

Adalberto Perulli

Per una filosofia politica del diritto del lavoro: neo-reubblicanesimo e libertà sociale

(doi: 10.1441/99255)

Lavoro e diritto (ISSN 1120-947X)

Fascicolo 4, autunno 2020

Ente di afferenza:

Università statale di Milano (unimi)

Copyright © by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati.

Per altre informazioni si veda <https://www.rivisteweb.it>

Licenza d'uso

L'articolo è messo a disposizione dell'utente in licenza per uso esclusivamente privato e personale, senza scopo di lucro e senza fini direttamente o indirettamente commerciali. Salvo quanto espressamente previsto dalla licenza d'uso Rivisteweb, è fatto divieto di riprodurre, trasmettere, distribuire o altrimenti utilizzare l'articolo, per qualsiasi scopo o fine. Tutti i diritti sono riservati.

Per una filosofia politica del diritto del lavoro: neo-repubblicanesimo e libertà sociale

di Adalberto Perulli

Sommario: 1. Una filosofia politica per il diritto del lavoro. - 2. Ripensare la libertà: neo-repubblicanesimo e libertà sociale. - 3. La libertà neo-repubblicana. - 4. Diritto, legge, contratto. - 5. Neo-repubblicanesimo e diritto del lavoro. - 6. La libertà sociale che nasce dal riconoscimento. - 7. Diritto del lavoro e riconoscimento. - 8. Mercato, impresa e libertà sociale. - 9. A guisa di conclusione: per un diritto del lavoro della libertà sociale e della partecipazione.

1. *Una filosofia politica per il diritto del lavoro*

Sembra che il diritto del lavoro stia vivendo una nuova e inaspettata stagione progettuale. La novità è che questa rinnovata fase non è guidata dalla *politica del diritto* nelle sue contingenti e mutevoli composizioni e scomposizioni, ma dalla ricerca di una *filosofia politica*: non si tratta quindi di una delle tante espressioni della *prassi politica*, ma di un percorso più alto e rifondativo, che precede la *positio* del diritto e si interroga piuttosto sulle condizioni necessarie per delineare i tratti e i contenuti di un nuovo diritto del lavoro nei suoi collegamenti con le strutture generali della società, con i nuovi paradigmi economico-sociali (ad es. lo sviluppo sostenibile: Perulli, Treu 2018; Cagnin 2018 e 2020; Caruso, Del Punta, Treu 2020) e con le esigenze di un soggetto neo-moderno sempre meno tollerante di fronte alla perdita di ogni orientamento etico tipica dell'economia capitalistica orientata al profitto e variamente descritta dalla sociologia novecentesca nei termini del “disincanto del mondo” (Weber), della “cosificazione” delle relazioni personali (Simmel), o della dissoluzione dei legami sociali di tipo comunitario (Tönnies).

Sospinta dalla crisi della globalizzazione economica e da una inaspettata ripresa del controllo statale-nazionale sulle dinamiche di mercato, complice anche la recente drammatica esperienza della pandemia che ha rimesso al centro delle nostre società il valore del lavoro in senso etico-morale, la riflessione critica sullo “sviluppo distorto” dell'attuale

capitalismo organizzato (Honnét 2015) ha rilanciato una “razionalità assiologica” e un “pensare per valori” che sembrava ormai eclissato dal dibattito pubblico (Pennacchi 2018) a tutto vantaggio di un cinico e nichilistico relativismo culturale che riduce i valori a preferenze soggettive arbitrarie (Boudon 2009) esaltando la sussunzione del Politico nell’Economico.

Questo ripensamento del diritto del lavoro e dei suoi nessi costitutivi con la teoria filosofico-politica – interpretabile anche come un’insperata ripresa del “lavoro dello spirito” in tutta la sua attuosa potenza (Cacciari 2020) – è recente, complesso e tutt’ora in corso, quindi difficilmente decifrabile nella sua reale portata e nei suoi concreti esiti, che si valuteranno nel medio periodo. Si potrebbe quindi essere tentati di attendere gli sviluppi dei processi materiali, affidandosi allo sguardo dello “spettatore imparziale”, o alla razionalità della “volontà generale”, senza spingersi in una riproposizione di analisi dense di valori e di passioni che animano la ricerca scientifica. Tuttavia, proprio ragionando con la relativa autonomia del pensare per valori rispetto alla possibilità di un cambiamento che irrompe nella contingenza della realtà effettuale, è ragionevole (e teoricamente legittimo) partecipare a questo processo intellettuale per fornire elementi di un “programma” che sta progressivamente realizzandosi; provando anche a indicare le istituzioni della vita morale e politica implicate in quella funzione dello Stato che Hegel identificava nella “realtà della libertà concreta”, del suo sviluppo e del suo riconoscimento (*Filosofia del diritto* §260) e dei suoi fini universali che riguardano la dignità e i bisogni vitali dell’individuo, scommettendo sullo sviluppo di una nuova sensibilità capace di tradursi in una razionalizzazione diffusa dei valori cardini della modernità. In questa prospettiva cercherò di sviluppare alcuni punti di un ragionamento per valori addentrandomi su un terreno oltremodo scivoloso, ma assolutamente inevitabile per immaginare (e provare a indirizzare normativamente) gli sviluppi di questa nuova stagione progettuale: *l’idea della libertà*, appunto, letta attraverso le lenti del neo-repubblicanesimo e della teoria neo-hegeliana sulla libertà sociale, vale a dire le due più significative filosofie politiche contemporanee che hanno saputo condurre la critica al liberalismo classico (e al neo-liberismo) su un piano rigorosamente normativo-istituzionale. Partendo dall’assunto secondo cui la connessione tra diritto del lavoro e la dinamica delle *libertà possibili* deve essere «ancora tenuta ferma e pensata come oggetto rilevante sia sul piano teorico che su quello pratico» (Mariucci 2020, p. 11), credo che il diritto del lavoro abbia non solo da imparare da queste narrazioni filosofico-politiche, ma anche qualcosa da condividere con loro, per la sua storica aspirazione a realizzare, al con-

tempo, il “non-dominio”, *id est* la principale forma della libertà neo-repubblicana, e la “libertà sociale”, vale a dire l’idea di libertà che nasce dal rispetto di sé e dal riconoscimento intersoggettivo.

Sostengo quindi che il principale valore chiamato in causa dalla nuova progettualità che sta interessando il diritto del lavoro sia la *libertà*, ovviamente assieme ad altri valori cui pure la materia è particolarmente sensibile, come la dignità e l’eguaglianza delle persone, benché quest’ultima, a ben vedere, rappresenti un corollario della libertà nella misura in cui «gli uomini nascono e rimangono liberi ed eguali nei diritti» (*Dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino* 1789) onde l’uomo, per essere considerato persona, deve essere libero in quanto individuo e in rapporto di eguaglianza con gli altri individui in quanto “essere sociale” (Bobbio 1995, p. VII; Scognamiglio 2020). Fra tutti i valori della modernità, quello maggiormente implicato non solo nelle dinamiche dei rapporti sociali di produzione, ma più in generale nella riflessione filosofico-politica, è proprio la libertà: nella celebre annotazione al §124 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, Hegel scrive che «il diritto della libertà soggettiva costituisce il punto di svolta e centrale nella differenza fra l’*antichità* e l’*età moderna*». Nella filosofia politica hegeliana, costruita intorno al tema della libertà declinata nelle tre sfere del diritto astratto, della moralità interiore e dell’eticità, tanto la mera libertà giuridica che quella morale di tipo kantiano non costituiscono un approdo soddisfacente per pensare la libertà, la quale, rappresentando il “valore ultimo” su cui gravita l’integrazione normativa delle società moderne, concerne le condizioni e i rapporti oggettivi che consentono l’autorealizzazione individuale, che non va intesa come facoltà giuridica, né come capacità di autodeterminarsi come persona morale, ma come “libertà sociale” riferita non solo al singolo, ma a tutte le sfere e ai diversi istituti etici previsti dal diritto positivo, vale a dire la famiglia, i corpi intermedi della società civile e dell’economia, lo Stato. È qui, in una dimensione necessariamente intersoggettiva e sociale, che la libertà concreta si attua, è qui che «l’individualità personale e i di lei particolari interessi tanto hanno il loro completo *sviluppo* e il *riconoscimento del loro diritto*» (*Filosofia del diritto* §260).

Dentro questi processi sociali di liberazione dal dominio, di lotte per il riconoscimento (Honnet 2002 e 2011) e di costruzione del diritto della libertà sociale, unitamente alla necessità capitalistica di formalizzare giuridicamente il rapporto di subordinazione del lavoratore all’imprenditore, è nato e si è sviluppato il moderno diritto del lavoro, ed è quindi del tutto naturale che il giuslavorista, in un’epoca in cui il lavoro è costretto a essere *a-polide*, cioè privo di cittadinanza sociale, ritorni ai fondamenti morali che collegano il lavoro alla libertà (e alla cittadinanza), ricordando

il significato di *polis* come sfera di *libertà* nell'azione contrapposta alle *necessità* della vita nella sfera domestica (Arendt 1964, p. 22 s.). Promuovere e sostenere l'idea di un diritto del lavoro capace di produrre *libertas* e non *necessitas*, libertà e non assoggettamento al dominio, riconoscimento e non subordinazione, è la difficile sfida filosofico-politica che il diritto del lavoro ha oggi di fronte, in uno spazio pubblico in cui «le figure classiche del lavoro, subordinato e autonomo – comprese le loro varianti, le loro forme ibride – mantengono un'identità fittizia, ma di fatto perdono il loro statuto sociale, perdono cittadinanza» (Bologna 2020).

Le prospettive teoriche della libertà come “non-dominio” e della libertà che nasce dalla nozione normativa di “riconoscimento” assumono quindi una particolare rilevanza nell'attuale riflessione sul diritto del lavoro e sulle sue categorie, sottoposte alla dialettica che vede, da una parte, l'opera di decostruzione guidata dal pensiero economico *mainstream*, volto a declassare il sistema giuslavoristico a paradigma economicistico ed efficientistico, e, dall'altra, una ripresa della dimensione assiologica e delle tecniche di valorizzazione del lavoro che sfidano la postura neoliberista (Perulli 2018), per «ricalibrare il centro gravitazionale della figura del cittadino-lavoratore, spostando l'accento dal secondo al primo: ossia, dal debitore (di lavoro) al cittadino» (Romagnoli 2020). In questo doppio movimento, segnato dalla grande trasformazione della politica in *ancilla economiae* e dall'eclisse dei valori dalla sfera pubblica (Pennacchi 2018), il diritto del lavoro ha visto progressivamente ridotta la propria capacità di confermarsi come modello di regolazione guidato da una razionalità assiologica, e ha assunto sempre più le fattezze di un «diritto del mercato del lavoro» (Duke 2014): in tal modo accentuando, nella sua strutturale ambivalenza di diritto capitalistico (*Le droit capitaliste du travail* 1980), le funzioni di una disciplina non solo *compatibile* con l'efficienza del mercato e dell'impresa, ma a questa decisamente servente (Perulli 2016).

Ciò che va colto, di questo processo, non è solo, o non tanto, il predominio materiale dei processi economici sulla progettualità politica di matrice sociale e progressista, ma qualcosa di più oscuro e profondo, che attiene al volto teologico-politico del capitalismo (Benjamin 1921) svelato dall'iper-liberismo globalizzato, e quindi alla vera e propria distorsione che esso ha impresso alla stessa logica di mercato, dalla quale ha espunto tutti i presupposti normativi e valoriali a esso antecedenti (Honneth 2015); la conseguenza, sul piano giuridico, è la definitiva riduzione del *nomos* a dispositivo economico-produttivo (Irti 2019) a detrimento di ogni *katechon*, di ogni potere frenante che il diritto del lavoro ha svilup-

pato per contenere l'incondizionata assolutezza e l'arbitrarietà della sfera economica (Cacciari 2013, p. 125, parla di una norma giuridica che deve adeguarsi a quel «centaurico giusnaturalismo artificiale cui ci si riferisce quando si invocano le “leggi” dell'economia e del mercato»).

Se il “problema”, o la “crisi”, o il “rilancio” del diritto del lavoro – secondo le diverse intonazioni che può assumere la riflessione odierna sul diritto del lavoro – non viene collocato a questo livello di analisi, se viene ricondotto a puro “prodotto” dei mutevoli rapporti di forza economico-sociali, oppure a semplice “decisione” politica nell'ambito di una dinamica economica meramente quantitativa (il “governo dei numeri”), senza cogliere le questioni che stanno al fondo del suo essere parte del processo di secolarizzazione giuridica, e, di conseguenza, senza porsi la domanda fondamentale di come reinserire una dimensione assiologica progettuale come forza neo-moderna di trasformazione sociale, non vi sarà nessuna epistemologia del diritto del lavoro capace di riequilibrare i nessi fondativi tra diritto ed economia, nessuna comprensione del radicamento valoriale della disciplina e del suo sistema, ma solo il ripiegarsi autoreferenziale nella “scienza” giuridica e nella sua pretesa “autorità” (collegata alla weberiana valutatività), ovvero, in altra prospettiva, la riduzione del diritto del lavoro a mero effetto normativo di un “atto politico” affidato alle incerte dinamiche della sovranità statale.

