4
Autonomia diacronica Rispetto del bambino e antipaternalismo sociale

di *Marina Lalatta Costerbosa*

> Una cosa è voler educare all'adempimento del dovere attraverso l'ubbidienza, un'altra attraverso la promessa di premi o minacce di punizione.
>
> Eppure anche se si tratta di due modelli in principio diversi, essi si incontrano: tanto l'uno quanto l'altro già in sé e per sé contraddicono lo scopo dell'educazione.
>
> L'adempimento del dovere è possibile solo sulla base della comprensione propria del soggetto che agisce di ciò che è il suo dovere. Questo è il principio dell'*autonomia* morale.
>
> Leonard Nelson, *Die Reformation der Gesinnung durch Erziehung zum Selbstvertrauen*, 1922

4.1
L'universalismo dell'autonomia

In questo saggio tenteremo di ricostruire la nozione di autonomia, di accompagnarla nelle sue variazioni concettuali e infine di giustificare la consistenza teorica e l'urgenza pratica di un'idea di autonomia universale, empirica, relazionale e diacronica.

Proveremo a motivare soprattutto la rilevanza di quest'ultimo carattere, quello temporale, diacronico, perché convinti che in modo diretto esso spinga l'autonomia oltre la mera dimensione individualistica, aprendola alla società, sia in senso critico, ovvero in contrapposizione a manifestazioni paternalistiche della società, sia in senso costruttivo, ossia in una prospettiva normativa che guardi alla società del futuro.

Riflettere sull'autonomia impone un confronto con il filosofo che più di ogni altro ha saputo definirla e declinarla in chiave universalistica. Ci stiamo riferendo ovviamente a Kant, per il quale dire "autonomia" significa disporsi su un piano normativo, ideale, e riconoscere che «gli enti razionali sono tutti sottoposti alla legge secondo cui ciascuno di

loro deve trattare sé stesso e tutti gli altri non mai soltanto come mezzo, ma sempre, al tempo stesso, come scopo in sé» (Kant, 1785, trad. it. p. 181)[1]. Ciascuno deve essere trattato nel rispetto della sua dignità, la quale a sua volta corrisponde alla capacità di moralità, alla capacità di autonomia. Autonomia significa per Kant, dunque, autolegislazione in un senso trascendentale: «L'autonomia è il fondamento della dignità della natura umana e di ogni natura razionale» (ivi, p. 187). «Ciò che costituisce la condizione esclusiva a cui qualcosa può essere scopo in sé non ha solo un valore relativo, ovvero un prezzo, bensì un valore interno e intrinseco, ossia dignità» (*ibid.*). Il concetto filosofico di dignità umana ha adesso, a differenza che nelle epoche precedenti, un valore assoluto: l'essere umano non può essere più o meno degno di rispetto; la dignità in questo caso specifico non è un valore soggettivo o incrementale. La dignità è ricondotta all'autonomia, non intesa più, come in età premoderna, in rapporto al rango aristocratico o allo *status* cetuale; essa inerisce all'essere umano come tale. L'essere *moralfähig*, il suo essere, normativamente, autonomo e legislatore, pone l'uomo al di sopra di ogni "prezzo di mercato".

Su tale sfondo, si intende "libera" la scelta di un individuo che si presenti come "liberata" da ogni influenza esterna, proveniente da qualsivoglia autorità, come anche interna, cioè condizionata dalle varie espressioni concrete della soggettività. «Il principio dell'autonomia è dunque: non scegliere se non in modo che le massime della propria scelta siano insieme comprese nello stesso volere come legge universale» (ivi, p. 197), corrisponde alla capacità morale che pertiene agli esseri umani e si manifesta, fuori dal lessico kantiano, in indipendenza critica e piena capacità deliberativa volta all'azione.

Questo sguardo sulla nozione di autonomia si pone su un terreno regolativo e ideale; sarebbe un grossolano errore obiettare a Kant – come talvolta accade – che per la sua via si negherebbe autonomia a persone che non hanno, non hanno provvisoriamente o non hanno mai avuto capacità di intendere e di volere. Il senso evidente dell'argomentare kantiano inerisce alla condizione umana in sé, per ciò che essa razionalmente è pensabile che sia, non per le sue contingenti, empiriche e soggettive manifestazioni.

1. Per una storia della nozione di autonomia cfr. Schneewind (1998).

4.2
Autonomie "condizionate". L'ombra lunga di Kant

Se questo richiamo a Kant non può non essere l'*incipit* di una riflessione sull'autonomia, è pur vero che tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento la fondazione metafisica della morale non rappresentò più la cultura filosofica dominante. Accanto all'utilitarismo, a rimanere possibili furono solo opzioni teorico-morali deboli, relativistiche, quando non addirittura nichilistiche[2].

Questo rimase il tono di fondo, il basso continuo per decenni, sino a quando le oscene violazioni degli esseri umani, il compiersi di atti e progetti di distruzione efferati oltre ogni immaginazione, persino impensabili, portarono alla creazione di un'inedita fattispecie giuridica, quella dei crimini contro l'umanità, e imposero al contempo, sul terreno non solo giuridico e giudiziario, un ripensamento profondo, radicale, del punto di vista morale. Si avviò una riflessione globale che giudicò istanze morali valide sino a quel momento superate, fallaci, inaffidabili. Si pervenne così a nuove prassi argomentative, che pur muovendo dal preliminare gesto di rinuncia a principi fondativi metafisici – anche se qui l'eccezione costituita dalla nuova etica della responsabilità, elaborata da Hans Jonas nel suo fondamentale *Prinzip Verantwortung*, è talmente significativa da non poter essere taciuta –, intendono assicurare all'umanità una nuova opportunità al discorso morale.

Si recupera la sfera della morale, la si colloca su un terreno postmetafisico, ci si affranca da un nichilismo che sino a quel momento si presentava come la seconda opzione di un'alternativa che non lasciava intravedere una terza possibilità.

La centralità dell'autonoma degli individui trova nuovo vigore teorico, ricompare come principio chiave della corrente filosofico-morale del nuovo universalismo. Il prezzo che viene pagato per questa riabilitazione è quello della certezza metafisica, sostituita dalla provvisoria e interminabile validità argomentativa. L'universalismo kantiano, per poter ancora in qualche modo sopravvivere, accetta la veste meno (o forse più) ambiziosa dell'universalizzabilità argomentativa. Il concetto di autonomia «paga la sua radicalità con un incorporeo *status* della libera volontà nel "regno dei fini" svincolato dal mondo» (Habermas, 2011, trad. it. p. 21). Proprio

2. Per un quadro d'insieme dello scenario nichilistico novecentesco cfr. MacIntyre (1981).

questa "incorporeità", questo basico trovarsi "svincolato dal mondo" è ciò che risulta ora irricevibile.

