

Rivista Trimestrale di Scienza dell'Amministrazione Studi di Teoria e Ricerca Sociale

HOME ETHICS HISTORY PEER REVIEW SUBMIT CONTACT

Current Issue: No. 1/2023. Peer-reviewed open-access journal, MIUR A class 14/C, 14/D and 12 all sectors.

ISSN 0391-190X, ISSNe 1972-4942



The aim of the Journal is to publish original articles and monographs of considerable scientific value, aimed at satisfying two main objectives: a) an interdisciplinary interpretation of the administration science; b) the recovery of its origins and of the origins of sociological approaches intending the administration science as an original branch of the sociology of law. The scope of the Journal is therefore oriented to encourage the dialogue between disciplines that, in various ways and starting from different cognitive paradigms and theories - legal, social and political - may have as their object the administration. They are: *General Sociology, Political Sociology, Sociology of Cultural and Communicative Processes, Sociology of the Environment, Political Science, Administrative Law and Economics and Management*. The Journal also encourages the submission of articles and monographs on sociological studies on the origins, the disciplinary changes and the future perspectives of development of the administration science of at national and international level.

Obituary

È mancato Carlo Mongardini, professore emerito di Scienza politica alla Sapienza Università di Roma, sociologo di fama mondiale, membro del comitato scientifico della Rivista. Fondatore del Premio europeo di Amalfi per la sociologia e le scienze sociali, insigne figura di scienziato e studioso, ha introdotto in Italia importanti spaccati della cultura europea, in particolar modo tedesca, attraverso traduzioni e studi inediti dei classici della sociologia. La sua attività ed eredità scientifica è mantenuta viva dai suoi allievi diretti e da tutti quegli studiosi che si riconoscono nella Sua scuola.

Carlo Mongardini, professor emeritus of Political Science at Sapienza University of Rome, a sociologist of international fame and member of the scientific committee of the RTSA, has passed away. Founder of the European Amalfi Prize for Sociology and Social Sciences, he was a distinguished scholar who introduced to Italy important elements of European culture, especially the German one, through translations and unpublished studies of the classics of sociology. His activity and scientific legacy is kept alive by his direct students and by all those scholars who recognize themselves in his school of thought.

Editors-in-Chief: Paolo de Nardis, Roberta Iannone

Senior Editor: Ranieri de Maria

Managing Editors: Romina Gurashi (coordinator), Tiziano Corsi

Assistant Editor: Ilaria Iannuzzi

Papers Editor: Alessandro Fabbri

Legal Representative Editor: Elisa Tricarico

Scientific Committee

Editorial Board

Forthcoming

The Journal, in partnership with the *International Society for the Social and Human Studies - ISSHS*, has decided to establish a **Monitoring Unit on Systems and Complex Healthcare Organizations**. In the near future we will ask the interested scholars to join the Unit and will issue a call for papers on these topics.

Issue 1/2023

Angelo Maletta

Il digital lobbying tra nuova metodologia ed esigenze di regolamentazione

DOI: <https://doi.org/10.32049/RTSA.2023.1.01>

Elena Gremigni

Università e disuguaglianze educative dovute all'origine sociale. Hybrid e blended learning nelle testimonianze di alcuni first-generation students

DOI: <https://doi.org/10.32049/RTSA.2023.1.02>

Antonello Canzano Giansante

Gli amministratori locali di Fratelli d'Italia. Un'analisi sociopolitica

DOI: <https://doi.org/10.32049/RTSA.2023.1.03>

Antonio Putini

Commoning the Cities? Active Citizenship and Urban Commons

DOI: <https://doi.org/10.32049/RTSA.2023.1.04>

Alessandro Fabbri

Come "funzionano" le Aziende Pubbliche di Servizi alla Persona in Emilia-Romagna? Una ricerca esplorativa a 20 anni dall'implementazione della riforma dei servizi sociali

DOI: <https://doi.org/10.32049/RTSA.2023.1.05>

Guglielmo Rinzi

Diritto e interpretazione in Ronald Myles Dworkin. Uno sguardo retrospettivo

DOI: <https://doi.org/10.32049/RTSA.2023.1.06>

Francesco Orazi

Budget Game e preferenze fiscali dei cittadini: risultati di una sperimentazione

DOI: <https://doi.org/10.32049/RTSA.2023.1.07>

Issue 4/2022

Romano Benini

Politiche pubbliche per il rilancio economico e sociale. Il caso del Piano per le aree dei sismi del 2009 e 2016

DOI: <https://doi.org/10.32049/RTSA.2022.4.01>

Carmine De Angelis

Le Anticamere del potere. Note sugli uffici di diretta collaborazione

DOI: <https://doi.org/10.32049/RTSA.2022.4.02>

Giovanni de Ghantuz Cubbe

The Configuration of Political Society: Elite Pluralism and the "Tacit Pact of Domination"

DOI: <https://doi.org/10.32049/RTSA.2022.4.03>

Patrizia Laurano

Un'analisi sociologica della fiducia istituzionale attraverso il prisma della campagna vaccinale. Il caso italiano e il contesto europeo

DOI: <https://doi.org/10.32049/RTSA.2022.4.04>

Christopher Adair-Totef

Arendt on Conscience

DOI: <https://doi.org/10.32049/RTSA.2022.4.05>

Romina Gurashi

Il mutamento istituzionale nella teoria sociologica della pace. Il modello del campo socioculturale

DOI: <https://doi.org/10.32049/RTSA.2022.4.06>

Issue 3/2022

Organizzazioni e soggettività nel capitalismo contemporaneo - Organizations and Subjectivity In Contemporary Capitalism

a cura di/edited by **Emiliano Bevilacqua ed Emanuela Susca**

Emiliano Bevilacqua, Emanuela Susca

Soggettività e organizzazioni nel capitalismo contemporaneo. Percorsi di teoria sociale

DOI: <https://doi.org/10.32049/RTSA.2022.3.01>

Paolo de Nardis

La rinascita della soggettività come rivolta tra radici idealistiche e punti di forza teorici

DOI: <https://doi.org/10.32049/RTSA.2022.3.02>

Onofrio Romano

La regolazione istituzionale dell'energia e del valore. Politiche di modernizzazione anti-riflessiva nella società del dopo-sviluppo

DOI: <https://doi.org/10.32049/RTSA.2022.3.03>

Andrea Millefiorini

Gli effetti del processo di individualizzazione nella sfera politica, civile e organizzativa

DOI: <https://doi.org/10.32049/RTSA.2022.3.04>

Massimo Pendenza

La solidarietà europea alla prova delle crisi. Le alterne vicende del cosmopolitismo normativo europeo

DOI: <https://doi.org/10.32049/RTSA.2022.3.05>

Soggettività e organizzazioni nel capitalismo contemporaneo Percorsi di teoria sociale¹

Emiliano Bevilacqua,
Università del Salento

Emanuela Susca
Università di Urbino "Carlo Bo"

Riassunto

Il saggio illustra il rapporto tra individuo e società discutendo le tendenze analitiche sviluppate dagli indirizzi di teoria sociale che hanno affrontato le conseguenze della globalizzazione sulla soggettività. Il saggio mostra come l'eredità dei classici della sociologia trovi conferma in quelle analisi che osservano un rapporto di determinazione reciproca tra i processi sociali e i comportamenti individuali e, in tal modo, instaurano un nesso analitico tra la dimensione organizzativa, lo sviluppo capitalistico e il mutamento delle soggettività. Alcune aree di ricerca vengono discusse quali esemplificazione dei processi sociali che, più di recente, hanno investito il rapporto tra individuo e società e motivato un approccio attento alle implicazioni individuali del mutamento organizzativo ed economico.

Parole chiave: soggettività, capitalismo, organizzazioni, postfordismo, lavoro, nuovo capitalismo

Abstract. *Subjectivity and Organizations in Contemporary Capitalism. Paths of Social Theory*

The essay shows the relationship between individual and society by discussing the analysis developed by social theorists that have faced the consequences of globalization on subjectivity. The legacy of the classics of sociology is confirmed in social researches that underline a relationship of mutual determination between social processes and individual behaviors, so establishing an analytical link between the social organizations, the capitalist development and the changes of subjectivities. Some research areas are discussed as examples of the social processes that, more recently, have affected the relationship between the individual and society, motivating an approach focused to the individual implications of organizational and economic change.

Keywords: subjectivity, capitalism, organization, post-Fordism, work, new capitalism

DOI: 10.32049/RTSA.2022.3.01

1. Le nuove forme del rapporto tra individuo e società

L'interesse della teoria sociale nei confronti della soggettività segnala uno stadio particolarmente avanzato del cambiamento avviatosi con l'ultimo trentennio del XX secolo. Esso evidenzia, in particolare, una maggiore fluidità dei ruoli e degli status e mostra la crescente fragilità e il progressivo declino delle identità moderne. È improbabile che un tale processo possa spiegarsi con la sola tendenza individuale a un agire volitivo, evitando di

¹ Il presente saggio è frutto di un lavoro comune. I paragrafi 1 e 2 sono da attribuire ad Emiliano Bevilacqua mentre i paragrafi 3 e 4 sono da attribuire ad Emanuela Susca. Il paragrafo 5 si intende comune.

considerare tanto la trasformazione dei modelli organizzativi della società contemporanea quanto, più in generale, delle forme economiche e culturali con le quali il capitalismo modifica le sue caratteristiche. Sebbene esistano analisi che illustrano l'emergere della soggettività enfatizzando prevalentemente la dimensione individuale, il tentativo svolto in queste pagine è differente, nella misura in cui considera i processi di soggettivazione come correlati alle innovazioni culturali e operative sperimentate dalle organizzazioni sociali e alle trasformazioni produttive e valoriali avviate dal sistema economico. In particolare, i comportamenti individuali risultano influenzati dalla diffusione di stili di vita contraddittoriamente animati tanto da spinte utilitaristiche quanto da dinamiche cooperative, così come la tendenza all'orizzontalità che informa le organizzazioni assieme alle retoriche responsabilizzanti e partecipative promosse dagli attori economici appaiono debitrice delle nuove predisposizioni individuali.

La teoria sociale ha cercato di leggere la società contemporanea alla luce di una relazione biunivoca tra i cambiamenti delle organizzazioni complesse e l'emergere della soggettività, sviluppando un patrimonio analitico che, pur nella diversità delle impostazioni, si riflette nell'approccio dei saggi presenti in questo numero. Tanto i classici del pensiero sociale – da Marx a Durkheim fino a Weber e Simmel – quanto gli studiosi che hanno indagato la lunga transizione alla globalizzazione – da Sassen a Sennett fino a Beck – mostrano sia la determinazione sociale dei valori e dei comportamenti individuali sia la permeabilità delle istituzioni agli orientamenti di ordine soggettivo. L'approccio che informa il percorso di ricerca svolto in queste pagine è il tentativo di osservare e discutere la correlazione tra soggettività, organizzazioni complesse e capitalismo: il mutamento socio-economico veicolato dal postfordismo assieme alla parallela trasformazione dei modelli organizzativi pubblici e privati (Accornero, 1994), l'evoluzione dei valori e dei comportamenti promossi dalla cultura del nuovo capitalismo (Sennett, 2012), la rivoluzione informatica veicolata dalle nuove tecnologie della comunicazione e dell'informazione (Castells, 2002) sono buone esemplificazioni di fenomeni che plasmano contraddittoriamente la vita sociale (De Nardis, 2020a) investendo le biografie individuali e la percezione del sé.

Discutere delle organizzazioni complesse e del capitalismo in relazione al tema della

soggettività conduce, di frequente, ad evidenziare una doppia possibilità per il soggetto, schematicamente riassumibile tanto nell'opportunità di maggiore libertà ed autonomia quanto nel rischio di nuove consuetudini routinarie, fortemente segnate da inedite declinazioni dell'utilitarismo e del consumismo.

Una traccia di questa doppia possibilità è evidente, ad esempio, nell'esito discordante delle ricerche che affrontano l'evoluzione del mercato del lavoro e, più in generale, le sue conseguenze per l'identità individuale, le culture organizzative e il modello di sviluppo: com'è noto, alcuni concentrano la propria attenzione sulle finestre di efficienza e qualità aperte dalla flessibilità delle prestazioni lavorative e dei tempi di vita (Bhagwati, 2005; Piore e Sabel, 1987) mentre altri evidenziano uno scenario nel quale una crescente diseguaglianza sociale si accompagna alla sofferta constatazione di una condizione individuale fortemente alienata (Harrison, 1999; Milanovic, 2017). Quali che siano le conclusioni derivanti da una letteratura ormai vastissima e consolidata, ciò che emerge è senza dubbio la crisi del lavoro quale valore di riferimento per il sistema sociale, per le culture di classe e per la stessa identità individuale (Accornero, 2000; Rifkin, 1995). Dalle ricerche di orientamento qualitativo, in particolare, si profila una radicalizzazione dei nuovi orientamenti valoriali post-materialistici (Inglehart, 2005) che affianca i passaggi di una ristrutturazione produttiva cui dobbiamo la transizione dell'economia mondiale alla fase della globalizzazione, con i suoi addentellati evidenziati da una crescente produttività, una maggiore flessibilità e, infine, una discreta propensione all'inclusione, alla trasparenza, all'orizzontalità.

Gli esiti contraddittori cui pervengono gli studi rivolti alle implicazioni sociali del lavoro nel capitalismo contemporaneo si prestano ad evidenziare, dunque, il nesso biunivoco che lega gli individui alle istituzioni della società e dell'economia globale, laddove una tipologia individuale eclettica e disimpegnata (Lasch, 2004) – che via via respinge gli incentivi alla programmazione e alla regolazione caratteriale che hanno accompagnato la soggettività moderna nel corso della lunga transizione dalla prima rivoluzione industriale al capitalismo maturo (Harvey, 1997) – si lega a modelli organizzativi che sfumano le mansioni e articolano i ruoli fino ad offrire una diversità di approdi agli attuali processi di

soggettivazione (Taylor, 1999). Non stupisce, così, che due anni di emergenza pandemica restituiscano, da questo punto di vista, un quadro contraddittorio, animato da una crescita parossistica della produttività, come nel caso del settore della logistica, ma anche da fenomeni di disimpegno, ben espressi dal gran numero di licenziamenti volontari verificatisi nel primo post-pandemia e dalla strisciante resistenza a una rinnovata legittimazione del lavoro in presenza.

L'osservazione del rapporto tra individui e organizzazioni restituisce risultati tendenzialmente ambivalenti poiché evidenzia la riproduzione di *routine* professionali e/o di consumo segnate dal perseguimento di produttività e profitti – a discapito della qualità della vita così come della sostenibilità ambientale – ma, anche, segnala il fiorire di una vita sociale e di disposizioni soggettive che si legittimano sulla base del riconoscimento tendenzialmente ecumenico delle differenze tanto valoriali quanto comportamentali. La prima tendenza è di lungo periodo in quanto caratteristica di una piena modernità che consideriamo, con una certa semplificazione, quale momento storico caratterizzato dalla razionalità strumentale e dall'agire di massa (Weber, 1994, 2001); la seconda suggerisce, al contrario, che la crescente riflessività della società contemporanea possa essere in contraddizione con gli effetti di conformismo normativo che ereditiamo dal passato prossimo e dalle sue tendenze organizzative ed economiche (Beck, Giddens e Lash, 1999; Giddens, 1994). Oltre i riferimenti alla realtà del lavoro, così rilevante nella storia sociale del secolo scorso, la contraddittorietà del nesso che lega la soggettività alle organizzazioni e al capitalismo è forse ancor meglio rappresentata dal lungo dibattito scientifico svoltosi, negli ultimi decenni, attorno alla crescente importanza del consumo. La socialità rituale che da esse deriva, infatti, denuncia una tendenza alla razionalizzazione economica e all'omologazione culturale ma, allo stesso tempo, segnala un margine di innovazione, una possibilità di protagonismo sociale e un alone di magico incantamento che caratterizzano il carattere unico e significativo delle esperienze relazionali sperimentate nelle pratiche del consumo (Codeluppi, 2021; De Certau, 2010; Rietzer, 2000): sebbene qualsiasi organizzazione moderna e razionale sia in grado di orientare i comportamenti individuali indirizzandoli nella forma prescritta del rituale, un parco-divertimenti – come intuì a suo

tempo Rietzer (1997) – restituisce uno scenario sociale in cui è possibile osservare forme di eterodirezione ma, allo stesso tempo, alimentare le pulsioni desideranti della soggettività attraverso esperienze che sovvertono le consuetudini della vita quotidiana e arricchiscono i vissuti individuali.

2. Processi sociali globali e soggettività

È stato Ulrich Beck, tra i primi, a interpretare il manifestarsi della soggettività come «un contraddittorio processo di socializzazione» (Beck, 2000, p. 115). Egli evidenziò come il benessere economico che caratterizzava la fase matura dell'industrialismo determinasse una condizione di sicurezza sociale dalla quale sarebbero emerse tendenze capaci di destabilizzare, nel volgere di pochi decenni, l'intero contesto istituzionale ed organizzativo del capitalismo novecentesco: la famiglia nucleare modellata dalla divisione del lavoro, con le sue rappresentazioni culturali legate ai modelli di genere e all'educazione dei minori; il mercato del lavoro, con i suoi correlati sociali di classe, le sue proiezioni associative a carattere sindacale e le sue implicazioni politiche di tipo partitico; il sistema della formazione, a sua volta profondamente influenzato dal mercato del lavoro e dalla famiglia; lo Stato, infine, punto di raccordo politico che la modernità ha posto al vertice della vita civile. Il benessere economico ordoliberal e la sicurezza sociale welfarista, in questa prospettiva, avviano un'emancipazione individuale dalle regolarità sociali e dalle reti organizzative fordiste che conduce a mettere in discussione le identità costituite dalla socializzazione al lavoro, dall'appartenenza ad un genere univocamente definito, da una cittadinanza politica fortemente ideologizzata. Lo stesso Beck aveva colto i nuovi termini con i quali si sarebbero ora manifestate le ricorrenti contraddizioni tra individuo e società: sebbene i cambiamenti in corso alla fine del XX secolo potenziassero la libertà individuale favorendo percorsi di vita autonomi – plausibilmente affrancati da una continuità intergenerazionale costrittivamente declinata in termini familiari, territoriali o genericamente culturali – rimaneva comunque ferma la dipendenza delle traiettorie

personali dalla realtà sociale, interconnessa e obbligante, della produzione e del consumo, prefigurando così inevitabili tensioni tra la plausibile aspettativa di biografie originali e stimolanti, da un lato, e la perdurante dipendenza soggettiva dalle istituzioni del capitalismo, il mercato del lavoro in primo luogo. Il dibattito scientifico che investe l'andamento più recente dei processi di individualizzazione, così come le sue attuali relazioni con le organizzazioni della società globale, restituisce oggi un quadro che conferma, arricchisce e precisa gli elementi fondamentali già presenti in questa analisi (Leccardi e Volonté, 2018).

Le coordinate analitiche più generali necessarie ad interpretare il rapporto tra i comportamenti sociali e i valori culturali, da un lato, e la loro iscrizione nelle organizzazioni complesse e nella sfera dell'economia, dall'altro, hanno richiamato l'attenzione di Alain Touraine nel momento in cui, con un'efficacia che pare aver superato la prova del tempo, ha valorizzato gli strumenti della sociologia classica per discutere la correlazione tra la crisi del fordismo e lo scenario aperto dalla globalizzazione, alla metà degli anni '90 (Touraine, 1997). Il sociologo francese sottolineava come «la modernità [...] non può che definirsi come il vincolo e la tensione tra la razionalizzazione e la soggettivazione» (p. 259), aggiungendo che è proprio questo il motivo per cui è sensato assegnare grande rilievo analitico al mutamento sociale. Egli, del resto, lasciava intendere che l'oscillazione tra le due dimensioni tendesse, negli ultimi anni, a piegarsi nella direzione della seconda, ovvero della soggettività – equilibrando in tal modo la tendenza opposta che aveva informato il momento novecentesco dell'età contemporanea.

La logica della razionalizzazione rimane il tratto distintivo delle organizzazioni sociali sorte con l'affermazione del capitalismo e, tuttavia, l'autonomia di azione e di pensiero degli individui che in esse operano acquista rilevanza, così da spingere la ricerca sociale ad osservare l'equilibrio delle forze ma anche la loro reciproca dipendenza. Sebbene, infatti, l'individuo rimanga una singolarità socialmente condizionata, fin nei suoi motivi più originari, l'emancipazione soggettiva offre una direttrice analitica interessante in virtù del fatto che «l'organizzazione della vita sociale deve combinare due principi assolutamente irriducibili l'uno all'altro: l'organizzazione razionale della produzione e l'emancipazione del soggetto» (p. 253).

È utile, in ogni caso, orientare l'analisi osservando come le aspettative individuali influenzino l'interazione sociale e plasmino le organizzazioni sociali. Possiamo leggere il quarantennio della globalizzazione come conflitto per la realizzazione sociale degli orientamenti culturali, ovvero come tendenza ad equilibrare le macchine organizzative caratteristiche della razionalizzazione economica per il tramite di processi di soggettivazione che agiscono motivi individuali all'interno di un contesto che rimane socialmente condizionato (Touraine, 2008).

Se è vero che la fisiologia delle organizzazioni tradizionali cade all'interno di questo movimento, in virtù della sua coincidenza con buona parte dello spazio sociale moderno, ciò non deve condurre a sottovalutare la crescente centralità delle rappresentazioni, dei linguaggi e delle informazioni che vengono veicolate dall'industria culturale e dal mondo dell'entertainment, mosso da obiettivi economici ad investire le declinazioni soggettive degli orientamenti culturali, cercando di iscrivere all'interno di una logica organizzativa (Castells, 2002; Zuboff, 2019). Le realtà sociali costruite attorno al pieno sviluppo delle tecnologie digitali ed informatiche così come quelle più recenti legate alla rivoluzione industriale 4.0, meritano, per questa ragione, un'attenzione particolare, proprio in quanto intimamente rappresentative del legame tra soggettività, organizzazioni complesse e capitalismo e più immediatamente catturate dal rapporto tra le forme più innovative della socialità e i motivi culturali di ordine più direttamente individuale.

Che la regolazione politica delle società avanzate necessitasse di un pensiero in grado di tutelare e promuovere un contesto relazionale che accompagnasse la crescita del mercato, del resto, è acquisizione che le classi dirigenti europee del secondo dopoguerra cercarono di veicolare sul piano istituzionale ed organizzativo (Zanini, 2022); allo stesso modo, la visione individualistica di una vita sociale largamente dipendente dalle tendenze massimizzanti degli attori sociali ha caratterizzato il liberalismo anglosassone, anch'essa informando l'ambiente politico ed economico della società contemporanea (Harvey, 2005). Quale che sia il possibile bilancio dell'ordoliberalismo piuttosto che del neoliberismo chicagoano, il complesso di idee e realtà sociali che da essi conseguono segnala il compimento di uno scenario nel quale il nesso che lega la soggettività alle organizzazioni

complesse appare come estremamente rilevante. La società dell'informazione, e il ruolo che in essa giocano le nuove tecnologie digitali, rappresenta probabilmente la frontiera più avanzata di una regolazione economica che progressivamente estende il suo investimento agli ambiti più diversi della vita sociale, sollecitando gli individui a rispondere ai propri bisogni e alle proprie aspettative nelle forme più consone ai meccanismi della valorizzazione capitalistica. Tanto l'interesse ordoliberal per una socialità governata quanto l'ideologia liberista ancorata ad un'antropologia massimizzante che ragiona in termini di costi e benefici, entrambe queste tradizioni operano sul rapporto che lega l'economia alla soggettività per il tramite dell'agire istituzionale e organizzativo (Bevilacqua e Borrelli, 2021).

La ricostruzione del nuovo spirito del capitalismo offerta da Luc Boltanski e Eve Chiapello, ad esempio, acquisisce l'autorevolezza di un piccolo classico in quanto valorizza i margini di realizzazione personale aperti dallo sviluppo economico del secondo dopoguerra, ne segnala la forza trasformatrice e libertaria ma, al tempo stesso, ne osserva l'ambivalenza ricostruendo il ruolo che le ideologie del *new public management* hanno svolto nell'offrire uno sbocco ordinato e individualistico ai processi di soggettivazione (Boltanski e Chiapello, 2014). La visione di un sistema sociale che riconduce i motivi personali all'interno del campo delimitato dalle leggi della valorizzazione capitalistica mostra ancora una volta la lunga durata di un ordine sociale che è in continuità con la storia industriale analizzata dai grandi classici della teoria sociale moderna; questo quadro, dunque, conserva significativi aspetti di omologazione e conformismo e, tuttavia, preserva e approfondisce il carattere di ambivalenza che, a tutt'oggi, caratterizza l'equilibrio tra soggettività, organizzazioni complesse e capitalismo, prospettando la possibilità che l'autonomia e la libertà individuale siano pensate e agite in forme socialmente più significative. Si conferma, in questo senso, l'opportunità di indagare i processi di soggettivazione all'interno del contesto organizzativo nel quale si manifestano così come, inversamente, permane l'esigenza di analizzare le istituzioni sociali a partire dalla loro permeabilità ai valori dell'autonomia individuale e della realizzazione soggettiva; se è vero che, nella prospettiva di Boltanski e Chiapello, lo studio della «ideologia che giustifica

l'impegno nel capitalismo» (p. 69) è essenziale, una tale centralità si giustifica proprio a partire dall'esigenza di approfondire il nuovo equilibrio che il rapporto tra l'individuo e la società ha conseguito durante gli anni più recenti.

3. Il post-fordismo, le reti, le tecnologie

Adottando una prospettiva di circolarità tra oggettività e soggettività dove la prima permea la seconda per esserne a sua volta permeata, vale la pena ripercorrere sinteticamente le vie tramite le quali il capitalismo si è fatto “nuovo” realizzando sempre più quella compressione spazio-tempo che, quasi in una perfetta omologia, ricomprende ormai dinamiche di circolazione dei capitali ed esperienze individuali (Harvey, 1997). In tal senso, la riflessione va giocoforza a uno scenario divenuto ormai da tempo sottinteso: quello della trasformazione in senso postfordista, ovvero del passaggio dalla rigidità gerarchica dell'organizzazione scientifica del lavoro tayloristica a forme di crescente apertura sempre flessibili e *in fieri*. Non si è trattato e non si tratta solo e genericamente di una scomposizione o destrutturazione verso la liquidità evocata a cifra da Bauman, quanto piuttosto o anche di una spinta tanto modernizzatrice da rivelarsi, per così dire, *de facto* “post-modernizzatrice”. Ne è emblema l'impresa-rete pensata da Castells (2001, 2002), dove la rete stessa – tutt'altro che semplice metafora per assetti orizzontali o acefali – è modellizzazione di una riconfigurazione del legame tra l'umana attività economica e la società, di una nuova geometria in cui i nodi (lavoratori, imprese, organizzazioni) comunicano e scambiano tra loro adattandosi con efficienza via via superiore alla volatilità dei mercati.

Un nuovo protagonismo generalizzato è divenuto insomma regola e insieme esigenza. E a quest'esito, prescindendo dal loro esserne forza propulsiva o infrastruttura oramai indispensabile, convergono le possibilità un tempo inimmaginabili offerte dalle tecnologie della comunicazione, capaci di accelerare le trasformazioni organizzative e di rinnovare radicalmente sia la produzione sia il consumo. Accompagnando e intensificando il

diffondersi di cui già si è detto di una cultura variamente post-materialistica, dematerializzazione e delocalizzazione stravolgono l'idea stessa di coordinate spaziali e temporali in cui si situò la produzione e, andando sostanzialmente oltre il *just in time* del postfordismo, rendono oggi praticabile e persino consueta la circostanza di un'offerta che, più che anticipare e dirigere, crei la propria domanda. Mentre i confini già porosi dell'impresa-rete sembrano volatilizzarsi, il lavoro si slega così sempre di più dalla fisionomia della subordinazione per divenire nei fatti autonomo (Perulli, 2018) o, non sporadicamente, lavoro indistinguibile dalle pratiche di consumo. Posta nella confluenza tra il mondo "reale" e un mondo digitale che è non meno reale, la figura del *prosumer* si ritrova così a condensare in sé un cambiamento che sembra inarrestabile e, come mostra bene il caso della produzione individuale di energia da fonti rinnovabili, tutt'altro che indesiderabile apriori.