È quindi necessaria un'opera di rivisitazione, se non di vera e propria *costruzione neo-moderna dei fondamenti metagiuridici e specificamente filosofici della materia*: il diritto del lavoro non è uno statuto ontologico, una sorta di diritto naturale della civilizzazione industriale, né semplicemente l'esito storicamente variabile della dinamica sociale e delle sue genuine forze materiali, ma un *progetto normativo* complesso in cui convivono valori, principi e modelli ricostruttivi per comprendere, costruire e trasformare il presente (Cazzetta 2008); un progetto che non può non confrontarsi con (e innervarsi entro) una cornice filosofico-politica più ampia, che guarda alla società e ai rapporti sociali di produzione come un costruito di movimenti guidati da un sistema di valori e collegati a un disegno di governo di questa complessità. Eppure, ciò che sembra mancare, in questa fase di transizione post-industriale che vede vacillare un'identità tramandata e modificarsi i riferimenti sociali, economici e istituzionali su cui il diritto del lavoro novecentesco si è formato, è proprio un progetto di filosofia politica all'altezza del compito, che non si riduca alla consueta riproposizione di apparati giuridico-concettuali elaborati nel corso dei “trenta gloriosi” e progressivamente depotenziati dalla grande trasformazione neoliberista (Provasi 2019), né, tantomeno, a quell'approccio di filosofia analitica cui corrisponde un atteggiamento depoliti-

cizzante nelle sue varianti di una teoria sconnessa dalla realtà concreta, ovvero di un “iper-presentismo” che guarda al *problem solving* entro le coordinate standard del capitalismo liberal-democratico (Palazzi 2019).

Un tale percorso intellettuale è tanto più urgente a fronte dell’attuale crisi (se non tramonto: Mariucci 2020) del paradigma neoliberista: non è infatti sufficiente riferirsi genericamente alla necessità di «reinventare il patto di cittadinanza sociale fondativo del compromesso keynesiano» (Somma 2018), o invocare direttamente il ruolo “politico” del giurista, ovvero, al contrario, marcare sul piano epistemologico la distinzione tra “scienza del diritto” e “politica del diritto” (Bavaro 2016). Bisogna invece promuovere una profonda riflessione sui fondamenti *filosofico-politici* del diritto del lavoro, e nel ribadire il valore dello Stato sociale come «il vero fondamento della tenuta dei valori costitutivi dello “Stato di diritto”», interpretare il diritto del lavoro come un “diritto della libertà” (Mariucci 2020). In questa prospettiva, solo una nuova grammatica morale, capace di superare tanto l’economicismo vetero-marxista quanto il neo-liberismo a-morale (Brown 2005, p. 135; Dardot, Laval 2013) può offrire una via d’uscita al “progetto incompiuto” della modernità, con le sue promesse normative di emancipazione e di libertà (Habermas 1987), di cui il diritto del lavoro è stato parte non secondaria.

Sostenere il pensiero critico e progettuale e contrastare lo smantellamento dei diritti sociali a partire da costrutti filosofico-politici consente di riferirsi alle contraddizioni “reali” dei valori “ideali” giuridificati: significa interrogare la libertà e la giustizia sociale che il diritto del lavoro ha appreso *socialmente*, e contrastare la loro negazione entro quelle istituzioni (il mercato, l’impresa) che non rispettano la libertà, intesa come non-dominio e come effetto delle relazioni di riconoscimento. Il percorso che intendiamo proporre deve essere quindi capace di sostenere la *critica sociale* di un sistema ancora pienamente capitalistico, mobilitando e coniugando l’idea-guida della libertà come *non-dominio*, e quindi come negazione delle interferenze arbitrarie del potere, ma nell’ambito del *riconoscimento*, vale a dire l’autodeterminazione individuale ricondotta alla sua radice intersoggettiva: la libertà sociale.

2. Ripensare la libertà: neo-repubblicanesimo e libertà sociale

La prospettiva teorica in cui ci collochiamo per condurre il dialogo con il diritto del lavoro riguarda le correnti del pensiero filosofico-politico contemporaneo fondate sul concetto di libertà, intesa come non-dominio e come libertà sociale. Notevoli sono i sincretismi tra queste

due prospettive filosofiche, che pure attendono una compiuta indagine e messa fuoco, sia in ambito filosofico che giuridico (Schuppert 2014). Si tratta, a mio avviso, di punti di contatto che riguardano percorsi normativi convergenti verso l'emancipazione etica dei soggetti e la loro partecipazione democratica alla vita pubblica, simbolicamente rappresentati dal poter guardare negli occhi l'altro sostenendo lo sguardo senza timore riverenziale o deferenza (secondo un'idea di *liber* celebrata nella tradizione repubblicana da Roma al Rinascimento) (Pettit 2012), ovvero dall'apparire nella sfera sociale senza vergogna per costruire una personalità libera da coercizioni (Fraser, Honnet 2007). Ma si tratta, in fondo, di ideali di giustizia sociale veicolati da una vita etica democratica, nella quale tutto si orienta in funzione di principi o istituzioni che possano essere percepiti dal soggetto come fini razionali della sua autorealizzazione personale.

Il *fil rouge* che collega queste due concezioni filosofico-normative è l'insufficienza della nozione negativa della libertà (*libertà da*, o *non-interferenza* esterna), che guarda al soggetto isolato, mosso dal proprio egoistico ordine di preferenze in un contesto sociale individualistico e privo di pulsioni emancipatorie: quell'idea liberale di libertà cui andava la preferenza di Isaiah Berlin, sul presupposto che «sia stato commesso più male nel mondo moderno in nome della libertà pseudo-positiva che in nome della libertà pseudo-negativa» (Berlin 2012, p. 18), e che è stata invece considerata un “paradosso” sull'assunto, risalente alla filosofia politica scolastica, che l'animale umano è *naturale sociale et politicum* onde la libertà non può che essere una libertà sociale (Skinner 1986, p. 232).

Sia la prospettiva neo-repubblicana sia il pensiero neo-hegeliano sulla libertà sociale evidenziano la necessità di superare la dicotomia tra libertà negativa/libertà positiva attraverso una concezione sociale di libertà, in cui quest'ultima è non solo un valore centrale della società, ma anche un inseparabile “prodotto sociale” (Sen 2007) in cui il soggetto gode di protezione e di risorse disponibili per esercitare le proprie funzioni, come sottolinea Pettit collegando neo-repubblicanesimo e *capability approach* (Pettit 2016a). È evidente che l'equazione tra libertà e assenza di interferenze non solo esclude una necessaria connessione tra libertà individuale e regole democratiche (Berlin 1989) ma non si concilia affatto con l'integrazione in un ordine di principi etici e di verità pratiche che sono riconosciute dalla comunità in cui il soggetto opera (Seddone 2017, p. 12), né con un principio di giustizia sociale. Al contrario, sia la libertà come non-dominio sia la libertà sociale sono forme di libertà positiva (*libertà di*) riferite a soggetti capaci di orientarsi verso il bene comune (piuttosto che verso il proprio egoistico interesse) e di accrescere il proprio sé nelle prassi sociali comunicative, di cooperazione, solidarietà e mutuo ricono-

scimento: come dire che la libertà non è un bene di cui si può disporre in modo meramente soggettivo, ma solo intersoggettivamente, nello dispiegarsi della dinamica democratica del riconoscimento sociale.

3. *La libertà neo-repubblicana*

Il repubblicanesimo può essere considerato come una teoria liberale e non individualistica della società in cui la legalità assicura non solo la tutela delle libertà individuali ma anche il mantenimento della stessa organizzazione sociale. L'interesse del diritto del lavoro verso il modo tipicamente neo-repubblicano di intendere la libertà come non-dominio è duplice. Anzitutto si tratta di un programma di ricerca normativo e istituzionale (Lovett, Pettit 2009, p. 11 ss.), che si basa sull'assunto per cui la filosofia politica dovrebbe essere essenzialmente pratica (Pettit 2017). Un progetto teorico che guarda, quindi, alla sfera della regolazione con un intento non idealistico ma eminentemente pragmatico, traducibile in politiche che generano liberazione dal dominio, sia sul piano nazionale sia su quello internazionale (Pettit 2016a). Inoltre, l'approccio neo-repubblicano rappresenta una cartina al tornasole per misurare l'apporto che il diritto del lavoro può fornire alla teoria e alla prassi del non-dominio, posto che rispetto ad altre materie giuridiche, come il diritto penale, il diritto del *welfare* o la giustizia globale, il neo-repubblicanesimo *mainstream* ha trascurato la sfera dei rapporti di lavoro (González-Ricoy 2014). Non solo nella sua declinazione tipicamente giuslavoristica – il c.d. *workplace republicanism* – ma anche nella sua versione generale l'ideale repubblicano rappresenta quindi un utile schema concettuale in grado di conferire legittimazione e giustificazione normativa al diritto del lavoro (Del Punta 2019; Cabrelli, Zahan 2017; Eleveld 2020) nonché, più in generale, alla funzione della legge e al ruolo dello Stato nella regolazione dei rapporti interprivati caratterizzati dal dominio di una parte sull'altra, per contrastare le c.d. *interferenze arbitrarie*; queste ultime, diversamente delle mere interferenze, possono essere eliminate in maniera permanente solo con lo sviluppo di determinate condizioni legali e istituzionali volte a garantire al soggetto la piena partecipazione alla vita politica e sociale della propria comunità.

Il neo-repubblicanesimo si fonda quindi sulla valorizzazione di un'idea di libertà molto più esigente e articolata rispetto a quella della tradizione liberale (Ripstein 2009; Valentini 2011), nella misura in cui declina il concetto di libertà entro le coordinate disciplinari delle prassi sociali, riguardando, secondo le diverse sfumature teoriche, l'«indipendenza»,

la «non-subordinazione» (Kolodny 2014) e l' «equità sociale» (Anderson 1999; Scheffler 2005). Soprattutto, la libertà come non-dominio ha bisogno di «istituzioni protettive» volte a scongiurare le interferenze arbitrarie e attestare la condizione soggettiva di libertà: istituzioni e progetti normativi che non sono previsti (e non sono necessari) per realizzare la libertà come mera non-interferenza nella misura in cui «la coercizione implica una deliberata interferenza di altri esseri umani all'interno dell'area in cui altrimenti potrei agire»; «più ampia è l'area della non-interferenza, maggiore è la mia libertà» (Berlin 2005, p. 173).

È evidente, quindi, come l'ideale politico neo-repubblicano riguardi assai da vicino il diritto del lavoro, inteso come modello normativo volto alla riduzione dell'insicurezza delle persone e del loro assoggettamento al potere del datore di lavoro, laddove il modello di liberale produce insicurezza sociale (Foucault 2005, p. 67) e implica la soggezione al potere privato quale effetto necessario per raggiungere un più elevato grado di libertà complessiva; di tal guisa la libertà negativa accompagna il *laissez-faire* dell'*homo oeconomicus* disinteressandosi della privazione di libertà positiva di chi subisce il dominio nei rapporti interprivati. Si è obiettato che i lavoratori sono «dependent less on the individual capitalist than on the structure of extractive power», onde non sarebbe possibile definire questo tipo di dominio nel senso dell'interferenza arbitraria teorizzata da Pettit, né collocarlo nell'ambito di una relazione tra due agenti, posto che le parti del rapporto sono inerite in un contesto sistemico (di mercato) che limita e condiziona le loro scelte e opzioni (Thompson 2013, p. 288). A questa tesi può opporsi che il sistema di mercato non forza il comportamento del capitalista individuale, mentre la pressione competitiva non è un «potere coercitivo». Per il diritto del lavoro, peraltro, il dominio non si realizza astrattamente nella logica economica e impersonale del mercato, ma nei concreti rapporti di lavoro all'interno dell'impresa, che Pettit indica come fonte eminente di dominio per una forza lavoro «heavily dependent on it for employment and welfare» (Pettit 2012, p. 116). Ed è qui, nella concretezza dei rapporti sociali di produzione, che il concetto di libertà adottato dalle diverse concezioni filosofiche fa la differenza: nella scelta tra attribuire all'imprenditore un più elevato potere sui propri dipendenti e ricorrere all'intervento legislativo per ridurre l'assoggettamento al dominio altrui, la logica liberale seguirà l'obiettivo di massimizzare la non-interferenza della sfera pubblica, senza riguardo per una condizione di vulnerabilità sociale del prestatore ritenuta del tutto compatibile con la sua condizione di «libertà» negativa (Pettit 2000, p. 106). La prospettiva neo-repubblicana promuove invece il rispetto di direttive costituzionali e di leggi che, pur comportando un

certo grado di coercizione esterna, assicurano il soggetto dagli atti di interferenza imprevedibili e potenzialmente arbitrari dell'imprenditore. Vedremo più avanti in quali modelli di regolazione del potere aziendale il pensiero neo-repubblicano si scinda, tra una più moderata prospettiva di *workplace constitutionalism* e un più avanzato sistema di *workplace democracy*. Ciò che conta sin d'ora rilevare è che la libertà in termini repubblicani coincide con la protezione eteronoma, che non è "paternalismo" (secondo una vulgata liberale che trova eco anche in una parte della dottrina giuslavoristica) ma attribuzione al soggetto di un contropotere, cioè di un *potere contrastare* il dominio altrui; questo contropotere, secondo Pettit, dovrebbe riguardare tutti i fattori in grado di incidere sulle risorse politiche, legali, finanziarie e sociali, e il suo esercizio assume quindi una valenza generale di liberazione ed emancipazione sociale.