La sfida diventa quella della giustificazione di un'autonomia situata, empirica, storica, ma, ciononostante, capace di proporsi come istanza regolativa, come principio morale fondamentale.

4.3
Autonomia come libera scelta dell'individuo in società

Su questo sfondo si comprende la fortuna novecentesca del gesto teorico di John Stuart Mill (in verità prima di lui già di Wilhelm von Humboldt), ovvero quel suo dislocarsi su un piano tutto fenomenico e contingente; una mossa debole per il cognitivista, ma in realtà forte proprio in virtù della sua leggerezza.

Da questa angolatura, preliminarmente si prende a sostenere che autonomia voglia dire capacità di dare inizio a un'azione, di dare inizio a qualcosa di nuovo; definizione questa che risuona in modo ricorrente in molti scritti arendtiani. Il principio di autonomia implica il primato soggettivo e la corrispondente tolleranza nelle scelte etiche e di valore. Il giudizio che un individuo esprime sulla propria vita e sul senso di viverla è, sulla scorta del principio di autonomia, un giudizio che spetta all'individuo che quella vita conduce o è costretto a condurre, suo è, sotto questo profilo, il primato e ciò deve poter valere per tutti e ciascuno in un clima di tolleranza non superficiale.

Se parlare di autonomia in un contesto normativo è indizio in prima battuta del disporsi nello stato d'animo appena descritto, ovvero quello della disponibilità al riconoscimento di un primato del punto di vista del soggetto coinvolto nella azione e situazione, si rende necessaria una specificazione del significato del termine, poiché nella storia, e oggi in particolare, a esso vengono attribuite accezioni differenti.

Autonomia è *prima facie* libera scelta tra una molteplicità di opzioni disponibili sul piano astratto e generale, ma anche capacità morale; è indipendenza nella scelta del proprio progetto di vita, ma anche indipendenza sostenuta dall'insieme delle condizioni di possibilità per il suo concretizzarsi (cfr. Christman, 2004, p. 156). Significa capacità critica, ma anche dignità come rispetto di sé e fiducia nel riconoscimento dell'altro.

Come è evidente, queste definizioni sono tra loro diverse, persino distanti, e tale molteplicità si ripercuote anche sulle loro conseguenze

applicative; è pertanto indispensabile ridelineare una sfera dell'autonomia che, più adeguata, riesca a dare conto della complessità. Con questa ambizione tenteremo di costruire una tipologia delle forme dell'autonomia essenziale e sintetica, cominciando dalla definizione che maggiormente si avvicina a quella di senso comune e che, quindi, presenta il vantaggio dell'intuitività: autonomia come libera scelta.

Intendere l'autonomia come libera scelta significa richiamarsi alla definizione di Hume secondo la quale autonomia è la determinazione della volontà nel dare corso a un'azione, e la volontà non è «niente altro che *quella impressione interna che noi avvertiamo e di cui diveniamo consapevoli*» (Hume, 1739-40, trad. it. p. 419). Si tratta di una definizione minimalista che troverà in autori come Humboldt e Mill uno sviluppo decisivo. Alla libertà di scelta essi legano essenzialmente la richiesta della sua possibilità sociale, avviando una lotta teorica e politica nei confronti di ogni forma di oppressione che possa rendere la libertà di scelta libera solo in apparenza.

La libertà di scelta si stringe, in questa accezione più ampia di autonomia, alla ricchezza e alla pluralità del contesto d'azione. Nel saggio *On Liberty*, Mill scrive:

> Vi è una sfera di azione nella quale la società, in quanto distinta dall'individuo, ha soltanto un interesse indiretto, se mai ne ha alcuno. [...] Essa comprende, innanzitutto, la sfera interiore della coscienza, ed esige la libertà di coscienza nel senso più ampio [...]. La libertà di esprimere e rendere pubbliche le proprie opinioni può sembrare dipendere da un altro principio, giacché appartiene a quella parte del comportamento dell'individuo che riguarda gli altri; ma essendo quasi altrettanto importante della libertà di pensiero stessa, e fondandosi in gran parte sulle stesse ragioni, è praticamente inseparabile da essa. Secondariamente, questo principio richiede la libertà di seguire i propri gusti e le proprie inclinazioni, ovvero di programmare la nostra vita in conformità al nostro carattere (Mill, 1859, trad. it. pp. 35-6).

In sintesi, per Mill l'autonomia è la libertà di «perseguire il proprio bene a proprio modo, fino a che non cerchiamo di privare gli altri della loro o di ostacolare i loro sforzi per ottenerla» (*ibid.*).

Definire in questi termini il concetto di autonomia significa gettare uno sguardo concreto sulla situazione nella quale l'individuo si trova ad agire, e riconoscergli, da un lato, il diritto alla massima libertà possibile di scelta compatibilmente con quella altrui, ovvero con il limite del danno (*harm*) arrecabile agli altri; dall'altro lato, il diritto alla massima molteplicità possibile delle circostanze. Riprendendo le posizioni humboldtiane, Mill lega strettamente autonomia individuale e pluralismo

sociale e morale: la libera scelta è tale solo se la sfera d'azione la rende sensata (presentando una molteplicità di alternative) e praticabile.

In questa linea interpretativa, la volontà di difendere la libertà di autodeterminazione degli individui, e di giudicare costitutiva la dimensione collettiva della loro esistenza, può diventare teoria ripensando il carattere sociale dell'uomo e attribuendo il giusto valore ai rapporti intersoggettivi per la formazione e il rispetto dell'identità personale. La valorizzazione del bene comune si accompagna a quella dell'individuo, l'autonomia «ha valore intrinseco indipendente da una visione completa della ragione pratica», perché «l'autonomia è uno degli elementi del benessere» (Buss, Westlund, 2018, trad. mia).

4.4
Autonomia come integrità progettuale

Giunti a questo sviluppo dell'idea di autonomia sotto il segno della crescente esposizione alla concretezza, il concetto più promettente di autonomia non ha valenza trascendentale, ma ugualmente non la riduce al mero esercizio della volontà di una persona non ostacolata da interferenze esterne[3]. L'idea di autonomia "ricca" a cui ci riferiamo è stata elaborata in particolare da Ronald Dworkin, per il quale l'autonomia non si limita alla capacità di prendere decisioni con riflessività e indipendenza di pensiero (cfr. Schneewind, 2012, p. 160). Essa incarna, in un crescendo di ambizione e complessità, il controllo e la sovranità sulla propria vita nel suo insieme, nel suo stile, nella sua identità.