Si tratta allora di guardare a disarticolazioni e ri-articolazioni senza cedere né al ripiegamento nostalgico né all'entusiasmo o fanatismo del "nuovo". D'altra parte, esercitando una vocazione critica che è o dovrebbe essere intrinsecamente all'opera (Bourdieu e Passeron, 1972, p. 289), le scienze sociali latamente intese e, tra loro, la sociologia non hanno certo mancato di gettare luce anche su lati del mutamento per così dire "oscuri" e diversamente destinati a restare in ombra. Al declino del lavoro classicamente subordinato sono stati infatti ricondotti esiti che mortificano il soggetto, sottoponendolo a un'eterodirezione non migliore di quella del passato: la flessibilità che, divenuta per troppi precarizzazione senza sbocchi, erode diritti che ancora stentano a ritrovare una qualche tutela sotto l'egida della *flexsecurity* (Manika *et al.*, 2016), le nuove disuguaglianze che colpiscono lavoratori (o aspiranti tali) fermi alle *old-skills* e perciò tagliati fuori dalla digitalizzazione (Sennett, 1998) e, non ultima, l'algocrazia che quasi paradossalmente o ironicamente sembra reintrodurre la dittatura che fu della fabbrica al cuore della *governance* in un Occidente che va deindustrializzandosi (Danaher, 2016). E non è ovviamente tutto. Quella stessa deindustrializzazione su cui si dibatte o anche si dubita guardando al continente europeo o al Nord-America mostra il proprio contrappasso nella delocalizzazione verso economie che si sarebbero un tempo dette lontane dalla metropoli capitalistica o "in

via di sviluppo”: un’incessante riorganizzazione internazionale della produzione che, oltre ai noti effetti di *dumping* sociale, ha per lo più ricadute pesantemente negative sul piano della sostenibilità ambientale.

Per di più, l’estensione e l’allargamento in senso multinazionale sembrano divenire la regola o un imperativo di fatto per un’imprenditoria responsabile verso gli azionisti proprio mentre, quasi schizofrenicamente, si moltiplicano analisi e appelli per una responsabilità propriamente *sociale* dell’impresa. Allentato o addirittura dissolto dall’estrema mobilità dei capitali, liberi di spostarsi da un luogo all’altro e da un impiego all’altro, il legame con la comunità esterna all’impresa trova dunque rilancio in questa *Corporate Social Responsibility* (Schwartz e Cragg, 2016) e, più in generale, nell’idea stessa di una “restituzione” alla società civile che diviene possibile solo attraverso la comunicazione e cooperazione con gli *stakeholder*.

L’ambivalenza è chiara, come lo è la presenza di tendenze contraddittorie o – se si vuole – dell’“astuzia” con cui la ragione (neo)capitalistica tiene in sé la forza di disgregare e contemporaneamente ricostruire. Il superamento della dimensione verticistica si manifesta allora assieme a nuove forme di controllo sul lavoratore, su cui – quasi come un portato velenoso dei frutti del mutamento – incombe anche lo spettro palpabile di una riorganizzazione iper-scientifica che estremizza nei fatti la “vecchia” logica tayloristica e verticistica. Parallelamente, la dislocazione “irresponsabile” e risoluta nel tagliare i legami con territori che imbriglierebbero i capitali vive fianco a fianco con il modello di un’azienda “sostenibile”, cioè attenta alla qualità della vita, alle risorse ambientali e al benessere della comunità locale.

Se a tutto ciò si aggiungono le possibilità e le insidie – di cui si dirà anche tra breve – associate alle nuove tecnologie, si comprendono bene sia l’esigenza di cercare una sorta di nuova triangolazione tra umano, tecnica e ambiente sia le speranze che la *smartness* ha acceso e accende tra gli studiosi delle scienze sociali. Al di là dei molteplici significati e delle tante declinazioni che l’aggettivo “smart” può avere, e anche della sua fascinosa forza performativa e retorica (Vanolo, 2015, p. 114), è difficile mettere in discussione un’esigenza di innovare e ricostruire anche radicalmente che è sia largamente avvertita sia

oggettivamente testimoniata da tanti effetti indesiderabili del nostro modello di sviluppo. In questo senso, come integrazione tra le persone, l'ambiente e le tecnologie (Iannone, 2020), la *smart society* può essere considerata non a torto un modello a cui tendere.

4. Nel caleidoscopio del neo-capitalismo, fino alla pandemia e oltre

È forse anche per il suo apparire tanto intimamente contraddittorio che il nuovo capitalismo ha visto e vede accostati a sé aggettivi e locuzioni che, di volta in volta, cercano di condensarne un qualche *prius* o nucleo essenziale. Quasi come in un caleidoscopio, si sono così succedute e si succedono immagini vivide che scompongono e ricompongono profili e contenuti dell'attuale economia e società. Tra queste chiavi di lettura, può valere la pena ricordare il *cognitive capitalism* (Fumagalli e Lucarelli, 2007), espressione con cui già dalla fine dello scorso secolo si è dato conto dei fattori di continuità e discontinuità presenti in quella che viene comunemente (e spesso genericamente) definita “economia della conoscenza”². In particolare, questa prospettiva o ipotesi sottolinea come per un verso, rispetto a quello tout court del modello fordista, il capitalismo cognitivo conservi la centralità del profitto e dell'eterodirezione del lavoro e, per l'altro, mutino in maniera decisiva sia l'antagonismo tra il capitale e il lavoro stesso – gestito e per così dire “latentizzato” con un management della precarizzazione che è esso stesso precario – sia le basi dell'accumulazione (ricondotte in sostanza a un *general intellect* socialmente diffuso variamente disponibile all'estrazione di plusvalore). A ciò poi si associa, oltre a diagnosi o a proposte politiche radicali come quella nota di un reddito universale svincolato dalla remunerazione salariale, una sorta di estremizzazione del modello a rete di cui già si è detto. Il fatto che la conoscenza, vero motore di profitto e crescita, sia «sempre più collettivamente condivisa», restando per così dire “disseminata” e indifferente alle formalizzazioni di rapporti nettamente subordinati, produce uno stato in cui «muta radicalmente tanto

² Vale la pena sottolineare o rammentare che, secondo i suoi stessi sostenitori, la tesi del *cognitive capitalism* si oppone polemicamente alla locuzione “economia della conoscenza”, considerata depoliticizzante e fuorviante già per il fatto di omettere un esplicito riferimento alla produzione capitalistica.

l'organizzazione interna delle aziende quanto il loro rapporto con l'esterno» e il lavoro, lungi dall'essere fordisticamente incapsulato in una fabbrica o unità produttiva, «sta [...] *all'interno* dell'impresa ma, allo stesso tempo, si organizza sempre di più *fuori* di essa» (Negri e Vercellone, 2007, p. 3).

Se l'enfatizzazione del lato cognitivo sposta l'attenzione dalle tecnologie digitali ai saperi umani, le ICT tornano invece decisamente al centro nella chiave di lettura imperniata sulla sorveglianza, tema cruciale quanto meno a partire dagli studi seminali di Foucault e assunto poi a tratto distintivo delle dinamiche identitarie “liquide” (Bauman e Lyon, 2013) e, più recentemente con Shoshana Zuboff (2019), del nuovo capitalismo stesso. A fare da sfondo in questo caso è quella trasformazione (insieme organizzativa e culturale) del 4.0 che è stata già sopra richiamata ma, per operare un'ulteriore distinzione, si può aggiungere che – almeno per i suoi sostenitori – il *surveillance capitalism* sta alla “quarta rivoluzione industriale” come l'*information capitalism* sta (o stava) alla “terza”. In questo senso, infatti, va letta la denuncia di Zuboff circa i possibili esiti esiziali per gli individui e la democrazia che discendono dalla libertà di cui godono i giganti del digitale nelle loro pratiche estrattive sui dati. Il punto essenziale, dunque, non è tanto l'oggettiva complicità con cui gli utenti collaborano coi “controllori” (condividendo, postando o anche solo navigando) né che gli Stati deleghino ai nuovi capitalisti il potere di sorvegliare, ma il fatto che un nuovo modo di estrarre valore abbia colonizzato l'intera industria informatica e, da lì, vada estendendosi all'economia tutta e alla vita stessa. Il che, a ben vedere, può indurre ad affermare che la teoria del capitalismo della sorveglianza è nei fatti più pessimista di quella cognitivo, dato che quest'ultima fa comunque gioco sull'ambivalenza del nuovo rapporto tra sociale ed economico e, più precisamente, sulla possibilità che un sociale portatore di conoscenza disseminata e produttiva possa porsi in modo rivoluzionario (o almeno energicamente riformatore) rispetto a un'economia onnivora e ottusamente massimizzatrice. Al paragone, i margini di resistenza o capovolgimento dei rapporti di forza teorizzati da Zuboff sembrano molto più stretti, andando poco oltre la mobilitazione per il rispetto della privacy o per politiche di contenimento delle pratiche implementate dalle *megacompanies* digitali.

Ad ogni modo, questa breve ricognizione comunque rapsodica non può non dar conto di

teorie e indirizzi che variamente parlano di un'interna rigenerazione del capitalismo, testimoniando per altro dell'emergere di una soggettività diversa anche tra le fila delle classi imprenditoriali. Il capitalismo che si definisce appunto "rigenerativo" secondo la definizione di Fullerton (2015) mira in particolare a sostituire la produzione e scambio "di rapina" – che saccheggiano risorse naturali e umane – con un'economia che generi profitti battendo però vie sostenibili e responsabili. E ancora alla sostenibilità e al rispetto per il territorio e le persone – siano essi lavoratori o consumatori – fanno riferimento anche declinazioni che praticano (e, se si vuole, predicano agli azionisti) forme di auto-contenimento dei rendimenti che imbriglino la logica di mercato a favore di un benessere più generale. È il caso dello *humanistic capitalism*, che lega la ri-creazione dell'economia su basi differenti all'abbandono di dettami lungamente canonizzati nello *scientific management* (Lupton e Pirson, 2014). E vale la pena notare come queste dichiarazioni di principio si siano in certa misura qui è là inverate in esperienze significative, per quanto circoscritte, e per nulla confinate all'ultimissimo periodo o a certe parti del mondo. Si pensi alla piattaforma con cui già negli anni '70 dello scorso secolo il presidente della Liberia William Tolbert, poi deposto e assassinato con un colpo di stato, proponeva di sposare la libera impresa con l'"umanesimo" dei valori cristiani e della tradizione africana o – per venire a tempi più vicini ma restare alle economie più misere e affette da squilibri – ai micro-finanziamenti per il *self-empowerment* dei piccolissimi imprenditori poveri promossi dall'economista e banchiere del Bangladesh Muhammad Yunus, insignito dal Nobel per la pace proprio per la sua visione di uno sviluppo *altro*. Né sfugge in particolare al lettore italiano che un tale "umanesimo" ha trovato declinazioni concrete proprio in Italia in alcune esperienze aziendali e manageriali additate ad esempio nel mondo³. Né ciò sembra frutto del caso, dato che la cultura e il dibattito italiani sono attraversati in modo particolare da una critica all'iper-utilitarismo mossa in nome di un recupero della valenza sociale dell'economia e *non* contro l'economia di mercato in sé. Si pensi alla "concreta utopia" (Ferrarotti, 2013) di

³ Si pensi in particolare all'imprenditore del *luxury-fashion* Cucinelli, paladino di una sostenibilità ambientale e insieme estetica che, innervandosi addirittura di un dialogo coi primi classici del pensiero filosofico, propone un nuovo equilibrio tra vita pienamente intesa e un profitto rimodulato e anche volutamente ridimensionato sul piano quantitativo (Bianchi Martini, Corvino e Minoja, 2015).

Adriano Olivetti – indimenticato alfiere dell'impresa fondata sulla partecipazione e del comunitarismo democratizzante – ma anche, guardando questa volta all'oggi e alla comunità degli economisti, alle cosiddette “nuove economie” (Viale, 2005) e all’“economia civile” in particolare. Richiamandosi all'umanesimo quattrocentesco e all'illuminismo italiani, questa direzione di ricerca mira a superare lo iato tra società e mercato in un duplice senso: non solo quello di ricollocare l'economico entro una visione più larga dell'umano, ma anche quello di riconoscere il ruolo della socialità nel cuore del mercato stesso dando spazio a moventi pienamente umani (di tipo psichico, culturale, simbolico) che sono stati a lungo e a torto considerati al di fuori della sfera di interesse dell'economista (Zamagni, 2005, pp. 156-158).

D'altra parte, non sono poche le critiche rivolte oggi a una concezione angustamente economicista e, con essa, all'idea a lungo prevalsa di un attore economico irrimediabilmente egoista e asociale (Susca, 2019). Andando infatti al di là di singole declinazioni teoriche o esperienze aziendali, è in generale il rapporto tra l'utile e l'etica a essere oggi spesso oggetto di riformulazione. In quest'ottica vanno lette sia la non infrequente messa in questione della massimizzazione dell'utile (e dei dividendi degli azionisti) sia le analisi ed esperienze che insistono sulla necessità di ri-eticizzare le imprese, spesso mettendo al centro come strumento dell'attività filantropica.

Da ciò discende anche una sfida per le scienze sociali e la sociologia (Arrigoni, Bifulco e Caselli, 2020): quella di studiare una filantropia che, con effetti che sono e ancor più saranno verosimilmente – fuori dall'enfasi – epocali, si è andata istituzionalizzando e “gigantizzando” nella forma delle odierne fondazioni. E che il neo-capitalismo sia anche e in modo non marginale un capitalismo di mega-beneficenza (e appunto di fondazioni) lo mostrano inequivocabilmente i gruppi più influenti e i protagonisti più in vista della rivoluzione comunicativa e tecnologica. In effetti, Bill Gates di Microsoft, Mark Zuckerberg di Facebook e Jeff Bezos di Amazon – per stringere il cerchio a nomi divenuti emblemi – sostengono sforzi faraonici di un *giving back* globale, sorpassandosi reciprocamente di anno in anno in una sorta di gara all'altruismo fatta di investimenti colossali per la sostenibilità, la salute, l'istruzione, l'uscita dal sottosviluppo e la promozione di ogni buona causa. E, in

tutto ciò, a disvelare una logica in gran parte nuova è proprio la parola “investimenti”, poiché stella polare è l'estensione della logica massimizzante alla beneficenza. Se questa via è per alcuni una sorta di ultima possibilità per società sempre più segnate dalle disuguaglianze e rette alla meglio da una politica ormai impotente (Bishop e Green, 2008; Bishop, 2013; Reich, 2018), altri – non senza ragioni – denunciano un “filantrocapitalismo” che travolge la distinzione pubblico/privato e consegna interesse e beni comuni nelle mani di pochi ricchissimi e immuni da ogni *accountability* (Edwards, 2008; Dentico, 2020; McGoey, 2021). A ben vedere, però, nulla prova la “doppiezza” dei filantrocapitalisti o, più in generale, la malafede degli imprenditori o degli intellettuali che si spendono per rigenerare il capitalismo ponendolo alla testa di un cambiamento in senso progressivo. Ciò che appare invece e in definitiva confermarsi è quanto già si è detto, ovvero la forza con cui il neo-capitalismo disgrega e insieme ricostruisce.

In tale contesto, se è certo presto per trarre un bilancio della pandemia da COVID-19, ci sono già elementi per parlare quanto meno di un ulteriore elemento di torsione: da un lato, con l'intensificarsi del lavoro agile tecnologicamente mediato, si è confermato e forse rafforzato il modello organizzativo e di impresa reticolare e diffuso mentre, dall'altro lato, è parimenti cresciuto il protagonismo statale sia in termini di protezione sia come accentramento verticale (Antonelli, 2020). Quale sarà il punto di caduta? Forse e auspicabilmente quello di una politica più attenta alle vittime della globalizzazione e delle logiche liberiste oppure, forse, quello di una riedizione del capitalismo di stato che porterebbe per molti aspetti indietro le lancette della storia. Mentre ancora mancano gli elementi per dirlo, con le recenti vicende dell'Ucraina si riaffaccia però anche in Europa o ai suoi margini la guerra, già metafora per il contenimento dell'emergenza sanitaria globale (Battistelli e Galantino, 2020) e ora visibile nella sua forma *vera* e sanguinosa. E, con ciò, si fa anche e disgraziatamente tutt'altro che remoto il pericolo di un nuovo capitalismo di guerra.

5. Conclusioni

Il percorso analitico di seguito proposto, dunque, intende esplorare processi di soggettivazione che si sviluppano nel contesto del capitalismo globalizzato, prestando particolare attenzione ai rapporti tra le trasformazioni identitarie, i comportamenti sociali e i valori individuali, da un lato, e il mutamento delle organizzazioni complesse, dall'altro. Il taglio dei saggi che proponiamo è così accomunato dal tentativo di procedere nella ricerca tenendo assieme la crescente attenzione per i processi di individualizzazione con la permanente incidenza delle dinamiche sociali, in tal modo avanzando in un percorso analitico che tenga assieme la specificità degli ambiti tematici e le nuove declinazioni della teoria sociale.

Paolo de Nardis interpreta il dibattito sulla soggettività come un prisma in grado di illuminare tanto le dimensioni soggettive della vita sociale quanto le dinamiche strutturali connesse alle istituzioni, particolarmente quelle economiche, e al potere, con attenzione al ruolo dell'ideologia. Se le declinazioni filosofiche del tema denunciano un approccio metafisico che il marxismo tenta di sciogliere, pur tra molte contraddizioni, lasciando emergere i processi socioculturali tipici del capitalismo dall'analisi dell'economia (così declinando la soggettività in termini più immediatamente sociologici), soltanto la discussione sulle conseguenze individuali della globalizzazione ha aperto definitivamente la strada ad una ricerca più puntuale relativa al rapporto tra "il governo degli individui" e le tensioni conflittuali che vi si oppongono. È questo un punto di osservazione che consente, paradossalmente, di riconsiderare alla luce dell'attualità le stesse controversie che hanno attraversato le scienze sociali nel lungo congedo dall'egemonia struttural-funzionalista, suggerendo in tal modo indicazioni più generali sulla vita sociale in regime capitalistico.

Lo scenario dell'individualizzazione e l'analisi delle sue trasformazioni qualitative caratterizza il saggio di Onofrio Romano. L'autore richiama la nostra attenzione sul rapporto tra energia e valore, considerando la prima come lo spazio di libertà consentito dalla libertà dal bisogno, certamente conseguita in termini storicamente significativi nel corso dei "Trenta gloriosi", e il secondo come l'insieme dei motivi soggettivi che orientano l'agire:

ebbene, il neo-orizzantalismo – che richiama proprio la socialità emersa dalla società commerciale ottocentesca stigmatizzata da Polanyi e che ha ripreso forza con il processo di globalizzazione – viene interpretato come un modello sociale che ostacola l'accesso all'energia e, di conseguenza, apre la strada ad una eterodirezione dei valori capace di destituire di ogni fondamenta la vulgata per la quale la società globale degli ultimi decenni abbia significativamente accresciuto la libertà individuale e la propensione alla riflessività. Al contrario, l'attuale declinazione storica del capitalismo e gli assetti organizzativi che lo affiancano promuoverebbero, per l'autore, un soggetto spensierato catturato da una tensione all'agire nuovamente costretta nelle maglie di un'organizzazione sociale che perturba tanto la dimensione materiale quanto quella volitiva.

Mettendo a frutto un'ottica di sociologia storica sensibile alla continuità quanto alla discontinuità, Andrea Millefiorini percorre le connessioni logiche e assieme cronologiche implicate dal processo di individualizzazione, intendendo quest'ultimo come fattore decisivo di spinta per cambiamenti che hanno ridisegnato profondamente la sfera politica, civile e organizzativa. Risalendo al consolidarsi della società borghese e alla sua cultura comunque capace di tenere in equilibrio autonomia individuale e legame sociale, Millefiorini assume a cifra della vicenda successiva la fame di consumi dell'"uomo-massa" già diagnosticata da Ortega y Gasset, ovvero un desiderio di avere e di contare che motivava moltitudini prima ai margini o escluse sia dal benessere sia dalla cittadinanza. In questa chiave, guardando alle aspirazioni e rivendicazioni dei soggetti, la società novecentesca si rivela *ancora* e *già* profondamente individualistica e, parallelamente, il cambio di scena tra l'irreggimentazione in partiti e organizzazioni di massa di un tempo e l'attuale disimpegno narcisistico appare meno drastico. Incanalata nel passato anche politicamente, la spinta all'auto-affermazione e -determinazione si è infatti per Millefiorini fatta via via solo economica e sociale, fino ad estremizzarsi in una "società di individui" che contempla a ogni livello la personalizzazione.

L'immagine del soggetto presente nel saggio di Massimo Pendenza, infine, è inscritta all'interno di un percorso che si muove alla ricerca delle fondamenta del cosmopolitismo normativo europeo e vaglia, alla luce di un'attenta analisi documentaria, l'orientamento

valoriale e regolatorio delle organizzazioni che si muovono nell'ambito delle istituzioni dell'Unione. La sua tesi è che i riferimenti alla libertà e alla democrazia che informano la storia del processo di unificazione hanno condotto a un'implementazione giuridico-normativa dei diritti dell'uomo dai tratti indubbiamente cosmopoliti. Si tratta di un processo sofferto e non privo di contraddizioni in quanto, anche in questo caso, il peso di una tradizione tecnocratica e liberista all'interno delle istituzioni comunitarie ha condotto a una sorta di "cosmopolitismo mercantilista" che ha informato di sé le risposte europee alla duplice crisi rappresentata dalla tumultuosa insorgenza dei debiti sovrani e dalla sfida dei processi migratori. La gestione dell'emergenza pandemica, tuttavia, mostra la possibilità di costruire uno spazio pubblico differente rispetto alle pressioni utilitaristiche esercitate dalla sfera economica e, al contrario, restituisce l'azione di un "principio solidaristico non mutualistico" che sovrintende alla formazione del PNRR. Complessivamente, a parere dell'autore, capitalismo e organizzazioni tendono a procedere con logiche non sempre univoche, alimentando margini di azione politica e giuridica di grande rilievo analitico.

I saggi proposti, nel complesso, delineano percorsi di ricerca che cercano di interpretare le forme nuove del rapporto tra individui e organizzazioni sociali, mostrando come la natura capitalistica della società ne influenzi i processi senza esaurirne il significato. La riflessione che ne scaturisce si misura, dunque, con l'accelerazione globale del mutamento sociale e procede nella direzione di una messa alla prova degli strumenti analitici della teoria sociale, ribadendone le fondamenta ma, al tempo stesso, vivificandone l'efficacia euristica e la profondità analitica.

Bibliografia

Accornero A. (1994). *Il mondo della produzione*. Bologna: il Mulino.

Accornero A. (2000). *Era il secolo del lavoro*. Bologna: il Mulino.

Antonelli F. (2020). Emerging Aspects in Technocratic Politics at the Time of the SARS COVID19 Crisis. *Rivista Trimestrale di Scienza dell'Amministrazione*, 2: 1. DOI:

10.32049/RTSA.2020.2.13.

- Arrigoni P., Bifulco L., Caselli D. (2020). Perché e come studiare la filantropia. Appunti per un'agenda di ricerca. *Quaderni di Sociologia*, 64, 82: 3. DOI: 10.4000/qds.3651.
- Bauman Z., Lyon D. (2013). *Liquid Surveillance. A Conversation*. Cambridge: Polity Press.
- Battistelli F., Galantino M.G. (2020). *Sociologia e politica del coronavirus. Tra opinioni e paure*. Milano: FrancoAngeli.
- Beck U., Lash S., Giddens A. (1999). *Modernizzazione riflessiva. Politica, tradizione ed estetica nell'ordine sociale della modernità*. Trieste: Asterios.
- Beck U. (2000). *La società del rischio. Verso una seconda modernità*. Roma: Carocci.
- Bevilacqua E., Borrelli D. (2021). *Gemelli diversi. Processi di soggettivazione ed economia di mercato*. Roma: DeriveApprodi.
- Bhagwati J. (2005). *Elogio della globalizzazione*. Bari-Roma: Laterza.
- Bianchi Martini S., Corvino A., Minoja M. (2015). Brunello Cucinelli. In Minoja M., a cura di, *Bene comune e comportamenti responsabili: storie di imprese e istituzioni*. Milano: Egea.
- Bishop M. (2013). Philanthrocapitalism: Solving Public Problems through Private Means. *Social Research*, 80, 2: 473.
- Bishop M., Green M. (2008). *Philanthrocapitalism: How Giving Can Save the World*. New York: Bloomsbury.
- Boltanski L., Chiapello E. (2014). *Il nuovo spirito del capitalismo*. Milano: Mimesis.
- Bourdieu P., Passeron J.C. (1972). *La riproduzione. Elementi per una teoria del sistema scolastico*. Rimini: Guaraldi.
- Castells M. (2001). *Internet Galaxy: Reflections on the Internet, Business, and Society*. New York: Oxford University Press. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199255771.001.0001.
- Castells M. (2002). *La nascita della società in rete*. Milano: EGEA.
- Codeluppi V. (2021). *Vetrinizzazione. Individui e società in scena*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Danaher J. (2016). The Threat of Algocracy: Reality, Resistance and Accommodation. *Philosophy & Technology*, 29: 245. DOI: 10.1007/s13347-015-0211-1.

- De Certau M. (2010). *L'invenzione del quotidiano*. Roma: Edizioni Lavoro.
- De Nardis P. (2020a). Il conflitto sociale. Tra ideologie della digitalizzazione e intelligenze artificiali. *The Lab's Quarterly*, 12, 2: 69. DOI: 10.13131/1724-451x.labsquarterly.axxii.n2.69-86.
- De Nardis P. (2020b). *Il crepuscolo del funzionalismo. Appunti di teoria sociale*. Roma: Bordeaux.
- Dentico N. (2020). *Ricchi e buoni? Le trame oscure del filantropocapitalismo*. Verona: Emi.
- Edwards, M. (2008). *Just Another Emperor? The Myths and Realities of Philanthrocapitalism*. New York: Demos, A Network for Ideas & Action. The Young Foundation.
- Ferrarotti F. (2013). *La concreta utopia di Adriano Olivetti*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Foucault M. (2007). *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*. Milano: Feltrinelli.
- Fullerton J. (2015). *Regenerative Capitalism. How Universal Principles And Patterns Will Shape Our New Economy*. Greenwich, CT: Capital Institute. Testo disponibile all'indirizzo web: <https://capitalinstitute.org/wp-content/uploads/2015/04/2015-Regenerative-Capitalism-4-20-15-final.pdf> (24/04/2022).
- Fumagalli A., Lucarelli S. (2007). A model of Cognitive Capitalism: a preliminary analysis. *European Journal of Economic and Social Systems*, 20, 1: 117. Testo disponibile all'indirizzo web: https://mpra.ub.uni-muenchen.de/28012/1/MPRA_paper_28012.pdf (24/09/2020).
- Giddens A. (1994). *Le conseguenze della modernità*. Bologna: il Mulino.
- Harrison B. (1999). *Agile e snella. Come cambia l'impresa nell'era della flessibilità*. Roma: Edizioni Lavoro.
- Harvey D. (1997). *La crisi della modernità. Alle origini dei mutamenti culturali*. Milano: il Saggiatore.
- Harvey D. (2005). *Breve storia del neoliberalismo*. Milano: il Saggiatore.
- Iannone R. (2020). Smart society. The critical sense of a world strategy. In Iannone R., Gurashi R., Iannuzzi I., de Chantuz Cubbe G., Sessa M., a cura di, *Smart Society. A*

Sociological Perspective on Smart Living. London-New York: Routledge.

Inglehart R., Welzel C. (2005). *Modernization, Cultural Change, and Democracy. The Human Development Sequence*. Londra-New York: Cambridge University Press. DOI: 10.1017/CBO9780511790881.

Lasch C. (2004). *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*. Milano: Feltrinelli.

Leccardi C., Volonté P., a cura di (2018). *Un nuovo individualismo? Individualizzazione, soggettività e legame sociale*. Milano: EGEA.

Lupton N.C., Pirson M., a cura di (2014). *Humanistic Perspectives on International Business and Management*. London: Palgrave-Macmillan. DOI: 10.1057/9781137471628.

Manika J., Lund S., Bughin J., Robinson K., Mishcke J., Mahajan D. (2016). *Independent work: choice, necessity, and the gig economy*. San Francisco: McKinsey Global Institute. Testo disponibile all'indirizzo web: <https://www.mckinsey.com/featured-insights/employment-and-growth/independent-work-choice-necessity-and-the-gig-economy> (19/04/2022).

