta, comprende, quindi, anche la sfera emotiva e afflittiva, a riprova di come tale sfera venga considerata dall'ordinamento come una parte integrante della persona umana stessa non diversamente dalla parte razionale.

Anche a livello internazionale, peraltro si riscontrano numerosi rinvii alla componente razionale *ed* emozionale dell'uomo, prese entrambe e senza che l'una escluda l'altra.

Valga, ad esempio, l'art. 1 della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo (UN, 1948), in forza del quale gli essere umani, uguali in dignità e diritti, sono chiamati ad agire "in spirito di fratellanza" – spirito, questo, che, proprio seguendo la riflessione di Sarah Songhorian, rinvia alla empatia di ciascuno verso gli altri, in quanto dotati di ragione, ovvero di capacità di giudizio razionale e di coscienza – espressioni, queste, che paiono abbracciare insieme la anche la dimensione emozionale e razionale.

Più in generale, se, come gli antichi romani molto opportunamente avevano osservato, *il diritto è costituito per l'uomo, dall'uomo* (Digesto, 1.5.2), e se, come il pensiero greco aveva intuito sin dal *Timeo* platonico, l'essere umano è sempre trainato dall'anima intellettuale e da quella emozionale, allora il fenomeno giuridico non può non tener conto, come Sarah Songhorian invita a fare rispetto all'etica nella sua riflessione, di questa polidimensionalità di ragione *ed* emozione che richiede approcci complessi e non riduzionisti.

Bibliografia

- Anzon A. (1991), "Modi e tecniche del controllo di ragionevolezza", in R. Romboli (a cura di), *La giustizia costituzionale a una svolta*, Atti del seminario svoltosi a Pisa, 5 maggio 1990, Torino, Giappichelli, pp. 31 ss.
- Bennett E. (2016), "Neuroscience and Criminal Law: Have We Been Getting It Wrong for Centuries and Where Do We Go from Here?", *Fordham L. Rev.*, vol. 85, pp. 437-451.
- Boella L. (2008), *Neuroetica. La morale prima della morale*, Milano, Raffaello Cortina.
- Bona C. e Rumiati R. (2013), *Psicologia cognitiva per il diritto. Ricordare, pensare, decidere nell'esperienza forense*, Bologna, il Mulino.
- Cerri A. (1991), "Ragionevolezza delle leggi", *Enciclopedia giuridica*, vol. XXV, Roma, Treccani.
- Churchland P.S. (2012), *Neurobiologia della morale*, Milano, Raffaello Cortina.
- D'Andrea L. (2005), *Ragionevolezza e legittimazione del sistema*, Milano, Giuffrè.
- Di Giovine O. (2019), *Ripensare il diritto penale attraverso le (neuro)scienze?*, Torino, Giappichelli.

- Eagleman D.M. (2011), "The Brain on Trial", *Atlantic*, luglio-agosto.
- Forza A., Menegon G., Rumiati R. (2017), *Il giudice emotivo. La decisione fra ragione ed emozione*, Bologna, il Mulino.
- Freeman M. (2012), *Law and Neuroscience*, Oxford, Oxford University Press.
- Fuselli S. (a cura di) (2016) *Neurodiritto: prospettive epistemologiche, antropologiche e biogiuridiche*, Milano, Mimesis.
- Gazzaniga M.S. (2005), *The Ethical Brain*, Washington D.C., Dana Press.
- Greene J., Cohene J. (2004), "For the Law, Neuroscience Changes Nothing and Everything", *Phil. Trans. R. Soc. Lond. B*, vol. 359, pp. 1775-1785.
- Illes J., Sahakian B.J. (a cura di) (2013), *The Oxford Handbook of Neuroethics*, Oxford, Oxford University Press.
- Jones O.D., Shall J.D., Shen F.X. (2014), *Law and Neuroscience*, New York, Wolters Kluwer.
- Lavagna C. (1973), "Ragionevolezza e legittimità costituzionale", *Studi in memoria di C. Esposito*, vol. III, Padova, Cedam, pp. 1573 ss.
- Lavazza A. e Sammiceli L. (2012), *Il delitto nel cervello: la mente tra scienza e diritto*, Torino, Codice.
- Levy N. (2007), *Neuroethics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Luther J. (1997) "Ragionevolezza (delle leggi)", *Digesto, Disc. Pubbl.*, pp. 341 ss.
- Merzagora Bestos I. (2012), *Colpevoli si nasce? Criminologia, determinismo, neuroscienze*, Milano, Raffaello Cortina.
- Modugno F. (2007), *La ragionevolezza della giustizia costituzionale*, Napoli, Esi.
- Morrone A. (2001), *Il custode della ragionevolezza*, Milano, Giuffrè.
- Morse S.J. (1994), "Culpability and Control", *University of Pennsylvania Law Review*, vol. 142, pp. 1587-1660, p. 1592.
- Paladin L. (1997), "Ragionevolezza (principio di)", *Enciclopedia del diritto*, v. Aggiornamento I, Milano, Giuffrè, pp. 899 ss.
- Palazzani L., Zanotti R. (a cura di) (2013), *Il diritto nelle neuroscienze: non siamo i nostri cervelli*, Torino, Giappichelli.
- Picozza E. (a cura di) (2016), *Neurolaw*, Cham, Springer.
- Pizzetti F.G. (2011), "In Quest of Constitutional Principles of Neurolaw", *Medicina nei secoli / Journal of History of Medicine*, vol. 23, n. 3, pp. 963-990.
- (2012), *Neuroscienze forensi e diritti fondamentali: spunti costituzionali*, Torino, Giappichelli.
- Santa Maria L. (2017), "Diritto penale sospeso tra neuroscienze ancor giovani e una metafisica troppo antica", *Diritto penale contemporaneo*, 19 dicembre.
- Scaccia G. (2000), *Gli "strumenti" della ragionevolezza nel giudizio costituzionale*, Milano, Giuffrè.
- Silvestri G. (1994), "Legge (controllo di costituzionalità)", *Digesto. Disc. Pubbl.*, vol. IX, Torino, Utet, pp. 31 ss.