Quello di autonomia non è un concetto rassicurante, ma è un concetto forte che sembra voler interpretare le istanze kantiane collocandosi a metà strada tra le pretese di Kant e quelle di Mill. L'autonomia di Dworkin non è solo scelta libera, ma anche scelta che si immagina coerente rispetto a un generale progetto di vita. È un'autonomia *principled*: «L'autonomia *principled* è più ambiziosa dell'autonomia individuale» (O'Neill, 2002, p. 85, trad. mia)[4]. In *Life's Dominion*, Dworkin (1993, trad. it. p. 279)

3. Prossimi a questa declinazione minimale o sottile del concetto sono Dworkin (1988, p. 20) e Nagel (1986, trad. it. pp. 140 ss.). A evidenziare il tratto angusto e la distanza da Kant di concezioni dell'autonomia come mera libertà di scegliere senza ingerenze esterne è, tra gli altri, O'Neill (2002, pp. 73-95).

4. A offrire un'interessante tipologia delle principali concezioni contemporanee dell'autonomia è Hill (2012).

sostiene che anche «le persone le cui vite non sembrano seguire un progetto [sono] nondimeno guidate spesso da un senso generale dello stile di vita che considerano appropriato, del genere di scelte che percepiscono non meramente come buone in certe occasioni, ma conformi al loro carattere generale». Si tratta di qualcosa di più che libertà rispetto a opzioni possibili, qualcosa di meno dell'autonomia trascendentale.

È il concetto di autonomia come integrità. L'autonomia e il suo rispetto consentono di realizzare e tutelare l'integrità della persona, l'autocreazione di un progetto di vita personale. La capacità di coerenza e la responsabilità rispetto a tale piano di vita sono indissolubilmente connessi all'autonomia in questa accezione, che pensa alla vita del soggetto nella sua unità, non alla sua mera condizione presente.

Lo sfondo di riferimento è quello che guarda alla sfera interiore e intima del soggetto. Per Dworkin, "autonomia" non significa semplicemente libertà di scegliere; bensì consapevolezza del valore intrinseco di una vita che è sempre immediatamente anche *una*, *la* propria unica biografia sulla quale siamo sovrani: in questa rintracciamo la nostra integrità. Essere autonomi vuol dire «essere responsabili di dar forma alla propria vita secondo la propria coerente o incoerente, ma comunque peculiare, personalità» (ivi, p. 309).

La concezione dell'autonomia basata sull'integrità non assume che persone capaci di intendere e di volere abbiano valori coerenti o facciano sempre scelte coerenti, o che conducano sempre vite strutturate e riflessive. Essa riconosce che le persone fanno spesso scelte che riflettono debolezza, indecisione, capriccio o evidente irrazionalità [...]. Ogni convincente teoria dell'autonomia basata sull'integrità deve distinguere tra il fine generale o il valore dell'autonomia e le sue conseguenze per una persona particolare in un momento particolare. L'autonomia incoraggia e protegge la capacità generale delle persone di condurre la propria vita in accordo con il senso distintivo del loro carattere, il senso di ciò che è importante secondo loro e per loro (*ibid.*)[5].

4.5
Autonomia come integrità progettuale relazionale

Il femminismo contemporaneo, nato per scollamento e distinzione dal femminismo classico di matrice democratica universalista, presenta una

5. Cfr. anche Korsgaard (1996a; 1996b).

compagine assai variegata, pur esibendo momenti d'intersezione tra le diverse correnti, in particolare tra quella incentrata sulla cura e quella incline a focalizzare la propria attenzione polemica sulle dinamiche del potere (cfr. Dodds, 2000, trad. it. p. 39; Tong, 2018, pp. 51 ss.). In questo panorama ci paiono interessanti soprattutto quelle interpretazioni delle istanze femministe che muovono dall'elaborazione del concetto di autonomia come libera scelta appena tratteggiato e pervengono a una sua nozione relazionale. In questa prospettiva, tra i contributi provenienti dalla costellazione delle pensatrici femministe merita attenzione Sarah Lucia Hoagland, la quale, alla fine degli anni Ottanta, giunge a parlare di autonomia come «autocoinonia» (*autokoenony*) (Hoagland, 1989, p. 12, trad. mia)[6], come «sé in comunità» (*self in community*) (*ibid*., trad. mia).

«Il sé in comunità coinvolge ciascuno di noi nelle scelte; coinvolge ciascuno di noi nell'avere un senso di autocoscienza di noi stessi in quanto agenti morali in una comunità di altri agenti morali autocoscienti» (ivi, p. 145, trad. mia). Come evidenzia sin dalle pagine iniziali del suo libro *Lesbian Ethics*, la studiosa americana immagina una condizione esistenziale di comunanza originaria, ovvero «un sé che è al tempo stesso separato e in relazione, un sé che non è né autonomo né isolato: un sé in comunità, uno tra molti» (ivi, p. 12, trad. mia)[7]. Il termine discende dal composto *autós* più *koinonìa* per indicare un'idea alternativa a quella dell'autonomia in senso tradizionale, l'idea cioè che ogni individuo sia completamente separabile dall'altro. Il concetto di autocoinonia esprime l'inestricabile relazione con altri, l'essere "in relazione" per costituzione, ontologicamente. In questa prospettiva, la relazione conferisce una qualità connaturata ben diversa da quella suggerita dall'idea d'intersoggettività, che individua il legame tra due soggetti la cui costituzione è irriducibilmente definita dalla singolarità. Il soggetto è sempre già sociale, l'autonomia, per potersi dare, è già immediatamente plurale. "Autonomia relazionale" non vuol dire, dunque, come altri hanno poi sostenuto, pensare l'autonomia di soggetti inclini a entrare tra loro in rapporto. Vi è distanza – ed è questa radicalità che rende la tesi di Hoagland di grande interesse – dalla posizione di coloro che affermano che «"autonomia relazionale" è

6. Spesso si incontra il termine *autokoenony* riferito al neologismo di Hoagland, ma si tratta di un errore diffuso da Rosemarie Tong. Per un approfondimento della costellazione delle teorie femministe impegnate nella critica e, in alcuni casi, nella ridefinizione dell'idea di autonomia cfr. Nyrövaara (2011); Mackenzie, Stoljar (2000); Snow (1996); Tong (2018).

7. In questa prospettiva si pone anche Castoriadis (1988, trad. it. p. 162).

il nome dato a una concezione alternativa di ciò che significa essere un soggetto agente libero, indipendente, anche socialmente strutturato e tale da definire possibilmente i propri vincoli valoriali fondamentali in termini di relazioni interpersonali e di mutue interdipendenze» (Christman, 2004, p. 143, trad. mia). Come anche vi è distanza da quella di coloro che immaginano la relazione come interazione esterna tra soggetti che altrimenti sarebbero in una condizione di isolamento reciproco (cfr. Nedelsky, 1989, p. 12)[8]. In questo senso, dalla prospettiva femminista considerata – lontana da quella *à la* MacKinnon che nega e demonizza l'idea di autonomia – si può sostenere che questo tipo di approccio pone in discussione dalle fondamenta non solo il concetto di individuo astratto e isolato, ma anche, e non secondariamente, la relazione tra individui.