McGoey L. (2021). Philanthrocapitalism and the Separation of Powers. *Annual Review of Law and Social Science*, 17: 391. DOI: 10.1146/annurev-lawsocsci-120220-074323.

Milanovic B. (2017). *Ingiustizia globale. Migrazioni, disuguaglianze e il futuro della classe media*. Roma: Luiss University Press.

Negri A., Vercellone C. (2007). Il rapporto capitale/lavoro nel capitalismo cognitivo. *Posse*, ottobre: 46. Testo disponibile all'indirizzo web: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00264147/document> (28/04/2022).

Perulli A., a cura di (2018). *Lavoro autonomo e capitalismo delle piattaforme*. Milano-Padova: Wolters Kluwer-Cedam.

Piore M. J., Sabel C.F. (1987). *Le due vie dello sviluppo industriale. Produzione di massa e produzione flessibile*. Torino: ISEDI.

Reich R. (2018). *Just Giving. Why Philanthropy Is Failing Democracy and How It Can Do Better*. Princeton: Princeton University Press.

- Rietzer G. (1997). *Il mondo alla McDonald's*. Bologna: il Mulino.
- Rietzer G. (2000). *La religione dei consumi. Cattedrali, pellegrinaggi e riti dell'iperconsumismo*. Bologna: il Mulino.
- Rifkin J. (1995). *La fine del lavoro. Il declino della forza lavoro globale e l'avvento dell'era post-mercato*. Milano: Baldini & Castoldi.
- Schwartz M.S., Cragg W. (2016). *Corporate Social Responsibility*. London: Routledge. DOI: 10.4324/9781315259222.
- Sennett R. (1998). *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*. Londra-New York: W.W. Norton & Company.
- Sennett R. (2012). *La cultura del nuovo capitalismo*. Bologna: il Mulino.
- Susca E. (2019). Il capitalismo e il suo soggetto. Nascita, grandezza e declino dell'*homo oeconomicus*. In Pendenza M., Romania V., Ricotta G., Iannone R., Susca E., a cura di, *Capitalismo e teoria sociologica*. Milano: FrancoAngeli.
- Taylor C. (1999). *Il disagio della modernità*. Bari-Roma: Laterza.
- Touraine A. (1997). *Critica della modernità*. Milano: il Saggiatore.
- Touraine A. (2008). *La globalizzazione e la fine del sociale. Per comprendere il mondo contemporaneo*. Milano: il Saggiatore.
- Vanolo A. (2015) Smart city e sviluppo urbano: alcune note per un'agenda critica. *Scienze del Territorio*, 3: 111. DOI: 10.13128/Scienze_Territorio-16256.
- Viale R., a cura di (2005). *Le nuove economie: dall'economia evolutiva a quella cognitiva. Oltre i fallimenti dell'economia classica*. Milano: Il sole 24 ore.
- Weber M. (1994). *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Milano: Rizzoli.
- Weber M. (2001). *Sociologia delle religioni*. I vol. Milano: Comunità.
- Zamagni S. (2005), L'economia civile e i beni relazionali. In Viale R., a cura di, *Le nuove economie: dall'economia evolutiva a quella cognitiva. Oltre i fallimenti dell'economia classica*. Milano: Il sole 24 ore.
- Zanini A. (2022). *Ordoliberalismo. Costituzione e critica dei concetti (1933-1973)*. Bologna: il Mulino.
- Zuboff S. (2019). *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi*

poteri. Roma: Luiss University Press.

La rinascita della soggettività come rivolta tra radici idealistiche e punti di forza teorici

Paolo De Nardis
"Sapienza" Università di Roma

Riassunto

Nel saggio si rinviene la presenza delle radici relative al tema della soggettività teorica durante l'era del neocapitalismo proprio nella classica dicotomia micro-macro che ha così a lungo afflitto la teoria sociale e che in maniera più o meno sterile ha visto le due tifoserie galvanizzarsi intorno ai corni del dilemma individualismo metodologico/strutturalismo olistico. L'atto di nascita viene collocato, all'interno della storia del pensiero occidentale, nella rivolta della filosofia dell'esistenza contro Hegel, da un lato, e della Sinistra hegeliana, dall'altro. Soprattutto in Italia l'attualismo attualistico gentiliano ha influenzato almeno una parte della filosofia della prassi che ha visto la propria base di soggettività in un contesto filosofico particolare che ha informato di sé gran parte della teoresi successiva (Gramsci), al contrario di un'altra impostazione che aveva superato l'idealismo iniziale per il tramite del confronto con le scienze della cultura europee (Labriola). Oggi il vizio delle matrici sistemiche hegeliane sembra ancora a volte permeare di sé nella logica della conservazione olistica gran parte delle nuove interpretazioni e spiegazioni della soggettività nel neocapitalismo.

Parole chiave: soggettività, filosofia della prassi, rivolta teorica, sistema, individuo sociale

Abstract. *The rebirth of subjectivity as a revolt between idealistic roots and theoretical strengths*

The essay locates the presence of the roots of theoretical subjectivity in the era of neocapitalism and precisely in the classic micro-macro dichotomy that has plagued social theory for a long time. This dichotomy has more or less sterilely seen the two sides of scholars galvanize around the horns of the dilemma of methodological individualism/holistic structuralism. Within the history of Western thought, the birth act is placed in the revolt of the philosophy of existence against Hegel, on the one hand, and the Hegelian Left, on the other. In Italy, Gentile's actualism influenced at least part of the philosophy of praxis, which based subjectivity in a particular philosophical context that informed much of later theoresis (Gramsci), in contrast another approach transcended early idealism through comparison with European cultural sciences (Labriola). In the logic of holistic preservation, Nowadays the vice of Hegelian systemic matrices still seems to permeate much of the new interpretations and explanations of subjectivity in neocapitalism.

Keywords: subjectivity, philosophy of praxis, theoretical revolt, system, social individual

DOI: 10.32049/RTSA.2022.3.02

1. Dalla prima rivolta antisistemica alla filosofia della prassi: le radici del ritorno del soggetto

La problematica della soggettività sembrerebbe a prima vista direttamente connessa all'emergere di uno dei due corni dilemmatici della imperterrita dicotomia della teoria sociologica relativa alla tanto defatigante quanto arida disputa micro-macro. Ovviamente ci si riferisce alla prospettiva "micro" ed è quanto mai opportuno situare cronologicamente all'interno della storia della teoria sociale tale revanche prospettica negli ultimi decenni del secolo scorso. Infatti esso appare coevo alla crisi delle grandi narrazioni, da un lato, alla

crisi delle grandi ipostatizzazioni, dall'altro, a cominciare a volte dallo stesso concetto di società, che sembrava addirittura voler essere bandito negli anni '80 dello scorso secolo dal vocabolario delle stesse scienze sociali (De Nardis, 1990, pp.127-145).

Dopo la *grande buffe* macrosociologica non solo del marxismo più strutturalistico ma soprattutto in sede sociologica dello strutturalfunzionalismo, considerato tra gli anni '50 e i '70 del XX secolo "Teoria sociologica" per antonomasia, la rivolta del soggetto (fosse esso fenomenologico, o protoweberiano, ovvero interazionistico simbolico, etnometodologico, o, *last not least*, individualistametodologico), nell'inseguimento di un indigesto e confuso concetto di senso, è sembrato rappresentare un revival di quello che era già avvenuto nella storia del pensiero occidentale moderno nel cuore della prima metà dell'800 con la crisi del sistema hegeliano.

Anche allora infatti si ebbe quella che venne chiamata «la rivolta degli schiavi» (Lombardi, 1973) non solo per il tramite della critica al sistema da parte della sinistra hegeliana (Feuerbach, Bauer, Ruge, Stirner) ma anche attraverso il recupero romantico e titanico del soggetto da parte di Kierkegaard e Schopenhauer nella loro drammaticità fenomenica che voleva, con tutta l'emotività del caso, analizzare la tragedia dell'individuo di fronte all'ineluttabilità delle scelte per trascendere l'angoscia di un pessimismo della solitudine ontologizzata a panorama teoretico di un'esistenza imbrigliata tra neorobinsonismo e *pietas* ascetica.

In entrambi i casi la crisi delle sicurezze e delle certezze è crisi del sistema. Non è estemporaneo il fatto che Franco Lombardi pubblicasse tra i suoi primi lavori negli anni '30 due monografie, una su *Ludovico Feuerbach* (Lombardi, 1935), e un'altra su *Kierkegaard* (Lombardi, 1936) e che ebbe a definire le personalità filosofiche dei due come etichette fondamentali di quella predetta rivolta degli schiavi rispetto alla dittatura egemonica del sistema di Hegel.

È evidente che teorie e ideologie tendano sovente a confondersi nella sociologia e che il ritorno del soggetto si abbia in un momento in cui la tendenza libertaria fa tutt'uno con un ritorno nostalgico della modernità sulla base di un'economia di mercato quest'ultimo inteso nell'accezione dell'economia politica classica di Adam Smith e David Ricardo. Tale

impostazione, pur nella sua dichiarata fede laica, continua a proporre la propria identità in una concezione dell'individuo come costruzione antropologica che si rifà alla visione cristiano-borghese e a un'idea di individuo astratto che vive la sua monade senza finestre di leibniziana memoria.

Il rischio che simile concezione dell'individuo non sia peregrina rispetto al ritorno del soggetto non è tanto remoto se si pensa alla invocazione apparentemente fuori tempo massimo dello Stato minimo da parte di Nozick in un'epoca in cui di certo non si navigava ancora nella crisi, non solo occidentale, degli ultimi quindici anni (Nozick, 1981). Si invoca altresì un concetto di libertà tutto agganciato all'idea constantiana della "libertà dei moderni", vale a dire di un concetto di libertà "da", libertà quindi declinata in maniera negativa. È chiaro come in tale contesto si ponga in chiaroscuro la problematica dell'autodeterminazione che era invece tutta all'interno della libertà degli antichi, vale a dire una "libertà "di" in un'accezione dunque, in questo caso diametralmente opposta alla prima, di libertà positiva.

Quanto abbia a che vedere tale concetto di libertà con quello di "libero arbitrio" è da vedere. Certo è che il pensiero illuministico (da Voltaire a Rousseau) pur nella sua laicità poneva il problema e lo risolveva in maniera, almeno sul piano teoretico, chiara. Ma nel momento in cui sembra crollare definitivamente l'idea di mercato, santificata con la categoria del profitto dagli economisti classici e ribadita con il teorema della legge del valore-lavoro dei neoclassici e dai marginalisti, il problema della libertà di scelta impostato dopo il 1929 e il crollo della Borsa di New York a Wall Street, sembra non poter più, almeno nella teoria sociologica, fare a meno del concetto di sistema che tende a distruggere nelle sue varie declamazioni gli elementi di soggettività in tutto e per tutto. Sembrerebbe assurdo ma è proprio la revanche della dicotomia società politica (mondo delle decisioni) e società civile (mondo delle attività) che si pone nel suggello sistemico della versione strutturalfunzionalistica nella sua fase d'oro, vale a dire quella considerata in precedenza la più matura. È forse la vittoria del "Grande Inquisitore", il personaggio che compare nei discorsi di uno dei fratelli Karamazov e rischia di diventare la morte della conoscenza critica, la "paralisi della critica" avrebbe detto Marcuse (1967), quando il sistema

personificato (e ovviamente chi lo disegna e lo teorizza) sembra che ripeta proprio le parole di Fedor Dostoevskij:

Oh li convinceremo che solo allora saranno davvero liberi, quando rifiuteranno la libertà per noi e a noi si sottometteranno. E allora avremo ragione o mentiremo? Loro stessi si convinceranno che abbiamo ragione, poiché rammenteremo fino a che orrori di schiavitù e turbamento li aveva condotti la tua libertà. La libertà, il libero pensiero e la scienza li condurranno in un tal labirinto e li porranno di fronte a ali miracoli e misteri irrisolvibili che alcuni di loro, recalcitranti e violenti, privi di forze e infelici, strisceranno ai nostri piedi e ci grideranno: “Sì avevate ragione, solo voi possedevate il suo segreto, e noi facciamo ritorno a voi, salvateci da noi stessi!” (Dostoevskij 2021, p. 359).

In tal modo tornando alla problematica della “rivolta degli schiavi” contro il sistema hegeliano, essa indubbiamente impose il ritorno al mondo degli uomini a inizialmente, con l’abbandono del sistema astratto ma reale perché razionale e viceversa (Hegel) nell’equivoco *melange* di logica e metafisica frullate nelle trilogie dialettiche, rimise in piedi la centralità dell’individuo.

Ma la critica allo storicismo, o meglio alla Filosofia della Storia, finì con il gettare a mare anche la storia. L’individuo della Sinistra hegeliana pre-marxiana, Feuerbach compreso, ricadeva nelle panie dell’antropologia astratta, e ancor peggio quello di Kierkegaard, Schopenhauer e Herbart.

Nella critica a Hegel il giovane Marx elabora la nozione di “individuo sociale” e la rivolta degli schiavi si è così compiuta attraverso un concetto operativo che pone società e lavoro (entrambi come trasformazione della natura) al centro dell’operazione teorica. Ma l’idealismo, soprattutto quello della grandiosa costruzione hegeliana, risulta duro da morire. Già nella seconda metà del XIX secolo appare sovente vessillo ideologico di tipo liberale per contestare la Restaurazione imposta nel 1815 dal Congresso di Vienna. In Italia, in particolare a Napoli, il neoidealismo di Bertrando Spaventa e, *mutatis mutandis*, di Augusto Vera riprende l’esigenza sistematica hegeliana e, a onta di tutto, la soggettività torna a essere spiazzata a favore del mondo dei sogni e a seguire il nipote di Spaventa, Benedetto Croce, ancora nei primi anni del secolo successivo, tra il 1904 e il 1907, si ritrova a retrocedere nel

facile terreno di un hegelismo rinnovato secondo Spirito agirebbe in essi manifestando così fede “alla dottrina di un concetto uno e universale, di cui la validità sarebbe giustificata perciò che esso sarebbe il momento, logico, dello Spirito, che, dopo aver agito, intuirebbe questo suo agire come intuizione, per ritornare quindi sull’intuizione sua in quanto giudizio storico” (Lombardi, 1973, p. 22). E in coerenza con tale impostazione c’è da aggiungere:

Che in una simile dialettica dello Spirito non si possa dare una giustificazione, non dirà dell’individuo (...), bensì anche di una “individuazione” dell’assoluto per cui questo possa dire “io”, chiarisce come la proposizione che Croce riprende dall’esperienza romantica e che, dal punto di vista di quella esperienza, è pienamente valida, la proposizione io è secondo cui l’universale è l’individuale e l’individuale è universale, non è, dal punto di vista di una giustificazione sua in filosofia crociana, se non una mera frase (Lombardi, 1973, pp.22-23).

A questo fa da *pendant* in qualche modo la filosofia dell’esistenza che anch’essa, cambiato ciò che va cambiato, ha fatto propria la polemica che, a partire dallo *Sturm Und Drang* romantico, si è mossa contro l’oggettivismo moderno che si scioglieva nel pensiero astratto del costruito sistemico per mettersi dal punto di vista della struttura sì, ma della struttura dell’esistenza in un altro empireo che non era più quello del pensiero astratto, bensì di una dimensione apparentemente concreta. Apparentemente, in quanto avulsa dalla sua connotazione sociologica per riposare nel limbo della sua antropologia.

La soggettività, per rimanere in Italia, si è sviluppata da Antonio Labriola ad Antonio Gramsci secondo il canone della filosofia della prassi che però in verità ha avuto altra impostazione e significato allogeno per l’uno rispetto all’altro. Infatti, ciò che occorre tenere presente è comunque come il nucleo di riferimento dell’idealismo italiano la cui egemonia, tanto nella versione storicistico-crociana, quanto in quella attualistico-gentiliana aveva monopolizzato la prima metà del secolo scorso, avesse permeato di sé il pensiero di Gramsci fin dagli scritti politici e quindi poi, nei Quaderni del carcere. Forse si può notare come negli scritti politici ci fosse di più un riferimento a Gentile, mentre nei Quaderni più un riferimento esplicito a Croce, ma indubbiamente il magistero di Gentile rimane anche nell’ultimo Gramsci (quello dei Quaderni) anche se, come ben è stato notato, non si può

non rilevare la scarsa coscienza che lo stesso Gramsci ha forse avuto della sua dipendenza dal Marx gentiliano connessa alla mitologia della rivoluzione nella sua forma di prassi/atto che non può non essere mutuata che dall'attualismo stesso. Per cui appare evidente in Gramsci accanto a un certo idealismo nel lessico di cui è in gran parte permeato il suo pensiero anche una difficoltà tipica del lascito gramsciano per il marxismo italiano successivo di fare i conti con alcuni presupposti teorici che si rifanno in maniera manifesta ovvero latente al patrio neoidealismo. E non è un caso se un certo soggettivismo senz'altro più gramsciano che labrioliano abbia ispirato anche un discorso sulla rivoluzione marxista che nel nostro paese è stata sovente confusa con una rivoluzione di tipo attualistico molto vicina alla matrice filosofica gentiliana; del resto la stessa interpretazione della rivoluzione bolscevica da parte di Gramsci, era fortemente imbevuta di volontarismo attualistico.

D'altra parte è almeno apparentemente ovvio che gli scritti di Gramsci siano scanditi in due tempi ben precisi: scritti prima del carcere e scritti del (nel) carcere. Nel secondo tempo, per così dire, appare a tutto tondo il problema denunciato da Croce del marxismo come canone interpretativo della storia e della metafisica del marxismo (leggi, secondo Croce, Antonio Labriola) e in tal modo si viene a compiere in una sorta di dissolvenza incrociata con la dicotomia soggettivismo-oggettivismo.

Da un lato quindi, secondo l'esegesi crociana, ci sarebbe un pericolo di metafisica nel marxismo soprattutto nell'accezione che conosce meglio, quella labrioliana, dall'altro comunque la dicotomia soggetto/oggetto porterebbe Croce a bocciare drasticamente la filosofia della prassi troppo imbevuta di gentilismo e ad abbracciare invece un'idea fondata sui distinti di un agire etico-politico non riducibile a semplice economicismo che indubbiamente ispirerà il secondo Gramsci, che è a dire quello dei Quaderni del carcere. Insomma in questa prospettiva saremmo di fronte a due Gramsci: uno iniziale più gentiliano, l'altro più recente fortemente condizionato dal pensiero crociano. L'uno sembrerebbe escludere l'altro ma in realtà a volte si può registrare una sia pure indigesta convivenza dell'uno e dell'altro.

Ed effettivamente, essendo la prassi politica un agire etico all'interno della filosofia della politica, esso non può ridursi ad agire economico e all'utile secondo i distinti crociani e

quindi per molti, è Croce e non Gentile, forse, si ripete, più presente nel primo tempo della vicenda politica e intellettuale gramsciana, pertanto la stella cometa che illuminerà il cammino di Gramsci.

Ma allora se Croce, con tutte le critiche al suo Maestro, si rifà a Labriola come mai Gramsci cita così poco nei Quaderni il filosofo cassinate pur riconoscendogli un ruolo importante nella storia del marxismo? Insomma come mai questa contraddizione? Ricordare Labriola nella sua importanza ed essere così poco labrioliano (e tanto crociano) da parte di Gramsci?

In effetti una risposta alle domande di cui sopra riposa senz'altro sul fatto che in verità Labriola ruppe molto presto con quel campo ideologico hegeliano e spaventiano del secondo idealismo partenopeo della sua giovinezza e trasferì tutto il proprio lavoro scientifico nel pensiero europeo, in particolare tedesco, dell'epoca, coltivando molto presto le scienze sociali empiriche, non certo la sociologia positivista, ma senz'altro fortemente attratto dallo studio della psicologia sociale, dell'etnologia, della linguistica derivante da Herbart e dalla scuola herbartiana di Lazarus, Bastian, Lindner e altri.

Ma l'originalità sta proprio nella possibilità di definire la "teoria epigenetica della civiltà" in cui veniva bene messa in evidenza l'interazione tra forze fisiche e forze psichiche, interazione che può far nascere "formazioni" di civiltà con riflessioni manifestamente derivanti dall'impostazione degli studi di psicofisiologia di Wundt.

Infatti questi riteneva che tutte le scienze in generale (e quindi anche la psicologia) dovessero inserirsi in maniera approfondita nella metodologia dell'indagine storica, sicché per il tramite di Wundt lo strumento dell'analisi psicologica diveniva momento fondamentale per la fondazione dell'analisi storica.

E qui insomma il nodo Gentile, o meglio il nodo della traduzione effettuata da Giovanni Getile delle 11 Tesi su Feuerbach redatte da Marx nel 1845; in particolare la terza tesi e la più famosa undicesima, posta in epigrafe sulla tomba dello stesso Marx nel cimitero londinese di Highgate, dove si riscontra nella problematica dell'azione la sottile questione del passaggio dell'interpretazione del mondo al suo cambiamento e il rinvio al concetto di *umwalze Praxis* che «Engels aveva sostituito alla *revolutionaire Praxis*» di Marx,

incoraggiando l'attitudine a interpretare idealisticamente la prassi come qualcosa che si rovescia prima o poi automaticamente, invece di un concetto di prassi che essa stessa "rovescia".

Tale interpretazione in salsa italiana della praxis in effetti muove da Gentile e permea di sé in maniera aprioristica Rodolfo Mondolfo e lo stesso Gramsci.

Anni fa è stato altresì notato che se Gramsci ha potuto fare di Benedetto Croce nel dibattito culturale il proprio interlocutore privilegiato è perché il suo marxismo, come del resto quello di Rodolfo Mondolfo «aveva scaricato la natura dando luogo a una serie di apriorismi e a una sorta di latente idealismo di cui è stato permeato e poi una certa parte del marxismo italiano» (De Nardis, 1993).

Come è stato messo in evidenza ormai da tempo:

Questa prefigurazione aprioristica, ritrovabile nella linea Gentile-Mondolfo (mentre è estranea, ad Antonio Labriola, che solo a posteriori è stato compromesso e battezzato padre, in alcuni casi degenerare, del fantomatico "marxismo italiano") e sostanzialmente accolta da Gramsci, vede il "nocciolo" della dottrina realistica della storia nel principio "dialettico" della Praxis che si rovescia. Non è un caso, quindi, "che quasi tutta la tradizione marxista italiana del secondo dopoguerra abbia preteso di risolvere il problema della "criticità" della dottrina nella battaglia antideterministica (Marramao, 1971, pp. 287-288).

Diverso appare quindi il tentativo di costruzione dell'azione sociale in Labriola, dove l'interesse per la storia naturale è ben presente tanto per l'elaborazione del concetto operativo di morfologia genetica quanto per l'interesse e l'importanza data all'analisi delle "condizioni telluriche".

In tal modo, l'aggancio agli interessi darwiniani, da un lato, e il tentativo della spiegazione della formazione economica delle società come peculiare processo di storia naturale, dall'altro, si riannodano all'istanza generale della spiegazione dei fatti storico-sociali, trascendono la mediazione filosofico-sociale dell'evoluzionismo positivistico di stampo spenceriano.

Ma, su questo punto l'attesa della sociologia successiva si sarebbe rivelata vana e la teoria volontaristica dell'azione negli anni a venire, oltremodo attenta, giustamente, alla

mediazione culturale, avrebbe trascurato ancora per molto le problematiche fisico-ambientali.

2. Micro-macro, soggetto, ruolo, persona, soggettività

Lo strutturalfunzionalismo nordamericano è partito dalla teoria volontaristica dell'azione.

Ma il funzionalismo ha fatto il proprio tempo e si è cercato di spiegarne altrove i motivi (De Nardis, 2019). Continuare a parlarne sembrerebbe ormai portare avanti una battaglia di retroguardia. Ma la sua teoria aveva troppo imbevuto di sé le varie conoscenze sociologiche nella seconda metà del secolo scorso perché si possano dichiarare facilmente estinti i conti con esso. Tifosi e detrattori dello stesso comunque hanno dovuto tutti analizzarlo, lavorandovi (dal di fuori o dall'interno) per effettuare in ogni caso un'anatomia della teoria al fine di comprenderne la potenza descrittiva, meno invero forse per una carenza teoretica di fondo quella esplicativa, nonché la pretesa di essere stato fondazione e fondamento di tanta sociologia, e non solo meramente teorica, del Novecento con tracimazioni non indifferenti anche nel secolo attuale. E di tutto ciò la problematica del soggetto non ne è stata di certo scevra.

È chiaro che si stia facendo riferimento soprattutto alla teoria di Talcott Parsons. Ma anche a quella succedanea e per nulla isomorfa di Niklas Luhmann, sicuramente diverso, beninteso, dalla precedente e debitrice di altri contesti storici e di filoni culturali, ma che comunque per molti aspetti cruciali ne fa eco.

Entrambe le prospettive hanno utilizzato in ogni caso infatti nei loro corrispettivi costrutti proposizioni fondate su un lessico che ha denotato referenti generalmente di tipo collettivo trascurando, almeno apparentemente quello individuale. Infatti lo stesso concetto di "sistema sociale" (per Luhmann connotato da riflessività e autoreferenzialità) sembra voler soffocare l'istanza della soggettività. Eppure in entrambe le analisi e al di là delle apparenze fenomenologiche si disvelano tormentate istanze di una tragedia dell'individuale tesa a riappropriarsi di una novella "rivolta degli schiavi" nello spazio vitale che pulsa al di là

dell'architettura sistemica.

La cosa non deve meravigliare: infatti entrambe le prospettive non riescono a essere del tutto vaccinate da alcuni presupposti di base che i rispettivi contesti culturali hanno in qualche modo determinato sulle loro formazioni.

La parabola parsonsiana è chiara. Si parte nel 1937 con l'analisi della struttura dell'azione sociale in una prospettiva che sembra rientrare nell'orbita dell'individualismo metodologico con tutta la revisione critica effettuata dallo stesso Parsons di Max Weber e con il riesame in chiaroscuro dell'utilitarismo effettuato seguendo la lezione di Durkheim. L'azione sociale, e quindi in ultima istanza la soggettività, non può non porsi come unità e punto d'arrivo della teoria anche se beninteso nella sua sembianza idealtipica, metodologica e non già fenomenologica quando non addirittura esistenzialistica con annessa la potenzialità succedanea di poter essere iscritta, in un "sistema sociale".

Questo appare un punto fondamentale; un punto in cui Luhmann prende le distanze da Weber e che riposa proprio nell'istanza di coniugare soggettività e oggettività: la soluzione di Weber è, com'è noto, di carattere metodologico, in quanto la costruzione degli idealtipi dovrebbe risolvere l'opposizione; in Luhmann invece la soluzione si pone su un piano diverso; non più metodologico, ma di teoria generale, mediata dal concetto della doppia contingenza per cui ogni esperire vivente e agire, riferito ad altri uomini, è doppiamente contingente, per il fatto che dipende non soltanto da me, ma anche dall'altro, il quale deve essere concepito da me, ma anche alter ego, cioè, come altrettanto libero e lunatico quanto lo sono io.

È questo forse un primo sintomo dell'abbandono dell'individualismo *metodologico* da parte di Luhmann ma non è certo il segno dell'abbandono di una prospettiva individualistica, che, almeno per ora, apre la porta a una costruzione sistemica ancora vicina allo strutturalfunzionalismo classico.

Infatti la riflessione più nota di Luhmann non pone l'uomo al centro del discorso, ma l'interazione sistema/ambiente e la sua critica contro l'umanesimo va di pari passo con la critica contro lo storicismo, entrambi rappresentanti i cardini più autorevoli del pensiero della "vieta Europa".

Ma, tornando al discorso sulle matrici di Luhmann, è singolare notare come, mentre la sua stessa terminologia più appariscente derivi dalla teoria generale dei sistemi, dalla cibernetica sociale e dal funzionalismo macrostrutturale, egli sia costretto a un continuo lavoro di recupero della tematica fondazionalista (che resta propriamente filosofica) dei fenomenologi classici, per discutere sul concetto di “senso”.

Da questo punto di vista il ripensamento di Schütz muove proprio dall'esigenza di quest'ultimo di definire nel modo più univoco e rigoroso possibile il concetto di senso secondo il metodo della teoria sociologica. Per superare la “aporie” di Weber, Schütz parte dall'analisi del vissuto e da io solitario come momento originario della costituzione del senso nella coscienza interiore del tempo; quindi introduce la problematica del “tu” o “alter ego” fenomenologico.