Sprangher T.M. (a cura di) (2012), *International Neurolaw*, Berlin-Heidelberg, Springer.

Zecki S., Goodenough O. (a cura di) (2006), *Law and the Brain*, Oxford, Oxford University Press.

Book Review | Dove va la filosofia morale?

di Mario De Caro

Il volume di Sarah Songhorian *Etica e scienze cognitive* (Carocci, 2020), oltre che informato, originale e molto ben scritto, è anche ammirabilmente tempestivo: mette infatti chiaramente in luce un importante fenomeno che la cultura italiana non ha ancora pienamente recepito, ossia che negli ultimi anni la filosofia, e in particolare quella morale, è molto cambiata. A partire dall'inizio dell'Ottocento, infatti, in quasi tutte le tradizioni si operò una netta cesura tra lo studio filosofico e quello scientifico dei fenomeni psichici e morali e, da allora e sino a tempi molto recenti, solo raramente i filosofi hanno tenuto nella giusta considerazione ciò che le scienze della mente-cervello e la biologia andavano scoprendo sul comportamento umano (e anche di ciò che è di interesse morale). Il risultato è stato che per troppo tempo hanno goduto di grande popolarità concezioni filosofiche che in realtà erano chiaramente in urto con la visione scientifica dell'essere umano: e, in questo senso, un esempio chiarissimo è offerto dalle concezioni razionalistiche, secondo le quali nella vita morale i fenomeni non cognitivi (emozioni, sentimenti e passioni) giocano un ruolo sostanzialmente negativo. Un'idea, questa, che com'è noto è oggi completamente screditata. E, come Songhorian argomenta in modo molto nitido, la filosofia morale non può non tenerne conto.

Il volume affronta in particolare il tema dei giudizi morali e si struttura in sei capitoli. Il primo tratta in generale del rapporto tra etica e scienze cognitive, considerando gli aspetti metaetici e metafilosofici: in particolare, vengono analizzati il nesso che i giudizi morali hanno con la più generale classe dei giudizi normativi, la succitata presunta opposi-