Sempre nel panorama femminista, di rilievo è pure la posizione della bioeticista Hilde Lindemann Nelson (1995). Con un primo gesto ricostruttivo, Lindemann Nelson, accogliendo l'analisi foucaultiana e facendola interagire con il principio di autonomia, afferma che l'«illusione di un agente libero e autonomo [...] nasconde il potere coercitivo delle tecnologie [...]. In tal modo, la persona che sceglie di Kant è il sé normalizzato e tecnologicamente costruito di Foucault. I due concetti si completano a vicenda: diametralmente opposti, ognuno è necessario all'altro» (ivi, trad. it. pp. 120-1). Questo modello, per la femminista, va superato al fine di ottenere un «concetto di sé in dialogo con gli altri» (ivi, p. 123), per «passare da una concezione individualistica dominante dell'autonomia a una prospettiva relazionale» (Donchin, 2005, p. 100). In queste posizioni teoriche, volte *prima facie* a sottrarre legittimità all'autonomia come principio morale e politico-sociale, ci pare dunque di intravedere anche una sollecitazione a ripensare l'idea classica di autonomia, problematizzarne la condizionatezza, evitare di ricadere nel suo semplicistico rigetto.

Il tratto decisivo di questo genere di letture è rappresentato per noi dallo spostamento del terreno del discorso. Parlare di autonomia individuale e di relazione tra individui diventa improprio, la stessa idea di "intersoggettività" risulta non radicale a sufficienza. La dimensione relazionale dell'esistenza è connaturata, inerisce alla condizione umana come tale. L'autonomia di un soggetto, per essere compresa nella sua natura e nel suo ruolo morale fondamentale, ha bisogno di essere detrascendentalizzata, colta su un terreno fenomenico e qui compresa grazie

8. In questa linea interpretativa, a mio giudizio di insufficiente radicalità, cfr. anche Christman (2004) e Oshana (1998).

alla valorizzazione, concettuale, della presenza dell'altro, grazie a uno sguardo che nel dire autonomia riconosce immediatamente di pensare più che l'autonomia, *le* autonomi*e*.

Con Jürgen Habermas il concetto di autonomia relazionale si rafforza. Autonomia, per il filosofo tedesco, vuol dire quanto sostenuto in chiave anti-individualistica anche da Ronald Dworkin (1993), ma – in sintonia con le pensatrici femministe ora nominate – significa anche assumere come essenziale e definitorio il dato dell'essere autonomi *con gli altri*. Alla base di questa concezione dell'autonomia vi è la tesi secondo la quale l'autonomia individuale dell'uno è essenzialmente legata all'autonomia individuale di ogni altro, a dispetto di ogni sguardo meramente soggettivo dell'autonomia; non è possibile scindere o isolare l'autonomia pubblica dall'autonomia privata (Habermas, 1992, trad. it. p. 147). Abbandonato il paradigma del soggetto, Habermas approda a quello dell'intersoggettività secondo il quale la comunicazione viene svolta in base a regole liberamente accettate dai partecipanti ed è animata dalla disponibilità a un'intesa reciproca. La conseguenza di tale mutamento è la possibilità di un vivere sociale democratico in senso pieno, perché la ragione comunicativa agisce anche sui presupposti, cioè si situa a livello dei fondamenti ed è il criterio operativo per la loro definizione (cfr. ivi, pp. 11, 13). E tutto questo si riflette e in realtà presuppone un'idea di autonomia relazionale. «L'idea di autolegislazione dei cittadini non dev'essere dunque ricondotta all'autolegislazione *morale* di persone *singole*» (ivi, p. 147).

La posizione habermasiana sull'autonomia muove da una critica della concezione kantiana rispetto alla quale opera un duplice cambiamento di fondo: conferma l'annullamento già incontrato in Humboldt, Mill e Dworkin della sua valenza trascendentale e al tempo stesso le associa una dimensione intersoggettiva, affiancandosi in questo alla prospettiva femminista prima incontrata.

Entrambi i contributi del riesame di Habermas sono preziosi; autonomia significa a questo punto integrità in relazione: integrità di soggetti che vivono in un tessuto relazionale costitutivo.

4.6
Autonomia come integrità progettuale relazionale verticale

L'approdo al quale siamo arrivati ci appare tuttavia provvisorio, ancora lacunoso. A mancare è un passaggio teorico che ponga il concetto di

autonomia sotto una lente di osservazione temporale, non in senso storico-sociale, bensì biografico-individuale.

Proveremo così a motivare la valenza essenziale di questo momento, al fine di approssimarci a una nozione di autonomia sempre più precisa.

Sin qui abbiamo definito l'autonomia come capacità di creatività originaria di un soggetto visto non nella sua singolarità irrelata, ma nella sua soggettività condizionata dalla diversità culturale, dal genere e dalla comunicazione sociale. L'autonomia di una persona riflette la sua responsabilità rispetto alla propria vita in senso progettuale e richiede immediatamente, co-originariamente, un posto nella trama delle relazioni sociali, ha bisogno cioè di un contesto plurale, aperto e comunicativo per potersi esprimere. Il contesto condiziona, ma al tempo stesso consente riconoscimento, e il riconoscimento della personalità di fronte all'altro è parte integrante dell'autonomia.

Che cosa manca ancora però a tale concetto perché possa esibire la propria credibilità e la propria plausibilità?

A entrare in scena sono quel peculiare riconoscimento e quell'esclusivo profilo relazionale che si devono dare nel tempo, evolversi con il tempo, a partire dalla primissima infanzia, persino (o almeno) dalla nascita, e poi svilupparsi in assenza di violenza e di oppressione, in armonia con i passaggi e i bisogni dell'evoluzione di ogni soggettività in formazione. La tesi che sosterremo afferma che per dire autonomia occorre dire integrità, relazione, assenza di violenza rispetto alla personalità individuale. Ed evidenzia come questo debba poter valer in una dimensione orizzontale, sincronica, presente – quella considerata sino a qui –, ma anche *in una dimensione diacronica*, che chiami a raccolta l'intera storia di vita di una persona, in modo enfatico la storia della sua relazione con il materno (soprattutto e il più delle volte con la madre, in altri casi con chi ne incarna il ruolo), con quell'insieme di valori, di legami, di gesti di cura, di disposizioni intra e interpsicologiche che la coinvolgono sin dal primo istante di vita[9].

L'anima antipaternalistica dell'idea di autonomia reclama l'indispensabile *antipaternalismo nella relazione con il bambino*. E ciò in modo tanto più urgente quanto più si riconoscerà la natura esiziale delle conseguenze della sua negazione sull'esistenza di ogni persona, una negazione per di

9. Interessanti le trattazioni del concetto di autonomia in relazione alle varie fasi di sviluppo nella vita di un individuo proposte da Adams (2008) e Feinberg (1980).

più sin troppo agevole e incontrastata a fronte della radicale e massima vulnerabilità del bambino.