In questa costruzione Schütz si rifà a Husserl per il quale il riferimento al “mondo della vita” vuole essere un riferimento di tipo coscienziale a categorie pre-scientifiche. Quindi, come dire, postula un ritorno al mondo significativo dell'uomo, che non è quello della scienza. Insomma appare chiaro che con le categorie proposte da Husserl si debba rinunciare a imbastire un discorso scientifico, in quanto non si può fare un simile discorso con categorie che fondano la propria validità su una problematica coscienziale e sulla messa tra parentesi e la sospensione di ogni altro giudizio scientifico.

Alla struttura significativa si rifà Schütz intendendo con questa un insieme di significati correlati e tipificati che riescono a creare una rete e un mondo intersoggettivo costruito sostanzialmente dal lavoro umano e dall'interazione del quotidiano. Privilegiata appare dunque la relazione fenomenologica diretta “faccia a faccia” in cui ogni membro possa partecipare allo scorrere della vita dell'altro e possa afferrare nel vivido presente i pensieri e le rappresentazioni dell'altro così come esse si formano ad ogni momento. Il processo di tipificazione del comportamento dell'Altro è chiaro, ma solo apparentemente il processo di tipificazione di Schütz può essere rimandato in maniera diretta al procedimento di costruzione idealtipica di Weber, in quanto, se è vero che anche per Schütz la conoscenza avviene attraverso la costruzione di tipi, la tipificazione non è un procedimento specifico della conoscenza sociologica (come per Weber), quanto piuttosto il procedimento generale

della conoscenza tout-court e non solo di quella scientifica; in questa maniera ancora una volta si rimanda la conoscenza a problemi di carattere pre-scientifico e a fasi riguardanti più la sfera della coscienza che quella della scienza. Il mondo della realtà per eccellenza rimane il quotidiano e il momento originario della vita sociale, a cui bisogna riandare per comprendere tutti gli altri aspetti, è rappresentato dalle azioni interindividuali considerate come manifestazioni della vita spontanea dell'uomo.

La microsociologia di Schütz si risolve a questo punto in una sorta di individualismo fenomenologico. Ma l'azione sociale di Weber era per lo più un'analisi dell'agire sociale e da questo punto di vista Luhmann sembra accettare l'idea della sociologia come scienza dell'*agire* sociale nel senso weberiano che, com'è noto, trascende l'azione singola in favore dell'agire sociale all'interno di un segmento che è culturale e quindi è definibile in termini strutturali.

Ma il problema di Luhmann che, come si è detto, pesca in matrici teoriche che si possono ritrovare in buona parte nella filosofia tedesca del XX secolo, è quello di riuscire a trasporre il senso inteso come *Erleben* nell'ambito di una tradizione di pensiero come quella strutturalfunzionalista che ha inteso, per Luhmann, l'azione in termini troppo comportamentistici.

Luhmann quindi critica la teoria del sistema di Parsons proprio perché non ha elaborato sufficientemente il concetto di senso. Dice esplicitamente Luhmann: «Parsons ha, si superato la visione meramente comportamentistica e, richiamandosi a Weber, definisce l'azione attraverso il senso che viene concepito mentalmente. Ma, il concetto di senso non viene indagato più a fondo» (Luhmann e Habermas, 1973).

In tal modo il concetto di senso, intrappolato nella teoria del sistema, diventa per Luhmann il congiungimento della prospettiva *micro* con la prospettiva *macro*.

L'applicazione della teoria dei sistemi al mondo sociale si gioca sul concetto di senso come spartiacque fondamentale per definire i confini tra società e mondo e tra sistema, o sotto-sistema sociale ed esperire vivente del singolo. Quest'ultimo va ricondotto nel discorso sociologico nell'ambito particolare della sociologia, della conoscenza, in quanto l'*Erleben* che *apparentemente* per Luhmann può essere oggetto della psicologia sociale o

della filosofia esistenziale, rappresenterebbe una sorta di *bridge* tra la sociologia (generale) e la sociologia della conoscenza, attraverso la rilevanza funzionale che si attribuisce al senso nella sua funzione specifica di *riduzione della complessità*.

Il dilemma tra senso, come momento fondamentale della sociologia della conoscenza, e azione, come unità logica fondamentale della sociologia, secondo Luhmann, va superato; o meglio, per seguire Luhmann stesso, va “evitato”, infatti «si potrebbe evitare questo dilemma, se si riportasse nel concetto di senso l'impostazione concettuale di base della teoria sociologica e se si derivassero da esso l'esperire vivente e l'agire come modi di riduzione di pari rango, funzionalmente equivalenti, a di specie diversa» (Luhmann e Habermas, 1973, p. 52).

A questo punto entra in ballo nel discorso di Luhmann un'altra delle sue fondamentali matrici culturali: l'antropologia di Arnold Gehlen che fin dagli anni '40 aveva elaborato la distinzione tra la complessità e l'indeterminatezza dell'uomo e la fragilità e l'insicurezza dell'uomo il quale è soggetto perennemente al rischio in un quadro di sistemi di azione autoregolati, in un circuito d'azione in quanto manifestazione autofondativa e contingente dell'uomo stesso.

Dal momento che l'uomo non ha altro fondamento che se stesso, ne deriva che egli è un soggetto precario, esposto continuamente al rischio, con una possibilità costituzionale di fallire (Gehlen, 1983). La complessità del mondo significa poliedricità degli stimoli e degli imprevisti che gli si possono parare dinanzi e ciò comporta la necessità drammatica di esperire degli “esoneri” che lo aiutino e gli permettano di dominare i propri bisogni e il proprio orizzonte di interessi e di stabilizzarsi all'interno di un artificiale sistema di norme che serva ad orientare la sua volontà. Infatti come Gehlen può ben spiegare:

Come le nostre abitudini sono sedimentazioni di azioni passate, e tuttavia, essendo ben definite, a loro volta agiscono su ciò che si sviluppa nel loro presupposto, così anche i nostri interessi preminenti e le nostre convinzioni sono condizioni su cui si tiene fermo e che tuttavia delimitano ogni ulteriore della vita, in particolare dell'eccesso pulsionale, avviene “involontariamente” o addirittura automaticamente nel solco di ciò che ha ricevuto fissazione e definizione (Gehlen, 1983, pp. 411-412).

Come si può notare quindi problema fondamentale appare quello della complessità del mondo e della sua riduzione attraverso l'istituzionalizzazione dell'agire, che è a dire regolarizzazione del comportamento; come è stato invece notato seguendo in maniera chiara l'impostazione fenomenologica, la necessità della sicurezza rimanda al sistema della tendenziale fissazione della doppia contingenza sul piano delle aspettative.

Prendendo spunto da questo Luhmann tenta di effettuare il recupero di Schütz di cui si è parlato, come interpretazione di Weber alla luce (equivoca, in quanto si pone su un altro piano del discorso) di Husserl.

A questo si può aggiungere l'istanza del riemergere di un certo soggetto nell'orizzonte di Luhmann; in particolare, sempre per quanto riguarda il politico, Luhmann sembra interpretare la democrazia

come luogo ultimo dell'esperienza vivente, alla ragione del singolo, che non può sopportare la comunità (olismo) come vincolo, ma la può produrre liberamente, così come può dissolverla e della propria vita può decidere di ricollocare l'artificialità (già posta) nel tempo, può decidere di rimetterla in discussione, può svelarne l'infondatezza e dar vita a un nuovo "artificio". Solo il soggetto possiede (ed è posseduto dalla) la dimensione del tempo, giacché solo rispetto all'unità vivente del soggetto il tempo si definisce come nascita e morte (Barcellona, 1985, pp. 203-205).

Le forti tinte esistenzialistiche hanno fatto parlare di una interpretazione in questo senso che sembrerebbe quasi ancorata al "vitalismo" e "alla concezione del tempo di Bergson".

Ciò nondimeno, come è stato notato da Gallino (1993), i tentativi di delimitare e concettualizzare la disciplina appaiono sempre insufficienti rispetto alla "pletorica generalità" dell'espressione, con il rischio, da un lato, che i suoi contenuti regrediscono in una delle tante sociologie speciali, dall'altro, che essi sfuggano in maniera centrifuga verso altre discipline più a-sociologiche; in quanto parlare di cultura non può non significare parlare di arte, letteratura, religione, scienza, diritto, moda, spettacolo, comunicazione e conoscenza in generale. Se non si tiene conto di ciò, in effetti, l'alea di scendere nel tentativo di una teoria generale della cultura fa pagare lo scotto di una possibile e probabile mancanza di copertura sociologica.

Nel 1938 Werner Sombart pubblica il suo ultimo ponderoso volume: *Vom Menschen*, nel quale le analogie con Gehlen sono tante e anche se si ritrovano tanti anni prima sembrano sottolineare le distanze dalla possibilità di denunciare la maschera ideologica di un'antropologia "pura" e, per così dire, non inquinata dalle scorie della società e della politica e perfino della stessa cultura (Iannone, 2013).

Allora quale antropologia per Sombart, con questo titanico passo indietro, non solo rispetto alla teoresi, ma anche al discorso epistemologico visto che è reo confesso nel dichiarare di procedere nel suo lavoro senza curarsi del "confine convenzionale delle attuali discipline"?

È insomma un esplicito fuoriuscire dalla comunità scientifica dell'epoca per tornare in maniera anarchica nei romantici giardini del passato. E proprio in questo neoromanticismo si scorge anche una discreta dose di vitalismo, tentazione sovente presente nella cultura tedesca specialmente quando si traduce nella possibilità fondativa delle scienze umane, ma anche di quelle sociali.

Siamo, a ben vedere, di fronte a qualcosa che si sarebbe ritrovata molto più di recente perfino nell'apparente algidità di Niklas Luhmann che avrebbe criticato la teoria del sistema di Parsons, proprio perché non ha elaborato sufficientemente il concetto di senso. Dice esplicitamente Luhmann: «Parsons ha, sì, superato la visione meramente comportamentistica e, richiamandosi a Weber, definisce l'azione attraverso il senso che viene concepito mentalmente. Ma, il concetto di senso non viene indagato più a fondo...» (Luhmann, 1973, p. 5).

In tal modo il concetto di senso, intrappolato nella teoria del sistema, diventa per Luhmann il congiungimento della prospettiva *micro* e con la prospettiva *macro*.

L'applicazione della teoria dei sistemi al mondo sociale si gioca sul concetto di senso come spartiacque fondamentale per definire i confini tra società e mondo e tra sistema, o sotto-sistema sociale, ed esperire vivente del singolo. Quest'ultimo va ricondotto nel discorso sociologico, nell'ambito particolare della Sociologia della conoscenza, in quanto l'*Erleben* che, *apparentemente* per Luhmann può essere oggetto della psicologia sociale o della filosofia esistenziale, rappresenterebbe una sorta di bridge tra la Sociologia (generale)

e la Sociologia della conoscenza, attraverso la rilevanza funzionale che si attribuisce al senso nella sua funzione specifica di *riduzione della complessità*.

Il dilemma tra senso, come momento fondamentale della Sociologia della conoscenza, e azione, come unità logica fondamentale della Sociologia, secondo Luhmann, va superato; o meglio, per seguire Luhmann stesso, va “evitato”, infatti «si potrebbe evitare questo dilemma, se si riportasse nel concetto di senso l'impostazione concettuale di base della teoria sociologica e se si derivassero da esso l'esperire vivente e l'agire come modi di riduzione di pari rango, funzionalmente equivalenti, ma di specie diversa» (Luhmann, 1973, p. 52).

Sombart si ferma cronologicamente molto prima. Non può più portare a compimento il suo discorso. Ma quante analogie con Gehlen e perfino con una parte del funzionalismo strutturale dei sistemi di Luhmann... Soprattutto quanta distanza dalla possibilità di denunciare la maschera ideologica di un'antropologia “pura” e non inquinata dalle scorie della società e della politica, ma perfino della stessa cultura!

Oggi a una moderna antropologia spetterebbe in effetti tutt'altro compito. Anzitutto quello di caccia alle ideologie (e non di costruzioni delle stesse) allo scopo di palesare i conflitti e le tensioni che permeano di sé le diverse culture, proprio a dimostrazione della vulnerabilità di quelle tesi neoidealistiche che, imperterrite, continuano a proporre le varie forme di società come moralmente sovrane secondo un procedimento di auto giustificazione. Alla luce della nostra stagione, e ormai da molto tempo, forse anche da prima dell'ultima fatica di Sombart, «il fatto che l'antropologia sia anche politica in numerosi punti» ma anche per il semplice fatto che «l'antropologia teorica», quella «pura» di Sombart per intendersi, «non può che implicare una visione di ciò che siamo, di ciò che è, e può essere, la nostra società, indicandoci in modo decisivo quali sono le nostre aspirazioni politiche ragionevoli e quali quelle assurde». Inoltre «i limiti delle forme di organizzazione sociale ci dicono che cosa è alla nostra portata, e che cosa non lo è» (Gellner, 1999, p. 7).

Il tentativo di Sombart sembrerebbe quasi la costruzione dell'uomo astratto, in quanto pare voler “astrarre” dall'empirica esistenza, che non può esser sociale, all'interno di un ragionamento da “scienze dello spirito”, proprio tutto ciò che è invece squisitamente sociale.

In quest'altra ottica riecheggia per certi versi, e in certi ambiti quasi come analogia, il più antico tentativo di Hans Kelsen relativo alla costruzione di una teoria pura del diritto, volendo depurare appunto il giure, inteso nella sua accezione più normativistica, da tutte le scorie della società, della morale e dell'ideologia.

Metodologicamente, per certi versi, a Kelsen l'operazione è riuscita. Non è il caso di ricordare come sia stato punto di riferimento, per poi magari distanziarsene criticamente, di tanti teorici, filosofi e perfino sociologi del diritto, anche in Italia, da Norberto Bobbio a Renato Treves.

In quest'altra ottica, invece, il linguaggio stesso di Sombart sembra meno convincente anche rispetto ad altre sue opere. Ci troviamo in effetti di fronte all'ultima espressione dell'Europa romantica, con tutta la sua portata idealistica. Una sorta di canto del cigno (peraltro tardivo) della grande filosofia alemanna, a cui si aggiunge però il rifiuto dell'episteme dello stesso storicismo tedesco, in uno sforzo prometeico di esorcizzazione dell'antropologia culturale nascente, ovvero neonata, in Europa.

Una ventata di neovitalismo *à la* Bergson e un blocco teoretico su Dilthey senza gli sviluppi del *Methodenstreit* accentuano l'abilità di un titanismo letterario che però è ricco, al di là di tutto ciò, di intuizioni e impostazioni di storia della cultura occidentale che ne fa un testo, pur nel suo isolamento, fondamentale per leggere, al di là delle sue riflessioni sui concetti di razza, popolo, di persona, il dramma di un preciso momento storico che viveva l'Europa nel suo ultimo autunno romantico, alla vigilia della tragedia del secolo scorso segnata dal razzismo nazifascista, dalla barbarie totalitaria e dalla buia genesi della Seconda Guerra Mondiale.

In questa prospettiva si può leggere l'intero testo, insomma, veramente come un grande romanzo della coscienza (a tratti infelice) di un'epoca; un robusto affresco impressionistico di una temperie culturale sublimata nell'apologo dell'ultimo figlio del Romanticismo europeo. Insomma il canto del cigno dell'ultimo tempo dell'Europa romantica.

3. La trappola strutturale della nuova soggettività

L'indagine sulle matrici teoriche della debolezza del soggetto declinato nella sua forma più processuale e incoativa di "soggettività" fa emergere come la stessa idea nasca e rinasca di volta in volta come forma di "rivolta". Il problema riposa sul fatto che a volte si presenta come qualcosa di apparentemente travestito da rivoluzionario pur mantenendo un nocciolo duro profondamente conservatore.

Invero così appaiono quelle forme di soggettività che fondano la propria realtà strutturale sulla filosofia dell'esistenza con l'esclusione del vecchio presupposto sociologico del condizionamento sociale del pensiero e delle cose. D'altra parte il determinismo meccanicistico è ciò che si vuole trascendere perché rappresenterebbe la sconfitta, nonché la scomparsa, dell'ipotesi critica, che si può tradurre nella soggettività cosciente (aristotelicamente consapevole) dell'individuo sociale. Con il recupero di tale locuzione che sottende un concetto operativo e una categoria teorica ben precisa si proietta all'interno del segmento di una *Weltanschauung* del pensiero occidentale che è quella che ha dato l'imprinting della modernità nella processualità storica che viene indicata come "capitalistica".

In essa invero sembra che la variabile "organizzazione" abbia la caratteristica peculiare relativa alla sua anima del lavoro produttivo, alla distribuzione della ricchezza, dell'organizzazione sociale e quella politica in una ricerca affannata dell'efficienza come superfetazione categoriale che nei momenti di maggiore crisi (Lehmann Brothers, pandemia, guerra) e si mostri in grado nella sua forma più novella di essere dotata di una forza con cui va a disgregare e all'unisono a ricostruire se stessa come è stato ben notato (Bevilacqua e Susca, 2022) anche nelle vesti più filantropiche e nel frattempo attraverso una concentrazione delle possibilità di azione per questo verso nelle mani di pochi.

Il tutto rivedendo la stessa statualità in un nuovo protagonismo verticalistico e ancor più soggetta a un'analisi di relazione di potere, quando non si presenti come vero e proprio neoguardiano notturno funzionale al capitalismo della sorveglianza (Zuboff, 2019). In tal modo sovente appare sdipinarsi una nuova fenomenologia della soggettività che ancora una volta

rientra in nuove vesti da una rinnovata finestra sempre più ubicata in posizione diversa.

Spiegare perciò il ritorno di una nuova forma di soggettività nell'ambito del neocapitalismo appare fondamentale per dare conto di come le logiche della prassi economica e politica si fondino dopo l'ultima crisi per risolvere "umanitariamente" e nella prospettiva filantropica la *défaillance* di un modello economico che rischiava di distruggere se stesso. Il tutto in una logica della ricomposizione dei frantumi di un quindicennio che era riuscito a creare antropologia del debito, disuguaglianze sempre più marcate, pandemia e, in appendice ma solo cronologica, nuove forme di imperialismo bellico o in diretta o per procura, più o meno notiziate a seconda degli interessi in campo ovvero delle stesse prossimità geografiche.

Nel processo esplicativo non si può non tenere conto delle matrici culturali che informano tale nuova fase nel recupero di una soggettività che, almeno apparentemente, si contrappone alla logica deterministica mercatoria e di profitto nudo e crudo in quanto foriera di disuguaglianze e di conflittualità.

Ma ancora una volta non si vuole comunque trovare il modo di uscire dal neocapitalismo sia pure attraverso una vestizione filantropica e per ribellarsi al determinismo meccanicistico di quello che sembrava essere diventato il pensiero unico dopo l'egemonia delle varie forme di welfare si fa ricorso al volontarismo soggettivistico dell'agire che frulla in se stesso una novella filosofia della prassi di idealistica e italiana memoria e un neopragmatismo che bene si allinea alla prima pur avendo le proprie radici filosofiche oltreoceano.

Il pensiero di Gramsci, come si è visto, nei due tempi del proprio svilupparsi (prima del carcere e durante il carcere) ha condensato bene i due momenti senza uscire dal campo ideologico di tipo idealistico dell'"atto" gentiliano e il pragmatismo italoamericano (Vailati e Papini che leggono James e Dewey), pur partendo apparentemente da istanze diverse perché empiricamente attente e impegnate, finisce con lo sposarsi alle prime istanze anche se con indigesta coerenza. Queste dottrine si appellano all'origine e al suo successo pragmatico interpretato come essenza nella modernità che riconoscono nel rilievo dell'iniziativa del soggetto e della fattività dell'esperienza, intesa, secondo l'argomentazione

di Dewey, come “analisi transazionale” nell’accordo tra soggetto e oggetto e nello strumentalismo categoriale.

Tale mix di pre-condizioni non può che giungere a un ben definito punto d’approdo, che è dato dalla *prassi infelice della filosofia della prassi*. Infelice perché non è prassi che possa rovesciare la situazione data. E nel caso della nuova soggettività nemmeno lo vuole. È perciò semplicemente la gentiliana prassi che si rovescia rispecchiando se stessa nell’acqua stagnante del nuovo Narciso e non fa altro, travestendosi a volte da canto del gallo che dovrebbe svegliare all’alba rivoluzionaria, che ripetere l’antico volo della nottola di Minerva che ripassa al crepuscolo per razionalizzare il già dato.

E ancora una volta, benché non tutti se ne avvedano, continua a sopravvivere tenacemente e velatamente tracotante, ma vittoriosa, la logica della conservazione.

Bibliografia

- Barcellona P. (1985). Soggetti sociali e crisi dell’eguaglianza. *Democrazia e diritto. Rivista critica di diritto e giurisprudenza*, 25, 4: 165.
- Bevilacqua E., Borrelli D. (2021). *Gemelli diversi. Processi di soggettivizzazione ed economia di mercato*. Roma: Derive e Approdi.
- Bevilacqua E., Susca E. (2022). Soggettività e organizzazioni nel capitalismo contemporaneo. Percorsi di teoria sociale. *Rivista Trimestrale di Scienza dell’Amministrazione. Studi di Teoria e Ricerca Sociale*, 3: 0. DOI: 10.32049/RTSA.2022.3.02.
- De Nardis P. (1990). Il soggetto in immersione e le nostalgie del sistema. In Izzo A., a cura di, *Il ritorno del soggetto*. Roma: Bulzoni.
- De Nardis P. (1993). *Aspettando la sociologia. Antonio Labriola dalla Psicologia empirica alla spiegazione sociologica*. Acireale: Bonanno Editore.
- De Nardis P. (2019). *Il crepuscolo del funzionalismo*. Roma: Bordeaux.
- Dostoevskij F. (2021). *I fratelli Karamazov*. Milano: Feltrinelli Editore.

- Gallino L. (1993). *Sociologia della cultura*. In Gallino L., a cura di, *Dizionario di Sociologia*. Torino: UTET.
- Gehlen A. (1983). *L'uomo*. Milano: Feltrinelli Editore.
- Gellner E. (1999). *Antropologia Politica*. Roma: Editori Riuniti.
- Iannone R. (2013). *Umano ancora umano. Per un'analisi dell'opera "Sull'uomo" di Werner Sombart*. Acireale: Bonanno.
- Lombardi F. (1935). *Ludovico Feuerbach*. Firenze: La Nuova Italia.
- Lombardi F. (1936). *Kierkegaard*. Firenze: La Nuova Italia.
- Lombardi F. (1973). *Ricostruzione filosofica*. Roma: Printer Arti Grafiche.
- Luhmann N., Habermas J. (1973). *Teoria della società o tecnologia sociale*. Milano: Etas Kompass.
- Marcuse H. (1967). *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*. Torino: Einaudi.
- Marramao G. (1971). *Marxismo e revisionismo in Italia dalla "Critica Sociale" al dibattito sul Leninismo*. Bari: De Donato.
- Nozick R. (1981). *Anarchia, Stato e Utopia. I fondamenti dello "Stato Minimo"*. Firenze: Le Monnier.
- Zuboff S. (2019). *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*. Roma: Luiss University Press.

La regolazione istituzionale dell'energia e del valore Politiche di modernizzazione anti-riflessiva nella società del dopo-sviluppo

Onofrio Romano
Dipartimento di Studi Umanistici
Università degli Studi Roma Tre

Riassunto

Il saggio analizza le trasformazioni del soggetto nel passaggio dall'era socialdemocratica al neoliberalismo, coniugando la prospettiva dell'economia generale batailliana con la sociologia del valore di Simmel. In contrasto con la tesi diffusa in letteratura, secondo cui la svolta neoliberale ha costituito un'ulteriore tappa nell'unilineare percorso moderno di realizzazione della «libertà nella ricerca del valore», l'autore sostiene che il neo-orizzontalismo risponde ad un sostanziale esaurimento della logica di libera proiezione del soggetto verso il valore. Al fine di riattivare la dinamica sociale, il neo-orizzontalismo allestisce un meccanismo di precarizzazione mobilitante che, da un lato, ricolloca il soggetto in una situazione «servile» di assoggettamento ai propri bisogni vitali, in cui viene abolita quella distanza riflessiva tra soggetto e oggetto necessaria all'emersione del valore, dall'altro lo stempera nell'alveo di una socialità neo-comunitaria tesa allo sterminio del valore. In questo senso, un «soggetto spensierato» s'impone quale protagonista della scena sociale contemporanea.

Parole chiave: soggetto, energia, valore, precarizzazione mobilitante

Abstract. *The Anti-Reflexive Modernization. Subject, Energy and Value in the Post-Development Society.*

The essay focuses on the transformations of the subject in the transition from the social-democratic era to neoliberalism, combining the perspective of Bataille's general economy with Simmel's sociology of value. Against the widespread thesis according to which the neoliberal turn is a further step along the unilinear modern path towards the «free search for value», the author argues that neo-horizontalism responds to the breakdown of the projective logic towards value adopted by the subject during the thirty glorious years. In order to reactivate social dynamism, the neo-horizontal regime sets up, on the one side, a mobilizing precarization device that places the subject back in a «servile» situation of subjection to his own vital needs, where the reflexive distance between subject and object needed for value is abolished; on the other side, the same subject is diluted in the frame of a neo-communitarian sociality aimed at the extermination of value. In this sense, a «de-thinking subject» emerges as the protagonist of the contemporary social scene.

Keywords: subject, energy, value, mobilizing precarization

DOI: 10.32049/RTSA.2022.3.03

1. Regolazione sociale, soggetto, energia, valore

La regolazione sociale mira nel presente alla produzione di un soggetto che definiamo “spensierato”, cui è tendenzialmente impedita, vale a dire, l'attività di autonoma elaborazione di senso, sia in quanto singolo sia in consorzio. Questo effetto si ottiene principalmente attraverso una sistematica riduzione di quella distanza tra soggetto e oggetto necessaria alla formazione della coscienza (Crespi, 1982; Simmel, 2013): il soggetto viene

per questo braccato da un intreccio di sollecitazioni sociali che impongono la continua attivazione di risposte necessarie alla sua stessa sopravvivenza. Il sociale non è più la dimensione pubblica alimentata dalla libera partecipazione del cittadino, bensì un campo di tensioni che richiede risposte pressoché univoche da parte del soggetto. Occupato da un simile cimento, questi non è più in grado di interpretare quel ruolo di autonomo costruttore del senso che caratterizza la vicenda moderna: «una condizione nella quale ciascun individuo è messo nelle condizioni di avanzare le proprie pretese di verità» (Magatti, 2009, p. 17). In compenso, il meccanismo permette al sistema sociale di riavviare una dinamica interna minata strutturalmente dalla realizzazione di quello stesso principio cardine. Il saggio mira a ricostruire la genealogia delle istituzioni produttrici del soggetto spensierato, nonché la postura sociale e i caratteri propri di quest'ultimo.

Sarebbe riduttivo definire costui come residuo antropologico dell'era neoliberale. Si tratta, più precisamente, di una soggettività tipica del «dopo-sviluppo» occidentale (Khotari *et al.*, 2021), ossia la soggettività che emerge a valle della sperimentazione di un modello istituzionale mirante a favorire il massimo dispiegamento delle singolarità sociali. Di norma, questa fase viene identificata in letteratura come «prima modernità», cui si fa seguire la seconda modernità (Beck, 2013), definita anche «modernizzazione riflessiva» (Beck, Giddens e Lash, 1999). Il paradosso che vogliamo qui mettere a tema è che la modernizzazione riflessiva – fondata, com'è noto, sulla presa di consapevolezza e di responsabilità collettiva rispetto ai rischi e agli effetti perversi generati dallo scatenamento moderno – è caratterizzata a livello di dispositivo sociale attivante da una severa compressione dello spazio riflessivo nel soggetto. Nella modernizzazione riflessiva si staglia un soggetto comunitario neo-servile, ossia privato del lusso della riflessione.