zione ragione-sentimento in ambito morale e la relazione che la filosofia ha (o dovrebbe avere) con le scienze naturali. Il secondo capitolo si cala nell'etica normativa e tratta del conflitto teorico tra le concezioni deontologiche (a partire da quella kantiana) e le concezioni utilitaristiche, toccando anche la questione di quanto peso abbiano rispettivamente, nei giudizi morali, ragione ed emozioni. Il terzo capitolo si occupa delle concezioni non-cognitive, come l'espressivismo e il sentimentalismo, in una prospettiva di psicologia morale. Il quarto capitolo discute invece della fortuna della nuova disciplina della neuroetica; e qui l'autrice rende esplicite le sue simpatie teoriche che, ponendosi a metà tra i due opposti estremismi della neurofobia e della neuromania, favoriscono il cosiddetto *liberal naturalism* – la concezione secondo la quale, da una parte, in filosofia non si può accettare nulla di incompatibile con le scienze naturali ma, dall'altra parte, le scienze naturali non esauriscono l'ambito della conoscenza e nemmeno (considerando i loro oggetti di studio) quello della realtà. Il quinto capitolo espone in modo sintetico, ma estremamente chiaro, l'attuale accesa discussione sulla rilevanza delle scoperte neuroscientifiche per l'etica. In proposito Songhorian ritiene che le posizioni più promettenti siano quelle di autori come Nichols e Sauer che criticano tanto le tradizionali posizioni razionalistiche quanto quelle (oggi molto comuni) che, sbilanciandosi completamente sul versante non-cognitivo, disconoscono ogni ruolo della razionalità nella nostra vita morale. Il sesto e ultimo capitolo, infine, tira le fila di tutta la discussione: ed è qui che emerge il ruolo del nume filosofico tutelare dell'autrice, ossia Adam Smith – il grande filosofo, oltre che sommo economista, che sviluppò un'etica sentimentalistica che privilegia il punto di vista di uno spettatore imparziale.

La conclusione di Songhorian sui rapporti tra riflessione filosofica e ricerca scientifica è molto netta (e, a parere di questo recensore, anche acuta e condivisibile):

La ricerca empirica può portarci a rifiutare alcune teorie normative come impossibili, sebbene non possa di per sé rispondere alla domanda circa quale teoria normativa sia quella corretta; essa può falsificare alcune tesi metaetiche sulla natura dei giudizi morali o sulla cognizione morale e può imporre una revisione di alcuni concetti moralmente rilevanti – come quelli di empatia, fiducia e responsabilità – rendendo la loro definizione più sfumata, ma al contempo più precisa (p. 130).

Un'osservazione finale. Questo volume è di grande interesse per gli studenti (sarà uno strumento utilissimo per i corsi di introduzione alla filosofia morale contemporanea), ma anche per gli studiosi che vogliono aggiornarsi sugli ultimi sviluppi in campi di studio che oggi hanno grande rilevanza, ma che da noi non sono ancora molto battuti, come la psicologia morale e la neuroetica. Proprio per questo, sarebbe stato utile se fosse stato corredato da un indice dei nomi (e magari anche da un indice degli argomenti, perché alcuni tornano in diversi capitoli). Speriamo che in una prossima edizione si possa provvedere a questa piccola lacuna, perfezionando un volume che dimostra quanto le filosofe e i filosofi italiani della nuova generazione non abbiano nulla da invidiare ai loro colleghi dei paesi all'avanguardia dal punto di vista accademico.

Uğur Bulgan

The Just Response to Marital Misrecognition

Marriage as a heteronormatively conceptualized institution has resulted in humiliating experiences for homosexual individuals. First, it unjustly denies certain rights to homosexuals. Second, it does not ascribe homosexuals to the same status as heterosexuals. The latter conveys a message of moral insignificance by discriminating against homosexuals on the basis of sexual orientation and by misrecognizing them in terms of self-respect and self-esteem.

The usual response to marriage inequality has been the introduction of same-sex marriage. However, the just response against marriage inequality requires more than making the institution narrowly more inclusive. Furthermore, the introduction of same-sex marriage takes for granted the justness of the institution of contemporary marriage without scrutiny and seeks the solution only in the partial elimination of exclusion.

Pace, I argue that the introduction of same-sex marriage is not capable of dealing with the marriage inequality either backward-lookingly or forward-lookingly. It fails to remedy marital misrecognition retrospectively because it is not able to heal the moral wounds regarding the humiliation. It is only partially responsive to the forward-looking aspect of marital misrecognition by not excluding homosexuals. Instead, I benefit from recognition theory and transitional justice arguments to defend how we should conceptualize the just response to the marital misrecognition. I argue that the just response against the

misrecognition necessitates a Janus-faced approach: re-recognizing the victim in a retrospective fashion and just societal transformation in a prospective fashion. Just societal transformation stands on congruence to the rule of law, relational capabilities and trust cultivation. My discussion on trust cultivation reveals that de-recognizing the institution of marriage is a part of the just response to marital misrecognition. This argument provides an alternative defence for the marriage-free state thesis.