La dignità rinvia alla soggettività autonoma, ma la condizione necessaria, non sufficiente, la condizione di possibilità, dell'autonomia di ogni individuo nella sua soggettività rinvia innanzitutto alla sua formazione (psicologica ed emozionale, non razionale o cognitiva), alla *Bildung* come processo di crescita della personalità, con le sue molteplici relazioni di cura, educative e di socializzazione. La tensione verso la piena espressione del carattere personale, sempre individuale e unico, non può non intrecciarsi con una formazione che quasi si presenta come il contrario dell'erudizione, che, sotto il profilo della capacità di autonomia, persino talvolta è peggiore dell'assenza di istruzione (cfr. Mitscherlich, 1973, pp. 25, 27).

Azione e formazione (in questo senso dilatato e svincolato dal riferimento all'istruzione) diventano i due volti costitutivi della dignità dell'uomo (Humboldt, 1904 [1797], trad. it. pp. 178-9): il carattere astratto ed empirico, spirituale e fenomenico che l'idea della soggettività detrascendentalizzata porta con sé, l'unità di mente e corpo, di intenzionalità della volontà e condizionatezza empirica, di indipendenza e socialità, di giudizio ed emozioni. La sinergia concreta, olistica, di questi due momenti definisce l'individualità nella sua specifica concreta manifestazione soggettiva e intersoggettiva. E l'opportunità effettiva che tale sviluppo sia felice e sbocci nella migliore progettualità possibile, in autonomia, risiede nelle mani del processo di formazione che il singolo compie a partire dalla sua infanzia.

A rafforzare questa tesi non sono solo le linee di pensiero filosofiche, in parte qui recuperate; ma anche l'analisi empirica della psicologia dell'età evolutiva, paradigmaticamente rappresentata da Jean Piaget. Tra i suoi numerosi studi e saggi, Piaget ha pubblicato, in prima edizione nel 1932, *Le jugement moral chez l'enfant*. È un libro sull'autonomia e sulla sua formazione, una formazione che anche solo per essere tentata necessita, come condizione stessa di possibilità, di un adeguato sviluppo psicologico nell'infanzia. Come è noto, alcuni degli approdi scientifici più recenti, in particolare le ultime acquisizioni neuropsicologiche e neuroscientifiche, hanno indotto i ricercatori a una parziale revisione degli approdi di Piaget (e nella stessa direzione di quelli di Lawrence Kohlberg[10]). Ciononostante, se assumiamo come tesi cruciale del suo

10. Per quanto concerne la teoria di Kohlberg, ci limitiamo a segnalare il capitolo

libro l'idea che la relazione genitoriale della primissima infanzia rappresenti il momento fondamentale nella formazione morale del bambino e nella sua possibilità di divenire un individuo autonomo; se consideriamo che per Piaget il giudizio morale del bambino muta con la sua crescita psicologica, rivelando intuizioni morali in evoluzione; se pure non trascuriamo che per lui una relazione mancata o un rapporto autoritario tra bambino e genitori può compromettere, o comunque rendere ardua, la progressiva conquista dell'autonomia. Se ci atteniamo a questi elementi dell'analisi, allora, la lettura di Piaget pare ancora assai preziosa per la messa a fuoco di ciò che può costituire un ostacolo serio e grave allo sviluppo progressivo delle condizioni di possibilità concrete dell'autonomia di ogni persona.

A confermare questo nostro convincimento sono alcune posizioni attuali della psichiatria e della psicoanalisi incentrate proprio sul primato del materno, come relazione e plesso valoriale, nella formazione del carattere, in particolare nel costituirsi di una personalità capace di autonomia. Lo psichiatra e psicoanalista tedesco Hans-Joachim Maaz lo sostiene in un testo del 2017, dedicato al tratto normopatico delle nostre società, nel quale afferma che «responsabile per l'esperienza di libertà interiore e autonomia del bambino è l'atteggiamento della madre verso il suo bambino: Diventa chi tu sei e vuoi essere!» (Maaz, 2019a, p. 31, trad. mia; ma anche ivi, p. 228). L'universo materno in cui il bambino si trova può essere linfa vitale per la libertà degli individui e per il costituirsi di una società democratica, ed «è per la mancanza di valori materni nella società che la giustizia sociale e il progresso democratico sono a rischio» (ivi, p. 171, trad. mia); inoltre, l'eventuale generarsi di conseguenze patologiche, autodistruttive, antisociali, in generale violente, difficilmente non è accompagnata da una simile originaria carenza[11].

La centralità della relazione con l'altro orizzontale e paritaria si affianca adesso a quella *verticale e transgenerazionale*: solo la loro combinazione può definire in modo pieno l'idea di autonomia. Anche sotto il profilo dell'età il soggetto va situato; fattosi empirico, va osservato nella sua concretezza riconducibile alla poliedricità dei suoi tratti identitari: la costituzione

dal titolo assai eloquente *The Young Child as a Philosopher*, e in particolare il paragrafo *The Child as a Moral Philosopher*, in Kohlberg (1987, pp. 21-3).

11. In questa prospettiva si muovevano Alice Miller (1980; 2004) e Katharina Rutschky (1977; 1992, pp. 121, 124), ma in fondo forse già Pierre Janet (2016); più di recente, a ribadirla è sempre Maaz (2019b, pp. 13, 66, 69) in *Der Lilith-Komplex* o Maurilio Orbecchi (2015) in *Biologia dell'anima*.

relazionale, l'appartenenza di genere, la diversità dei caratteri, ma anche e preliminarmente la differenza d'età. Piaget questo non solo lo aveva intuito, ma aveva anche cercato conferme empiriche della validità di questa ipotesi, per giungere alla legittimazione di un'*educazione senza autorità*, in frontale ed esplicita contrapposizione con la posizione paternalistica e persino autoritaria assunta da Émile Durkheim (1922) in *Éducation et sociologie* (cfr. Piaget, 1932, trad. it. pp. 289 ss., ma anche ivi, p. 82).

Consapevole che si tratti di un ideale al quale si può solo tentare, sperare, di avvicinarsi (ivi, pp. 75, 289, 305), Piaget, come già Leonard Nelson (1922) nei primi anni Venti del Novecento, pensa agli individui autonomi come a «coscienze che s'impongono perché obbediscono da sole a una legge interiore» (Piaget, 1932, trad. it. p. 72) ed entrano in un gioco di cooperazione. La cooperazione è «la fonte della personalità» (ivi, p. 74), corrisponde al rispetto reciproco e consente il passaggio dall'eteronomia delle regole all'autonomia.