Il fatto che la libertà di ciascun individuo (nel senso di non-dominio) sia una funzione del suo potere relativo ha delle importanti implicazioni sulla possibilità di acquisire un più elevato grado di non-dominio mediante politiche che, partendo da una situazione non egualitaria, siano volte a garantire una maggiore eguaglianza nella distribuzione del potere (Pettit 2000, p. 141). La libertà come non dominio si coniuga quindi con un altro valore-cardine della modernità (e del diritto del lavoro), vale a dire l'ideale dell'eguaglianza: mentre la libertà come non interferenza è antieguagliataria, il legame tra massimizzazione della condizione di non dominio ed eguaglianza strutturale (ma anche materiale, seppure in minor misura) costituisce uno dei tratti principali del neo-repubblicanesimo (Pettit 2000, p. 136 s.). Ma non è tutto: il neo-repubblicanesimo intende conciliare la libertà non solo con l'*égalité* ma anche con la *fraternité*, la moderna fratellanza civica e solidarietà sociale, che – a dispetto del ruolo secondario svolto nella teoria della democrazia e della giustizia – impone una peculiare condizione alla struttura fondamentale della società, compendiata da Rawls nel "principio di differenza" tale per cui le aspettative di coloro che sono in una posizione migliore sono giuste se, e solo se, funzionano come parti di uno schema che migliora le aspettative dei membri meno avvantaggiati della società (Rawls 1982). La causa della libertà come non-dominio, diversamente dalla libertà come non-interferenza, si compie quindi nel nesso individuo-socializzazione ed è per questo motivo un «bene comunitario» (Pettit 2000, p. 152), ovvero un bene "parzialmente comune" condiviso da ogni singola classe di vulnerabilità: una causa *sociale*, che non riguarda i soggetti isolati in egoistica competizione, ma la *comunità solidale* che si riconosce nello Stato, unica istituzione in grado di garantire il massimo grado di non-dominio.

4. *Diritto, legge, contratto*

Il maggiore teorico della libertà come non-dominio ha dedicato un ampio spazio all'analisi comparativa fra neo-liberismo e neo-repubblicanesimo su due elementi di filosofia politica tra loro interconnessi che riguardano molto da vicino il diritto del lavoro, vale a dire il tema della libertà contrattuale e il ruolo dello Stato nella regolazione sociale, in particolare il rapporto tra legge e libertà del soggetto. Nella narrazione di Pettit, il neo-liberalismo "sacralizza" il contratto in nome della libertà di contrattazione, onde tutto ciò che avviene consensualmente attraverso il *medium* negoziale è buono e giusto, nella misura in cui non è espressione di coercizione o di offesa (*injuria non fit volenti*). Inoltre, nella versione neo-liberale della libertà come non-interferenza, libero è colui che può scegliere fra diverse opzioni senza essere coartato da forze esterne alla propria volontà: di conseguenza lo Stato dovrebbe farsi garante di questo tipo di libertà individuale disinteressandosi della regolazione sociale, la quale, basandosi proprio sull'*interferenza* del sistema giuridico, riduce la libertà del soggetto. Nella filosofia politica contemporanea una chiara espressione di questo modello di intendere la libertà e il ruolo della legge è la teoria dello "Stato minimo" di Nozick, il quale, riallacciandosi alla tradizione liberale classica da John Locke a John Stuart Mill, sostiene (in contrapposizione a Rawls) l'assoluta priorità degli individui sulla società (Nozick 1974). A questo proposito, tuttavia, Pettit discute soprattutto il pensiero di Jeremy Bentham, per il quale la regolazione coercitiva dello Stato, anche se creativa di libertà, in realtà è sempre ablativa di libertà: «all laws creative of liberty, are, as far as they go, abrogative of liberty» (Bentham 1843, p. 503). La negazione di libertà nasce per mano del sovrano nella misura in cui ogni garanzia libertaria a favore di un individuo sottrae una pari quantità di libertà a svantaggio di un altro soggetto. L'idea di libertà come non-interferenza, che pure risale alla definizione hobbesiana secondo cui la libertà è propriamente «assenza di opposizione» e null'altro (Hobbes 1968, p. 261), assurge con Bentham a nozione modernista per eccellenza, sino a diventare il simbolo del liberalismo classico all'inizio del XIX secolo. Pensatori liberali di orientamento conservatore e progressista hanno continuato questa tradizione speculativa, che assume nel novecento punte di eccellenza con von Hayeck e soprattutto Berlin, che individua nella legge un "vincolo" e quindi un limite alla libertà anche «se ti protegge dal venire incatenato con catene più pesanti di quelle della legge [...] siano quelle del dispotismo arbitrario o del caos» (Berlin 1989, p. 237).

La visione neo-repubblicana muove da una differente concezione della libertà e del ruolo della legge nel difendere la libertà del soggetto. La libertà non è semplice non-interferenza, ma esclusione dal dominio (Pettit 2000, 2012 e 2014). Come ora vedremo, la differenza tra questi due concetti è essenziale, e costituisce la base concettuale dell'intera riflessione filosofico-politica neo-repubblicana, con alcuni altrettanto fondamentali corollari giuridici e di teoria dello Stato. La libertà come non-dominio implica due assunti che non possono essere accolti nella logica della libertà come non-interferenza. Il primo assunto è che il soggetto soffre una limitazione della propria libertà non solo quando subisce effettivamente l'interferenza di un altro soggetto che gli impone restrizioni delle proprie possibilità di scelta, ma anche quando un soggetto, pur disponendo della capacità e delle risorse necessarie per interferire *at will*, di fatto non esercita tale potere e si comporta con moderazione e indulgenza. Anche in tal caso il soggetto è sotto il dominio altrui nella misura in cui "dipende" dallo stato d'animo che il soggetto sovraordinato sceglierà di avere nei suoi confronti, vale a dire se rimanere o meno indulgentemente disposto. Pettit ama citare a questo proposito la figura di Nora, la giovane moglie di Torvald nel dramma *Casa di bambola* di Ibsen: Torvald ha il potere di interferire sulla vita di Nora e benché – *di fatto* – non eserciti il dominio nei suoi confronti condiziona pesantemente la sfera di libertà della moglie, la quale non gode di vera autonomia, nell'ambito di un rapporto di potere asimmetrico, nella misura in cui la sua libertà non è garantita da *entitlement*. La conseguenza di tale assunto è molto radicale, nel senso che nessuno può dirsi libero di fronte al proprio padrone benevolente: «*you could not enjoy freedom under any master, however gentle or indeed gullible they may be; you could not enjoy freedom, for example, under a benevolent master*» (corsivo dell'autore) (Pettit 2016c). Si realizza così la situazione già descritta da Hegel nel celebre capitolo della *Fenomenologia dello Spirito* dedicato al rapporto tra servo e padrone, i quali non possono pervenire a un riconoscimento paritario della propria identità perché astretti da norme sociali che attribuiscono loro diversi "pesi" sociali, impedendo di ritrovarsi l'un l'altro in un rapporto speculare. E il servo non sarà mai libero, neppure se il padrone è benevolente nei suoi confronti.

La seconda implicazione dell'idea di libertà come non-dominio è che il soggetto soffre di una limitazione della libertà a causa dell'interferenza altrui ma riacquista la propria libertà se può disporre di un certo grado di *controllo sull'interferenza che gli viene praticata*, da esercitare come *exit* o almeno come *voice* (Hirschman 1970; Pettit 2012). Quanto controllo deve poter essere in grado di esercitare il soggetto per essere libero no-

nostante l'interferenza subita? Secondo Pettit, che introduce in questo passaggio una variabile relativistica, il problema del *quantum* di controllo dipende da una serie di fattori culturali, onde possono prospettarsi diversi gradi di controllo congruenti con i diversi "standard locali"; ma l'essenziale è che, in aderenza a questi standard, il soggetto sia in grado di sostenere il c.d. *eyeball test*, possa cioè guardare negli occhi l'agente, o l'entità interferente, senza alcun timore reverenziale. Si attua in tal modo, in forma istituzionalizzata, quell'esperienza del rispetto di sé e dell'altro che rappresenta la necessità morale più acuta nelle nostre società, sempre più diseguali e bisognose di realizzare la libertà sociale del soggetto (Sennet 2004), in una prospettiva che trasforma l'autodeterminazione in una co-determinazione che realizza simultaneamente la *limitazione* e l'*estensione* della libertà di entrambe le parti.

Come si vede, l'idea di libertà come non-dominio è basata sulle relazioni di interferenza, effettive o anche solo eventuali e potenziali, tra i soggetti, e quindi, in ultima analisi, sui rapporti di potere e su come le relazioni di potere influiscono sulla loro libertà; sulla base di questa consapevolezza il pensiero neo-repubblicano invita a riconsiderare sia il ruolo del contratto nella relazione tra privati, sia la regolazione eteronoma (il ruolo della legge) in una prospettiva molto attenta alla dimensione del potere come fattore condizionante la libertà delle persone. Infatti, la dottrina del libero contratto e la conseguente legittimazione di qualsiasi "trattamento" di una parte sull'altra se espressamente previsto dall'intesa liberamente sottoscritta, ha potuto svilupparsi nella misura in cui i soggetti trascuravano le conseguenze di tale libera contrattazione in termini di dominio: non tenevano cioè conto delle «differenze di potere stabilite attraverso il contratto» (Pettit 2000, p. 80). Il contratto e l'autonomia negoziale, quindi, non sono di per sé garanzia di non-dominio se l'assoggettamento al potere altrui nasce da una situazione di necessità, in cui una parte consensualmente accetta di essere dominata dall'altra: una tale accettazione non è espressione di vera libertà perché il soggetto ha stipulato il contratto coartato dallo stato di necessità (*coactus voluit*).

Com'è ovvio, il contratto di lavoro subordinato è un caso esemplare per declinare le profonde differenze tra neo-liberalismo e neo-repubblicanesimo in materia di libertà contrattuale. Il contratto di lavoro è il negozio con cui una persona si sottomette consensualmente all'autorità altrui: lo stato di subordinazione è l'espressione di questo assoggettamento al *dominium* (ma vedi, per alcuni rilievi distintivi tra subordinazione e dominio, Davidov 2017). Nell'uso romano classico, la soggezione alla volontà di un altro veniva descritta come *dominatio*, soggezione al volere di un *dominus* (Lovett 2010). Con il contratto di lavoro subordinato si rea-

lizza quindi la condizione che Jean-Jaques Rousseau, nella Francia pre-repubblicana, descriveva in questi termini: «in una relazione tra uomo e uomo il peggio che possa capitare è trovarsi sotto l'arbitrio dell'altro» (Rousseau 1971); situazione che il filosofo ginevrino, la cui visione della libertà sembra poggiare su una lunga tradizione di pensiero repubblicano (Pettit 2016c) risolveva, al pari del diritto alla libertà, richiamandosi al *prodigio della legge*: quest'ultima «in luogo di distruggere l'uguaglianza naturale mette una uguaglianza morale e legale al posto di ciò che la natura aveva potuto stabilire come ineguaglianza fisica tra gli uomini, sicché questi, pur potendo essere disuguali per forza e intelligenza diventano tutti uguali per accordo e per diritto» (Rousseau 1997, p. 279).

È sulla base di questa tradizione di pensiero filosofico-politico che possiamo ancora oggi affermare che nel rapporto di lavoro, per evitare che il dominio si esprima come potere arbitrario, non ci si può accontentare di godere della libertà negativa, affidandosi alla benevolenza del datore di lavoro, ma è necessario costruire un *robusto sistema di sicurezza* contro le interferenze illegittime nella sfera di libertà altrui. Questo sistema di sicurezza, che possiamo definire *diritto del lavoro*, rientra quindi a pieno titolo nel progetto filosofico-politico neo-repubblicano che ravvisa nel non-dominio un obiettivo «davvero importante ed esigente attorno cui strutturare le nostre istituzioni sociali e politiche» (Pettit 2000, p. 62). Il sistema di sicurezza deve, per definizione, essere «intersoggettivo ed oggettivo», e tale da consentire alla persona «to look others in the eye without a reason for fear or deference». Per garantire la libertà del lavoratore bisogna quindi intervenire sul rapporto di potere rendendolo più equo, ossia meno asimmetrico; e per far ciò è necessario l'intervento eteronomo della legge. Difatti, lo spettro delle libertà di base può difficilmente essere ricondotto a equità con un insieme dato dalla natura, poiché l'esercizio di qualsiasi insieme indipendente di scelte da parte di alcuni può provocare il dominio di altri, come quello che può sorgere in condizioni di povertà o disuguaglianza.

È il potere esercitato nelle situazioni di disuguaglianza sostanziale, in forma diretta e giuridicamente legittima, o anche solo indiretta e potenziale, come il controllo esercitato dal marito di Nora, che deve essere eliminato, o almeno ricondotto *ex lege* entro limiti di ragionevolezza, per garantire al soggetto il più elevato grado di non-dominio. La legge, cioè lo Stato, diversamente da quanto sostenuto da Bentham, è *costitutiva di libertà*: su questo punto il pensiero neo-repubblicano può richiamarsi all'autorità di Kant, secondo cui «the public well-being that must first be taken into account is precisely that lawful constitution which secures everyone his freedom by laws» (Kant 1970); e, ancor prima, di Rousseau,

che tanto ha influenzato l'etica kantiana, il cui «entusiasmo per la legge» (Cassirer 2017, p. 45) lo porta a scrivere che i «prodigi della libertà» sono opera della legge. Nel *Discorso sull'economia politica* Rousseau scrive che «c'est à la Loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté; c'est cet organe salutaire de la volonté de tous qui rétablit dans le droit l'égalité naturelle entre les hommes». In questo modo viene individuato il vero concetto di vincolo sociale (*lien social*) tra liberi soggetti agenti, i quali sono liberi solo grazie alla forza della legge: «è solo la forza dello Stato che crea la libertà per i suoi membri» (Rousseau 1997), ed è l'opera legislativa che muta i diritti originari dell'individuo in diritti di cittadinanza (Ferrone 2012). È quel valore della legge che in Machiavelli preserva la nostra libertà non semplicemente mediante la coercizione degli altri, secondo l'ottica hobbesiana, ma anche direttamente spingendo ciascuno di noi ad agire in un particolare modo, al di fuori dei nostri modelli abituali di interesse egoistico, ad adempiere all'intero spettro dei nostri doveri civici, così assicurando che lo stato di libertà da cui dipende la nostra libertà sia mantenuta libera dalla servitù (Skinner 1986).