Giunia Gatta

The Long Genesis of Black Lives Matter: Guilt, Care for the Past, and (Re)Construction of the Future

The murder of George Floyd has moved US citizens to ponder the injustice of systemic racism to an unprecedented degree. Identifying an injustice as systemic, however, often brings to the extremes of either paralysis or revolution. In this article I propose the category of political guilt as an alternative, powerful catalyst for change in the midst of systemic injustice. I offer an account of the enduring legacy of slavery in contemporary US society and I trace current social and economic inequality to deliberate political choices made over the course of the 20th century, which helps me cast them – in the wake of Shklar – as injustices rather than misfortunes. I introduce the concept of political guilt, formulated by Karl Jaspers in the aftermath of World War II, as a device to repair injustice, to understand the current shift among white moderates, and to navigate the current debate on reparations. At the end of the article, I briefly ponder the potential of the language of guilt to also rewrite the story of colonialism and repair its wounds.

Giacomo Marossi

Conceptual Disputes in Political Theory: A Pluralist Approach

Disagreements over the meaning of concepts are very common in political studies. A major cause of these disagreements is given by the fact that there is no agreement over the methodology we should adopt to construct and analyze political concepts. As I will argue in this paper, in fact, this metatheoretical disagreement is a main source of conceptual confusion in political theory. To solve this metatheoretical issue, I propose that we adopt a pluralist approach to the

construction of political concepts following John Gerring's idea of a mini-max strategy. This means we will provide two definitions: a minimal and a maximal definition. The minimal definition is a small set of sufficient and necessary conditions for a concept to occur whereas the maximal definition is a list of all the characteristics we find associated with a concept in the academic literature and in the ordinary use. The two definitions, together, will work as a conceptual map that scholars could easily apply, in any moment, to a concept, without getting lost in endless disputes over its definition

Francesca Pongiglione

Information, Ignorance, and Obligations to Know

Reasonable persons are expected to acquire information about a situation before acting so that they are aware of the harm that may befall others as a consequence of their action. These 'obligations to know' derive from our other moral obligations, such as avoiding causing harm to someone. The progressive interconnection of human beings due to the global economy, and the much higher volume of information now available have significantly increased our obligations to know. However, while we cannot simply and legitimately refuse to hear the way that we are connected to distant people, we cannot be expected to know everything. In this paper, I will discuss the extent of our obligations to know, which constitute a moral and civic duty arising from our role as citizens in a globalized world, that requires us not to ignore the possible harm or good we bring about with our actions. I will try to establish under what circumstances individuals are culpable for their ignorance by considering two interdependent elements that could work as viable parameters: the quality of existing information, which I regard as primary, and, secondarily, the effort required to acquire it. Though the amount of information available nowadays is indeed enormous, its quality varies greatly from topic to topic, as does the effort needed to acquire it. This implies that expectations regarding what individuals ought to know cannot be the same for all topics and for all individuals

Michele Bocchiola is Senior Researcher and Lecturer at the University of Geneva. Previously, he held research positions at the University of Pavia, Luiss University of Rome, and the University of the Witwatersrand (Johannesburg, SA), where he also taught ethics and political philosophy. His researches interests include the relation between personal privacy and data ownership, the ethics of anti-corruption and normative theories of institutional accountability and trustworthiness.

Uğur Bulgan holds a BA in Political Science and International Relations from Istanbul University and an MA in World Politics and International Relations from the University of Pavia. He is currently a PhD candidate in Political Theory at the University of Milan. His research interests include terrorism, just war theory, transitional justice and recognition theory.

Mario De Caro is Professor of Moral philosophy at Roma Tre University and regularly a Visiting professor at Tufts. He was Fulbright fellow at Harvard, Visiting Scholar at MIT, and President of the Italian Society for Analytic Philosophy; presently he is vice-president of the Consulta Nazionale di Filosofia. He is Hilary Putnam's literary executor and the author of *Azione* (il Mulino, 2008), *Il libero arbitrio* (Laterza, 2020⁹), *Realtà* (Bollati Boringhieri, 2020). With Maria Silvia Vaccarezza he edited *Practical Wisdom* (Routledge 2020); with David Macarthur he edited *Naturalism in Question* (Harvard University Press, 2004) and *Naturalism and Normativity* (Columbia University Press, 2010), and is working on the monograph *Liberal Naturalism* (Harvard University Press).

Giunia Gatta teaches political philosophy and human rights at Bocconi University in Milan. Her research interests draw her to the side of politics that resists rationalization. She has thought this dark side through with authors from both side of the Atlantic Ocean: Judith Shklar, Karl Jaspers, Hannah Arendt, and Albert Camus. Her articles on suffering, empathy, fear, and populism have been published on *Philosophy and Social Criticism*, *Contemporary Political Theory*, *Storia del Pensiero Politico*, *Global Intellectual History*, and *Political Science Reviewer*. She is also the author of *Rethinking Liberalism for the 21st Century: The Skeptical Radicalism of Judith Shklar* (Routledge 2018).