Questa ricognizione verrà affrontata attraverso uno specifico punto di vista sul soggetto. In letteratura, ci si sofferma più volentieri sul rapporto tra il soggetto, l'altro e la norma (Chicchi e Simone, 2017). Qui proveremo, invece, a testare la produttività analitica di una prospettiva che coniuga la questione dell'energia, così come declinata nell'economia generale batailliana¹, con la sociologia del valore di Simmel (2013). Le due dimensioni –

¹ Il saggio che dà avvio all'impresa teorica batailliana è *La notion de dépense* (Bataille, 1933). Di questo esistono

energia e valore – sono strettamente interconnesse. Costituiscono i poli entro cui si dispiega la soggettività: a monte l'energia, intesa metaforicamente come «carburante» a disposizione del soggetto per la realizzazione delle strategie d'azione legate alle sue finalità esistenziali; a valle il valore, inteso come polo di attrazione dell'agire soggettivo che incornicia fini, oggetti, soggetti, determinazioni morali, paesaggi, ambienti umani ecc. Il valore dev'essere qui inteso, *à la* Benjamin (2014), come un'aura che avvolge le entità materiali e immateriali rendendole appetibili agli occhi del soggetto. Senza aura, queste entità risulterebbero indifferenti agli occhi del soggetto, del tutto prive di interesse. L'energia-carburante a monte è spendibile e impiegabile solo a condizione che vi sia una posta in gioco valoriale a valle, per ciò stesso ritenuta dal soggetto meritevole di essere conquistata e a cui l'energia viene di fatto votata.

In questo senso, il valore ha qui un'accezione molto più larga di quella che si ritrova nella tipologia dell'agire di marca weberiana (Weber, 1999, pp. 21-23), dove esso figura solo come una delle possibili determinazioni soggettive dentro il *frame* razionale o nella teoria dell'azione di Parsons (1962), dove è inteso come mero orientamento normativo che guida la scelta dei mezzi legittimi per il raggiungimento dei fini eletti dall'attore. Né esso è limitabile al senso puramente economico riferito al «bene» (valore d'uso, come attitudine a soddisfare un bisogno individuale, e valore di scambio, come equivalente monetario da esso ricavabile nella sua forma-merce). Il senso è quello simmeliano:

Noi designiamo come valore nelle cose ciò che in esse suscita il nostro interesse – quel processo interiore assolutamente indefinibile, poiché assolutamente elementare, senza cui nel mondo non si darebbe alcun rapporto pratico con le cose [...] Sopra il mondo dell'essere si erge il mondo dei valori che infatti vive soltanto nei nostri interessi e nel nostro sentire; una disposizione delle cose secondo rapporti e gerarchizzazioni che deviano in maniera notevolissima da quelle del mero essere e tuttavia arricchiscono questo essere di tutto il significato possibile per noi (Simmel, 2021, pp. 41-42).

almeno sette versioni differenti. A partire dalla nozione di *dépense*, il progetto teorico della «economia generale» troverà le sue prime versioni frammentarie nei saggi *L'Économie à la mesure de l'univers* (Bataille, 1976a) e *La limite de l'utile* (Bataille, 2000) si concretizzerà in forma più organica nell'opera *La part maudite* (Bataille, 2003). A questa, seguirà una seconda parte dal titolo *Histoire de l'érotisme* (Bataille, 1976b) e la terza e ultima intitolata *La Souveraineté* (Bataille, 1976c).

Simmel postula una separazione tra il mondo oggettivo – inerte, privo di significato – e il soggetto che conferisce (per motivi interni, inesplorabili, «indefinibili», appunto) un valore alle cose. Il valore non è dunque una proprietà annessa all'oggetto in sé. Esso è un affare tutto interno al soggetto, il quale proprio attraverso un riconoscimento di valore ritrova la connessione col mondo. Il soggetto si mobilita, si attiva verso una destinazione solo se intravede un valore nelle entità materiali e immateriali che lo circondano. Ovviamente, il valore non è di necessità connotato da un segno più. Valore è ciò che ci attrae, ma anche ciò che ci respinge nelle cose; ciò che ci fa “andar verso” e ciò che ci determina a fuggire. E come ci ha insegnato Freud (2007), al di là di queste due alternative secche, vi è anche la possibilità di esperire deliberatamente il disvalore (la pulsione di morte), dimensione comunque «rilevante», che in quanto tale ci desta dall'indifferenza e ci attiva².

È necessaria, tuttavia, una precisazione sul punto. Il fatto che il valore appaia come un «processo interiore» non significa affatto che esso abbia una genesi soggettiva o che sia determinato auto-referenzialmente dal soggetto. I fattori di determinazione dei contenuti di valore hanno una natura eminentemente sociale, ma questi restano al di fuori dell'ambito di analisi qui scelto. Il valore, in ogni caso, esiste solo nella misura in cui ha un precipitato nel soggetto, insinuandosi in esso e muovendolo verso o contro le cose intorno a sé. È a partire da questo punto che si sviluppa la nostra analisi. Si tratta di una prospettiva di individualismo “metodologico”, non “ontologico”. Alla stessa maniera di Weber, noi scegliamo di perimetrare lo sguardo intorno al momento soggettivo: il senso dell'agire è generato da una serie inestricabile di “condizioni” sociali e naturali, nondimeno il soggetto non può agire senza elaborare internamente un senso e annetterlo alle proprie azioni. Ed è su questo momento che, secondo Weber, si focalizza il lavoro del sociologo. Analogamente, noi puntiamo il riflettore su quel processo tutto interno che consente al soggetto di riconoscere un valore nelle cose. È da qui in avanti che si sviluppa l'analisi della dinamica energia-valore: il soggetto impiega l'energia a sua disposizione quando intravede un valore che costituisce una posta in gioco rilevante per la sua mobilitazione. Il nostro obiettivo

² Si pensi all'estetica del brutto: nel momento in cui abbiamo saturato tutto il bello, non rimane che riempire lo spazio con la spazzatura o con la materia escrementizia (Žižek, 2018).

specifico è individuare gli effetti di lungo periodo prodotti dai diversi assetti regolativi della modernità su questa dinamica. Questi effetti sono infatti all'origine della "soggettività spensierata".

2. Nevrosi o psicosi?

Il soggetto spensierato trova i suoi natali tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta del secolo scorso. Quella svolta – normalmente segnalata in letteratura come il passaggio dall'era socialdemocratica dei «trenta gloriosi» all'era neoliberale (Harvey, 2005) – è stata oggetto di grande dibattito e attenzione nelle scienze sociali. Sul piano più strettamente antropologico, circola un'interpretazione mainstream, vista la sua diffusione, fondata su una chiave argomentativa che definiamo "nevrotico-sostanzialista". Secondo questa versione, lo stato forte, interventista e pervasivo, avrebbe letteralmente plasmato le vite delle persone, costruendo solidi binari entro i quali inquadrare la circolazione dei soggetti. Nel suo impeto protettivo, lo Stato avrebbe di fatto soffocato l'autonomia individuale. Pur fornendo energia ai singoli, le grandi istituzioni novecentesche (la scuola, la fabbrica, il carcere, l'ospedale, l'apparato amministrativo di welfare ecc.) hanno forzato i soggetti a realizzare gli obiettivi da esse stabiliti, alienandoli dai valori realmente o solo potenzialmente loro propri. L'impasto tra potere disciplinare, teso al controllo e alla punizione del corpo singolo (Foucault, 2014), e biopotere, mirante alla gestione della vita della popolazione (Foucault, 2013; Brandimarte *et al.*, 2006), braccia inesorabilmente il soggetto, cui viene impedito l'accesso ai valori che il suo mondo interno riconosce nell'ambiente circostante. Il protagonista della prima modernità appare come un soggetto "nevrotico", dotato cioè di bisogni e desideri impellenti che lo Stato (e le sue emanazioni), il Potere e la Legge gli impediscono di soddisfare (Recalcati, 2010). Da una parte c'è un'idea sostanzialista del valore (che si dà "là fuori" come solido e duraturo), dall'altra uno strutturale impedimento alla possibilità che il soggetto vada all'incontro delle entità materiali e immateriali dotate di valore. Si tratta, di fatto, del meccanismo già denunciato

dal Freud “sociologo” ne *Il disagio della civiltà* (Freud, 2010).

La svolta degli anni Ottanta (preparata dai sommovimenti giovanili del sessantotto) viene dunque interpretata come il tentativo dei soggetti di uscire dalla condizione nevrotica per appropriarsi dell'energia e carburare le loro traiettorie verso i valori autonomamente scelti. Questa narrazione di fondo viene sostenuta con declinazioni diverse (spesso politicamente antitetiche) da una vasta costellazione di autori: da Lyotard (1989), secondo cui le «grandi narrazioni» della modernità (a cominciare dall'Illuminismo) hanno fatto da cappa inibente alla molteplicità narrativa finalmente ritrovata nel postmoderno, a Negri e Hardt (2002) che ricostruiscono la storia della modernità come la sistematica, abusiva presa di possesso del Potere Sovrano sull'immanentismo creativo dell'*homo homo*; da Von Hayek (2006), per il quale l'eccesso di sicurezza garantito dallo stato costituisce un oggettivo ostacolo alla libertà, ossia all'esplorazione di alternative di vita, a Massimo Paci (2005), che nel superamento del fordismo e del welfare intravede la possibilità di realizzare finalmente le autentiche promesse di individualizzazione formulate qualche secolo fa dagli illuministi; dal Revelli (2001) fustigatore del Novecento, come il secolo mostruoso nel quale le istituzioni e le forme della politica moderna hanno schiacciato – all'occorrenza violentemente – l'autonomia creativa dei cittadini, esautorandone la sovranità e producendone la deresponsabilizzazione, a Habermas (1985), secondo cui la modernità, con la sua promessa di emancipazione individuale, resta un progetto sostanzialmente incompiuto; da Magatti (2009) che riconosce al neoliberalismo di essere stato capace alla fine degli anni settanta di riprendere e rinnovare «un ben noto filone di pensiero – frequentato soprattutto dalla tradizione anglosassone – che considera prioritaria la libertà personale e associativa rispetto al ruolo dello stato, fondamentalmente viziato da riemergenti derive assolutistiche e antilibertarie» (p. 61), a Bazzocchi (2020), secondo cui la vittoria del neoliberalismo sta nella promessa di un godimento liberato da ogni residuo di autorità e di responsabilizzazione nei confronti del collettivo.

La tesi che proveremo a sviluppare qui si oppone frontalmente a questa logica nevrotico-sostanzialista (che, a nostro avviso, funge solo da apparato riflessivo di una più generale strategia di ristrutturazione del sistema) e adotta una chiave interpretativa che potremmo

definire “psicotico-impermanente”. Essa presuppone una concezione non sostanzialista del valore, il cui carattere primo è l'impermanenza e la deteriorabilità, in dipendenza delle condizioni che ordinano la sua fruizione. Il regime novecentesco ha fornito energia copiosa ai soggetti, sollecitandoli ad abbracciare i valori da essi stessi elaborati o scelti. È proprio la realizzazione di questa logica sociale (messa a disposizione di una grande massa di energia e libero accesso alle entità valoriali) ad aver provocato uno strutturale esaurimento del valore, quindi una sorta di paralisi sociale. Le istituzioni del Novecento hanno prodotto un soggetto psicotico, incapace cioè di desiderare e di riconoscere nell'ambiente valori a cui destinare l'energia da essi detenuta.

È a partire da questa condizione che va interpretato il senso del mutamento regolativo negli anni Ottanta: non un'apertura indiscriminata degli accessi (fino ad allora occlusi) a valori ben sostanziati, come vuole l'interpretazione *mainstream*, bensì una strategia di strutturale perturbazione dell'accesso all'energia a danno del soggetto, mirata a riattivare la dinamica del valore (reso esausto dal regime precedente).

3. La libertà nella ricerca del valore

Come detto, Magatti (2009) riassume la logica della società moderna nel principio: libertà nella ricerca della verità. Questa non piove più dall'alto, non è rivelata da autorità terrene o extra-terrene. Ciascun essere umano (prima che ciascun «cittadino») è ora abilitato a costruire la propria cognizione del mondo e ad agire sulla base di questa. Tra gli innumerevoli tentativi di identificare la natura propria della società moderna, quello di Magatti ci sembra particolarmente riuscito. Andrebbe a nostro avviso esteso al di là dell'ambito cognitivo (la ricerca della «verità»). Mutuandone il senso dentro la cornice qui stabilita (energia e valore), potremmo parafrasare Magatti affermando che la modernità si caratterizza per la «libertà nella ricerca del valore». Ciascun cittadino è abilitato a inseguire i «valori» che egli vede disseminati nella realtà e per i quali ritiene giustificato l'impiego dell'energia a sua disposizione. Designiamo questo come «regime di accessibilità illimitata»

(Romano, 2008), nel senso che il modello sociale spinge i singoli cittadini a ricercare e a realizzare i propri valori, ad accedere direttamente alle entità materiali e simboliche aureolate da valore, ad andarvi incontro senza limiti, ingiunzioni e preclusioni, se non quelle necessitate dall'esigenza di garantire a tutti e a ciascuno la massima possibilità di accesso.

Potremmo dire che il regime moderno è fondato sulla centralità del valore. Il soggetto è sistematicamente incoraggiato a ricercare e a compulsare il valore. Le dinamiche sociali moderne, per dirla con Baudrillard, gravitano «tutte intorno a una produzione materiale o desiderante sulla scena del valore» (Baudrillard, 1990, p. 11). Tant'è che spesso, anziché figurare come lo specifico della società moderna, questo tipo di protensione viene qualificata come universale, il regime ordinario dell'umano. Si tratta, invece, di un regime esclusivamente moderno, poiché come afferma Baudrillard nello stesso passo, le società premoderne e, come vedremo, quelle del dopo-sviluppo si basano propriamente sullo “sterminio del valore”.

L'ideale moderno implica un'offensiva nei confronti della relazionalità. Affinché la libertà nella ricerca del valore sia posta al centro della scena, infatti, occorre necessariamente diluire il collante sociale. Solo così può svilupparsi il rapporto tra le cose del mondo e le dimensioni interne dell'interesse e del sentire individuali. In questo senso, si dispiegano nella modernità due movimenti contraddittori sul piano relazionale: da un lato la crescita della dipendenza funzionale del soggetto dall'organizzazione sociale differenziata, dall'altro l'amplificazione dell'autonomia cognitiva, culturale e valoriale dell'individuo.

Rispetto alle traiettorie individuali in direzione del valore, l'istituzione è infatti passiva, ossia si colloca in posizione di neutralità, limitandosi a “dirigere il traffico” (sebbene, come vedremo, questa neutralità è stata interpretata storicamente in forme differenti). Si tratta propriamente di un “regime neutralitario”, nel quale le istituzioni non provvedono alla costruzione e all'implementazione di uno specifico progetto di società, fondato su una determinata costellazione di valori o su una precisa idea di bene, comunque costruita (dal basso o dall'alto, in maniera partecipata o in maniera autocratica). Le istituzioni collettive rinunciano a priori alla costruzione del bene, poiché l'unico progetto collettivo ammesso è quello teso ad agevolare la massima espressione della progettualità singolare. Il senso stesso

della democrazia ne viene turbato: non si tratta più della discussione sull'idea di bene pubblico, bensì di una perimetrazione degli spazi di azione individuale, garantiti il più possibile dall'intrusione altrui –dalla mano pubblica, in particolare.

4. Dall'emergenza al progetto

Il regime di accessibilità illimitata si costituisce a valle di una sorta di dischiudimento accidentale delle totalità comunitarie che punteggiavano il paesaggio sociale premoderno e da cui origina il processo di individualizzazione. Nella prima transizione demografica europea (Poursin, 1989), il forte incremento della popolazione registratosi a cavallo tra il XVI e il XVII secolo, determinato da un deciso abbassamento del tasso di mortalità e da un corrispettivo aumento del tasso di natalità, ha provocato il disfacimento delle cornici istituzionali premoderne e delle modalità tradizionali di riproduzione sociale, non più idonee ad assicurare la sopravvivenza ai propri membri. Questi, dunque, hanno dovuto intraprendere un processo di secessione dai propri ambiti comunitari al fine di ricercare in emergenza le fonti di energia necessarie per la propria riproduzione biologica in vita. È così che nasce l'individuo *inner-directed*, colui che, franco dalla guida comunitaria, trova regola da sé, eleggendo autonomamente i valori cui votare l'energia conquistata (Riesman, 1950). La rottura della relazionalità si pone dunque come pietra fondativa dell'evo moderno.

La versione di Elias parte da premesse differenti, ossia dai mutamenti strutturali che, sempre nello stesso periodo, determinano l'integrazione delle comunità territoriali medievali in territori sempre più vasti (anche grazie alla monopolizzazione dell'esercizio della coercizione fisica da parte di organi amministrativi centrali), il contemporaneo allungamento delle catene d'interdipendenza e la differenziazione delle funzioni (Elias, 1969). In questo nuovo intreccio sociale, la sopravvivenza del soggetto è necessariamente legata alla sua capacità di rompere l'olismo comunitario, in cui egli era sostanzialmente liofilizzato e incapace di riconoscere i confini tra sé e gli altri. Per intervenire nelle complesse catene di azione in cui è ora inserito, egli deve selezionare e calibrare con

precisione i suoi atti affinché siano coerenti con le richieste della macchina sociale. Il soggetto comincia a porsi dei confini rispetto all'esterno e a prendere coscienza della propria individualità (Elias, 1990). Ora «un muro invisibile [...] separa il mondo interno dell'individuo dal mondo esterno, oppure anche il soggetto della conoscenza dagli oggetti, l'ego dall'altro, l'individuo dalla società» (Elias, 1969, p. 86). Vediamo, dunque, che la relazionalità non scompare affatto ma si ricompone ad un livello differente, maggiormente connotato dall'elemento organizzativo funzionale.

Sono questi processi ad allestire il terreno per l'autonomia valoriale del soggetto e per l'assetto sociale valor-centrico. Da questi accidenti nasce una nuova idea di vita buona, un nuovo «paradigma del disvelamento» (Romano, 2008). Il soggetto viene alla luce, distaccandosi dall'Uno del grembo comunitario e mettendosi dunque a inseguire ciò che a suo insindacabile giudizio ha valore e merita quindi di essere abbracciato. Nel gioco di acquisizione della massima energia possibile da impiegare per accedere al massimo di valore consiste il regime di accessibilità illimitata.

5. Dall'orizzontalismo al verticalismo

Come si è realizzato storicamente il paradigma del disvelamento, ossia il regime di accessibilità illimitata?

Principalmente attraverso due forme di regolazione: orizzontale e verticale (Romano, 2019).

Quella orizzontale costituisce senza dubbio la forma «pura» del regime di accessibilità illimitata, in quanto più fedele alla lettera del neutralismo istituzionale. L'istituzione qui assume una posizione effettivamente passiva nei confronti delle traiettorie individuali, senza intervenire nelle strategie di acquisizione di energia e di perseguimento del valore intraprese dai singoli. La regolazione tra questi è dunque integralmente affidata al mercato: si tratta dell'era del *self-regulating market*, che secondo la datazione polanyiana (Polanyi, 2001) va dal 1815 (Congresso di Vienna) al 1933 (fuoriuscita degli Usa dal sistema del *gold*

standard). Il meccanismo di auto-regolazione di mercato sovrintende alla produzione e alla distribuzione di valore in tutte le sfere, intaccando persino i pilastri della coesione sociale, ossia le fonti di generazione del valore: i fattori produttivi –terra, moneta, lavoro. Questi diventano merci come le altre, liberamente scambiate sul mercato.

Sul piano giuridico, il decreto di accessibilità illimitata si traduce nel passaggio dal «governo degli uomini» al «governo della legge» (Bobbio, 1985), nonché nella separazione tra diritto e giustizia: la legge non mira più a realizzare specifici fini o valori, ma assume una funzione puramente abilitante nei confronti dei soggetti, regolando la circolazione del traffico dei modelli di vita individualmente scelti (Barcellona 1985; 1994). Il diritto diventa una mera tecnica di riunificazione neutra e funzionale di un politeismo dei valori che lasciato a se stesso finirebbe per creare conflitti insanabili. La passività della legge di fronte agli attori permette a ciascuno di fare il proprio gioco, evitando reciproci intralci. Il primo strumento di questo ordine istituzionale è la «Costituzione di libertà» (Veca, 1990), che perimetra gli spazi d'azione del cittadino, difendendoli dall'ingerenza collettiva, ammessa solo per le esigenze generali di garanzia della massima possibilità di circolazione.

Sul piano politico, la storia dell'accessibilità corrisponde alla progressiva estensione del concetto di cittadinanza (Marshall, 1992): innanzi tutto, quella civile (la «capacità di agire», per dirla in termini giuridici) e quella politica (il diritto di eleggere i propri rappresentanti nelle istituzioni, nonché di candidarsi a rappresentare gli elettori). La cittadinanza sociale, invece, segnala il passaggio dalla regolazione orizzontale a quella verticale.

L'orizzontalismo pur avendo prodotto uno straordinario aumento di ricchezza, mai registrato prima nella storia, pur avendo dunque moltiplicato le opportunità dei soggetti di acquisire energia e di perseguire i loro valori, si è dimostrato alla lunga insostenibile. Innanzi tutto, l'aumento della ricchezza a livello aggregato è andato di pari passo con l'incremento delle disuguaglianze, ma l'orizzontalismo si è dimostrato letale per l'ordine sociale. La mercificazione dei fattori produttivi determina – come ha affermato senza mezzi termini l'autore de *La grande trasformazione* – la distruzione della società: «permettere al meccanismo di mercato di essere l'unico elemento direttivo del destino degli esseri umani e del loro ambiente naturale e perfino della quantità e dell'impiego del potere d'acquisto

porterebbe alla demolizione della società» (Polanyi, 2001, p. 76).

Per questo, a partire dal primo Novecento, gli stati occidentali varano in ordine sparso tutta una serie di misure di «autodifesa della società» (Polanyi, 2001, pp. 136-137), che hanno come obiettivo il sostanziale ritorno dei fattori produttivi sotto il controllo delle istituzioni pubbliche (dello Stato, *in primis*). Questo slittamento regolativo porterà, dopo le fibrillazioni autoritarie del primo Novecento, al consolidamento di una nuova declinazione istituzionale del regime di accessibilità illimitata, ovvero al verticalismo. Cacciato dalla porta, il collettivo ritorna dalla finestra, ma in un senso molto circoscritto: esso è chiamato a gestire il versante dell'energia, affinché ciascuno possa goderne su basi di equità. Resta comunque intoccata l'autonomia individuale sul versante del valore.

La realizzazione di un regime di accessibilità illimitata non si ottiene semplicemente concedendo la libertà formale di accesso a ciascuno, poiché coloro che sono in posizione migliore (socialmente, per qualità personali, per nascita ecc.) incrementeranno progressivamente la loro capacità di acquisire energia e perseguire valori a scapito di tutti gli altri, in vizio dell'effetto San Matteo (Merton, 1968). Per questo occorre che un'entità istituzionale centrale, sempre restando in posizione di neutralità e di passività nei confronti delle scelte dei singoli, renda “sostanziale” il diritto puramente “formale” di accedere al valore, distribuendo in maniera equa l'energia, garantendone a ciascuno una quota sufficiente a realizzare le proprie mire di valore. La cittadinanza civile e politica attua il riconoscimento della «libertà negativa», quella che ci consente solo di «desiderare ciò che ci accade di desiderare» (Veca, 1990), vale a dire che può essere esercitata esclusivamente nell'ambito delle opportunità già disponibili intorno a noi, sulla base della condizione ereditata. Per passare alla «libertà positiva» – la libertà di «desiderare ciò che dovremmo desiderare» – abbiamo bisogno di una svolta verticalista. C'è bisogno cioè di un potere centrale in grado di disserrare gli accessi ad un'autentica realizzazione personale. Il concetto di cittadinanza si arricchisce, dunque, di una nuova declinazione, la cittadinanza «sociale» (Barcellona, 1994). I diritti sociali entrano a pieno titolo nel quadro dei diritti fondamentali propri degli stati moderni. Un insieme di standard minimi universali nella garanzia delle risorse vitali, nella protezione della qualità della vita e del lavoro diventa ora parte

integrante dell'assetto istituzionale moderno, indipendentemente dalle mutevoli connotazioni politiche di ciascun governo. L'estensione dei contenuti della cittadinanza e il suo sviluppo storico autorizzano Dahrendorf (1981) ad affermare che le società moderne hanno implementato il principio di «dare il massimo possibile al più gran numero possibile di uomini» (p. 89).

Quel che si è venuto a consolidare è un impareggiabile sistema di accessibilità. È chiaro che l'aggiunta dell'aggettivo «illimitata» potrebbe apparire incongruo, considerato che i diritti sociali, essendo condizionati in radice dalla scarsità di risorse, sono per natura limitati. Sarebbe molto facile dimostrare che nella realtà storica questo regime non si è mai realizzato. Ciò, tuttavia, non incide sulla natura del sistema, che è proiettato comunque verso l'inseguimento del massimo di accessibilità. Non si tratta, certo, di accessibilità realmente illimitata, bensì di un regime dominato dall'immaginario dell'inseguimento illimitato del valore. E tanto basta per desumerne gli effetti.

6. L'impermanenza del valore

Che cosa avviene alla dinamica energia-valore quando si consolida e si perfeziona il regime di accessibilità illimitata, soprattutto nel suo passaggio dall'orizzontalismo al verticalismo istituzionale?

Questo regime è fondato, come detto, su una precisa idea di vita buona (più precisamente, dovremmo dire una meta-idea di bene, o su un'idea di meta-bene): l'uomo è felice e realizzato quando, ben provvisto di energia, può andare liberamente incontro a ciò che egli ritiene dotato di valore. L'idea si basa sul presupposto implicito di una sostanzialità del valore che, come sottolinea Simmel (2013), è però una sorta di effetto ottico: siamo portati a pensare (anche sulla scorta di esperienze liminari, come l'azione istintuale o il godimento estetico)³ che il valore sia un attributo dell'oggetto, ad esso consustanziale, e che in quanto

³ Sia nell'azione istintuale sia nel godimento estetico, lo stato psicologico «non viene ancora o non viene più sfiorato dalla contrapposizione tra soggetto e oggetto» (Simmel, 2013, p. 231). Qui «la coscienza è unicamente riempita dal piacere [...] Dimentichiamo noi stessi, e non sentiamo l'opera d'arte come qualcosa che ci si contrappone perché

tale ne sposi la “cosalità”, mentre il valore nasce e muore esclusivamente all’interno del soggetto, in virtù di processi in larga parte insondabili. Dato questo presupposto, la sfida di fondo intrapresa dalla modernità – soprattutto sul piano politico – si consuma quasi interamente sul lato dell’energia, ossia sulle strategie per garantire a tutti la massima dotazione possibile per l’accesso ai valori. È su questo versante che s’inscena la lotta politica tra coloro che ritengono giusto garantire l’energia a quelli che sono in grado di guadagnarsela con le loro forze, il loro impegno e le loro capacità (i liberali) e coloro che invece ritengono diritto di ogni essere umano detenere una dotazione standard di energia da impiegare per l’inseguimento dei valori, poiché è in questo che si risolve l’esistenza degna di essere vissuta (i socialisti). La sostanzialità del valore, in ogni caso, non è in discussione. Il sistema generale dell’accessibilità e il suo buon fondamento sono patrimonio comune.

Il valore è, invece, caratterizzato dall’impermanenza. Esso – lo ribadiamo – non si dà come sostanza annessa ad un’entità materiale o immateriale. Consistenza e dinamica del valore dipendono dalle modalità di fruizione da parte del soggetto, determinate soprattutto dalle condizioni sociali che vi sovrintendono, e la sua stessa epifania richiede una messa a distanza dall’oggetto: «il valore non scaturisce nell’unità indistinta del momento del godimento, ma quando il contenuto si stacca come oggetto dal soggetto e gli si contrappone come oggetto di desiderio, che per essere raggiunto impone il superamento di distanze, ostacoli e difficoltà» (Simmel, 2013, p. 234).

Il valore si dà solo nella mancanza dell’entità desiderata. Esso, dunque, si consuma nel momento stesso in cui viene esperito: «Lo stesso momento del godimento, in cui soggetto e oggetto annullano i loro contrasti, consuma per così dire il valore; esso si forma di nuovo soltanto nella separazione dal soggetto, come qualcosa che gli si contrappone come oggetto. [...] Apprezziamo come valori molti beni soltanto quando li abbiamo perduti» (Simmel, 2013, p. 233).

Un sistema di accessibilità illimitata, non fa che favorire strutturalmente la consumazione del valore e il suo esaurimento e quindi finisce per cortocircuitare la dinamica energia-valore. È un effetto paradossale: più si indulge alla logica energia-valore, dandole

l’anima si è fusa con essa incorporandola e, nello stesso tempo, lasciandosi incorporare» (Simmel, 2013, p. 231).

realizzazione, più la si vota allo scacco. È vero, come già sopra riconosciuto, che è impossibile realizzare un regime di accessibilità illimitata (data la limitatezza dell'energia), ma è sufficiente adottare la tensione verso di essa affinché si sperimenti ripetutamente che l'inseguimento e la realizzazione del valore conduce alla consunzione del valore. Questo contrae di per sé la motivazione a intraprendere nuovi percorsi d'inseguimento.