5. *Neo-repubblicanesimo e diritto del lavoro*

La sfera giuridico-statale e la dimensione propriamente normativa della regolazione sociale, propria del diritto del lavoro, si inscrivono a pieno titolo nell'orizzonte del neo-repubblicanesimo, in quanto non rappresentano una pura “forma” o un semplice meccanismo procedurale, ma intervengono attivamente nel discorso sul dominio e sulla libertà oggettiva (sociale) dei soggetti. L'esclusione del dominio nei rapporti fra i cittadini, e fra questi e la sfera statale, si sviluppa lungo direttrici che richiamano alcuni principi base operanti nell'idea regolativa del diritto del lavoro: la nozione di democrazia come *contestability*, che valorizza la mobilitazione sociale e i processi comunicativi della cittadinanza, il principio *audi alteram partem*, come fiducia nella ragione dialogica, il compromesso politico tra le parti, sono dispositivi neo-repubblicani finalizzati a evitare l'arbitrarietà del dominio che l'assenza di interferenza, intesa come espressione della mera libertà negativa, di per sé non può garantire (Pettit 2000, p. 227). Tre assunti espressi da Pettit possono rappresentare altrettanti passaggi imprescindibili per la legittimazione normativa del diritto del lavoro: *a*) «do not prioritize nature but suggest that basic liberties should be constructed»; *b*) «do not sacralize the market but suggest that it should be regulated»; *c*) «do not demonize the State but suggest that it should be popularly controlled». I primi due assunti suo-

nano come una robusta giustificazione repubblicana del diritto del lavoro nella misura in cui consente al lavoratore di uscire da uno stato di natura in cui è socio-economicamente debole, e quindi sottomesso al dominio altrui, attribuendogli delle libertà e dei diritti che non sono presenti nello stato di natura, ma sono costruiti dall'ordinamento giuridico. In questa prospettiva il diritto del lavoro interviene sul contratto di lavoro per riequilibrare una situazione di *imbalance of power* che non realizza un equo contemperamento tra gli interessi in conflitto, contribuendo a realizzare nei luoghi di lavoro il progetto tipicamente neo-repubblicano di sottrarre la persona alle interferenze arbitrarie che non può controllare, o non può controllare nell'ambito di una comunità democratica assieme ad altri cittadini. Seguendo l'impostazione neo-repubblicana questo sistema di riequilibrio di potere dovrebbe basarsi su *rimedi ripristinatori*, posto che «a rectificatory system can restore you to the status of a free citizen insofar as it establishes that the offence was an unfortunate contingency and that you do still enjoy the status of someone who in general is robustly protected against the arbitrary interference of others in your basic liberties» (Pettit 2012). È quindi tempo di verificare come il modello teorico neo-repubblicano declina la libertà come non-dominio nello specifico contesto lavorativo, vale a dire il c.d. *work-place republicanism*. In questa prospettiva si tratta di applicare al contratto/rapporto di lavoro i principi predicati in generale da Pettit in materia di rapporti contrattuali, vale a dire *a*) la necessità di realizzare un assetto legale e istituzionale in cui venga sospesa ogni forma di potere arbitrario e quindi una dimensione sociale in cui si è liberi attraverso le leggi, grazie a discipline giuridiche volte alla salvaguardia degli interessi della persona da forme di interferenza o controllo arbitrarie; *b*) valorizzare, per contrastare l'arbitrarietà nell'esercizio del potere, non tanto l'effettivo consenso del destinatario del potere ma *la possibilità di poterlo contestare in maniera efficace* secondo il modello della “contestatory citizenry” (Pettit 2000, p. 68; Pettit 2012; Pettit 2016a).

Come può tradursi nell'ambito dell'impresa l'imperativo di *poter contestare il potere*? La questione pone risalenti interrogativi che riguardano sia l'alternativa tra forme conflittuali e forme partecipative di democrazia economica sia la scelta tra modelli di regolazione basati sul costituzionalismo aziendale ovvero sulla democrazia economica. Volendo schematizzare paradigmi in realtà assai più complessi, possiamo immaginare di coniugare le due descritte alternative secondo uno schema duale, che vede un polo di “democrazia economica” basato sull'idea di costituzionalizzazione dell'impresa (*workplace constitutionalism*), e un altro polo di “democrazia partecipativa” basato sull'idea di democrazia nei luoghi di la-

voro (*workplace democracy*). Nel primo ambito si attua una combinazione di regolazione estensiva di limitazione dei poteri datoriali, unitamente a meccanismi di *exit* (come il reddito universale incondizionato), nel secondo meccanismi di partecipazione collettiva dei lavoratori alle decisioni dell'impresa. Una parte dei teorici neo-repubblicani militano a favore del *workplace constitutionalism*, proponendo un insieme di misure di tutela che ripercorrono le esperienze storiche di molti sistemi giuslavoristici avanzati: una regolazione del rapporto (*workplace regulation*) finalizzata a limitare la discrezionalità del datore mediante obblighi di giustificazione nell'esercizio dei poteri di direzione, meccanismi di contestazione delle decisioni che riguardano gli interessi dei lavoratori (*voice*) e procedure arbitrali interne all'azienda (Hsieh 2005), dispositivi che consentano al lavoratore di "uscire" liberamente dal rapporto di lavoro mediante robusti sistemi di protezione sociale, come il reddito di base incondizionato, oltre ai consueti sussidi di disoccupazione. Questo modello non prevede la completa eliminazione della discrezionalità aziendale, ma tende a ridurre il dominio datoriale al più basso livello possibile, compatibile con la garanzia delle prerogative manageriali. Per i fautori del più esigente modello *workplace democracy*, invece, questi strumenti presentano una serie di effetti controintuitivi nella logica della libertà come non-dominio, limitandosi a garantire i diritti civili (ad es. il divieto di discriminazione) e sociali (ad es. il salario minimo, o la tutela in caso di malattia) nei luoghi di lavoro, senza assicurare la partecipazione dei lavoratori alle decisioni aziendali. L'impresa assume quindi le sembianze di un regime "monarchico-costituzionale" (non parlamentare) alla Bismarck, mentre l'ambizione del *workplace republicanism* è di trasformarla in un vero sistema democratico. Per realizzare l'idea di *workplace democracy* e limitare davvero al minimo il dominio nell'ambito del rapporto di lavoro è necessario, ma non sufficiente, garantire l'*exit* dalla situazione di assoggettamento al potere (Lovett 2010) attraverso un *basic income* incondizionato (Pettit 2007; in senso critico Lazar-Gillard 2018), cui collegare tutele calibrate sulla posizione del lavoratore sul mercato (come nel modello di *flexicurity*), così come sviluppare limiti al potere dell'imprenditore nei luoghi di lavoro secondo un principio di giustificazione degli atti di esercizio delle prerogative imprenditoriali, che lo stesso Pettit non ha mancato di enunciare con riferimento al potere di licenziamento (Pettit 2014, p. 105).

Ma per realizzare compiutamente il più avanzato progetto di *workplace republicanism* è necessario soprattutto garantire forme di intervento attivo dei lavoratori nella sfera decisionale dell'impresa, e ciò in quanto, nella logica neo-repubblicana, anche le decisioni aziendali

non riguardanti direttamente il rapporto di lavoro e le sue condizioni, o aventi un effetto secondario sulla sfera soggettiva del lavoratore, come nel caso delle politiche di investimenti, piani di produzione o delocalizzazioni produttive, creano altrettante “interferenze arbitrarie” (Hsieh 2008, p. 116). Gli altri strumenti indicati dai teorici neo-repubblicani, pur necessari in un’ottica di “costituzionalizzazione” dell’impresa, sono insufficienti nella misura in cui non garantiscono la partecipazione dei lavoratori al processo decisionale (Blanc 2020). Una persuasiva indicazione teorica per giustificare questa prospettiva si basa sull’assunto per cui un sistema giuridico coerente con la visione neo-repubblicana della libertà deve stabilire un sistema di sicurezza per i suoi cittadini non solo nel rapporto verticale con lo Stato, ma anche in quello privato-sociale, e, in particolare, nel rapporto intercorrente tra il lavoratore e il datore di lavoro (Cabrelli, Zahan 2017).

Usiamo quindi il criterio del “parallelismo” così come sviluppato dai teorici del *workplace republicanism*, partendo dalla considerazione secondo cui la partecipazione al processo di formazione della legge costituisce una condizione necessaria per il mantenimento della libertà individuale e per evitare che la legge diventi arbitraria. Anzitutto, solo la partecipazione politica può assicurare che tutti gli interessi dei cittadini siano equamente considerati nel processo legislativo. In secondo luogo una partecipazione attiva del cittadino è richiesta non solo all’inizio del processo di formazione della legge ma anche nella sua attuazione. Come ha affermato Rawls, «[u]nless there is widespread participation in democratic politics by a vigorous and informed citizen body [...] even the best-designed political institutions will eventually fall into the hands of those who hunger for power and military glory or pursue narrow class and economic interests [...]. If we are to remain free and equal, we cannot afford a general retreat into private life» (Rawls 2001, p. 141). Sotto questo essenziale profilo che riguarda la partecipazione delle persone alla vita democratica l’ideale neo-repubblicano di libertà è particolarmente esigente: richiede che i cittadini abbiano di fronte allo Stato e alla sfera politica non solo diritti di resilienza e contestazione delle decisioni, ma anche diritti di resilienza nel condividere assieme *influenza e controllo* nel processo di formazione delle decisioni *e nella loro attuazione*, per prevenire interferenze incontrollate, e in tal modo legittimare lo stesso ordinamento collettivo. Per “influenza” Pettit intende la condivisione di diritti e la capacità di contribuire alle decisioni; per “controllo”, diritti condivisi di contribuire alle decisioni *più* la capacità di imporre una *direzione al decision making processes*. Ora, se questi elementi di influenza e controllo rendono liberi i cittadini in termini di non-dominio *nella sfera politica*,

gli stessi cittadini devono godere di tali prerogative in tutte le altre principali sfere della vita, a partire da quella lavorativa, in quanto il dominio che possono soffrire nei contesti privati non è meno rilevante o meno sostanziale del dominio cui sono esposti nei rapporti con il potere politico. Le forme istituzionalizzate di democrazia industriale e di *governance* dell'impresa in cui è prevista una condivisione equa del controllo tra lavoratori, *managers* e azionisti, in modo che i lavoratori partecipino ai processi decisionali su materie attinenti ai rapporti di lavoro, agli investimenti produttivi, alle strategie dell'impresa, rappresenta quindi un esito naturale della teoria neo-repubblicana della libertà applicata alla sfera del lavoro nell'impresa.

Se accettiamo questa correlazione tra Stato e impresa possiamo traslare i concetti di influenza e controllo dal rapporto fra il cittadino e lo Stato al rapporto tra il lavoratore e il suo datore di lavoro. Questo passaggio non è teoricamente semplice. Esso presuppone di superare il dualismo, che attraversa il pensiero di Pettit e di Lovett, tra i concetti di *imperium* e di *dominium*, laddove il primo riguarda il rapporto tra i cittadini e lo Stato (il potere pubblico), il secondo il rapporto tra i cittadini (il potere privato). Si tratta, tuttavia, di un dualismo che perde di senso nella misura in cui, da una parte, il potere aziendale non è riconducibile al potere pubblico, ma neppure si esaurisce in una forma di *dominium* di cittadini su altri cittadini (Breen 2017), e, dall'altra, perché la distinzione tra dominio privato e dominio pubblico pone comunque la questione di acquisire «*private non-domination* (social justice, as it might be taken) and *public non-domination* (political justice or legitimacy)» (Pettit 2015, p. 15 ss.).

Per realizzare la traslazione dei principi neo-repubblicani dalla sfera pubblica a quella privata sono stati impiegati diversi argomenti, ma il principale riguarda proprio il parallelismo tra Stato e impresa (Cohen 1989; Dahl 1989) come «luoghi del dominio» (González-Ricoy 2014, p. 232): se abbiamo bisogno di democrazia per controllare il potere dello Stato (e non di semplici meccanismi di *exit*, o di mero costituzionalismo), allora abbiamo bisogno di democrazia per controllare il potere del datore di lavoro (in opposizione a diritti di *flexicurity* o al modello di costituzionalizzazione dell'impresa).

6. *La libertà sociale che nasce dal riconoscimento*

Scriva Hegel in un densissimo §192 della *Filosofia del diritto*: «I bisogni e i mezzi divengono, come esserci avente realtà, un *esser per altri*,

dai bisogni e dal lavoro dei quali l'appagamento è reciprocamente condizionato. L'astrazione, che diviene una qualità dei bisogni e dei mezzi, diviene anche una determinazione della relazione reciproca degli individui gli uni verso gli altri; questa universalità intesa come *esser riconosciuti* è il momento che li rende nella loro riduzione a singoli e nella loro astrazione bisogni, mezzi e modi d'appagamento *concreti* in quanto *sociali*». Nel "sistema dei bisogni", di cui l'economia politica è scienza (§189), Hegel fa irrompere il bisogno sociale che contiene immediatamente il riconoscimento del soggetto e l'esigenza di uguaglianza con gli altri (§193). Se nella prospettiva neo-repubblicana la libertà come non-dominio atiene a una relazione intersoggettiva, benché nell'ambito di una pluralità di agenti che interagiscono fra loro, ed è per questo principalmente una "libertà civile" (Pettit 2000, p. 85), la libertà sociale teorizzata da Hegel trova i suoi presupposti nella libertà negativa e in quella riflessiva, che vengono completate con le *relazioni di riconoscimento* di cui è intessuta la nostra prassi sociale. Se la prima forma di libertà trova la sua garanzia giuridica nei diritti liberali, la libertà morale (o riflessiva) di matrice kantiana si fonda sull'attribuzione a ogni soggetto della eguale dignità morale, su cui fondare l'autodeterminazione delle persone, a prescindere da differenze di *status* economico, sociale, ecc. Ma queste due forme della libertà non esauriscono affatto lo spettro della libertà: rappresentano la "possibilità" della libertà ma non il suo "compimento", e trovano la loro condizione di esistenza in un'ulteriore forma di libertà, la libertà sociale, o eticità, rispetto alla quale si pongono, in un certo senso, in maniera parassitaria.