Autonomia vuol dire libertà «di creare, ma a condizione di sottomettersi alle norme della reciprocità» (ivi, p. 78). «Il rispetto reciproco ci appare quindi come la condizione necessaria dell'autonomia, sotto il suo duplice aspetto intellettuale e morale» (ivi, p. 84). «Vi è autonomia morale quando la coscienza considera come necessario un ideale indipendente da ogni pressione esteriore» (ivi, p. 160).

> Senza un rapporto con altri, non vi è necessità morale: l'individuo in quanto tale conosce solo l'anomia e non l'autonomia. Inversamente, ogni rapporto con altri in cui interviene il rispetto unilaterale porta all'eteronomia. L'autonomia appare così solo con la reciprocità, quando il rispetto reciproco è abbastanza forte perché l'individuo provi dal di dentro il bisogno di trattare gli altri così come vorrebbe essere trattato (*ibid.*).

Ma il momento d'interesse ancora maggiore presente nelle conseguenze che Piaget trae dal suo studio consiste nella ricostruzione del processo di formazione di questo reciproco rispetto sullo sfondo di regole interiorizzate, ovvero nel processo che conduce allo sviluppo dell'autonomia. Essa infatti va compresa non solo in astratto immaginando l'adulto tra pari, ma considerando come l'adulto possa razionalmente essere immaginato come un soggetto autonomo. Perché l'autonomia sia razionalmente possibile occorre che si diano le tappe dello sviluppo psicologico e sociale del bambino, per cui indispensabile diventa chiedersi: «Come arriverà il bambino all'autonomia propriamente detta?» (ivi, p. 159).

Per Piaget, decisivo per la formazione del sentimento morale è il superamento della fase del realismo morale della prima infanzia, ove per realismo morale egli intende «la tendenza del bambino a considerare i doveri e i valori che vi si riferiscono come sussistenti in sé, indipendentemente dalla coscienza e come realtà che si impongono obbligatoriamente, qualunque siano le circostanze in cui l'individuo si viene a trovare» (ivi, p. 87). Generalizzando, nel percorso di sviluppo dell'autonomia e di progressiva affermazione della responsabilità soggettiva (ivi, p. 106), è indispensabile emanciparsi innanzitutto da quella prospettiva morale caratterizzata da un'acritica obbedienza «eteronoma» (ivi, p. 88), alla quale si aggiunge un'attenzione esclusiva per «la lettera e non lo spirito della regola» (*ibid.*) e un'idea oggettiva della responsabilità, ovvero totalmente sganciata dalla variabile dell'intenzionalità, per cui di un danno si sarebbe moralmente responsabili in base alla sua entità indipendentemente dal suo essere intenzionale (*ibid.*). Da oltrepassare poi è la fase della costrizione eteronoma, quella cioè dell'autorità genitoriale nella direzione della sempre maggiore indipendenza nel riconoscimento delle regole alle quali conformarsi nelle condotte d'azione. Tale passaggio è possibile solo con l'esperienza della cooperazione tra bambini che genera il consolidamento graduale «dell'eguaglianza sull'autorità» (ivi, p. 258). «L'autonomia – infatti – è un potere che non si conquista che dall'interno, e non si esercita che nella cooperazione» (ivi, p. 305). «La critica – detto altrimenti in una chiara anticipazione delle posteriori argomentazioni habermasiane – nasce dalla discussione e la discussione è possibile solo fra eguali» (ivi, p. 331). È per questa convinzione che egli può affermare che

> il sentimento di giustizia, pur potendo naturalmente venire rinforzato dai precetti e dall'esempio pratico dell'adulto, in buona parte è indipendente da queste influenze e non richiede, per svilupparsi, che il rispetto reciproco e la solidarietà fra bambini. Spesso, – questo il passaggio decisivo – è proprio nonostante, e non già a causa dell'adulto, che le nozioni del giusto e dell'ingiusto si impongono alla coscienza infantile (ivi, p. 161).

Da queste considerazioni appare evidente il nesso inscindibile tra moralità (libertà) e formazione, tra autonomia ed educazione.

Presupposto di questa prospettiva educativa è il vedere nel minore non *quasi* una persona adulta, ma una persona intesa in forma *diversa* da quella adulta e da quella propria dell'anziano; egli è una persona

in forma di bambino. Un punto di vista che Wilhelm von Humboldt aveva colto e che trova conferma nelle ricerche di Piaget, per il quale pure «[t]utto l'adulto è già nel bambino, tutto il bambino è ancora nell'adulto» (ivi, p. 65). E non si tratta di un'affermazione metaforica o di vaga retorica,

> la differenza di natura è in questo: vi sono nel bambino degli atteggiamenti e delle credenze che lo sviluppo intellettuale eliminerà nella misura del possibile; ve ne sono altri che acquisteranno sempre di più importanza; e, fra i primi e i secondi, non vi è semplice filiazione, ma antagonismo parziale. I due gruppi di fenomeni si ritrovano nel bambino e nell'adulto, ma gli uni predominano nell'uno, gli altri nell'altro; è una questione di dosaggio, intendendo che ogni differenza di dosaggio è nello stesso tempo una differenza di qualità globale, perché lo spirito è uno (*ibid.*).

«È questione di sfumature e di dosaggio il fatto di stabilire con esattezza le parti del sincronico e del diacronico» (ivi, p. 318). «È quindi arbitraria ogni divisione della realtà psicologica in livelli» (ivi, p. 65). Dell'intreccio unitario occorre avere cura per soddisfare la basica (non esclusiva), necessaria, ma non sufficiente, condizione di possibilità dell'autonomia.

Si tratta della messa a fuoco della vita in momenti diversi, sotto luci diverse. L'immagine dell'uomo è sempre integrale, ma in ogni età il primo piano scelto dall'obiettivo che ce la restituisce si sposta. «In ogni età esiste l'uomo nella sua interezza» (Humboldt, 1904 [1797], trad. it. pp. 178-9). Non vi è alcuna gerarchia, nessun primato, nessuna incompletezza. Sempre un piano che cambia, l'inquadratura che migra, qualcosa che passa sullo sfondo, qualcos'altro che compare sulla scena. Ciò vale per il bambino, ma anche per l'adulto, perché anche nella vita adulta qualcosa scivola dietro le quinte; e vale per la vecchiaia. In ogni età di una persona «brilla solo una scintilla del suo essere, lucente e luminosa; nelle altre è fievole apparenza, ora luce ormai quasi spenta, ora luce solo prossima ad accendersi» (*ibid.*).

Questa attenzione per il bambino, per i suoi bisogni, per la sua peculiare manifestazione dello spirito dell'umanità spiega la ferma – all'epoca rarissima – convinzione antipaternalistica secondo la quale *ogni* violenza, la violenza in ogni sua forma, deve essere bandita dallo scenario educativo (Humboldt, 1903b [1809]). I bambini non devono essere trattati come soggetti autonomi, né come cose o animali. Essi «abbisognano di una cura positiva, nel senso più stretto, per il loro bene fisico e morale, mentre non può bastare la mera conservazione della sicurezza» (Humboldt,

1903a [1792], trad. it. p. 172). Ai bambini non si deve riservare né abbandono né accanimento, ma cura, in quanto esseri capaci di autonomia, persone destinate all'autonomia.