È un effetto già evidenziato da Max Weber (1966) quando tratteggia le sorti della scienza nella modernità: il paradigma che sovrintende al lavoro dello scienziato ordina che la comprensione dell'essente non conosca fondo, non sembra più avere un termine raggiungibile. Ogni approdo conoscitivo è fatalmente soggetto a superamento, in una coazione incessante. Il fatto che tutto sia «superabile» non significa che tutto sia «superato», tuttavia la coscienza della superabilità erode il senso dell'andar verso la conquista di una verità, diluisce lo spazio di attrazione nei confronti della scoperta. Lo scienziato moderno è roso da quella sorta di «malattia storica» già denunciata da Nietzsche (1974) nella seconda delle Considerazioni inattuali. La potenziale illimitata fruibilità degli accessi genera una perdita di tensione verso l'al di là della soglia: i valori ci appaiono già vissuti e consumati⁴.

L'effetto fondamentale del regime di accessibilità illimitata è quello che già altrove (Romano, 2008) abbiamo chiamato «stagflazione antropologica». Per meglio intenderlo, si potrebbe mutuare dall'economia la legge dell'utilità marginale decrescente. Essa postula, com'è noto, la progressiva diminuzione dell'attitudine di ogni dose aggiuntiva di un bene a soddisfare un bisogno individuale, fino al punto in cui l'utilità della singola dose si azzerava e, oltre quella soglia, le dosi successive producono un'utilità negativa crescente. Ebbene, la modernità ha prodotto a beneficio del soggetto uno straordinario incremento di energia. Un generale effetto di decrescente utilità marginale ha colpito le aureole di valore delle entità materiali e immateriali intorno al soggetto. Questo ha determinato alla fine degli anni Settanta, sul piano antropologico, una sorta di paralisi sociale, che si è aggiunta alla vera e propria stagflazione che ha colpito l'economia.

⁴ Allo stesso modo, Baudrillard (1990b), leggendo Segalen, afferma che la coscienza della sfericità della terra ha prodotto una mutazione decisiva nell'esperienza del mondo. Allontanarsi da un punto ha improvvisamente implicato il contemporaneo riavvicinarsi ad esso. È finito il viaggio ed è cominciato il turismo. Spostarsi è diventato impensabile. Lo svuotamento del valore del luogo da visitare si compie attraverso un mero esercizio di pre-comprensione della totalità.

L'economia generale batailliana ci consente di mettere meglio a fuoco la questione, abordandola dal lato dell'energia. Sul piano antropologico, l'energia potrebbe essere ridefinita come il carburante dell'agire; più specificamente, il carburante che «ci chiama all'agire», che con la sua mera presenza sollecita gli uomini a deliberarne (e, all'occorrenza, giustificarne) un impiego (Bataille, 2003).

Come tutti gli altri esseri viventi, l'uomo è in grado di spendere soltanto un'esigua porzione dell'energia disponibile ai fini del suo sostentamento e della sua crescita. A questo stadio, l'impiego dell'energia assume un carattere spiccatamente “servile” (ossia votato alla mera riproduzione biologica in vita). Egli è mosso da un impulso naturale, dal bisogno, come ogni altro organismo vivente. L'intenzionalità non serve. Non c'è necessità di attivare quelle dimensioni distintive dell'umano che consistono nella riflessione, nell'elaborazione di un senso e nella mediazione politica. L'uomo è al di qua della coscienza. Come sottolinea anche Simmel (2013), nell'istinto rozzo «l'uomo gode puramente di un qualsiasi oggetto [...] siamo di fronte a un atto in sé assolutamente unitario. In questi momenti abbiamo una sensazione, che non è né la consapevolezza della presenza di un oggetto che ci sta di fronte, né la consapevolezza di un Io, separato dal suo stato momentaneo» (p. 230).

A questo stadio siamo, dunque, al di qua del valore. I problemi giungono quando ci si ritrova al cospetto del residuo di energia che eccede lo zoccolo ad uso servile. La porzione più cospicua. L'energia in sovrappiù reclama, infatti, un utilizzo “sovrano”, ossia emancipato dal legame di strumentalità con la riproduzione del vivente. L'incontro con l'energia in eccesso è un momento cruciale, poiché mette alla prova la consistenza stessa dell'umano, dopo la soddisfazione di quei bisogni naturali che accomunano l'uomo a tutti gli altri organismi viventi, animali e vegetali. Questo momento corrisponde cioè al passaggio dall'incoscienza alla coscienza, dall'animale all'uomo. Corrisponde all'ingresso nella logica del valore. Finisce qui, idealmente, quello stato di urgenza che sospende nell'essere umano ogni interrogazione sul senso ultimo del sistema biologico generale dentro il quale egli si adopera istintivamente e irriflessivamente per il procacciamento delle risorse vitali.

L'eccedente si configura da subito come «parte maledetta» (Bataille, 2003). La sua insistenza sul mondo è in sé fonte inesauribile di angoscia: essa pone l'uomo di fronte alla

questione della libertà, della scelta. Non ci sono più indicazioni “naturalisti” su come impiegare l’energia. Non è l’istinto a decidere per noi. L’uomo deve ora pensare, elaborare un senso, una finalità, nel cui nome attingere il carburante dell’agire e incanalarlo dentro canoni di valore autonomamente disegnati.

La questione della libertà, insomma, corrisponde immediatamente alla questione del nulla; è la cartina di tornasole dell’assenza d’indicazioni “naturalisti” sulla strada da intraprendere e sulla destinazione del cammino dell’uomo nel mondo. L’energia in sovrappiù lo “chiama” all’agire, in un contesto nel quale l’unica certezza è il “nulla”. Nella dimensione sovrana, egli scopre il valore (occultato, nel servile, dalla fusione tra soggetto e oggetto) e al contempo la sua inconsistenza. Per questa ragione, tutte le società umane hanno elaborato pratiche e rituali di *dépense*, di dissipazione deliberata dell’energia oltre-servile.

I dispositivi istituzionali del “trentennio d’oro” hanno permesso di risolvere la questione della sopravvivenza e in questo modo di sfuggire alla morsa del servile. Adottando una nota dicotomia marxiana (Marx, 1973), possiamo dire che i regimi di welfare hanno condotto l’uomo nella “storia”: lo hanno emancipato dal regime “preistorico” della lotta per la sopravvivenza, liberandolo da ogni forma di subordinazione a ingiunzioni esterne ed emergenziali, dal regime di mera riproduzione della vita, rendendolo infine “sovrano”. Questi regimi hanno emancipato l’uomo dalla condizione «animale», permettendogli di transitare dalla *zoé* – mera esistenza biologica – al *bios* – vita qualificata, governata da un senso e un progetto autonomo (Arendt, 1998).

Una volta oltrepassato il regno del servile, l’essere umano si ritrova sulla soglia della “sovrano”, laddove è possibile intravedere il problema dei problemi: che fare dell’eccedente di energia che grava sull’uomo col suo carico d’angoscia e che reclama una destinazione, un impiego?

Questa è una condizione del tutto inedita, poiché l’individualizzazione ha deprivato il collettivo della sua funzione fondamentale nella gestione del surplus d’energia attraverso i rituali di *dépense*. Come nelle comunità premoderne, la società “verticalista” moderna (ossia quella dell’era socialdemocratica) ha protetto e messo in sicurezza i suoi membri ma, al

contrario di quelle, non fornisce il servizio di rimozione dell'energia eccedente. Gestisce l'energia a monte, ma non più a valle. Ora, quindi, l'individuo si ritrova realmente libero (dai bisogni) e "sovrano" di fronte ad un quantitativo esorbitante di energia.

È in questo momento che si produce la paralisi sociale. Sul piano antropologico, è questa evenienza a determinare, a cavallo degli anni Ottanta, la crisi irreversibile dei regimi di welfare, di «capitalismo societario» (Magatti, 2009), ossia del verticalismo istituzionale.

7. Il soggetto spensierato

Come si è usciti dalla crisi? Quale nuova soggettività è stata prodotta? Come è stata ristrutturata la dinamica energia-valore? Attraverso il neo-liberalismo, com'è noto.

Sono tante le differenze tra questo nuovo liberalismo nato negli anni Ottanta e il vecchio liberalismo ottocentesco. Ma il discrimine fondamentale, dal nostro specifico punto di vista, sta nel fatto che il «neo-orizzontalismo» (come preferiamo chiamarlo) non è più al servizio del regime di accessibilità illimitata (ossia dell'idea secondo la quale occorre massimizzare l'energia a disposizione del soggetto affinché egli possa inseguire i suoi valori). La forma neo-orizzontale fa velo ad una complessa strategia di alterazione e di disinnescamento strutturale della dinamica energia-valore.

È la strategia che altrove abbiamo definito di «precarizzazione mobilitante» (Romano, 2016), consistente in una serie di politiche deliberatamente mirate a cancellare la protezione sociale, a rendere nuovamente precarie le esistenze dei cittadini, ossia a perturbare strutturalmente l'acquisizione di energia. In questo modo, si ripristinano quelle «distanze, ostacoli, difficoltà» che, come ricordato, secondo Simmel (2013, p. 234) risultano essenziali per tenere in vita il valore. È così che il soggetto può superare la paralisi e ri-mobilitarsi; è così che la dinamica sociale viene riattivata. Le istituzioni non sono più chiamate a "liberare" l'individuo dal bisogno, come recitava il Rapporto Beveridge (1968): ora, e nuovamente, il soggetto deve auto-emanciparsi, sulla spinta della necessità. L'obiettivo è ricollocare il soggetto nel regime preistorico della lotta per la sopravvivenza (Marx, 1973),

lontano dall'umano, dalla vita qualificata, dall'autonomia, dalla libertà, dalla sovranità, affinché egli possa tornare a rispondere alla "confortevole minaccia" della sopravvivenza.

Se vogliamo, la precarizzazione mobilitante sancisce il ripristino di uno dei fondamentali requisiti del capitalismo, individuati da Weber, ossia «l'obbligo sostanziale» per il lavoratore di vendere la sua forza lavoro a pena della sopravvivenza⁵. Il welfare state ha infatti eroso quest'obbligo, mettendo così a repentaglio il pilastro "servile" alla base della riproduzione capitalistica. Il motto dell'amministrazione Reagan, nei primi anni ottanta, sintetizza così la strategia adottata: «starve the beast!». Affama la bestia. Riscritto trent'anni più tardi da Steve Jobs: «stay hungry, stay foolish». Una bestia affamata diviene sempre una creatura obbediente, cui fa difetto lo spazio riflessivo.

Bataille ci aiuta a comprendere il senso profondo della svolta: «l'esistenza particolare rischia sempre di mancare di risorse e di soccombere. A ciò si oppone l'esistenza generale le cui risorse sono in eccesso e per la quale la morte è un nonsenso. A partire dal punto di vista particolare, i problemi sono in primo luogo posti dall'insufficienza delle risorse. Se si parte dal punto di vista generale, sono invece posti in primo luogo dal loro eccesso» (Bataille, 2003, p. 89).

La svolta degli anni Ottanta può essere ridescritta come una strategia di "particolarizzazione". Il soggetto individualizzato è braccato dalla natura precaria della sua esistenza e perciò ossessionato dal problema della sopravvivenza. Una volta isolato, egli abbraccia una vocazione necessariamente "servile" e regredisce allo stato animale, laddove il procacciamento delle risorse diviene la preoccupazione cruciale. Permanendo nella sfera del servile, sappiamo sempre come impiegare l'energia: essa è totalmente consacrata all'emergenza per la vita. Ma quando siamo sulla soglia della sovranità, allora la spontaneità non basta più e dobbiamo adoperare la "riflessione", decidere "liberamente" (ossia senza avere suggerimenti dai nostri "bisogni") come impiegare l'energia, a quali valori consacrarla. La sfida dell'eccedente di energia diventa visibile solo se ci si pone all'altezza dell'esistenza generale e questo è possibile una volta che si sia preso congedo dal regno del

⁵ Il capitalismo presuppone «l'esistenza di una larga massa di lavoratori salariati, i quali non sono solo legalmente liberi di disporre della loro forza-lavoro sul mercato libero, ma che sono effettivamente obbligati a venderla per poter sopravvivere» (Weber 1992, p. 22).

servile (ossia, una volta risolto il problema della sopravvivenza). Alla fine dei trent'anni gloriosi, i soggetti si sono appunto ritrovati all'altezza dell'esistenza generale, nel regno "maledetto" della sovranità. Da lì, hanno potuto scorgere la maledizione dell'impermanenza del valore. Le politiche di precarizzazione mobilitante, smantellando il livello sistemico, mirano a rimuovere la vista dell'energia in sovrappiù, dunque lo spettro della sovranità paralizzante. Una volta privato della forza collettiva fornita dalle istituzioni verticali novecentesche, il soggetto può finalmente rimuovere l'angoscia generata dall'eccedente di energia, riscoprendo la "consolante" emergenza vitale.

Se il principio ispiratore del vecchio welfare, come ricordato, era «dare il massimo possibile al più gran numero possibile di uomini», il nuovo principio regolatore è «impedire al più gran numero di acquisire alcunché» o, se vogliamo, rendere impermanente, revocabile e insufficiente qualsiasi acquisizione, cosicché il «need for achievement» (McClelland, 1981) riemerge prepotente, riattivando l'aureola di valore nelle cose del mondo e con essa il soggetto desiderante, obbediente e docile allo stesso tempo. Un soggetto spensierato.

La chiave nevrotico-sostanzialista nell'interpretazione del cambio di regime è ovviamente funzionale alla ristrutturazione della dinamica energia-valore nel senso qui evocato. La sua funzione è difendere l'ideologia della modernità (la libertà nella ricerca del valore) dagli eventi falsificanti. Il gioco retorico consiste immancabilmente nel dimostrare che la crisi non è altro, in ultima istanza, che il frutto del "tradimento" della logica disvelante, di poteri che hanno impedito il pieno dispiegamento, la piena realizzazione del progetto originario della modernità disvelatrice. La svolta neoliberale viene dunque interpretata come un ulteriore passo in avanti nella direzione del disserramento degli accessi, che si otterrebbe facendo regredire lo Stato (additato come macchina di soffocamento della libertà individuale) a vantaggio dei cittadini, ora realmente liberi di guadagnarsi la loro energia per correre verso i valori prescelti. La politica di precarizzazione viene dipinta come un dispositivo mirato all'ulteriore disvelamento. La strategia consiste nel riportare tutto alla base, verso l'immanenza assoluta, la dimensione orizzontale della cittadinanza, contro ogni verticalità, ogni "forma". L'istituzione non deve più liberare l'individuo: occorre che questi si liberi da solo. Ma questa narrazione serve solo a

legittimare un sistema che di fatto taglia l'energia al soggetto per alimentare artificialmente il valore, al contempo abolendo lo spazio riflessivo che permette di riconoscere il valore stesso.

Se la precarizzazione mobilitante disattiva a monte la logica sovrana energia-valore, un altro dispositivo continua a intervenire a valle del sistema sociale: la *dépense* privata.

Come già sopra accennato, le comunità pre-moderne hanno cancellato la vista dell'energia eccedente – eludendo così il peso insostenibile della sovranità – attraverso l'allestimento di grandi riti collettivi di *dépense*. Data l'individualizzazione della struttura sociale, sono ora i singoli, dal basso, a caricarsi dell'onere di ricostituire delle *ambiance* collettive in cui far rivivere la funzione del dispendio attraverso pratiche di piccolo cabotaggio: dalla sessualità perversa, all'alcolismo, dal gioco d'azzardo al consumo vistoso ecc. Sono quelle che Bataille (2000) qualificava come le vergognose eruttazioni della piccola borghesia generalizzata. Sebbene al centro della scena vi sia sempre una forma di dissoluzione del singolo, queste pratiche restaurano di fatto nuove forme di socialità, modulate sulla fusione col collettivo in una logica neo-tribale, come rilevato precocemente da Maffesoli (1988). Nel passaggio al neoliberalismo, queste s'inscenano prevalentemente in quello che Magatti (2012) definisce lo «spazio estetico mediatizzato». La *dépense* privata non ha più bisogno di nascondersi (come nella prima era borghese) ma connota in maniera sempre più evidente la socialità nel capitalismo «tecno-nichilista» (Magatti, 2009).

Precarizzazione e *dépense* costituiscono i due dispositivi che consentono di fomentare artificialmente il valore e poi di cancellarlo dalla scena.

Si realizza così la profezia di Baudrillard, secondo cui le società del dopo-sviluppo torneranno ad essere fondate, come quelle primitive, sullo sterminio del valore:

Al di là delle topiche e delle economiche, libidiche e politiche gravitanti tutte intorno a una produzione materiale o desiderante sulla scena del valore, vi è lo schema di un rapporto sociale fondato sullo sterminio del valore il cui modello rinvia per noi alle formazioni primitive, ma la cui utopia radicale comincia a esplodere lentamente a tutti i livelli della nostra società nella vertigine di una rivolta che non ha più nulla a che vedere con la rivoluzione né con la legge della storia e nemmeno (ma questo richiederà più tempo per apparire perché il suo fantasma è troppo recente) con la liberazione di un desiderio (Baudrillard, 1990, p. 11).

La soluzione neoliberale, tuttavia, appare sin dall'inizio come un palliativo rispetto alla consistenza dei nodi di fondo legati alla logica del valore e rivelati dal successo della regolazione verticalista. Una soluzione che ha cominciato a scricchiolare molto precocemente e che da un quindicennio a questa parte conosce crisi ripetute e di differente natura: da quella economico-finanziaria del 2008 alla pandemia del 2019, dai fenomeni populistici in politica fino ai recenti venti di guerra in Ucraina, che rivelano la debolezza del processo di generalizzazione della forma democratico-liberale, decretato a fine anni Ottanta come un destino universale (Fukuyama, 2020). Questo lavoro ha quindi una portata molto circoscritta sul piano storico: non intende fotografare la contemporaneità bensì il senso della transizione al neoliberalismo compiutasi nel corso degli anni Ottanta del secolo scorso. L'urgenza di contrastare quella che abbiamo definito la tesi mainstream determina, probabilmente, una descrizione eccessivamente connotata di quella svolta. Ne siamo consapevoli. Come abbiamo sostenuto in un altro contributo (Romano 2021), tuttavia, le crisi recenti pur avendo generato alcune apparenti inversioni di rotta rispetto al recente passato (si veda, ad esempio, lo slittamento in seno all'UE dall'austerità alla prodigalità del PNRR) non hanno ancora scalfito le logiche istituzionali di fondo che presiedono alla produzione del soggetto spensierato. Un altro mondo è di là da venire.

Bibliografia

- Arendt H. (1998). *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Barcellona P. (1985). Il giuridico nella costituzione del moderno. In Accarino B., Barcellona P., Curi U., de Leonardis O., Doppelt G., Ferrajoli L., Ferrucci F., Pasquinelli C., Pinzauti P., P. Schiera, Viano C.A., Wolin R., *Sulla modernità*. Milano: FrancoAngeli.
- Barcellona P. (1994). *Dallo Stato sociale allo Stato immaginario. Critica della «ragione funzionalista»*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Bataille G. (1933). La notion de dépense. *La critique sociale*, 2, 7: 7.
- Bataille G. (1976a). L'Économie à la mesure de l'univers. In *Œuvres complètes. Vol. VII*.

Paris: Gallimard.

- Bataille G. (1976b). *Histoire de l'érotisme*. In *Œuvres complètes. Vol. VIII*. Paris: Gallimard.
- Bataille G. (1976c). *La Souveraineté*. In *Œuvres complètes. Vol. VIII*. Paris: Gallimard.
- Bataille G. (2000). *Il limite dell'utile*. Milano: Adelphi.
- Bataille G. (2003). *La parte maledetta*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Baudrillard J. (1990). *Lo scambio simbolico e la morte*. Milano: Feltrinelli.
- Baudrillard J. (1990b). *La trasparenza del male*. Milano: SugarCo Edizioni.
- Bazzocchi C. (2020). *Il misterioso zoppicare dell'uomo. Indeterminazione umana, democrazia, autorità e libertà*. Milano: Meltemi Editore.
- Beck U. (2013). *La società del rischio. Verso una seconda modernità*. Roma: Carocci.
- Beck U., Giddens A., Lash S. (1999). *Modernizzazione riflessiva*. Trieste: Asterios.
- Benjamin W. (2014). *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*. Torino: Einaudi.
- Beveridge W.H. (1968). *Full employment in a free society: a report by Lord Beveridge*.
Testo disponibile all'indirizzo web: <http://pinguet.free.fr/beveridge44.pdf> (05/08/2022).
- Bobbio N. (1985). *Stato, governo, società. Per una teoria generale della politica*. Torino: Einaudi.
- Brandimarte R., Chiantera-Stutte P., Di Vittorio P., Marzocca O., Romano O., Russo A., Simone A., a cura di (2006). *Lessico di Biopolitica*. Roma: Manifestolibri.
- Chicchi F., Simone A. (2017). *La società della prestazione*. Roma: Futura Editrice.
- Crespi F. (1982). *Mediazione simbolica e società*. Milano: FrancoAngeli.
- Dahrendorf R. (1995). *La libertà che cambia*. Roma-Bari: Laterza.
- Elias N. (1969). *Il processo di civilizzazione*. Bologna: Il Mulino.
- Elias N. (1990). *La società degli individui*. Bologna: Il Mulino.
- Foucault M. (2013). *Storia della sessualità. Vol. 1. La volontà di sapere*. Milano: Feltrinelli.
- Foucault M. (2014). *Sorvegliare e punire*. Torino: Einaudi.
- Freud S. (2007). *Al di là del principio del piacere*. Milano: Bruno Mondadori.
- Freud S. (2010). *Il disagio della civiltà*. Torino: Einaudi.

- Fukuyama F. (2020), *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Torino: UTET.
- Harvey, D. (2005). *A brief history of neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Khotari A., Salleh A., Escobar A., Demaria F., Acosta A., a cura di (2021). *Pluriverso. Dizionario del post-sviluppo*. Napoli-Salerno: Orthotes.
- Maffesoli M. (1988). *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individuo*. Roma: Armando.
- Magatti M. (2009). *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*. Milano: Feltrinelli.
- Magatti M. (2012). *La grande contrazione*. Milano: Feltrinelli.
- Marshall A. (1976). *Cittadinanza e classe sociale*. Torino: UTET.
- Marx K. (1993). *Grundrisse. Foundation of the critique of political economy*. New York: Penguin Publishing Group.
- McClelland D. C. (1981). *The achieving society*. New York: The Free Press.
- Merton R.K. (1968). The Matthew Effect in Science, The reward and communication systems of science are considered. *Science*, 159, 3810: 56. DOI: 10.1126/science.159.3810.56.
- Nietzsche F. (1974). *Sull'utilità e danno della storia per la vita*. Milano: Adelphi.
- Paci M. (2005). *Nuovi lavori, nuovo welfare*. Bologna: Il Mulino.
- Parsons T. (1962). *La struttura dell'azione sociale*. Bologna: Il Mulino.
- Polanyi K. (2001). *The great transformation. The political and economic origins of our time*. Boston: Beacon Press.
- Poursin J. M. (1989). *L'homme stable*. Paris: Gallimard.
- Recalcati M. (2010). *L'uomo senza inconscio*. Milano: Raffaello Cortina.
- Riesman D. (1950). *The lonely crowd*. New Haven: Yale University Press.
- Romano O. (2008). *La comunione reversiva. Una teoria del valore sociale per l'al di là del moderno*. Roma: Carocci.
- Romano O. (2016). La precarizzazione mobilitante. Sul senso antropologico della transizione al neoliberalismo. *Democrazia e diritto*, 1: 65. DOI: 10.3280/DED2016-001003.
- Romano O. (2019). *La libertà verticale. Come affrontare il declino di un modello sociale*.

Milano: Meltemi.

Romano O. (2021). Decrescita verticale. Sul futuro del valore. In C. Formenti (a cura di), *Dopo il neoliberalismo*. Milano: Meltemi.

Simmel G. (1971). *On individuality and social forms: selected writings*. Chicago-Londra: The University of Chicago Press.

Simmel G. (2013). *Filosofia del denaro*. Torino: Utet.

Simmel G. (2021). *Filosofia del lavoro*. Milano: Mimesis.

Veca S. (1990). *Cittadinanza*. Milano: Feltrinelli.

Von Hayek F.A. (2006). *Constitution of liberty*. London: Routledge.

Weber M. (1966). *Il lavoro intellettuale come professione*. Torino: Einaudi.

Weber M. (2001). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Londra: Routledge.

Weber M. (1999). *Economia e società. I. Teoria delle categorie sociologiche*. Milano: Edizioni di Comunità.

Žižek S. (2018). *L'epidemia dell'immaginario*. Milano: Meltemi.

Gli effetti del processo di individualizzazione nella sfera politica, civile e organizzativa

Andrea Millefiorini
Università della Campania "Luigi Vanvitelli"

Riassunto

Scopo del saggio è quello di evidenziare e spiegare i principali mutamenti che il processo di individualizzazione ha sortito sul piano della cultura politica, della cultura civica e della partecipazione politica, e della sfera organizzativa e lavorativa nelle società occidentali. Centrali, nell'analisi e nella spiegazione del rapporto tra individualizzazione e azione politica e civile, sono i concetti di identità individuale e collettiva. Il processo di individualizzazione possiede la connaturata caratteristica di spostare i meccanismi di identificazione dalla dimensione comunitaria e sociale a quella dell'azione personale e dei contesti ad essa collegati. Tuttavia i meccanismi di identificazione "macro" con modelli simbolico-valoriali generali non vengono meno. La differenza rispetto al passato sta nel fatto che tali modelli sono, appunto, prevalentemente individualistici, e che rispetto a forme di individualismo presenti in passato solo in alcune categorie o classi sociali, si è passati ad un individualismo di massa. Sotto questo specifico profilo, le sfere politica, civile e organizzativa hanno subito importanti effetti che meritano di essere discussi.

Parole chiave: Individualizzazione, identità, cultura politica, partecipazione politica, partecipazione civica, cultura organizzativa

Abstract. *The effects of the individualisation process in the political, civil and organisational spheres*

The aim of the essay is to highlight and explain the main changes that the process of individualisation has brought about on the level of political culture, civic culture and political participation, and the organisational and working sphere in Western societies. Central to the analysis and explanation of the relationship between individualisation and political and civic action are the concepts of individual and collective identity. The process of individualisation possesses the inherent characteristic of shifting identification mechanisms from the community and social dimension to that of personal action and related contexts. However, the mechanisms of 'macro' identification with general symbolic-value models do not disappear. The difference with respect to the past lies in the fact that these models are, in fact, predominantly individualistic, and that compared to the forms of individualism present in the past only in certain categories or social classes, there has been a shift to mass individualism. In this specific respect, the political, civil and organisational spheres have undergone important effects that deserve to be discussed.

Keywords: Individualisation, identity, political culture, political participation, civic culture, organisational culture

DOI: 10.32049/RTSA.2022.3.04

1. Premessa

In sociologia, per "processo di individualizzazione" si intende quello specifico aspetto del processo di modernizzazione per il quale il soggetto tende progressivamente ad affrancarsi da quei vincoli del legame sociale tradizionale che in passato ne limitavano l'autonomia e la capacità di autodeterminazione. Fermo restando che il contesto sociale e culturale nel quale l'individuo vive ed agisce definisce sempre dei limiti (ma fornisce anche delle risorse di senso) alla propria sfera di azione e di autodeterminazione, vi sono comunque alcuni ambiti

normativi e assiologici che sono stati investiti da profondi mutamenti che hanno ridefinito quasi tutto il perimetro della convivenza e dei modelli di relazione sociale nelle società moderne e contemporanee.

Scopo di questo contributo è quello di evidenziare tali mutamenti, di ricostruirne la dinamica in prospettiva storico-sociologica e di soffermarsi specificamente su quegli aspetti del processo di individualizzazione che hanno sortito ricadute significative sulla sfera politica, civile e organizzativa nelle società in cui esso si è realizzato.