Questa tensione verso una forma di libertà autentica e completa che nasce dal riconoscimento, e quindi di una soggettività che dipende in modo immanente dall'*altro*, invita da un lato a superare la visione monistica dell'agire umano, che prescinde astrattamente dalla complessità del reale e dagli ostacoli che si incontrano nel cammino dell'autodeterminazione, dall'altro a riannodare i nessi tra dignità, solidarietà ed eguaglianza, sul presupposto che anche nell'attuale contesto neo-moderno il soggetto continua a connotarsi in senso sociale. Come dire che la solidarietà completa l'autonomia e la libertà di autodeterminazione morale del soggetto quale espressione di relazioni di riconoscimento, nell'insieme degli ambiti in cui le persone, agendo insieme secondo libertà, creano le forme, le istituzioni e le strutture sociali espressione della libertà stessa (Honnet 2015). E come il neo-repubblicanesimo aspira a essere una filosofia normativa non metafisica, anche la teoria della libertà sociale parte da una metodologia della ricostruzione normativa che valorizza le idee di giustizia già vigenti nella società in cui viviamo, cioè, risalendo a Hegel,

«la realtà istituzionale come già contraddistinta da razionalità sotto determinanti aspetti, e, di converso, la razionalità normativa come già realizzata nelle istituzioni fondamentali della modernità» (Honnet 2015, p. XL).

In una fase del capitalismo caratterizzata dalle “espulsioni” delle persone dal contratto sociale (Sassen 2014), ragionare di un valore come la libertà sociale può sembrare irrealistico, e comunque contrario a uno “spirito del tempo” refrattario a ogni grammatica morale nell’agire economico. Eppure, secondo Honneth, anche in passato le lotte sociali per l’eguaglianza e per la redistribuzione si inscrivevano in un orizzonte motivazionale ed etico più profondo delle rivendicazioni semplicemente materiali, ossia nell’aspirazione a forme di vita diversa e dignitosa, non individualistica, ma comunitaria. Nell’attuale fase di crisi e disorientamento assiologico, in cui il funzionamento del “mercato totale” accentua le diseguaglianze, riduce i diritti e produce crisi sociali e ambientali di proporzioni globali, si deve quindi ripensare a quell’ideale di comunità solidale in cui è radicata l’idea originaria di un individualismo olistico, in cui la libertà non è individualizzata nella singola persona ma, appunto, nella comunità solidale (Honnet 2017, p. 273 ss.). A questo progetto normativo, basato su una catena di “argomentazioni forti” che si impongono potenzialmente a tutti gli individui (Boudon 2002) il diritto della libertà sociale, così come veicolato dal sistema del diritto del lavoro, può fornire un contributo determinante, a patto, ovviamente, di mantenere ferma la barra dei valori, senza confondere pluralismo e relativismo, gioco delle forze storiche e razionalizzazione.

Ebbene, la capacità di operare il riconoscimento e di partecipare a relazioni fondate sul rispetto reciproco dei diversi profili (affettivi, sociali, politici) della “dignità morale” è un valore già presente nel sentimento di benevolenza che Adam Smith attribuiva agli attori del mercato. Per Smith il bisogno di riconoscimento sociale nasce innanzitutto dal desiderio di unirci emotivamente e vitalmente all’altro, veicolato dall’inclinazione naturale alla *sympathy*, che ci consente di diventare empatici con l’altro e di giudicare come moralmente accettabili o riprovevoli le azioni di qualcuno proprio in base agli stati emotivi che esse provocano nel suo destinatario. Questo sentimento ci porta a controllare il nostro comportamento e le nostre reazioni emotive nel rapporto con gli altri sulla base di uno “spettatore” imparziale, generalizzato, idealizzato, o della comunità intera, assunti come un giudice interiore, a cui si riconosce appunto un’autorità regolativa. Secondo Smith, muovendoci con la preoccupazione della lode o del biasimo di un soggetto-altro, sicuramente adotteremo un comportamento orientato al bene comune, intenzionati come

siamo a soddisfare quel bisogno di essere socialmente apprezzati a cui anche John Stuart Mill darà piena cittadinanza, accanto ad altri “sentimenti morali”, nella sua revisione dei concetti di utilità e di felicità del primo utilitarismo (Honnet 2019). Penetrato nella promessa della rivoluzione francese che mirava a realizzare l’istituzionalizzazione della libertà sociale nella sfera economica (Honnet 2016), il riconoscimento non è un astratto ideale di razionalità sociale, ma un principio che vive nel sistema giuridico, ove svolge addirittura un *ruolo fondativo*: in questa luce è possibile rileggere l’intero impianto assiologico della nostra Costituzione, dall’adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà economica (art. 2 Cost.) alla rimozione di tutti gli ostacoli economici e sociali che intralciano una libertà sociale praticata nella forma solidale del riconoscimento (art. 3, co. 2, Cost.) sino alla partecipazione dei lavoratori alla gestione delle aziende (art. 46 Cost.). La prospettiva del riconoscimento supera l’egoismo particolaristico della libertà negativa, a favore di una forma di libertà sociale in cui ogni soggetto contribuisce con la sua azione al bene dell’altro, facendo emergere la moralità della reciproca e paritaria soddisfazione dei bisogni dei soggetti cooperanti: è questa la solidarietà «politica, economica e sociale» dell’art. 2 Cost., espressione non solo della sfera pubblica e delle politiche di cittadinanza, e quindi basilare per la realizzazione dei diritti fondamentali della persona, del benessere diffuso e del *welfare*, ma anche criterio normativo direttamente applicabile nei rapporti interprivati, come riconosciuto dalla Corte costituzionale che ha sancito la diretta rilevanza della solidarietà nel contratto, realizzando una funzionalizzazione del rapporto obbligatorio alla tutela dell’interesse della controparte (C. Cost. n. 248/2013 e n. 77/2014; Rodotà 2016, p. 45 ss). Lo stesso vale per l’art. 41, co. 2, che andrebbe riletto nella prospettiva delle relazioni istituzionalizzate di reciproco riconoscimento, in cui l’“utilità sociale” e il rispetto della sicurezza, della libertà e della dignità umana altro non sono che il riflesso dei dettami di un’economia morale, fondata nell’azione normativa individuale dei soggetti e rappresentativa di un modello di comunità di cooperazione.

Se, in accordo con ciò che Durkheim indica ne *La divisione del lavoro sociale*, le società contemporanee «vanno verso meccanismi di controllo sociale che rispettano il più possibile sia i principi della giustizia distributiva sia il principio della dignità dell’uomo» (Boudon 2002, p. 152), le relazioni istituzionalizzate di riconoscimento trovano nella «solidarietà» un principio direttivo capace di sostenere, al contempo, tutte le misure volte a limitare l’assoggettamento del lavoratore ai poteri del datore di lavoro e lo sviluppo di libertà e di “capacità individuali”; mentre nella dimensione verticale la solidarietà opera come adempimento del

relativo dovere da parte dello Stato in stretta colleganza con le finalità dell'art. 3 Cost., e quindi in funzione dello sviluppo della persona del lavoratore e della sua partecipazione attiva all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese, e dell'art. 46 Cost., vale a dire del diritto dei lavoratori a collaborare alla gestione delle aziende.

Il riconoscimento che si realizza attraverso la solidarietà cooperativa nella sfera dei rapporti economici incide quindi direttamente sugli strumenti impiegabili per rimuovere gli ostacoli al pieno sviluppo della persona e alla partecipazione collettiva, ed è principio giuridico complementare alla parità di trattamento enunciata dall'art. 3 Cost. (Mengoni 1998). In una società in cui «la costante riedizione di un'interpretazione unilaterale dei principi fondamentali di legittimazione consente, sotto il manto pretestuoso della libertà individuale, l'affermazione di meri interessi privati, e in tal modo contravviene alla promessa normativa della solidarietà» (Honnet 2016, p. 87), il valore del riconoscimento, che si attua attraverso la solidarietà sociale, non può che rappresentare il cemento della nostra società, e deve continuare a essere sviluppato e praticato nell'ambito del diritto del lavoro. Conviene quindi approfondire.

7. *Diritto del lavoro e riconoscimento*

Come abbiamo visto, il progetto di ricostruzione dell'eticità democratica ispirato alla filosofia hegeliana del riconoscimento è quindi alla base dell'idea di libertà sociale: una condizione che permette all'individuo di realizzarsi come soggetto razionale e di acquisire le capacità indispensabili per autodeterminarsi in modo libero. Di fronte a questo progetto normativo il soggetto libero e autonomo della moderna tradizione liberale si rivela in tutta la sua inadeguatezza; egli non è il punto di partenza delle relazioni sociali ma, al contrario, il *prodotto delle relazioni sociali e istituzionali*: sono le *istituzioni* che, hegelianamente, costituiscono i vettori normativi del riconoscimento e quindi della stessa libertà sociale. Così come nella teoria neo-repubblicana la libertà del soggetto è garantita da processi istituzionali di riduzione del dominio, nella prospettiva del rispetto e del riconoscimento il ruolo delle istituzioni è altrettanto cruciale per garantire la libertà sociale. E come nella declinazione del *workplace republicanism* la libertà come non-dominio si proietta dalla sfera pubblica a quella delle istituzioni economiche in generale, e dell'impresa in particolare, nella prospettiva neo-hegeliana il processo democratico è all'altezza della propria pretesa di libertà solo se agevola e rafforza le aspirazioni alla libertà sociale che si manifestano non solo nella dimen-

sione statale ma anche nelle altre due sfere dell'interazione sociale, ossia le relazioni personali e il mercato; convergendo, in tal modo, verso la partecipazione dei lavoratori al governo dei processi economici come specifica e più profonda espressione pratica del riconoscimento.

Il riconoscimento non è solo una condizione preliminare per la valutazione dei propri progetti (ancora individuali) ma è esso stesso parte integrante delle attività essenzialmente sociali del soggetto. Secondo questa impostazione, che in aderenza al pensiero hegeliano tende a generalizzare le esperienze di libertà tratte dalla sfera delle relazioni effettive e dell'amore in particolare, ci troviamo di fronte a un deficit di libertà ogniquale i rapporti di mutuo riconoscimento non siano pienamente realizzati (Iser 2019). La libertà negativa e quella riflessiva, per quanto fondamentali, non esauriscono quindi l'ambito della libertà, e anzi, per poter essere davvero applicate, necessitano di venire ulteriormente determinate nei termini della libertà sociale. Essa è formata dall'insieme di ambiti in cui, agendo insieme secondo libertà, i soggetti creano le forme, le istituzioni e le strutture sociali che sono espressione e campo concreto di applicazione della libertà stessa; in altre parole, la libertà sociale si identifica con le relazioni di riconoscimento di cui è intessuta la nostra prassi intersoggettiva e quindi non è la premessa ma l'esito di un'intersoggettività retta da principi etici di riconoscimento. Rileggendo l'intero impianto della filosofia sociale hegeliana, e ravvisando in essa le tre sfere etiche della modernità – delineate nella *Filosofia del diritto* come relazioni affettive, della società civile e della sfera pubblica – è possibile ricondurre la libertà sociale alle dimensioni in cui si attua il principio della soggettivazione attraverso il riconoscimento (Neuhouser 2000, p. 17).

Sono evidenti, a mio avviso, i rapporti tra la teoria della libertà sociale e il neo-repubblicanesimo per quanto attiene alla partecipazione democratica dei soggetti sia nella sfera pubblica sia in quella dei rapporti economici mediati dal mercato. In uno dei passaggi più significativi del *Diritto della libertà*, l'allievo di Habermas afferma, con una statuizione che potrebbe venire sottoscritta da Pettit, che «la partecipazione dei membri della società alla formazione della volontà pubblica è tanto più paritaria, spontanea e consapevole quanto più è avanzata la realizzazione della libertà sociale nelle relazioni personali e nei rapporti economici». Di conseguenza «coloro che nel ruolo di cittadine e di cittadini si confrontano e cercano di accordarsi sul bene della loro comunità non sono indifferenti rispetto ai rapporti sociali in quelle sfere; essi soggiacciono anzi al peculiare obbligo, generato dalle norme autoriferite del processo democratico, a prendere posizione su tutto ciò che, entro tali sfere, nei

vari momenti storici, contrasta la concreta attuazione del principio istituzionalizzato della libertà» (Honnet 2015, p. 447).