La formazione del singolo deve essere rispettosa della sua umanità, per l'umanità, sotto tutti i profili della sua manifestazione concreta, della sua vita vissuta, della sua storia.

Autonomia vuol dire, in conclusione, riconoscimento delle differenze tra gli individui in società; essa impone una tutela nei confronti delle molteplici forme di paternalismo e persino di tirannia politica, economica e sociale che in comunità possono determinarsi ai danni di singoli e di gruppi in ordine alla loro identità.

Autonomia vuol dire valorizzazione degli investimenti personali in una vita, nella convinzione che

> riconoscere gli interessi critici di una persona come distinti dalla promozione di quegli stessi interessi fornisce un'utile interpretazione del principio kantiano secondo cui le persone devono essere trattate come fini e mai solo come mezzi. Questo principio, così inteso, non esige che le persone non vengano mai sfavorite per il bene di altre, ma piuttosto che non siano mai trattate in modo da negare l'importanza peculiare della loro vita,

esige cioè che si tenga ferma la distinzione tra «lo svantaggio e l'umiliazione» (Dworkin, 1993, trad. it. pp. 325-6).

L'autonomia poi consegna questa progettualità soggettivamente «coerente» (ivi, p. 279), questa ricerca del proprio «stile di vita» (*ibid.*), a un tessuto relazionale strutturantesi secondo una prassi comunicativa che conferma e promuove la realizzazione per approssimazione dell'autonomia personale che è sempre anche pubblica. Per dirla ancora una volta con Piaget (1932, trad. it. p. 48), «la democrazia succede alla teocrazia e alla gerontocrazia».

Infine, ma vorremmo dire in principio, autonomia è riconoscimento del basico bisogno esistenziale di un'educazione fondata sul rispetto dell'identità del bambino in quanto bambino (Dagerman, 1983 [1949], trad. it. pp. 50-7), poiché in essa a trovarsi in gioco è di nuovo e in generale l'autonomia nella sua condizionata, possibile, realtà. Ingerire in questo processo, esercitando violenza – quella "nera" delle percosse, delle sevizie, dell'abbandono, della mortificazione, dell'umiliazione, o quella "bianca" della colpevolizzazione, del moralismo, della repressione delle pulsioni e della vitalità (cfr. Chamberlain, 2001, p. 247; Miller, 1980, trad. it. pp. 5 ss., 80 ss.) –, provoca un'alterazione del normale processo di crescita

della capacità di autonomia. Interferire con forza e pressioni comporta la persistenza del conformismo sociale (Piaget, 1932, trad. it. pp. 80, 289, 295), nel quale si rischia di rimanere irretiti, nonché l'alterazione del giudizio morale, del rapporto tra regole, ubbidienza e autorità. Si è parlato a ragione in questo caso di pedagogia *nera*, proprio a sottolinearne il tasso di devastante violenza esercitata su bambini che per la loro stessa condizione esistenziale si trovano in balia, nell'assoluta esposizione alla responsabilità totale dell'adulto e del tutto privi – tratto questo esiziale per il recupero del benessere psichico – della capacità di riconoscere la colpa del genitore[12].

Non ci troviamo al cospetto di una forma di determinismo, quasi a dire che un'educazione nel rispetto della fragilità e della creatività spontanea del bambino, senza violenza bruta o moralistica che sia, garantisca il costituirsi di un soggetto adulto capace di autonomia. Si tratta piuttosto di riconoscere a questo modello di relazione verticale e intergenerazionale un ruolo costitutivo in quanto una delle condizioni di possibilità indispensabili perché abbia luogo il processo di formazione dell'autonomia.

Bibliografia

ADAMS H. (2008), *Justice for Children. Autonomy Development and the State*, SUNY Press, Albany.

BUSS S., WESTLUND A. (2018), *Personal Autonomy*, in E. N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition).

CASTORIADIS C. (1988), *Individu, société, rationalité, historie*, in "Esprit", 135, 29, pp. 89-113 (trad. it. *Individuo, società, azionalità, storia*, in Id., *L'enigma del soggetto. L'immaginario e le istituzioni*, a cura di F. Ciaramelli, Dedalo, Bari 1998, pp. 133-64).

CHAMBERLAIN S. (2001), *Zur frühen Sozialisation in Deutschland zwischen 1934 und 1945*, in "Jahrbuch für Psychohistorische Forschung", 2, pp. 235-48.

CHRISTMAN J. (2004), *Relational Autonomy, Liberal Individualism, and the Social Constitution of Selves*, in "Philosophical Studies", 117, 1, pp. 143-64.

DAGERMAN S. (1983 [1949]), *Föräldrabesvär*, in Id., *Samlade sktifter*, vol. X: *Dikter, noveller, prosafragment*, Norstedts, Stockholm (trad. it. *Difficoltà di genitori*, in Id., *Perché i bambini devono ubbidire?*, Iperborea, Milano 2013, pp. 50-7).

12. Insistono su questa incapacità e sul suo ruolo nefasto, in vista di un possibile percorso terapeutico e di cura, Miller (1980; 2004), ma anche Schatzman (1973).

DODDS S. (2000), *Choice and Control in Feminist Bioethics*, in Mackenzie, Stoljar (2000), pp. 213-35 (trad. it. *Scelta e controllo nella bioetica femminista*, in *Nuove maternità. Riflessioni bioetiche al femminile*, a cura di C. Faralli, C. Cortesi, Diabasis, Reggio Emilia 2005, pp. 31-66).

DONCHIN A. (2005), *Prospettive che convergono. Le critiche femministe alla riproduzione assistita*, in C. Faralli, C. Cortesi (a cura di), *Nuove maternità. Riflessioni bioetiche al femminile*, Diabasis, Reggio Emilia 2005, pp. 69-108.

DURKHEIM É. (1922), *Éducation et sociologie*, Alcan, Paris (trad. it. *La sociologia e l'educazione*, Newton Compton, Roma 1971).

DWORKIN G. (1988), *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge (UK)-New York.

DWORKIN R. (1993), *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, Knopf, New York (trad. it. *Il dominio della vita. Aborto, eutanasia e libertà individuale*, a cura di S. Maffettone, Edizioni di Comunità, Milano 1994).

FEINBERG J. (1980), *The Child's Right to an Open Future*, in W. Aiken, H. LaFollette (eds.) (1980), *Whose Child? Children's Rights, Parental Authority, and State Power*, Rowman & Littlefield, Totowa, pp. 124-53.