Il periodo che prenderemo in considerazione è quello tra il XIX e il XXI secolo. Non che prima dell'Ottocento non vi siano stati, in Europa, importanti momenti che segnarono l'avanzamento del processo in questione (si pensi soltanto alla Riforma protestante, o all'affermazione dei diritti civili con il *Bill of Rights* in Inghilterra e alla Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino con la Rivoluzione francese). Occorre tuttavia specificare che il livello che a noi qui interessa non è *direttamente* quello politico e quindi giuridico (la cittadinanza e il processo di affermazione dei diritti ad essa collegati) né quello economico-organizzativo (la crescente divisione del lavoro che produce autonomia dell'individuo), ma quello sociologico (l'affrancamento dell'individuo dalla rigidità di norme e di vincoli, e delle relative sanzioni di carattere sociale, che si affermò appunto con sempre più evidenza a partire dal XIX secolo). Ciò significa che non tratteremo di come le lotte politiche per l'affermazione dei diritti civili e politici individuali abbiano sortito effetti sulla sfera sociale, ma, *viceversa*, cercheremo di dare conto di come i mutamenti avvenuti nella sfera delle relazioni sociali, e in particolare del rapporto tra Ego e Alter, abbiano – nei secoli in questione – prodotto significativi effetti sulle sfere politica, civile e organizzativa delle società europee occidentali e nordamericane nel periodo in questione.

2. L'individualismo borghese ottocentesco

«Io sono un membro della classe borghese, mi sento tale e sono stato educato alle sue idee e ai suoi ideali» (Weber, 1998, p. 23). In questa orgogliosa rivendicazione di Weber è

possibile intuire tutto il valore e la pregnanza dell'appartenere alla cultura borghese da parte di un uomo nato nell'Ottocento e, segnatamente, la sua forte coloritura individualistica, data appunto da quell'*incipit* «io sono» che precede il resto della frase.

La cultura borghese pervenne, nel corso dei secoli XVIII e XIX, ad un modello individualistico che fu capace, da un lato, di affermare la forte identità di classe dalla quale esso proveniva e, al contempo, di rappresentare, per la prima volta dall'avvento della civiltà, un modello universalistico di relazioni sociali. L'universalismo borghese costituì infatti un germe di egualitarismo, nel seno delle società moderne europee occidentali, che fece fare – nel corso del Novecento – ulteriori passi in avanti all'emancipazione e alla liberazione dell'individuo e della persona dai vincoli sociali tradizionali.

Il passaggio da un tipo di relazione tradizionale, fondata sull'immagine dell'Altro fissata ascrittivamente da appartenenze familiari, di ceto, di territorio, di religione, ad una relazione fondata sul riconoscimento dell'Altro in quanto individuo (Linton, 1973), rompe per sempre l'inappellabile etichettamento con il quale la persona veniva denominata, per giungere ad un primo, importante processo di astrazione dell'«Altro generalizzato», da considerare, in sé stesso, degno di rispetto. Come ebbe a dire José Ortega y Gasset, infatti, «civiltà vuol dire innanzitutto volontà di convivenza» (2001, p. 104). La *rispettabilità* fu quindi uno dei pilastri valoriali sui quali l'individualismo borghese costruì la sua fortuna e la sua forza di irradiazione anche verso altre classi sociali, sia verso l'alto (aristocrazia) che verso il basso (popolo). Le classi popolari, in particolare, utilizzavano il modello della *rispettabilità* ogniqualvolta si trovassero in relazione con membri di altre classi, e ciò non tanto e non solo come segno di riconoscimento della *rispettabilità* dell'interlocutore che esse avevano di fronte, ma anche e soprattutto come fiera manifestazione della *propria* *rispettabilità* al cospetto di costui. L'individuo affermava così il suo valore come persona, indipendentemente dalla sua provenienza, dalla sua appartenenza sociale, dalla sua identità culturale, religiosa o politica.

Forte della sua ascesa e del suo desiderio di stare al pari dell'aristocrazia, la borghesia europea mise in atto dinamiche di status che produssero meccanismi di astrazione universalistica delle forme e dei modi della convivenza (Simmel, 1998), dato che tali modi e

tali forme poggiavano su una base di impersonalità che ne garantiva l'utilizzo generalizzato. I modelli borghesi si affermarono nella sfera civica, in quella politica, in quella economica e in quella sociale, con valori che, oltre a quello della rispettabilità, erano quelli della dignità personale, della neutralità, del distacco e della distanza da giudizi e pre-giudizi. A questi si aggiungevano valori di altruismo, di cortesia e disponibilità, tipici di quelle che sono state definite "società romantiche". In queste società la passione individuale, contrassegnata dal mito dell'eroe politico (il patriota su tutti), si sposava tuttavia con valori di solidarietà e di lealtà fortemente presenti nelle società di allora. L'autodirezione e il perseguimento di una meta ad ogni costo – tipico elemento della cultura individualistica borghese (Riesman, 1973) – si realizzavano quindi in un contesto di azione collettiva contrassegnata da un forte senso di appartenenza alla causa e al gruppo sociale portatore di quell'ideale. L'immagine di Giuseppe Garibaldi (ferma e ferrea volontà dell'individuo) e delle camicie rosse (solidarietà e lealtà verso il gruppo) è quella che probabilmente meglio rappresenta e sintetizza lo spirito e la cultura di cui stiamo parlando: un'idea di liberazione e di riscatto dell'individuo che si realizza sulla base di un'unione deliberata e appassionata di individui. Un'icona, quella dell'eroe dei due mondi, che riscosse un successo enorme non solo nell'immaginario italiano, ma in quello di tutta Europa, a cominciare dalla patria dell'individualismo borghese, quell'Inghilterra che tributò al Generale – a livello di cultura di massa – onori che neppure in Italia gli vennero riconosciuti in tali dimensioni, per lo meno in vita (Riall, 2007).

L'individualismo borghese ha dunque la peculiarità di non ridimensionare il valore del legame sociale, cosa che invece, come si vedrà più avanti, accadrà con l'individualismo di massa del Novecento. Ciò poté avvenire grazie al non completo superamento, da parte della cultura borghese europea, di alcuni valori tipici delle culture tradizionali pre-moderne. Tra di essi vanno ricordati l'autorità familiare, segnatamente quella paterna, il senso religioso, la deferenza, la gerarchia e, ultimo arrivato e probabilmente il più tipico del XIX secolo, il valore e il sentimento dell'appartenenza alla nazione (patriottismo) (Rosati, 2000). Per la verità, il valore della patria non rientra fra quelli tipici delle società tradizionali, non essendo in quelle società ancora presente un'idea di patria in senso moderno. Esso fu il portato di

quel lungo ma inarrestabile processo messo in atto dalle società europee tra XIV secolo (guerra dei Cento anni tra Inghilterra e Francia) e XIX secolo, con il quale furono poste storicamente le basi – soprattutto attraverso le guerre europee – per la costruzione dello Stato-Nazione, e che ebbe il suo corrispettivo culturale e morale nella formazione, appunto, del valore e del sentimento della nazione (Chabod, 1974). Il valore della patria e della nazione è stato inoltre spiegato come l'opera delle élites politiche ottocentesche, borghesi per l'appunto, finalizzata a stemperare e a depotenziare il crescente sentimento identitario di classe che veniva sviluppandosi in Europa da parte della emergente classe operaia, e che minava alla radice l'integrazione e l'ordine sociali, essenziali per gli interessi perseguiti dalla borghesia (Montanari, 2001, p. 7 e ss.). Un'operazione politica dunque, perseguita con successo, per offrire un valido sostituto al tradizionale ideale comunitario, ormai non più in grado di tenere insieme la sempre più differenziata società industriale.

L'idea di patria e di nazione costituì in ogni caso un valido supporto identitario, in grado di dare risposte efficaci alla crescente domanda di senso che cominciava a prender corpo in società nelle quali individualismo e perdita di riferimenti tradizionali costituivano le due facce di una stessa medaglia.

Le moderne società democratiche infatti, come a suo tempo aveva ben messo in luce Tocqueville, tendono alla atomizzazione e al ripiegamento nel privato. La *privacy* e il diritto alla riservatezza, invenzioni tipicamente borghesi, esplosero nel XIX secolo come rivendicazione di autonomia e indipendenza dall'invasività della sfera politica, religiosa e familiare. Tenere dei diari personali, poter disporre di uno spazio privato separato all'interno di una stessa abitazione, disporre di tempo personale da impiegare autonomamente dagli altri, furono conquiste tipicamente borghesi – se considerate ovviamente come costumi che venivano allargandosi a fasce di popolazione crescente rispetto al ristretto uso che già da secoli ne faceva l'aristocrazia – che però, osserva giustamente Tocqueville, costituirono i prodromi di un tendenziale ripiegamento nel privato, fenomeno che attraverserà carsicamente tutta la storia dell'Occidente a partire da allora, con periodi di maggiore o minore evidenza (Hirschman, 1987).

Ebbene, prosegue Tocqueville, l'invenzione di una “sfera pubblica” da parte della

borghesia, e la contestuale nascita di un'opinione pubblica borghese, e anche di una sfera civica e di una partecipazione civica, costituì l'antidoto che nella nascente democrazia americana permise di contrastare la deriva del privatismo, dando all'individuo americano la chance di non vedersi annichilito dalla atomizzazione prodotta da un sistema sin dalla nascita individualistico ed egualitario sino all'estremo.

In parte diverso il discorso per la borghesia europea. Qui la nascita di una sfera pubblica e di una opinione pubblica fu un processo di lunga data (Habermas, 1974), dovuto più agli effetti delle lotte e delle conquiste politiche dei secoli precedenti all'Ottocento che non al libero dispiegarsi di una società impregnata di valori civici, come quella americana, valori che a loro volta erano conseguenza delle particolari condizioni culturali, religiose e anche geografiche che avevano tenuto a battesimo la società americana.

Iniziarono quindi a prendere forma, sin dall'inizio, un individualismo borghese europeo e un individualismo americano, quest'ultimo, come si vede, senza l'attributo di "borghese". Ciò si spiega con il fatto che l'individualismo americano, fortemente egualitario, non era la conseguenza di dinamiche legate allo status di una particolare classe sociale, quanto invece l'approdo di un intero popolo che vedeva nel modello dell'individuo che si fa da sé la frontiera per il riscatto da secoli di subordinazione alla quale le generazioni che avevano preceduto quella insediatasi nel nuovo mondo erano state condannate nella terra di origine.

3. Dall'individualismo borghese all'individualismo di massa

Negli ultimi decenni dell'Ottocento prese avvio in Europa il processo storico-sociale a seguito del quale, al termine della Prima guerra mondiale, si affermò un nuovo modello di società, che da società borghese divenne *società di massa*. Se il primo modello aveva informato di sé le società europee occidentali dai prodromi della prima rivoluzione industriale (fine del XVIII secolo in Inghilterra e poi via via nel resto dell'Europa occidentale) alla seconda rivoluzione industriale (anni Ottanta e Novanta del XIX secolo), la società di massa attraversò tutto il corso del Novecento, sebbene essa possa essere meglio

distinta in una Prima società di massa (dagli ultimi decenni del XIX secolo fino al termine della Seconda guerra mondiale) e in una Seconda società di massa (dalla fine della Seconda guerra mondiale agli inizi del XXI secolo) (Millefiorini, 2002). Vedremo meglio più avanti quali ne sono le differenze.

L'avvento della società di massa può essere altrimenti denominato come il “debutto in società” delle masse o, mutuando una nota espressione orteghiana, come il debutto in società dell'*uomo-massa*.

Per spiegare con una breve immagine cosa sia stato l'avvento delle masse in società, ricorriamo direttamente alle parole di Ortega:

Le città sono piene di gente. Le case piene d'inquilini. Gli alberghi pieni di ospiti. I treni pieni di viaggiatori. I caffè pieni di consumatori. Le strade piene di passanti. Le anticamere dei medici più noti piene d'ammalati. Gli spettacoli, appena non siano particolarmente estemporanei, pieni di spettatori. Le spiagge piene di bagnanti. Quello che prima non costituiva un problema, incomincia ad esserlo quasi a ogni momento: trovar posto (2001, pp. 47-48).

L'ascesa delle moltitudini veniva ben descritta da Ortega a partire da comportamenti legati al consumo e alla fruizione di beni e servizi, prima ancora che alla politica e alla rivendicazione di diritti. Eppure questa seconda dimensione non fu meno rilevante rispetto alla prima, soprattutto nella prima società di massa.

Se Ortega ritenne di cominciare la sua opera sulle masse proprio dalla dimensione del consumo non lo fece per caso. Egli aveva infatti compreso molto bene che l'*uomo-massa*, in cuor suo, prima ancora che affermare la propria identità politica perseguiva il raggiungimento e la fruizione di beni materiali e immateriali sino ad allora riservati alle classi sociali superiori rispetto alla sua. L'*uomo-massa* riuscirà a far diventare questo modello un vero e proprio stile di vita, una vera e propria identità sociale nella seconda metà del Novecento.

L'individualismo di matrice borghese stava insomma mutando in individualismo di massa non sulla spinta dell'emulazione delle lotte politiche che la borghesia aveva ingaggiato

contro l'aristocrazia, o per lo meno non a partire da questa fondamentale pre-condizione, ma a partire da alcuni degli stili di vita tipici dell'individualismo borghese.

Il fatto che le masse ingaggiarono forme di lotta politica nei confronti della borghesia fu più una conseguenza della loro consapevole o inconsapevole aspirazione ad imborghesirsi, e quindi ad individualizzarsi, che non una reale aspirazione a costruire una società "altra", socialista, comunista o di qualunque altro tipo di aggettivazione.

Quel tipo di aspirazione, tuttavia, veniva perseguito dalle masse con toni, stili, modi e forme del tutto diversi rispetto a quanto era avvenuto sino ad allora da parte della borghesia. Si arrestò il processo di ingentilimento dei costumi dovuto alla logica e al principio della deferenza dettato dal desiderio di emulazione dello status e degli stili delle classi superiori (Elias, 1998), e le classi emergenti affermarono orgogliosamente i propri standard etici e comunicativi:

Dovunque, ha fatto la sua comparsa l'uomo-massa [...], un tipo d'uomo fatto in fretta e furia, costruito su nient'altro che su poche e povere astrazioni, che per ciò stesso è identico da un capo all'altro dell'Europa. A lui si deve il triste spettacolo di asfissiante monotonia che va producendo la vita in tutto il continente. Quest'uomo massa è l'uomo previamente svuotato della propria storia, senza viscere di passato. [...] Più che un uomo, è soltanto un guscio d'uomo (Ortega y Gasset, 2001, p. 21).

Tutto ciò fa sì che l'uomo-massa «proclami e imponga il diritto alla volgarità, o la volgarità come diritto [...]. Appare per la prima volta in Europa un tipo d'uomo che non vuole dar ragione né vuole aver ragione, ma semplicemente impone con risolutezza le proprie opinioni» (pp. 100, 102).

In questi due brevi passaggi de *La ribellione delle masse* Ortega ci mostra come il processo di individualizzazione, nel passaggio dalla società borghese alla società di massa, subì una sorta di "reazione chimica".

Cerchiamo di comprendere in cosa consistette questa reazione.

Con l'ascesa di nuove classi sociali nel sistema produttivo, cioè la piccola borghesia e la classe operaia, proseguì il processo di allargamento della disponibilità di diritti e di beni

iniziato con le rivoluzioni borghesi. Le masse cominciarono cioè a rivendicare l'entrata a pieno titolo nel mercato dei consumi e nello stato. Lo fecero forti di organizzazioni politiche e sociali grazie alle quali portare avanti le proprie istanze. L'uomo-massa aspirava a porsi, sotto un profilo relazionale, da pari a pari rispetto all'uomo borghese. Lo si può ben dedurre dalla produzione cinematografica tra gli anni Trenta e gli anni Cinquanta. Se si fa attenzione al modo di vestirsi degli uomini in pubblico, si noterà come, quando non si trovavano sul luogo di lavoro, essi indossavano molto spesso la giacca e la cravatta, anche in situazioni che oggi ci farebbero sorridere, come per andare a fare compere, o sui mezzi pubblici, o addirittura al mare o in montagna.

L'individualismo rivendicato dalle masse aveva però con sé una caratteristica ben precisa: il bisogno di *distinzione*, da parte delle nuove classi, specialmente quella operaia (la piccola borghesia continuava per lo più a riconoscersi e ad aspirare ad imitare la borghesia tradizionale) avveniva anche sulla base di una orgogliosa rivendicazione della propria provenienza e della propria appartenenza. La coscienza di classe, prima ancora che uno strumento di lotta politica, era un sentimento di genuina rivendicazione del proprio essere operai, meccanici, coltivatori, tecnici e via dicendo. Certo, alla coscienza di classe in senso *sociale* andava poi aggiunta la coscienza di classe in senso *politico*, quella marxista.

Tutto ciò significò una cosa ben precisa: l'individualismo di massa perse alcuni di quei tratti che avevano sino ad allora caratterizzato l'individualismo borghese e che, come abbiamo visto, erano in grado di attenuarne la carica più corrosiva. L'individuo borghese era infatti, come ha spiegato Riesman con il concetto di auto-direzione (1973), "educato ad autoeducarsi", cioè anche, laddove necessario, a limitarsi e contenersi. È vero, la libertà di cui poteva godere l'individuo appartenente alle classi borghesi tradizionali non era molto estesa. A cominciare dalle proprie scelte di vita: lavoro, matrimonio, amicizie, luoghi di vita. Ma le stesse classi popolari – in quel preciso periodo storico – non potevano certo aspirare a cambiare questi tradizionali vincoli sociali, imposti culturalmente da secoli di divisioni di classe. In realtà, ciò che esse cominciarono a rimettere in discussione furono quei tratti culturali dell'individualismo borghese che richiamavano ancora alcuni aspetti della società tradizionale, e che abbiamo visto consistere innanzitutto nella cultura della deferenza e della

gerarchia. Ne emerse un modello di individualismo “rude”, semplicistico e grossolano, che tenderà progressivamente a sostituirsi all'individualismo della distinzione e della deferenza, che aveva contrassegnato tutto il XIX secolo. Ma l'individualismo rude dell'uomo-massa era portatore di un messaggio distruttivo verso *tutto* il modello valoriale della società borghese. Sta proprio qui il colossale equivoco in cui furono indotte le masse nel loro inseguire l'individualismo. Sta qui la tremenda “reazione chimica” di cui stiamo parlando. L'idea di emancipazione individuale fu erroneamente associata ad un'idea distruttiva nei confronti di tutto il precedente modello dell'individualismo borghese. Da chi furono indotte, le masse, a questo colossale equivoco? Dalle élites rivoluzionarie. Queste ultime avevano in mente, con l'abbattimento della società borghese, anche la fine del modello culturale individualistico che, a loro dire, aveva gettato l'umanità nel degrado morale e nella corruzione dell'anima (Pellicani, 2015). L'uomo-massa credette di poter raggiungere la propria emancipazione e la propria liberazione come individuo dando credito a ideologie i cui principali esponenti si proponevano l'esatto contrario rispetto alle sue più genuine attese e speranze. Desiderio reale delle masse era l'individualizzazione; proposito delle élites rivoluzionarie era invece la negazione stessa del processo di individualizzazione, con l'affermazione di un modello sociale e politico totalitario che facesse tabula rasa della cultura individualistico-borghese.

L'individualismo rude stava quindi abbattendo i pilastri di quell'individualismo borghese che fino ad allora avevano garantito l'esistenza dell'individualismo in quanto tale. Il prezzo fu pagato con la fine della libertà in quei Paesi nei quali la legittimazione politica della democrazia parlamentare non si era ancora affermata a livello di massa e di intero elettorato, come in Italia e in Germania innanzitutto. In nazioni come l'Inghilterra o gli Stati Uniti, invece, il discorso fu diverso perché in quei Paesi il modello individualistico a livello sociale e culturale era riuscito a svilupparsi in modo coerente con quello a livello politico. L'uno veniva percepito indissolubile rispetto all'altro, nella coscienza comune, e dunque l'anti-individualismo ideologico-politico non riuscì ad attecchire. Viceversa, in Paesi come l'Italia, la Germania, la Russia, l'individualismo sociale (relazionale, privato, economico) non era associato ai valori dell'individualismo politico (diritti civili e politici).

4. Le conseguenze sulla sfera politica e civile negli anni Ottanta e Novanta del Novecento

Torniamo adesso alla distinzione tra prima e seconda società di massa.

La prima società di massa fu quella descritta da Ortega, Mannheim, Arendt, Fromm, nella quale le masse rivendicavano orgogliosamente, forti delle proprie appartenenze politiche e sociali, il proprio accesso allo stato e al mercato.

La distruttività nei confronti del retaggio culturale e sociale del mondo tradizionale da cui proveniva pose però l'uomo-massa in una condizione di sradicamento, di perdita di riferimenti e di certezze legate agli antichi valori, alla propria identità sociale, ai propri *credo*. A tale condizione però, già in partenza, l'uomo massa poteva far fronte e stemperarne gli effetti più dirompenti grazie alle ideologie politiche a cui era aggrappato, e che gli fornivano importanti e potenti strumenti identitari in grado di colmare i vuoti aperti con la separazione dall'epoca precedente.

La ricerca di nuove sicurezze, nella prima società di massa, quella, ricordiamolo, affermata tra gli ultimi decenni del XIX secolo e la fine della Seconda guerra mondiale, avvenne quindi soprattutto su di un piano politico. L'appartenenza politica svolgeva una doppia funzione: offrire contenuti per le lotte sociali finalizzate all'ottenimento di migliori condizioni di vita e, al contempo, costituire un importante riferimento in risposta al vuoto identitario aperto con la rottura dell'ordine sociale precedente.

Il piano del consumo di beni costituiva invece, pur perseguito, come si è visto, come vero e reale obiettivo e aspettativa di vita, e denso di significati individualizzanti ed emancipatori, ancora soltanto un piacevole modo di sperimentare e di vivere le novità che le trasformazioni economiche, produttive e tecnologiche stavano cominciando a portare. Sebbene fosse desiderato e desiderabile, non era, come il piano politico, ancora un modello e uno stile di vita dominante, e riconosciuto come tale, né tantomeno era in grado di offrire saldi riferimenti identitari alle masse.

Con la seconda società di massa, come vedremo tra breve, il discorso sarà invece esattamente ribaltato. Il piano politico diverrà secondario rispetto a quello economico e del

consumo. Quest'ultimo costituirà il piano principale sul quale l'individualismo di massa costruirà le proprie certezze e le proprie sicurezze.

Ma torniamo al primo modello di società di massa. Le crisi economiche e politiche e le guerre verificatesi in quei decenni contribuirono ad acuire ancor più il senso di smarrimento e di perdita di identificazione sociale da parte di classi sociali, categorie, settori. La Arendt descrive molto bene questo fenomeno, quando osserva come le identità di classe, specialmente per i ceti piccolo-borghesi, furono quasi spazzate via dalle varie crisi che gettarono sul lastrico milioni di persone e di famiglie (Arendt, 2004). Tutto ciò, spiega l'autrice, spalancò le porte a partiti totalitari e a leader carismatici in grado di assumere su di sé il peso psicologico della crisi, e di liberare quindi da esso le masse. Anche Erich Fromm spiega che il senso di insicurezza e di incertezze che ne seguì fu tale che l'uomo-massa preferì in alcuni casi una "fuga dalla libertà" (Fromm, 1979), ripudiando quindi la brama di individualizzazione, per rifugiarsi in comode e calde ideologie autoritarie e totalitarie. Quello che nel XIX secolo era stato l'avversario politico, e che come abbiamo visto veniva combattuto con codici d'onore, stili e con regole di ingaggio consolidate da secoli, diventa adesso il nemico da annientare, da distruggere, da eliminare per sempre dalla faccia della terra. Aumenta così la violenza politica, sia *all'interno* degli stati che *tra* gli stati. Il mito politico si sostituisce alla simbologia politica, e la liturgia delle masse (Mosse, 1975) diventa un potente strumento utilizzato per facilitare l'identificazione di queste ultime all'interno di società atomizzate e per soddisfare il bisogno di esaltazione e affermazione individuale e collettiva.

Se nella prima società di massa le barriere di classe, sebbene prese politicamente di mira, resistevano comunque come autopercezione e autorappresentazione collettiva, è invece proprio su questo piano che riscontriamo il principale divario tra prima e seconda società di massa. Le barriere di classe, sul piano delle relazioni interpersonali, del modo di comunicare, del portamento e dei gesti, del modo di vestire e di parlare, verranno attenuate e ridotte a tal punto da non essere quasi più percepibili nella popolazione. Ciò, ovviamente, non sul piano della distribuzione del reddito, che continuerà a segnare distanze enormi tra i vari decili della popolazione, quanto sul modo di autorappresentarsi e di porsi ciascuno nei

confronti degli altri. La “distanza dal ruolo”, fenomeno culturale scoperto da Goffman (1979), con il quale l’individuo sottolinea e rimarca con i suoi gesti e con le sue espressioni facciali la sua indisponibilità a sottomettersi a norme e ruoli che ne esprimano la condizione di subalternità e di deferenza, assume una dimensione di massa, e l’individualismo di massa diviene, anche grazie a questo formidabile veicolo di comunicazione, la cifra culturale della seconda metà del Novecento.

Va sottolineato che a ciò si è arrivati non tanto o non solo attraverso la politicizzazione del sociale, tipica, come si è visto, della prima società di massa, quanto soprattutto grazie alla *consumerizzazione*, cioè all’aumento delle possibilità di spesa e di consumo per tutta la popolazione, fenomeno che ha investito la seconda metà del Novecento in misura ancora maggiore rispetto a quanto non fosse avvenuto nelle fasi precedenti. Il desiderio di individualizzazione trovò modi e forme di espressione sul piano dei consumi prima ancora che su quello politico. Emersero per la prima volta, a partire dagli anni Sessanta, ambiti rilevanti della società nei quali si affermava una cultura interclassista, fenomeno che costituì probabilmente uno dei più importanti fattori di mutamento apportati alla storia dell’Occidente dal processo di individualizzazione di massa.

I giovani, principali portatori di un bisogno di rottura con la tradizionale cultura politica (e spesso anche familiare) gerarchica e non raramente ancora autoritaria (presente sino ad allora, si badi, anche nei partiti politici di sinistra), furono in quel periodo i principali protagonisti di questa svolta culturale. Essi fecero propri molti di quegli stili popolari che favorivano l’immediatezza nel comunicare, nel parlare e nel presentarsi, e che rimarcavano il desiderio di irriducibilità del soggetto rispetto alle norme e agli usi dell’interazione tradizionale. Quegli stili erano del resto già ampiamente presenti nella cultura popolare americana e venivano infatti rilanciati dai contenuti delle grandi produzioni pop, da quelle cinematografiche (si pensi ad un James Dean) a quelle musicali (ad esempio Elvis Presley).

Gli effetti di tutto questo sul piano della sfera politica non tardarono ad arrivare. La cultura giovanilistica e popolare cominciò a condizionare il timbro e il registro del linguaggio politico. La “popolarizzazione della politica”, fenomeno che esplose alcuni decenni più tardi, a partire dagli anni Ottanta (Mazzoleni e Sfardini, 2009; Sorice, 2012), era

già presente all'interno dei movimenti giovanili degli anni Sessanta e Settanta, che diventarono il motore principale di questo processo, che coinvolse poi anche il sistema politico nel suo complesso, i cui partiti, a cominciare dal PCI, offrirono importanti sponde al movimento studentesco (Della Porta, 1996; Della Porta e Rucht, 1992).

A questo punto sarà bene ricordare e riassumere un punto molto importante. Il processo di individualizzazione, come stiamo vedendo, è un fenomeno che, iniziato in forme sociologicamente rilevanti da almeno due secoli (in precedenza esso era già visibile, ma riguardava ceti e categorie sociali ancora minoritarie; cfr. Batkin, 1992; Morris, 1985), porta sempre con sé una tendenza e una conseguenza. La tendenza è quella, appunto, alla autonomizzazione e alla emancipazione dell'individuo da vincoli comunitari e sociali. La conseguenza è quella relativa alla perdita di riferimenti identitari della persona, dovuti alla erosione dei legami tradizionali e al rapido mutamento dei valori che orientano l'azione e la condotta del singolo. A ognuna delle diverse fasi attraverso le quali il processo di individualizzazione si è presentato hanno corrisposto puntualmente precise forme di perdita di identificazione, alle quali lo stesso individuo ha di volta in volta cercato degli "antidoti", delle contromisure in grado, se non di arrestare, per lo meno di attenuarne gli effetti più dirimpenti. Abbiamo visto come nella società borghese il processo di individualizzazione abbia trovato come antidoto quello di non rimuovere del tutto alcuni precedenti riferimenti culturali, tipici delle società premoderne. Successivamente, la rottura definitiva, messa in atto dall'uomo-massa, con la cultura precedente, mise quest'ultimo nella condizione di doversi aggrappare a qualcos'altro. L'emergere di élites politiche rivoluzionarie offrì significativi appoggi al bisogno identitario delle masse, che trovarono nelle ideologie politiche, tutte le ideologie, fossero esse radicali o meno, degli importanti riferimenti identitari.