Del pari, sono evidenti i sincretismi tra il progetto neo-hegeliano della libertà sociale e il neo-repubblicanesimo dal punto di vista specificamente normativo, oltre che da quello del costruttivismo morale. Di fatti, questa idea di libertà come prodotto di una regolazione istituzionale che – nelle parole di Honnet – partecipa al processo democratico della convivenza guarda alla libertà sociale come a un esito di “conquiste istituzionali”, “modifiche legislative”, consolidati “cambi di opinione” nella sfera pubblica, trasformati in “norme giuridiche vincolanti”: concetti vitali per il diritto del lavoro, che è passato dalla consapevolezza della *fictio* del libero contratto di lavoro, con cui il lavoratore si determina a scambiare la propria forza lavoro sul mercato, alla critica dell’idea di libertà negativa, che trascura la dimensione positiva o riflessiva della libertà di autodeterminarsi nelle scelte e negli obiettivi che il soggetto si dà, sino all’approdo della libertà sociale, l’unica idea normativa idonea a garantire l’avveramento di una libertà “oggettiva” e concreta: giacché l’autonomia e la libertà non sono nulla se quella libertà non è “oggettiva”, se non trova cioè la possibilità di *inverarsi* nei contesti della realtà, onde il riconoscimento si collega strettamente al tema della realizzazione delle persone, alle loro capacità, e ai problemi della giustizia distributiva. Peraltro, proprio guardando all’ideale di giustizia distributiva come a un problema di riconoscimento (Honnet 2003) si può rileggere il progetto costituzionale di una libertà che, per essere effettiva, richiede il superamento degli ostacoli di ordine economico-sociale impeditivi della partecipazione democratica dei lavoratori alle diverse sfere della società.

Per comprendere appieno il contributo del pensiero hegeliano all’affermazione della libertà sociale come valore capace di orientare la teoria sociale e i progetti normativi della neo-modernità è utile il riferimento alla famosa interpretazione dei testi hegeliani in punto di riconoscimento che Kojève ci ha consegnato: «Desiderare il Desiderio di un altro è dunque [...] desiderare che il valore che io sono o che io rappresento sia il valore desiderato da quest’altro: *voglio che egli riconosca il mio valore come suo valore, voglio che egli mi riconosca come un valore autonomo*» (Kojève 1966, p. 21). È questa la libertà che Hegel intende illustrare quando parla dell’*essere-presso-di-sé nell’altro* (*Bei-sich-Selbst-Sein-im-Anderen*, *Filosofia del diritto* §7, Aggiunta), naturalmente del tutto irriducibile alla libertà negativa – il diritto di agire indisturbati dall’interferenza di altri soggetti – che per il pensiero liberale determina invece il modello paradigmatico di libertà. Diversamente dalla tradizione liberale, nella *libertà-come-riconoscimento* le relazioni con gli altri soggetti hanno

una valenza positiva; questa libertà dev'essere un trovare-sé nell'altro. Se la libertà individuale si contraddistingue come *l'essere-presso-di-sé-nell'altro*, allora la giustizia sociale moderna si commisura sulla capacità istituzionale di garantire le condizioni di un'esperienza comunicativa intersoggettiva, consentendo a ogni individuo la partecipazione ai processi di interazione sociale in modo non deformato e libero dal dominio. Individuando nel riconoscimento tanto il vettore dell'integrazione sociale quanto lo svolgimento dell'identità personale, Hegel ha posto il problema di un profondo ripensamento dei modi di essere e di funzionare dei nessi di socializzazione in relazione a una realizzazione effettiva della soggettività individuale, al fine di superare tutti i limiti delle moderne istituzioni d'ispirazione liberal-contrattualista (Finelli 2018, p. 173 ss.). Consegnando alla nostra coscienza di esseri umani un progetto normativo di trasformazione futura, la filosofia hegeliana del riconoscimento delinea i connotati fondanti dello sviluppo storico nelle sfere differenziate della società moderna – le relazioni personali, l'agire economico, la formazione democratica della volontà – ove, invero, si è *almeno parzialmente* realizzata la concezione istituzionalizzante della libertà sociale. Secondo Honnet ciò è avvenuto nei processi di democratizzazione delle relazioni familiari e di coppia, nei riconoscimenti sociali e giuridici del ruolo dei lavoratori all'interno del mercato e dell'impresa capitalistica, nelle forme di partecipazione delle democrazie di massa della seconda metà del Novecento.

Eppure, proprio qui può sorgere l'obiezione: la sfera economica del mercato, all'interno della quale opera, tra l'altro, il diritto del lavoro, non può partecipare a questo processo di realizzazione della libertà individuale, perché è materia in cui l'invalidabile orizzonte del pluralismo dei valori si fa terreno di elezione per il conflitto sociale, sicché è ontologicamente impossibile immaginare una sfera del mercato e della produzione economica in cui gli interessi in conflitto coesistono in modo complementare. Come dire che nell'ambito delle relazioni di lavoro non può realizzarsi *l'essere-presso-di-sé-nell'altro* che ritrovano sia nella sfera affettiva, in quanto l'amore «ha luogo solo fra viventi che sono uguali in potenza, e che quindi sono viventi l'uno per l'altro nel modo più completo» e per questo «esclude ogni opposizione» (Hegel 1977, p. 528), sia nello Stato, ove, mediante *l'ethos* che equivale all'amore con una valenza universale, si realizza un'unione tra i diversi membri in un'unica sostanza etica consapevole di sé (Hegel 1980, §535). Nella sfera del mercato, invece, non sarebbe possibile il riconoscimento né l'uso della prima persona plurale: il Noi che accomuna i componenti di una comunità sociale e solidale o, se si preferisce, un Io allargato privo di contraddizioni in-

terne. In questa prospettiva il diritto del lavoro sarebbe “condannato” a vivere nell’irriducibile conflitto tra capitale e lavoro, e a essere giudicato in ragione dei valori riconducibili ai due elementi del conflitto, al di fuori di ogni presupposto morale di riconoscimento reciproco. Visto dall’ottica del capitale, il diritto del lavoro è strumento di legittimazione sociale dell’economia di mercato – per quel poco o tanto di protezione che riesce a realizzare – ma, al contempo, elemento disfunzionale al libero dispiegarsi delle forze della produzione; se riguardato dal punto di vista del lavoro, struttura assiologicamente orientata volta a riequilibrare parzialmente l’asimmetria di potere tra le parti.

Ma questa visione del conflitto impedisce davvero ogni progressione verso la libertà sociale? Non è forse proprio con il conflitto sociale che sono nati i processi di istituzionalizzazione normativa dell’Io collettivo che il diritto del lavoro ha saputo canalizzare e valorizzare nella sua sfera regolativa, basata sul bilanciamento e sul temperamento di valori e principi plurali? Non vale anche per il diritto dei rapporti di lavoro la concezione di matrice hegeliana secondo la quale la sfera dell’agire mediata dal mercato può svolgere la sua funzione di integrazione delle attività economiche mediante relazioni contrattuali solo in presenza di una “coscienza solidale” che precede tutti i contratti e che obbliga a comportarsi in modo equo e giusto? (Honnet 2015, p. 243). La storia insegna che anche il mercato può essere un luogo di libertà sociale, e che il diritto del lavoro, nella sua strutturale ambivalenza (anche valoriale) partecipa attivamente alla conformazione etica dell’agire intersoggettivo, e ciò consente di identificare nelle parti, *pur contrapposte*, del rapporto di lavoro, soggetti impegnati in condotte complementari, se non genuinamente cooperative.

Vi sono dunque elementi storico-sociali e di filosofia morale per guardare in questa direzione. E vi sono, inoltre, tracce di realtà che consentono di affermare che il valore della coesione solidale si può inverare anche nelle sfere economico-sociali, come il mercato e l’impresa. Ma questa prospettiva è ancora oggi coltivabile, e in che termini? La risposta a questa cruciale domanda sta in ciò che Honnet chiama il *Noi dell’agire economico*. Qui ritroviamo la parte più problematica, ma al contempo più affascinante, dell’interpretazione neo-hegeliana della libertà sociale, che consiste nell’aver mantenuto ferma l’idea che l’esigenza di libertà è iscritta nel profondo della natura individuale, anche quando quest’ultima sembra sacrificarsi entrando in quelle sfere, come il mercato, in cui l’individuo non è più solo di fronte a se stesso e alla sua coscienza personale: sfere ove, nonostante le apparenze, l’uomo resta fedele al suo bisogno viscerale di giustizia, che si incarna allora nella volontà di

intrattenere rapporti “giusti” con gli altri (Macherey 2012). In questa prospettiva il mercato capitalistico ha potuto iniziare la sua ascesa come “sistema” perché *validato* da riconoscimenti etici precedenti, *id est* mediante norme di azione precontrattuali che garantiscono l’“onore civile” a tutti i suoi partecipanti. Nelle diverse situazioni soggettive del rapporto tra il soggetto e la sfera economica mediata dal mercato – la condizione soggettiva del lavoratore, l’essere consumatore, acquirente, ecc. – si possono rintracciare delle premesse morali e delle “istituzioni del riconoscimento” degli attori in grado di confermare e sostenere l’eticità della dinamica economica e garantire la sua *approvazione* da parte di tutti i soggetti della modernità. Il mercato capitalistico si è dunque fondato su un’iniziale base riconoscitiva di natura giuridica idonea a convalidare ogni accordo tra le parti, ma anche su di un antecedente accordo morale tale per cui i partner devono essersi riconosciuti come cooperanti giusti ed equi nelle proprie intenzioni, ossia “cittadini dell’economia” (Honnet 2015).

La formula dell’individualismo olistico, con cui Pettit indica la realizzazione di certe capacità dell’uomo come necessariamente legate alla mediazione di comunità sociali, di entità che si possono descrivere solo in termini olistici, senza per questo escludere l’esistenza di individui indipendenti (Pettit 1993) non è lontana dall’idea di libertà sociale in cui l’agire cooperativo presuppone in partenza l’accordo dell’interessato con il suo interlocutore onde questi può procedere nella consapevolezza di poter contare sul libero concorso degli altri. Il cemento della società che si riflette nel Noi dell’agire economico consiste, dunque, in ciò, che tutti gli interessati condividono scopi e valori comuni, perché solo grazie a questo substrato assiologico i soggetti sono indotti a tener conto delle finalità altrui nella formulazione dei propri obiettivi. Il diritto del lavoro e i suoi attori non sfuggono a questa necessaria integrazione del lavoro nei processi di mercato mediante l’elemento normativo del mutuo riconoscimento di un sistema di valori. Come dire che la libertà sociale che si realizza anche nelle relazioni economiche mediate dal mercato, non designa, a differenza della libertà negativa, «una capacità generale e incondizionata dei soggetti, ma piuttosto una possibilità il cui esercizio è vincolato a precondizioni sociali specifiche, come l’appartenenza a una comunità di soggetti che condividono un’etica» (Honnet 2017, p. 292 s.).

La nostra Costituzione repubblicana parla apertamente di questo processo di *condivisione di un’etica*. Già nell’art. 1, quando afferma che la Repubblica è fondata sul lavoro, la Carta fondamentale non designa una categoria oppositiva, conflittuale, duale, ma unificante, olistica, solidaristica; nell’art. 2 dove parla di «formazioni sociali ove si svolge la per-

sonalità umana» e adempimento dei «doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale», la Costituzione prevede espressamente che l'ordine economico capitalistico presuppone il rispetto di imperativi extraeconomici e morali; nell'art. 3, co. 2, l'eguaglianza sostanziale è definita esattamente come una componente della libertà sociale – una libertà che si realizza oggettivamente in ragione del superamento degli ostacoli di ordine economico e sociale che limitano libertà ed eguaglianza e impediscono il pieno sviluppo della persona umana e la partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione del Paese. Non sono questi elementi coerenti con l'idea di riconoscimento, di un'etica intersoggettiva basata sul riconoscimento in vista di una comunità cooperativa che precede (e al contempo giustifica) il dispiegamento della logica di massimizzazione delle utilità individuali? Non sono, questi, principi costituzionali che revocano in dubbio l'idea di una libertà meramente negativa, o anche l'idea di una libertà positiva ma scollegata dalle condizioni di realizzazione oggettiva, nella misura in cui indicano un mondo vitale in cui tutti i soggetti, anche – e anzi soprattutto – nella sfera del mercato, sono chiamati a riesaminare il proprio statuto e il proprio volere sullo sfondo normativo di impegni assunti collettivamente, congruenti con lo schema di cooperazione sociale promosso dai costituenti?

8. *Mercato, impresa e libertà sociale*

Questa visione del mercato come luogo della libertà sociale è al centro di un dibattito critico che ha come base di discussione il concetto di corporazione, così come rappresentato nella *Filosofia del diritto* hegeliana. Infatti, seguendo Hegel, è all'interno della corporazione, seconda radice etica dello Stato poggiata nella società civile, che i soggetti vedono loro stessi come impegnati in una cooperazione sociale (*Filosofia del diritto*, §255), mediante una solidarietà che richiede meccanismi discorsivi di formazione delle volontà irriducibili alla razionalità puramente economico-mercantile. Nella prospettiva hegeliana le corporazioni sono associazioni professionali cui l'individuo partecipa come membro in virtù della propria competenza professionale, partecipando al contempo alla società civile in quanto riconosciuto appartenere «ad un intero il quale è esso stesso membro della società generale» (*Filosofia del diritto* §253). È stato quindi opposto all'analisi neo-hegeliana sulla libertà sociale che l'impresa e il mercato non conoscono i meccanismi della solidarietà tipici della corporazione, e ciò in quanto «market mechanism and discursive mechanisms of will formation are alternative, and sometimes competing,

mechanisms of action coordination» (Jutten 2015, p. 187). Di conseguenza, nell'agire economico di mercato non vi sarebbe alcuna struttura normativa intrinseca in grado di assicurare lo sviluppo della libertà sociale, ma solo limiti estrinseci imposti dallo Stato.

Posta in questi termini la critica non sembra cogliere la specifica funzione costitutiva, oltre che regolativa, svolta dalla morale, oltreché dal diritto, nell'ambito delle istituzioni dell'economia capitalistica: non si comprende né il funzionalismo normativo delle regole pre-contrattuali di azione che sole possono "securizzare" l'accordo fra tutti i partecipanti del mercato come membri di una comunità cooperativa, né la specifica evoluzione del meccanismo hegeliano del riconoscimento – e della sua ragione etica (§253) che trova nello Stato il diritto di libertà concreta (§260) – in ciò che per Durkheim saranno i gruppi professionali, per Honnet l'organizzazione sindacale dei lavoratori e le associazioni dei consumatori e, più in generale, in ciò che oggi chiamiamo "gruppi" o "formazioni" intermedie della società (cfr. art. 2 Cost.).