HABERMAS J. (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (trad. it. *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, a cura di L. Ceppa, Guerini e Associati, Milano 1996).

ID. (2011), *Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte*, in Id., *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Suhrkamp, Berlin (trad. it. *Il concetto di dignità umana e l'utopia realistica dei diritti dell'uomo*, in Id., *Questa Europa è in crisi*, Laterza, Roma-Bari 2012, pp. 3-31).

HILL T. E. (2012), *Kantian Autonomy and Contemporary Ideas of Autonomy*, in O. Sensen (ed.), *Kant on Moral Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge (UK)-New York, pp. 15-31.

HOAGLAND S. L. (1989), *Lesbian Ethics. Toward New Values*, Institute of Lesbian Studies, Palo Alto.

HUMBOLDT W. VON. (1903a [1792]), *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, in Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*, vol. I: *Wilhelm von Humboldts Werke I: 1785-1795*, hrsg. von A. Leitzmann, Behr's, Berlin, pp. 97-254 (trad. it. *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, in Id., *Scritti giuridici e politici*, a cura di M. Lalatta Costerbosa, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2004, pp. 41-200).

ID. (1903b [1809]), *Bericht der Sektion des Kultus und Unterrichts*, in Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*, vol. X: *Politische Denkschriften I: 1802-1810*, hrsg. von B. Gebhard, Behr's, Berlin, pp. 199-224.

ID. (1904 [1797]), *Über der Geist der Menschheit*, in Königlich Preussischen

Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*, vol. II: *Wilhelm von Humboldts Werke II: 1796-1799*, hrsg. von A. Leitzmann, Behr's, Berlin, pp. 324-34 (trad. it. *Sullo spirito dell'umanità*, in M. Lalatta Costerbosa, *Il bambino come nemico. L'eccezione humboldtiana*, DeriveApprodi, Roma 2019, pp. 171-80).

HUME D. (1739-40), *A Treatise of Human Nature*, Noon, London (trad. it. *Trattato sulla natura umana*, in Id., *Opere filosofiche*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1999, 5ª ed.).

JANET P. (2016), *Trauma, coscienza e personalità. Scritti clinici*, a cura di F. Ortu, G. Craparo, Cortina, Milano.

KANT I. (1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hartknoch, Riga (trad. it. *La fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di A. M. Marietti, Rizzoli, Milano 1995).

KOHLBERG L. (1987), *Child Psychology and Childhood Education. A Cognitive-Developmental View*, Longman, New York.

KORSGAARD C. (1996a), *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge (UK)-New York.

ID. (1996b), *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge (UK)-New York.

LINDEMANN NELSON H. (1995), *Dethroning Choices. Analogy, Personhood, and the New Reproductive Technologies*, in "Journal of Law, Medicine & Ethics", 23, 2, pp. 129-35 (trad. it. *Smitizzare la scelta. Analogia, persona e nuove tecnologie riproduttive*, in *Nuove maternità. Riflessioni bioetiche al femminile*, a cura di C. Faralli, C. Cortesi, Diabasis, Reggio Emilia 2005, pp. 109-27).

MAAZ H.-J. (2019a), *Das falsche Leben. Ursachen und Folgen unserer normopathischen Gesellschaft*, Beck, München (5ª ed.).

ID. (2019b), *Der Lilith-Komplex. Die dunklen Seiten der Mütterlichkeit*, dtv, München (13ª ed.).

MACINTYRE A. (1981), *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.

MACKENZIE C., STOLJAR N. (eds.) (2000), *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, Oxford University Press, Oxford-New York.

MILL J. S. (1859), *On Liberty*, J. W. Parker and Son, London (trad. it. *Sulla libertà*, SugarCo, Milano 1990).

MILLER A. (1980), *Am Anfang war Erziehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (trad. it. *La persecuzione del bambino. Le radici della violenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2003).

ID. (2004), *Die Revolte des Körpers*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (trad. it. *La rivolta del corpo. I danni di un'educazione violenta*, Cortina, Milano 2005).

MITSCHERLICH A. (1973), *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie*, Piper, München (nuova ed.).

NAGEL T. (1986), *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford-New

York (trad. it. *Uno sguardo da nessun luogo*, a cura di S. Veca, il Saggiatore, Milano 1988).

NEDELSKY J. (1989), *Reconceiving Autonomy. Sources, Thoughts and Possibilities*, in "Yale Journal of Law and Feminism", 1, 1, pp. 7-36.

NELSON L. (1922), *Die Reformation der Gesinnung durch Erziehung zum Selbstvertrauen*, Verlag der neue Geist-Dr. Peter Reinhold, Leipzig.

NYRÖVAARA E. (2011), *The Feminist Transformation of Bioethics. An Analysis of Theoretical Perspectives and Practical Applications in Feminist Bioethics* (Dissertation), Faculty of Theology, University of Helsinki, Helsinki.

O'NEILL O. (2002), *Autonomy and Trust in Bioethics*, Cambridge University Press, Cambridge (UK)-New York.

ORBECCHI M. (2015), *Biologia dell'anima. Teoria dell'evoluzione e psicoterapia*, Bollati Boringhieri, Torino.

OSHANA M. A. L. (1998), *Personal Autonomy and Society*, in "Journal of Social Philosophy", 29, 1, pp. 81-102.

PIAGET J. (1932), *Le jugement moral chez l'enfant*, Alcan, Paris (trad. it. *Il giudizio morale nel fanciullo*, a cura di G. Petter, Giunti-Barbera, Firenze 1972).

RUTSCHKY K. (Hrsg.) (1977), *Schwarze Pädagogik. Quellen zur Naturgeschichte der bürgerlichen Erziehung*, Ullstein, Frankfurt am Main (trad. it. *Pedagogia nera. Fonti storiche dell'educazione civile*, Mimesis, Milano-Udine 2015).

ID. (1992), *Wozu braucht unsere Gesellschaft Kinder?*, in N. Schröder (Hrsg.), *Kindheit – ein Begriff wird mündig. Miteinander wachsen statt erziehen*, Drachen, Wolfratshausen, pp. 110-24.

SCHATZMAN M. (1973), *Soul Murder. Persecution in the Family*, Random House, New York (trad. it. *La famiglia che uccide*, Feltrinelli, Milano 1976).

SCHNEEWIND J. B. (1998), *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge (UK)-New York.

ID. (2012), *Autonomy after Kant*, in O. Sensen (ed.), *Kant on Moral Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge (UK)-New York, pp. 146-68.

SNOW N. E. (ed.) (1996), *In the Company of Others. Perspectives on Community, Family, and Culture*, Rowman & Littlefield, Lanham (MD).

TONG R. P. (2018 [1997]), *Feminist Approaches to Bioethics. Theoretical Reflections and Practical Applications*, Routledge, London-New York.