Giacomo Marossi received his PhD in political philosophy from the University of Piemonte Orientale (FINO Consortium). His main research areas are analytical moral and political philosophy with a particular interest in methodological analysis and metaethics. His late research has focused on the normative relation between populism and political representation.

Federico Gustavo Pizzetti is Full Professor of Public Law at the University of Milan, where he also teaches Biolaw. He is Vicedirector of the Department of International, Legal and Historical-Political Studies. He has written more than 140 publications (among which, 8 books). He is President of the Italian Society of Neuroethics and Philosophy of Neuroscience, and a member of the International Forum of Teachers in Bioethics, medical ethics and medical law, UNESCO Chair in Bioethics; of the European Association of Health Law; and of the Italian Association of Constitutional Lawyers. He is affiliated of The Initiative on Neuroscience and the Law Project, Houston Baylor College of Medicine. His research areas are about the End-of-Life Decisionmaking Law and the Constitutional Law and Neurosciences.

Francesca Pongiglione is Assistant professor (RTD-B) at the University Vita-Salute San Raffaele, Milano, where she teaches Social Philosophy, Anthropology, Culture and Human Rights, and Ethics and Ecosystems. She has worked and published extensively on environmental ethics, human rights and migration. She has recently started to focus on culpable ignorance. Among her most recent publications: "False credenze e colpe-

volezza nei contesti sociali reali e virtuali” (*Sistemi Intelligenti*, vol. XXXIII, n. 2, pp. 245-261) and “Climate Change and Human Rights”, in M. Di Paola, G. Pellegrino (eds), *Handbook of the Philosophy of Climate Change*, Springer (forthcoming).



**Centro
di Ricerca
e Documentazione
Luigi Einaudi**

«**Biblioteca della libertà**» è pubblicata nell'ambito dell'attività culturale del Centro di Ricerca e Documentazione Luigi Einaudi di Torino. Il Centro, fondato a Torino nel 1963 da Fulvio Guerrini, è un'associazione privata indipendente. La sua attività si ispira all'einaudiano «conoscere per deliberare».

Direttrice Anna Elisabetta Galeotti

Vicedirettrice Beatrice Magni

Comitato Editoriale Maurizio Ferrera (Coordinamento, Università di Milano e Centro Einaudi), Enrico Biale (Università del Piemonte Orientale), Michele Bocchiola (Université de Genève), Giuseppina De Santis (Centro Einaudi), Anna Elisabetta Galeotti (Università del Piemonte Orientale), Ilaria Madama (Università di Milano), Beatrice Magni (Università di Milano e Centro Einaudi), Roberta Sala (Università Vita-Salute San Raffaele), Federica Liveriero (Segreteria editoriale, Università di Pavia)

Comitato Scientifico Tiziana Andina (Università di Torino), Dario Antiseri (LUISS Roma), Carla Bagnoli (Università di Modena e Reggio Emilia), Antonella Besussi (Università di Milano), Anna Caffarena (Università di Torino e Centro Einaudi), Emanuela Ceva (Université de Genève), Franca D'Agostini (Università di Milano), Mario De Caro (Università Roma Tre), Margarita Estevez-Abe (Syracuse University), Alessandra Facchi (Università di Milano), Umberto Gentiloni Silveri (Università Roma La Sapienza), Lorenzo Infantino (LUISS Roma), Diego Marconi (Professore emerito Università di Torino), Glynn Morgan (Syracuse University), Angelo Maria Petroni (Università Roma La Sapienza), Richard Posner (University of Chicago), Massimo Occhiena (Università di Sassari e Centro Einaudi), Ferruccio Pastore (Direttore FIERI), Stefano Sacchi (Università di Milano), Michele Salvati (Professore emerito Università di Milano), Giuliano Urbani (Socio fondatore Centro Einaudi), Christian Watrin (Professore emerito Universität zu Köln), Giovanna Zincone (Presidente onorario FIERI), Beppe Facchetti (Presidente Centro Einaudi), Salvatore Carrubba (Past President Centro Einaudi), Giuseppe Russo (Direttore Centro Einaudi)

Coordinamento Anna Maria Gonella (Centro Einaudi)

Cura dei testi e copertina Segnalibro