Come tutte le altre sfere sociali, anche il mercato necessita quindi di un consenso morale di tutti i partecipanti per fornire legittimità alla sua esistenza. L'impresa e il mercato sono istituzioni cui il sistema giuridico riconosce, formalizzandoli, meccanismi di solidarietà *intrinseci* e non solo esterni alla sfera economica, nella misura in cui entrambe le istituzioni economiche sono *embedded* in un quadro di riferimento etico-normativo fornito dai dispositivi giuridici di riferimento, che svolgono un ruolo non meramente regolativo ma costitutivo del mercato e dell'impresa. Anche in Sen e in Nussbaum, a differenza dell'individualismo liberale classico che elimina il contenuto sociale del sé in una logica puramente *market oriented*, lo sviluppo della libertà soggettiva di acquisire alternative di funzionamenti non è il frutto della capacità giuridico-contrattuale dell'individuo isolato su un mercato *self-ordering*. L'acquisizione di *capabilities* è il frutto del necessario intervento di istituzioni giuridiche, orientate a promuovere lo sviluppo attivo di libertà individuali in tutte le sfere della vita, compreso il mercato (Deakin 2009). Inoltre, come ha messo in luce Sen, la libertà individuale non è solo un *valore sociale* centrale, ma anche un inseparabile *prodotto sociale*, che implica precise scelte delle istituzioni giuridiche e delle politiche pubbliche (Sen 2007, p. 39). Se gli individui non perseguono il solo ristretto interesse personale, ma, come "persone sociali", hanno valori e obiettivi di più vasta portata che includono la comprensione per gli altri e un impegno verso norme etiche, la promozione della libertà sociale può essere perseguita entro le sfere economiche senza infrangersi nella pessimistica considerazione secondo la quale i conflitti di interesse dei soggetti (intesi come rigidi massimizza-

tori di angusti interessi personali) prevalgono sul perseguimento di valori sociali (Sen 2007, p. 41). Lo stesso “mercato del lavoro”, per quanto artificiale esso sia (in senso polanyiano), rappresenta un’istituzione sociale il cui meccanismo di funzionamento appare incomprensibile senza considerare che i suoi partecipanti possiedono nozioni ben definite dell’equità e dei meccanismi di cooperazione sociale: la dinamica del mercato del lavoro dipende essenzialmente da quanto ritenuto mutualmente accettabile da entrambe le parti in causa (Solow 1994), e i suoi profili normativi non costituiscono limitazioni estrinseche alla libertà economica (Jutten 2015) ma elementi intrinseci alla sua struttura e al suo funzionamento. Come dire che la funzione attuale di ciò che Honnet, richiamandosi a Hegel e a Durkheim, sviluppa in termini di “istituzioni intermedie” necessarie al funzionamento del mercato, è oggi svolta dalla contrattazione collettiva, il cui scopo non è semplicemente quello di “interferire” sulle leggi dell’offerta e della domanda relativamente al lavoro umano e di «togliere quest’ultimo dall’orbita del mercato» (Polanyi 1974, p. 227), ma, più radicalmente, di *sostituire* salari e prezzi stabiliti dal meccanismo di mercato in una logica (non individuale, ma collettiva) di “socializzazione” delle preferenze individuali (Claassen 2014).

Un concreto esempio di istituzioni economiche *embedded* in una cornice etico-normativa costitutiva, e non meramente esterna, dell’agire di mercato è poi rappresentato dai sistemi giuridici che attuano il riconoscimento in termini di diritto alla partecipazione dei lavoratori alla gestione dell’impresa: realizzando in tal modo una forma di libertà sociale mediante meccanismi discorsivi istituzionalizzati di partecipazione grazie ai quali i lavoratori possono dispiegare la loro attività cooperativa nella sfera produttiva. In tal modo, entro la sfera del mercato del lavoro capitalistico e accanto alle garanzie giuridiche dell’eguaglianza di opportunità, si afferma – attraverso un *diritto sociale fondamentale a titolarità individuale* (Corte di Giustizia, C-566/15 *Erzberger*) – la libertà sociale dei lavoratori di influenzare la definizione degli interessi dell’impresa (Honnet 2015, p. 320). La libertà sociale richiede che tutti i partecipanti alla sfera della produzione siano in grado di svolgere un’attività cooperativa in vista di un “bene comune” che trascende il comportamento strategico ed egoistico dell’individuo isolato, e per questo i lavoratori devono essere posti nelle condizioni di condividere le decisioni dell’impresa, sia quelle strategiche sia quelle dell’organizzazione del lavoro: le prime perché riguardano il potenziale di sviluppo dell’impresa come istituzione sociale, le seconde perché contribuiscono a quella “umanizzazione del lavoro” che costituisce, assieme ai meccanismi discorsivi di cooperazione, il se-

condo presupposto normativo per realizzare la libertà sociale (Honnet 2015, p. 237).

A questa visione si è opposto che la codeterminazione riconosce in realtà le relazioni di potere tra lavoratore e datore di lavoro e consente a ciascuna delle parti di realizzare il *proprio rispettivo interesse* (consistente per i lavoratori nel guadagnare un certo grado di influenza nei processi decisionali, per l'imprenditore il beneficio della pace industriale) al di fuori di ogni reciproco riconoscimento: vale a dire senza una vera e propria attività cooperativa in cui entrambe le parti deliberano su scopi condivisi, come prescrive l'idea di libertà sociale (Jutten 2015, p. 199). Ma questa critica "di retroguardia", tutta giocata sull'antagonismo sociale e sulla concezione del mercato come una *value-free sphere*, è del tutto errata, perché nell'interpretare la codeterminazione come dispositivo estraneo alla logica necessariamente conflittuale tra capitale e lavoro, finisce per disconoscere non solo i presupposti morali della sfera mercantile ma anche la realtà giuridica della co-determinazione: il suo carattere "costitutivo" di una cooperazione nell'impresa intesa come entità retta da una responsabilità politica funzionale alla creazione di un "bene comune" (Favareau 2018, p. 63). Il diritto alla codeterminazione non è affatto espressione di una cooperazione nel senso debole per cui «each uses the other in order to achieve their aims» piuttosto che nel senso forte di una cooperazione che persegue scopi condivisi (Jutten 2015, p. 199): come ha statuito la Corte di Giustizia in *Erzberger* la normativa che prevede il diritto alla partecipazione «è in funzione non esclusivamente degli interessi dei lavoratori, ma dell'interesse generale, in quanto essa è diretta a garantire la cooperazione e l'integrazione prendendo in considerazione anche interessi diversi dai propri interessi diretti». È evidente quindi che il diritto alla codeterminazione, che pure è giuridicamente ricostruibile come un diritto soggettivo della persona, è anche (e soprattutto) un *diritto di libertà sociale*. Attraverso la partecipazione dei lavoratori alla gestione delle imprese non si realizza unicamente la libertà individuale, ma la libertà di creare insieme una società più equa e giusta. Tale libertà sociale si fonda nell'intrinseca normatività sociale della sfera economica, basata sul mutuo riconoscimento dei soggetti quali membri di una *cooperative community*; e queste considerazioni possono valere non solo per la *Mitbestimmung* tedesca ma per tutte le legislazioni nazionali che prevedono la partecipazione dei lavoratori alla gestione delle imprese e per il diritto dell'unione che, pur rimettendo la sua attuazione alla volontà degli Stati membri, riconosce un *ubi consistam* comune espressione di *societal values and traditions* dei sistemi giuridici europei.

Se la libertà sociale si identifica con le relazioni di riconoscimento di cui è intessuta la nostra vita in comune, la codeterminazione rappresenta inequivocabilmente il principale paradigma della libertà sociale nella sfera economica, e per questo motivo deve essere promossa entro le istituzioni sociali della modernità, e in particolare in quella peculiare forma di istituzione sociale che è l'impresa capitalistica. Per promuovere la codeterminazione è quindi necessario mobilitare il funzionalismo normativo mediante "norme supplementari" che legittimano l'attività economica attraverso i sentimenti (o, se si preferisce, i valori) della solidarietà e della responsabilità. In questa prospettiva, l'ideale di una vita etica democratica nei luoghi della produzione non è solo alle nostre spalle, come un retaggio della modernità (o una delle sue promesse mancate), ma soprattutto davanti a noi, come progetto da realizzare.

9. *A guisa di conclusione: per un diritto del lavoro della libertà sociale e della partecipazione*

Il pensiero filosofico-morale contemporaneo, in particolare il neo-repubblicanesimo e la teoria neo-hegeliana della libertà sociale, possono utilmente indirizzare il progetto normativo del diritto del lavoro promuovendo una rivisitazione del paradigma classico del rapporto di lavoro. In quel paradigma storico il "libero" contratto di lavoro si attua in una struttura di dominio (l'impresa capitalistica) che necessariamente limita la libertà (negativa e positiva) del lavoratore, mentre il conflitto insanabile tra capitale e lavoro rappresenta l'unico orizzonte in cui i valori delle rispettive sfere (sociale ed economica) trovano precari e transitori momenti di composizione, al di fuori di ogni logica di riconoscimento.

Questa postura, tradizionalmente coltivata dal diritto del lavoro, rende oltremodo difficile – anche sul piano dell'azione politico-istituzionale – la realizzazione della libertà sociale e la promozione del non-dominio nei luoghi della produzione, reiterando diffidenza e scetticismo nei confronti della prospettiva che, più di ogni altra, sembra esprimere l'ideale neo-repubblicano e sociale di libertà del soggetto: la partecipazione dei lavoratori alla gestione dell'impresa, considerata come il portato *naturale e intrinseco* della libertà sociale realizzata nelle sfere principali della vita umana, così come individuate nella riattualizzazione della *Filosofia del diritto* hegeliana: le relazioni affettive, il mercato e lo Stato democratico. Nell'esperienza italiana, la partecipazione istituzionale dei lavoratori alla gestione dell'impresa è stata per lo più considerata una costruzione innaturale ed estrinseca rispetto alla dinamica capitalistica retta

da una razionalità puramente individualistica basata sullo sfruttamento del lavoro, ed è quindi rimasta relegata a visioni deboli e parziali di matrice contrattuale collettiva, che hanno privilegiato di fatto la logica del conflitto e garantito le rispettive sfere di responsabilità al di fuori di ogni idea di comunità cooperativa.

Tuttavia, se è vero che la modernità presenta un'intrinseca "normatività sociale" della sfera economica capace di ricongiungere l'idea di libertà con quella di giustizia, e se, d'altro canto, libertà e giustizia sociale vengono concepite (neo-repubblicanamente) come condizioni per il non-dominio in un rapporto intersoggettivo di natura privata, si può aprire uno spazio nuovo per rivisitare la teoria del rapporto di lavoro come relazione di dominio, in collegamento con le concezioni dell'impresa e della sua *governance* propugnate nella seconda parte del secolo scorso dai teorici della democrazia industriale e oggi riproposte dai filosofi politici di orientamento neo-repubblicano. Si può aprire, o forse riaprire, una finestra per riguardare il rapporto di lavoro in una prospettiva diversa rispetto a quella descritta dalla grande sociologia novecentesca, da Weber a Simmel, agli albori dell'era fordista, in termini di pieno e totale assoggettamento del lavoratore al dominio del datore di lavoro; un orizzonte nuovo, per ripensare sia il campo del dominio economico alla luce dei suoi prerequisiti morali e solidaristici sia la struttura istituzionale del mercato del lavoro e la sua architettura morale sia, infine, il ruolo strategico del lavoro nell'impresa nella prospettiva della *workplace democracy*.

È ovvio che il ripensamento della libertà come *libertà cooperativa*, che la *Filosofia del diritto* hegeliana ha posto a base della modernità con la sua visione di un'etica fondata sul riconoscimento reciproco tra valore dell'individualità e valore dell'interesse pubblico, si scontra con le "patologie della ragione" che caratterizzano il capitalismo e il suo portato di reificazione e che, sotto i colpi della sua logica più estrema (quella neo-liberista), ha sostituito il principio della cooperazione sociale con una concorrenza sfrenata tra produttori e tra lavoratori sul mercato. Ma, forse, il vento sta cambiando, e la sfera democratica privatizzata e anestetizzata da un sentimento generale di apatia e disimpegno nei confronti della vita pubblica può conoscere una nuova "evoluzione perturbatrice". Forse, la visione sociale-morale del mercato e dell'economia alla quale abbiamo fatto qui riferimento sta riprendendo forza, dopo lo "sviluppo distorto" impresso al mercato e alla società da quella forza de-normativa e de-normativizzante chiamata globalizzazione economica. Forse, allora, il diritto del lavoro potrà proseguire il proprio cammino dentro le istituzioni della libertà sociale e diventare esso stesso, finalmente, un diritto della libertà.

Riferimenti bibliografici

- Anderson E. (1999), *What is the Point of Equality*, in *Ethics*, 109, p. 287.
- Arendt H. (1964), *Vita activa*, Milano: Bompiani.
- Bavaro V. (2016), *Appunti su scienza e politica sul diritto del lavoro*, in *LD*, p. 707.
- Benjamin W. (1921), *Kapitalismus als Religion*, in *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M. 1974, trad. it. in *Scritti politici* (2011), a cura di M. Palma, G. Pedullà, Roma: Editori Riuniti, vol. 1.
- Bentham J. (1843), *Anarchical Fallacies*, in *The Works of Jeremy Bentham*, a cura di J. Bowring, Edinburgh: W. Tait, vol. 2, p. 503.
- Berlin I. (1989), *Quattro saggi sulla libertà*, Milano: Feltrinelli.
- Berlin I. (2005), *Due Concetti di Libertà*, in *Libertà* a cura di H. Hardy, Milano: Feltrinelli.
- Berlin I. (2012), *In libertà. Conversazioni con Ramin Jabanbegloo*, Roma: Armando Editore.
- Blanc S. (2020), *La codétermination dans deux courants de la philosophie politique contemporaine: le libéralisme-égalitaire rawlsien et le néo-républicanisme*, in *Traité sur la codétermination*, Québec: Presses Universitaires de Laval.
- Bobbio N. (1995), *Eguaglianza e libertà*, Torino: Einaudi.
- Bologna S. (2020), *Prefazione*, in R. Semenza e A. Mori, *Lavoro apolide. Freelance in cerca di riconoscimento*, Milano: Feltrinelli, p. 8.
- Boudon R. (2002), *Sentimenti di giustizia*, Bologna: Il Mulino.
- Boudon R. (2009), *Il relativismo*, Bologna: Il Mulino.
- Breen K. (2017), *Non-Domination, Workplace Republicanism, and the Justification of Worker Voice and Control*, in *IJCLLR*, 33, p. 419.
- Brown W. (2005), *Neoliberalism and the End of Liberal Democracy*, in W. Brown, *Edgework. Critical essays on knowledge and politics*, Princeton: Princeton University Press, p. 135.
- Cabrelli D., Zahan R. (2017), *Theories of Domination and Labour Law: An Alternative Conception for Intervention?*, in *IJCLLR*, p. 339.
- Cacciari M. (2013), *Il potere che frena*, Milano: Adelphi.
- Cacciari M. (2020), *Il lavoro dello spirito*, Milano: Adelphi.
- Cagnin V. (2018), *Diritto del lavoro e sviluppo sostenibile*, Milano: Kluwer-Cedam.
- Cagnin V. (2020), *Labour Law and Sustainable Development*, The Netherlands: Kluwer Law International.
- Caruso B., Del Punta R., Treu T. (2020), *Manifesto per un Diritto del lavoro sostenibile* in <http://csdle.lex.unict.it>.
- Cassirer E. (2017), *Il diritto e la ragione. Rousseau, Kant, Goethe*, a cura di G. Raio, Roma: Donzelli.
- Cazzetta G. (2008), *Giuslavoristi e costruzione della memoria nell'Italia repubblicana*, in *Diritti del lavoro nell'Italia repubblicana*, Milano: Giuffrè.
- Classen R. (2014), *Social Freedom and the Demands of Justice. A study of Honneth's Recht Der Freiheit*, in *Constellations*, 21, p. 67.
- Cohen J. (1989), *The Economic Basis of Deliberative Democracy*, in *Social Philosophy and Policy*, 6, 2, p. 25.
- Dahl R.A. (1989), *La democrazia economica*, Bologna: Il Mulino.
- Dardot P., Laval C. (2013), *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, Roma: DeriveApprodi.

- Davidov G. (2017), *Subordination vs. Domination: Exploring the Differences*, in *IJCLIR*, 33, p. 365.
- Deakin S. (2009), *Capacitas: Contract Law, Capabilities and the Legal Foundations of the Market*, in *Capacitas. Contract Law and the Institutional Preconditions of a Market Economy*, a cura di S. Deakin, A. Supiot, Oxford-Portland, Oregon: Hart Publishing, p. 1.
- Del Punta R. (2019) *Is the Capability Theory an Adequate Normative Theory for Labour Law?*, in *The Capability Approach to Labour Law*, a cura di B. Langille, Oxford: Oup, p. 90.
- Duke R. (2014), *The Labour Constitution: The Enduring Idea of Labour Law*, Oxford: Oxford University Press.
- Eleveld A. (2020), *Welfare to Work and the Republican Theory of Non-Domination*, in *Welfare to Work in Contemporary European Welfare States*, a cura di A. Eleveld, T. Kampen, J. Arts, Bristol: University of Bristol Policy Press, p. 12.
- Favareau O. (2018), *Réformer l'entreprise*, in *Études*, 9, p. 63.
- Ferrone V. (2012), *Il problema Rousseau e i diritti dell'uomo. La pratica politica dei diritti tra natura e cultura, individuo e comunità, «stato di pura natura» e società civile*, in *Studi Francesi*, 167, LVI/II, p. 221.
- Finelli R. (2018), *Per un nuovo materialismo. Presupposti antropologici ed etico-politici*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- Foucault M. (2005), *Nascita della biopolitica*, Milano: Feltrinelli.
- Fraser N., Honnet A. (2007), *Redistribuzione o riconoscimento?*, Roma: Meltemi.
- González-Ricoy I. (2014), *The Republican Case for Workplace Democracy*, in *Social Theory & Practice*, 40, p. 232.
- Habermas J. (1987), *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari: Laterza.
- Hegel G.W.F. (1977), *L'amore*, in *Scritti teologici giovanili*, Napoli: Guida.
- Hegel G.W.F. (1980), *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Roma-Bari: Laterza.
- Hegel G.W.F. (1987), *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Bari: Laterza.
- Hirschman A.O. (1970), *Exit, Voice and Loyalty. Responses to Decline in Firms, Organizations and States*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hobbes T. (1968), *Leviathan*, a cura di C.B. Macpherson, Harmondsworth: Penguin Books, vol. 2, cap. 21.
- Honnet A. (2002), *Lotte per il Riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Milano: Il Saggiatore.
- Honnet A. (2003), *Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser*, in *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, a cura di N. Fraser, A. Honneth, New York: Verso, p. 151.
- Honnet A. (2011), *Riconoscimento e conflitto di classe*, Milano: Mimesis.
- Honnet A. (2015), *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, Torino: Codice edizioni.
- Honnet A. (2016), *L'idea di socialismo*, Milano: Feltrinelli.
- Honnet A. (2017), *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, Bologna: Il Mulino.
- Honnet A. (2019), *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, Milano: Feltrinelli.
- Hsieh N. (2005), *Rauhsian Justice and Workplace Republicanism*, in *Social Theory and Practice*, 31, p. 116.

- Hsieh N. (2008), *Justice in Production*, in *Journal of Political Philosophy*, 16, p. 72.
- Irti N. (2019), *Destino di Nomos*, in Cacciari M. Irti N., *Elogio del Diritto*, Milano: La Nave di Teseo, p. 113.
- Iser M. (2019), *Recognition*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, a cura di E.N. Zalta, in <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/recognition/>.
- Jutten T. (2015), *Is the Market a Sphere of Social Freedom?*, in *Critical Horizons*, 16, p. 187.
- Kant I. (1970), *Theory and Practice*, in *Kant's Political Writings*, a cura di H. Reiss, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kojève A. (1966), *Introduzione alla lettura di Hegel*, Milano: Adelphi.
- Kolodny N. (2014), *Rule over None I: What Justifies Democracy?*, in *Philosophy and Public Affairs*, 42, p. 195.
- Lazar-Gillard O. (2018), *Work, domination and contemporary republicanism*, Thesis DPhil in Politics, University of Oxford.
- Le droit capitaliste du travail* (1980), a cura di F. Collin, R. Dhoquois, P.-H. Goutier, A. Jeammaud, G. Lyon-Caen, A. Roudil, Grenoble: PU Grenoble.
- Lovett F. (2010), *A General Theory of Domination and Justice*, Oxford: Oup.
- Lovett F., Pettit P. (2009), *Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program*, in *Annual Review of Political Science*, 12, p. 11.
- Macherey P. (2012), *Lo Hegel husserlianizzato di Axel Honneth. Riattualizzare la filosofia hegeliana del diritto*, in *Consecutio Temporum. Rivista critica della postmodernità*, n. 3.
- Mariucci L. (2020), *Giuslavorismo e sindacati nell'epoca del tramonto del neoliberalismo*, in WP CSDLE "Massimo D'Antona".IT – 407.
- Mengoni L. (1998), *Fondata sul lavoro: la Repubblica tra diritti inviolabili e doveri inderogabili di solidarietà*, in *Jus*, 1, p. 47.
- Neuhouser F. (2000), *Actualizing Freedom: Foundations of Hegel's Social Theory*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nozick R. (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Blackwell.
- Palazzi F. (2019), *Tempo presente. Per una filosofia politica dell'attualità*, Verona: Ombre corte.
- Pennacchi L. (2018), *De valoribus disputandum est. Sui valori dopo il neoliberalismo*, Milano: Mimesis.
- Perulli A. (2016), *L'idea di diritto del lavoro, oggi*, in *L'idea di diritto del lavoro, oggi: in ricordo di Giorgio Ghezzi*, a cura di A. Perulli, Padova: Kluwer-Cedam, p. XLI.
- Perulli A. (2018), *I valori del diritto e il diritto come valore. Economia e assiologia nel diritto del lavoro neomoderno*, in *RGL*, I, p. 681.
- Perulli A., Treu T. (2018), *Sustainable Development, Global Trade and Social Rights*, The Netherlands: Kluwer Law International.
- Pettit P. (1993), *The Common Mind. An Essay on Psychology, Society, and Politics*, Oxford: Oup.
- Pettit P. (2000), *Il Repubblicanesimo*, Milano: Feltrinelli.
- Pettit P. (2007), *A Republican Right to Basic Income?*, in *Basic Income Studies vol. 2, issue 2*, p.1.
- Pettit P. (2012), *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Pettit P. (2014), *Just Freedom: A Moral Compass for a Complex World*, New York: W.W. Norton and Co.
- Pettit P. (2015), *The Asymmetry of Good and Evil*, in *Oxford Studies in Normative Ethics*, a cura di M. Timmons, 5, Oxford: Oup.
- Pettit P. (2016a), *A Brief History of Liberty-And Its Lessons*, in *Journal of Human Development and Capabilities*, 17, p. 5.
- Pettit P. (2016b), *The Globalized Republican Ideal*, in *Global Justice. Theory Practice Rhetoric*, 9, p. 47.
- Pettit P. (2016c), *Rousseau's dilemma*, in *Engaging with Rousseau*, a cura di A. Lifschitz, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pettit (2017), *Political Realism Meets Civic Republicanism*, in *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 20, p. 331.
- Provasi G. (2019), *Dai trenta gloriosi all'affermazione del neoliberalismo: forme di integrazione e "grandi trasformazioni"*, in *SM*, p. 175.
- Rawls J. (1982), *Una teoria della giustizia*, Milano: Feltrinelli.
- Rawls J. (2001), *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rodotà S. (2016), *Solidarietà*, Roma-Bari: Laterza.
- Romagnoli U. (2020), *Ricordando Massimo D'Antona (1948-1999)*, in corso di pubblicazione in *WP CSDLE "Massimo D'Antona".IT*.
- Rousseau J.-J. (1971) [1775], *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris: Flammarion.
- Rousseau J.-J. (1997), *Del contratto sociale o principi di diritto politico*, in *Opere*, a cura di P. Rossi, Firenze: Sansoni.
- Ripstein A. (2009), *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sassen S. (2014), *Espulsioni. Brutalità e complessità nell'economia globale*, Bologna: Il Mulino.
- Scheffler S. (2005), *Choice, Circumstance and the Value of Equality*, in *Politics, Philosophy and Economics*, 4, p. 5.
- Schuppert F. (2014), *Freedom, Recognition and Non-Domination*, Dordrecht Heidelberg-New York-London: Springer.
- Scognamiglio C. (2020), *Principio di eguaglianza e libertà nel diritto privato delle persone*, in *QG*, 1, p. 38.
- Seddone G. (2017), *Libertà negativa e libertà positiva. La distinzione di Isaiah Berlin e successivi sviluppi del pensiero liberale*, in www.filosofia.it.
- Sen A. (2007), *La libertà individuale come impegno sociale*, Roma-Bari: Laterza.
- Sennet R. (2004), *Rispetto. La dignità umana in un mondo di diseguali*, Bologna: Il Mulino.
- Skinner Q. (1986), *The Paradoxes of Political Liberty*, in *The Tanner Lectures on Human Value*, a cura di S. McMurrin, Salt Lake City: University of Utah Press, vol. 7.
- Solow R. (1994), *Il mercato del lavoro come istituzione sociale*, Bologna: Il Mulino.
- Thompson M. (2013), *Reconstructing Republican Freedom*, in *Philosophy & Social Criticism*, 39, p. 288.
- Somma S. (2018), *Il diritto del lavoro dopo i Trenta gloriosi*, in *LD*, p. 319.
- Valentini L. (2011), *Justice in a Globalized World: A Normative Framework*, Oxford: Oup.

For a political philosophy of labour law: neo-republicanism and social freedom, by *Adalberto Perulli*

The essay intends to develop the theme of freedom in labour law through dialogue with two strands of philosophical-political thought: neo-republicanism and the neo-Hegelian theory of social freedom. Labour law, in the current historical phase, seems to need a new legitimation and a new theoretical impetus, after years of attacks by neoliberal economic thought. Labour law can draw on these two currents of political philosophy to consolidate its own value paradigm and to identify a new regulatory project. Freedom as non-domination and as social freedom, that is to say forms of freedom different from the negative one of classical liberalism, converge towards the construction of social rights (such as the right to codetermination) which find a particular axiological project in labour law.

Keywords: Labour law; Neo-republicanism; Social freedom.

Adalberto Perulli è professore ordinario di Diritto del lavoro nell'Università Ca' Foscari di Venezia (Dipartimento di Economia, San Giobbe 873, 30100 Venezia – Italy) adaper@unive.it