Quale fu invece, nella seconda metà del Novecento, la strategia che l'individuo adottò per "curarsi" dal suo individualismo? Finita l'illusione ideologica, con la sconfitta, specie a partire dall'89, di tutte le ideologie, la politica ha perso notevolmente la sua capacità di offrire risposte identitarie, per lo meno in Occidente. Con la fine dei movimenti politici degli anni Sessanta e Settanta la cultura europea e nordamericana sono entrate in una

dimensione del tutto nuova. Nella quale il ripiegamento nel privato (Hirschman, 1987; Sennett, 1982; de Leonardis, 1997), con la sua accogliente dimensione, ha costituito il principale aggancio con il quale l'individuo ha cercato di colmare le proprie insicurezze identitarie.

Quando parliamo di “ripiegamento nel privato” dobbiamo considerare che questa tendenza, che inizia sul finire degli anni Settanta e che si estende abbondantemente fino al nuovo Millennio (il processo non è del resto ancora terminato, per lo meno sino a quando non dovessero intervenire fatti politici di portata tale da “risvegliare” i sonnecchianti cittadini occidentali dal loro torpore) si è sviluppata seguendo diverse modalità di espressione e di realizzazione. L'individualismo di massa ha infatti trovato nelle forme del narcisismo (Lasch, 1981; Cesareo e Vaccarini, 2012), del consumo (Baudrillard, 1972; Lipovetsky, 1995), dell'estetizzazione e della vetrinizzazione individuale e sociale (Codeluppi, 2007), dei potenti codici e riferimenti di senso, in grado, se non certamente di risolvere la questione del “disagio della modernità” (Taylor, 1994), di lenirne almeno i sintomi meno gravi.

Quelli sopra delineati sono stati i tratti più tipici dell'individualismo nella seconda società di massa, un individualismo che per la prima volta nella storia è diventato vero e proprio “individualismo di massa”, in quanto ormai più nessuna classe, più nessuna categoria o gruppo sociale ne sono rimasti a margine. Ebbene, questo tipo di individualismo ha prodotto comunque degli effetti anche sul piano della sfera politica e civile.

Sono emerse, innanzitutto, nuove forme di partecipazione politica in grado di rendere ancora più visibile e riconosciuto il ruolo del singolo.

Nascono già negli anni Settanta, ad esempio, i movimenti “single issue”, finalizzati a perseguire obiettivi specifici, ristretti a poche e circostanziate istanze, come condizioni più vivibili in una città, o per la riduzione o eliminazione di una tassa, contro l'installazione di impianti o infrastrutture nel proprio circondario o quartiere (la famosa sindrome Nimby, “not in my backyard”), ecc.

La passione individualizzante aveva inoltre sin dai tempi dei movimenti giovanili e studenteschi degli anni Sessanta e Settanta affermato, in questi tipi di esperienze politiche,

nuove forme di rapporti e di relazioni, con l'adozione di condotte sempre più orizzontali e meno verticali, meno gerarchizzate e burocratizzate.

La fine delle ideologie (Colletti, 1980) ha inoltre segnato l'avvento del processo di "laicizzazione" della politica (Parisi e Schadee, 1995). La partecipazione politica si è fatta meno intensa ma più intermittente, più pragmatica e meno militante, con cittadini meno "mobilitati" ma al contempo più "disponibili", nell'offrire, all'occorrenza e con previa valutazione caso per caso, il proprio contributo.

Si assiste inoltre, fenomeno descritto, tra i primi, dall'antropologo Marc Augé (2009), al declino e alla privatizzazione dello spazio pubblico, inteso come luogo nel quale vivere collettivamente momenti di espressione e di convivenza sociale, civile e politica, e di relazioni attraverso le quali trasporre nello spazio comune una condivisione di emozioni e di espressioni che altrimenti resterebbero relegate nell'angusta sfera della propria vita privata.

Il luogo e lo spazio pubblico, dalla piazza, dai caffè, dai quartieri e dalle vie del centro urbano, quali erano sempre stati nella moderna società civile, con i loro ritrovi tradizionali, cinema, teatri, centri di ritrovo e di aggregazione, diventa il centro commerciale, meglio ancora se collocato fuori dal perimetro urbano.

Si è parlato anche di "privatizzazione della politica", intendendo con questo fenomeno il fatto che i personaggi politici tendono sempre più a rappresentare e a raccontare pubblicamente la propria vita privata. Anche in questo caso ci troviamo di fronte ad una chiara inversione tra spazio pubblico e spazio privato, tendenza non solo favorita, ma diremmo addirittura richiesta dall'individuo "privatizzato" di fine Novecento. Una sorta di "voyagerismo" dell'opinione pubblica nei confronti dei politici.

La politica, oltre a privatizzarsi, come abbiamo visto si "popolarizza". L'individualismo di massa tende infatti a riconoscersi in figure di leader antropologicamente simili all'uomo-massa individualizzato, che non si presentano in pubblico come personaggi distanti nel modo di parlare, di vestire e di vivere. Il linguaggio politico diventa non raramente triviale e l'uso del turpiloquio fa ingresso anche nei comizi di esponenti politici (Millefiorini, 2014).

5. La sfera politica e civile nei primi due decenni degli anni duemila

Con il XXI secolo si passa dal modello della società di massa, tipico del Novecento, a quello di “società di individui”. Una società nella quale l’individuo, nei valori, negli immaginari, nei sistemi prevalenti di idee e di simboli delle culture delle moderne democrazie occidentali ha ormai definitivamente assunto il pieno riconoscimento delle proprie istanze di autodeterminazione e di affrancamento da ogni vincolo di natura comunitaria o tradizionale. E nella quale il “conformismo da automi” di cui parlava Erich Fromm, e l’uomo “autodiretto” di cui parlò successivamente Riesman, sono stati superati in quanto il consumo di massa ha lasciato il posto al consumo personalizzato (Lipovetsky, 2007). La stessa istruzione di massa sta lasciando il posto all’istruzione personalizzata (Collins, 1992) o, nella versione più realistica, alla luce delle ripetute e prolungate crisi economiche del nuovo millennio, ad una istruzione arrangiata come si può, per molti, e iperspecialistica, per pochi.

La definitiva uscita di scena delle ideologie politiche, con il loro carico di attese per il futuro e per il progresso, ha quasi espunto dall’universo simbolico delle culture contemporanee tali concetti intesi come conquiste collettive, perseguite in solidarietà con classi, generazioni, gruppi o settori sociali. In questo senso, assistiamo ad un vero e proprio cambiamento epocale all’interno del variegato e complesso concetto di modernità. Se fino a ieri modernità aveva significato, per ogni generazione succedutasi, lotte politiche, civili, sindacali, economiche da condurre insieme ad altri, oggi il futuro è concepito, quando è concepito, quasi essenzialmente entro la parabola di una condotta personale e individuale, relativa esclusivamente alla propria esistenza o a quella della propria cerchia più ristretta, o al massimo di un’associazione o di un gruppo sociale non molto esteso. La stessa parola “avvenire” sembra ormai entrata in disuso dal linguaggio comune.

Sono soprattutto i giovani ad essere investiti da questo totale cambiamento di prospettiva. Per loro sembra svanito un pensiero orientato all’oltre, al domani, oltre che un saldo senso di appartenenza ad una comunità storica.

Tutto diviene immediato bisogno di provare, di assaggiare, di scegliere, di accettare o

rifiutare, senza un pensiero in grado di ordinare e di programmare.

Questo cambio di prospettiva è stato anche in questo caso veicolato e favorito dal piano e dal livello dei consumi. Gli stili e i comportamenti di consumo riflettono sempre per primi i cambiamenti identitari nel rapporto tra l'individuo e la realtà sociale e materiale circostante (Lipovetsky, 2007).

Sul piano politico, gli effetti più visibili di questi processi si sono manifestati nel grande, "fluviale" processo di delegittimazione del potere politico e della politica in quanto tale. Se nell'universo simbolico collettivo viene meno l'idea di avvenire e di progresso, quale spazio può restare alla politica? Uno spazio molto angusto e ristretto, come a breve vedremo.

Il superamento delle tradizionali fratture politiche a suo tempo individuate da Stein Rokkan (1982) per definire i tradizionali campi politici entro i quali dal XIX secolo si era sempre strutturato il conflitto politico, tra le quali la principale è stata, nel Novecento, quella di classe, se da un lato ha contribuito a ridurre e a far scemare la carica conflittuale e violenta delle ideologie, dall'altra ha tolto all'individuo una risorsa identitaria che, sul piano politico, è stata colmata solo parzialmente da altre dinamiche politiche tipiche del XXI secolo. Due, tra di esse, vanno qui menzionate: la prima è stato il ritorno del populismo; la seconda quello dei localismi, dei regionalismi e la riscoperta delle piccole patrie.

Entrambi sono stati un tentativo (in parte riuscito, va detto) di risposta a bisogni identitari che non trovavano più nei grandi appelli alla mobilitazione novecenteschi le ragioni per dare senso e significato al proprio stare in mezzo agli altri. Identificandosi nel popolo in quanto tale, *contro* l'establishment e le élites politiche, l'individuo fragile del nuovo millennio ha spesso trovato modo di colmare le proprie ansie e le proprie angosce nei confronti di una realtà sociale globalizzata sempre più complessa, intricata e indecifrabile. Una parte consistente dell'appoggio psicologico sul quale l'individuo della seconda società di massa del Novecento aveva fatto affidamento, e cioè il narcisismo e l'estetizzazione, continua infatti ad essere abbondantemente presente ancora nel nuovo secolo, e continua quindi a sortire i suoi effetti *anche* sulla sfera politica. Un individuo tendenzialmente ego-centrato sposa infatti molto più facilmente una mentalità antipolitica e populista rispetto ad uno con una capacità riflessiva generata dall'apertura e dal confronto con l'Altro. Anche il voto

diventa più un voto di tipo “pulsionale” o “di pancia” come si usa dire oggi, piuttosto che i tradizionali “voto di opinione” e “voto di appartenenza”.

Stesso discorso può farsi per la crescita, nei sistemi politici europei a partire dagli anni Novanta, di formazioni identitarie a livello territoriale che rivendicano distanza, differenza, separatezza dall’alterità e da ciò che non rientra immediatamente nell’orizzonte della propria storia, della propria geografia e delle proprie strette radici culturali. Analogamente, umori e sentimenti anti-immigrazione sono strettamente collegati alle due tendenze ora descritte, e infatti li ritroviamo sia nelle formazioni politiche di tipo populistico che in quelle di tipo territorialistico, regionalistico o secessionistico.

Accanto a queste due tendenze prevalenti, fortemente legate alla ricerca a risposte identitarie, altre dinamiche – ancora certamente sottotraccia – non vanno tuttavia sottaciute. Il processo di individualizzazione, come noto, porta infatti sempre con sé una domanda di democratizzazione. Ebbene, con il nuovo millennio il processo di affermazione dei diritti della persona non si è arrestato. Si tratta soprattutto del piano dei diritti civili (parità di genere, diritto alla vita e al fine vita, riservatezza, diritti di “quarta generazione”, ecc.) più che quello dei diritti politici o sociali. Ciò si spiega sempre grazie alla lettura che stiamo qui proponendo di alcune variabili (indipendenti) di ordine sociale, che influiscono su altre variabili (dipendenti) di ordine politico e civile. In questo caso, la scoperta dell’impegno civico, dell’associazionismo, del volontariato, dei movimenti in difesa dei beni comuni, e in generale di quelli che Alain Touraine ha definito i «movimenti etici» (Touraine, 2017) ha offerto all’individuo fragile – o per lo meno a colui che ha saputo cogliere il valore di tale impegno – una importante fonte di “ossigeno” per colmare i vuoti di cui già ampiamente abbiamo detto. A ciò va aggiunto che lo stesso processo di democratizzazione si giova di questa nuova declinazione sociale e civica dell’individualismo in formato nuovo millennio. È infatti ben noto il dibattito odierno circa la crisi dei modelli democratici occidentali. Ebbene, una democrazia rinvigorita da queste nuove istanze universalistiche, presenti in tutti i sistemi politici democratici avanzati contemporanei, non potrà che riacquistare fiducia e consenso da parte di fasce di cittadini, specie più giovani. A sua volta, un processo di democratizzazione ancora vivo, saldo nelle coscienze dei cittadini, svolge una funzione

essenziale nel proteggere dagli aspetti più viscerali e corrosivi dell'individualismo, il quale, se declinato solo ed essenzialmente in chiave economica e di consumo, non disporrebbe di quegli “anticorpi” essenziali per limitarne gli effetti più aggressivi e atomizzanti. Certo, va detto che tutto ciò resta al momento soprattutto una prospettiva desiderabile, sebbene, come si è visto, non del tutto invisibile. Affinché essa si consolidi sarebbe necessario quantomeno un affievolimento di quella variabile dell'individualismo di cui abbiamo nel corso di questo saggio cercato di mostrare la continua parabola ascendente, dagli inizi del Novecento sino ai giorni nostri: un individualismo di massa progressivamente slegato da ogni aggancio e riferimento con il passato e con la memoria storica, con l'idea di futuro e di progresso, con riferimenti sociali e comunitari, con un confronto costruttivo e dialogante con l'Altro e con gli Altri. È anche per questi motivi che la politica continua essenzialmente ad assumere i tratti di una azione volta e percepita esclusivamente in chiave tecnicistica, materialistica, orientata al qui ed ora.

6. Il processo di individualizzazione nella sfera organizzativa e lavorativa

L'individualizzazione ha prodotto effetti rilevanti anche sul piano della sfera lavorativa e organizzativa.

Anche in questo caso è possibile suddividere questo processo in alcuni sotto-periodi, che coincidono sostanzialmente con quelli già sopra delineati.

Nella prima fase, quella dell'individualismo borghese – che ricordiamo possiamo collocare dall'inizio della prima rivoluzione industriale all'inizio della seconda, cioè fino agli anni Settanta-Ottanta del XIX secolo –, non si può dire che gli effetti del processo di individualizzazione furono così altrettanto forti e visibili sulla sfera lavorativa e organizzativa come quanto in quelle relazionale-sociale e quindi politico-civile. Meglio ancora, è possibile affermare che gli effetti del processo di individualizzazione, nell'ambito di questa specifica sfera, cominciarono in Europa ad essere evidenti molto più tardi, storicamente, rispetto ai primi due, quello sociale e quello politico-civile. Vi è stata una

sfasatura temporale molto lunga, e solo a partire dal Novecento possiamo dire di essere in presenza di segni e di effetti visibili dell'individualizzazione anche su questo piano. Cerchiamo dunque di capirne i motivi.

La prima rivoluzione industriale introdusse decisivi cambiamenti nei processi di produzione, e lo fece integrando su di uno stesso luogo di lavoro numeri crescenti di lavoratori. Ciò comportò l'esigenza di ordinare, disporre, regolare, organizzare su di uno stesso posto di lavoro figure tra loro diverse e provenienti da esperienze di lavoro prevalentemente agricole o al massimo artigianali. Nel settore tessile, ad esempio, il passaggio dal lavoro a domicilio al lavoro concentrato in un unico sito produttivo produsse uno sforzo di armonizzazione e di integrazione tale da richiedere non solo una rinuncia del lavoratore alle proprie esigenze e differenze soggettive rispetto ai suoi omologhi, ma addirittura una netta e chiara riduzione di esse se considerate rispetto alle modalità, ai tempi e agli usi presenti nelle economie agricole tradizionali. Dunque nella fase dell'origine del processo di industrializzazione non solo l'individualismo restò del tutto al di fuori dai luoghi di lavoro, ma si assistette addirittura ad una ulteriore compressione degli spazi del singolo lavoratore se considerato in rapporto al contesto produttivo e organizzativo. Questo processo fu reso culturalmente possibile, e anche potremmo dire favorito, non solo, per quanto riguarda il lato dell'offerta di lavoro, dalle impellenti necessità dettate dalla razionalizzazione dei processi produttivi, e dal lato invece della domanda dalla contestuale fame di lavoro proveniente dalle campagne, ma anche da un elemento che abbiamo visto essere stato comunque decisivo nel primo modello individualistico borghese: il fattore gerarchico e autoritario. Gerarchia e autorità costituirono cioè i due fattori valoriali – presenti, come abbiamo visto, in misura massiccia nel modello individualistico borghese – grazie ai quali le spinte individualizzanti poterono essere messe a freno e controllate, e incanalate ai fini della strutturale riconversione produttiva e organizzativa veicolata dalla rivoluzione industriale.

In alcuni settori, inoltre, il lavoratore e l'operaio dei primi decenni del XIX secolo portavano in fabbrica e in officina un modo di interagire con il contesto lavorativo che non aveva del tutto perduto un qualche aggancio con il retroterra artigianale sul quale la cultura

manifatturiera si era sino ad allora plasmata nel corso dei millenni. L'officina e la fabbrica dei primi dell'Ottocento lasciavano cioè ancora spazi per una certa capacità di intervento "creativo" o in parte discrezionale da parte dell'operaio. Soprattutto nell'ambito dell'assemblaggio e della manutenzione l'operaio poteva a volte ricoprire un ruolo decisivo all'interno dei meccanismi che portavano ad un prodotto finale (Bonazzi, 2008).

Questo iniziale residuo di cultura artigianale venne definitivamente espulso dalla cultura organizzativa e industriale già prima dell'avvento della Seconda rivoluzione industriale, e avvenne in parallelo con quello opposto, appena descritto. Quando Marx parlava di alienazione, del resto, il processo di svuotamento della creatività e delle capacità discrezionali dell'operaio era già da tempo avviato, grazie sia al progressivo aumento di dimensione degli impianti produttivi, sia alla macchinizzazione di processi produttivi in settori sempre più vasti e sempre più rilevanti, a cominciare dall'industria pesante, da quella estrattiva e da quelle meccanica.

Con la rivoluzione taylorista, seguita a un dipresso all'inizio della Seconda rivoluzione industriale, assistiamo ad un ulteriore restringimento dello spazio individuale nei luoghi di lavoro. Qui, l'immagine che più di ogni resoconto, più di ogni ricerca storico-sociologica può aiutarci a comprendere questo fenomeno è la scena della prova su di un lavoratore, davanti alle maestranze, per la vendita di una nuova macchina somministratrice di pasti per gli operai in una grande fabbrica, nel film *Tempi moderni* di Charlie Chaplin. Il modello tayloristico costituì, in ambito organizzativo, un vero e proprio esempio di isomorfismo istituzionale (de Leonardis, 2001). Ciò significa che tale modello si affermò come processo organizzativo non solo nel settore manifatturiero ma in generale in tutti i diversi settori economici, non ultimo quello amministrativo e burocratico. Le condizioni generali di vita che contraddistinguevano il rapporto tra individuo e contesto lavorativo costituirono un potente fattore di motivazione alla lotta e alla mobilitazione politica. Tale motivazione, come abbiamo già avuto modo di osservare, scaturiva soprattutto dal bisogno di riconoscimento della propria individualità rispetto a un contesto alienante e spersonalizzante.

Si dovette tuttavia attendere la Terza rivoluzione industriale, quella dell'automazione e

dell'elettronica, per cominciare ad osservare alcuni importanti effetti delle innovazioni organizzative *anche* sul piano degli spazi individuali e della persona. E ciò sia dal lato della produzione che da quello del consumo. La specializzazione, la terziarizzazione, l'esternalizzazione, la modularizzazione degli assetti produttivi furono fattori che, incardinati nella tendenza post-fordista tipica degli ultimi decenni del Novecento, contribuirono a fare emergere un nuovo ambiente di lavoro, nel quale la persona cominciava a riacquistare una propria visibilità e soprattutto riconoscibilità all'interno di un contesto meno omologato e di dimensioni che via via venivano riducendosi e ritirandosi, quanto a scala di estensione di singoli parziali processi di produzione.

Questa tendenza, presente e riconoscibile molto bene sul piano della produzione, non fu meno evidente su quello del consumo. Il passaggio dal consumo di massa al consumo personalizzato costituì la cifra dei cambiamenti anche culturali che accompagnarono questa fase della storia economica contemporanea. La definitiva affermazione del marketing, in tutte le sue diverse e varie declinazioni, testimonia la diffusione di stili di consumo sempre più personalizzati, sul piano della domanda, e quindi sempre più orientati al cliente – sul piano dell'offerta.

Con la Quarta rivoluzione industriale, quella che inizia intorno alla seconda metà degli anni Ottanta (tra Terza e Quarta rivoluzione industriale non è in effetti possibile individuare una soluzione di continuità), che viene anche denominata Rivoluzione digitale e che è attualmente ancora in corso, il processo di individualizzazione, sotto un profilo organizzativo, assume nel mondo del lavoro tratti ancora più pronunciati e visibili rispetto a prima. Il lavoratore, con l'utilizzo della tecnologia digitale, viene messo in condizione di rapportarsi con i processi produttivi e organizzativi in modo molto più flessibile rispetto al passato, e ciò grazie all'interfaccia digitale, che consente un enorme ventaglio di diverse possibilità di integrazione e coordinamento dei lavoratori.

Abbiamo scritto che il processo di individualizzazione entra *sotto un profilo organizzativo* nel mondo del lavoro grazie alla rivoluzione digitale. Ciò in quanto va poi considerato anche un altro piano, quello meramente *culturale*, che era iniziato, come si è visto, già ben prima. In questo caso è possibile individuare rilevanti cambiamenti nei

contesti lavorativi nel corso di quello che fu il periodo d'oro dei movimenti collettivi degli anni Sessanta e Settanta.

Fu questo un periodo di grande effervescenza culturale e politica, durante il quale le giovani generazioni mandarono definitivamente in crisi ciò che ancora restava nelle società di massa occidentali dei precedenti modelli di gerarchia, autorità e deferenza tipici della società borghese. In questo senso, la passione individualizzante che muoveva *anche* quei movimenti¹ (Lasch, 1981) produsse effetti duraturi nelle relazioni sociali non solo in ambito familiare, politico e relazionale, come abbiamo visto anche in precedenza, a partire dal XIX secolo, ma, stavolta, anche sul piano delle relazioni negli ambienti di lavoro.

Un ulteriore insieme di fattori culturali che hanno contribuito alla individualizzazione dei rapporti nel mondo del lavoro è stato portato dal periodo successivo, negli anni Ottanta e Novanta, nel quale si imposero modelli di *individualismo competitivo* che trovarono proprio nei luoghi di lavoro una delle loro principali forme di espressione. Se si pensa agli anni Ottanta, non si può non ricordare fenomeni come il “rampantismo”, come gli “yuppies”, che connotarono del proprio stile e dei propri comportamenti molta parte dello spirito e dell’immaginario di quegli anni. Tutto ciò contribuì ad una ulteriore erosione di quei fondamentali meccanismi di integrazione e solidarietà che fanno sì che negli ambienti lavorativi le attività si svolgano senza che forme di micro-conflitti possano turbare il necessario clima di collaborazione che serve al regolare svolgimento di ogni tipo di attività all’interno dei gruppi.

In generale, il quadro complessivo relativo alle condotte individualistiche emerse a partire dagli anni Sessanta sino ad oggi mostra una serie di effetti che possiamo riassumere come segue. Il superamento della cultura della deferenza e della formalità nei rapporti di lavoro crea spesso forme di confusione o di sovrapposizione tra i ruoli che generano a loro volta incomprensioni, perdita di riferimenti e di supporto da parte del singolo, diminuzione della fiducia. L’aumento della competitività nei rapporti di tipo orizzontale genera nei

¹ Contrariamente ad un diffuso senso comune, per il quale il '68 fu un movimento finalizzato ad un ritorno alla dimensione collettiva rispetto a quella individuale, ormai la maggior parte degli studi sulla partecipazione politica di quel periodo evidenziano come coloro che partecipavano a quelle esperienze fossero animati da un desiderio di personalizzazione del proprio stare in politica, rispetto a modelli partitici di mobilitazione massificata tipici dei decenni precedenti (Millefiorini, 2002).

migliori dei casi micro-conflitti, che possono però in alcuni casi sfociare in polarizzazioni tra sotto-gruppi più ampi, dando così luogo ad alleanze e contro-alleanze deleterie per il buon funzionamento di una organizzazione. Altro aspetto strettamente legato a questo è il calo della lealtà verso la propria organizzazione.

Non che in passato tali fenomeni fossero sconosciuti, tuttavia sembra di poter rilevare un loro tendenziale aumento in questi ultimi decenni. Fenomeni come il mobbing, sia dal lato del mobbizzato che dal lato di coloro che mobbizzano, sono la diretta conseguenza di un chiaro processo di erosione del legame umano e fiduciario all'interno delle organizzazioni. Si tratta, detto in altri termini, del progressivo venir meno della opzione valoriale che Parsons ebbe a definire dell'“essere” rispetto a quella dell'“agire”, cioè della “performance”, che invece, stando agli attuali modelli di individualizzazione, sta prendendo nettamente il sopravvento e quindi prevalendo sulla prima.

Bibliografia

- Arendt H. (2004). *Le origini del totalitarismo*. Torino: Einaudi.
- Augé M. (2009). *Nonluoghi. Introduzione a una sociologia della surmodernità*. Milano: Elèuthera.
- Batkin L.M. (1992). *L'idea di individualità nel Rinascimento italiano*. Roma-Bari: Laterza.
- Baudrillard J. (1972). *Il sistema degli oggetti*. Milano: Bompiani.
- Bonazzi G. (2008). *Storia del pensiero organizzativo*. Milano: FrancoAngeli.
- Cesareo V., Vaccarini I. (2012). *L'era del narcisismo*. Milano: FrancoAngeli.
- Chabod F. (1974). *L'idea di nazione*. Bari: Laterza.
- Codeluppi V. (2007). *La vetrinizzazione sociale. Il processo di spettacolarizzazione degli individui e della società*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Colletti L. (1980). *Tramonto dell'ideologia*. Roma-Bari: Laterza.
- Collins R. (1992). *Teorie sociologiche*. Bologna: il Mulino.
- de Leonardis O. (1997). Declino della sfera pubblica e privatismo. *Rassegna Italiana di*

Sociologia, 38, 2: 169. DOI: 10.1423/2454.

- de Leonardis O. (2001). *Le istituzioni. Come e perché parlarne*. Roma: Carocci.
- Della Porta D. (1996). *Movimenti collettivi e sistema politico in Italia*. Roma-Bari: Laterza.
- Della Porta D., Rucht D. (1992). Movimenti sociali e sistema politico. Un confronto tra Italia e Germania. *Rivista Italiana di Scienza Politica*, 22, 3: 501. DOI: 10.1017/S004884020001889X.
- Elias N. (1998). *La civiltà delle buone maniere*. Bologna: il Mulino.
- Fromm E. (1979). *Fuga dalla libertà*. Milano: Edizioni di Comunità.
- Goffman E. (1979). *Espressione e identità*. Milano: Mondadori.
- Habermas J. (1974). *Storia e critica dell'opinione pubblica*. Bari: Laterza.
- Hirschman A.O. (1987). *Felicità privata e felicità pubblica*. Bologna: il Mulino.
- Lasch C. (1981). *La cultura del narcisismo*. Milano: Bompiani.
- Linton R. (1973). *Lo studio dell'uomo*. Bologna: il Mulino.
- Lipovetsky G. (1995). *L'era del vuoto. Saggi sull'individualismo contemporaneo*. Milano: Luni.
- Lipovetsky G. (2007). *Una felicità paradossale. Sulla società dell'iperconsumo*. Milano: Raffaello Cortina.
- Mazzoleni G., Sfardini A. (2009). *Politica pop. Da "Porta a porta" a "L'Isola dei famosi"*. Bologna: il Mulino.
- Millefiorini A. (2002). *La partecipazione politica in Italia. Impegno politico e azione collettiva negli anni Ottanta e Novanta*. Roma: Carocci.
- Millefiorini A. (2005). *Individualismo e società di massa. Dal XIX secolo agli inizi del XXI*. Roma: Carocci.
- Millefiorini A. (2014). I mutamenti negli stili della classe politica italiana. In Montanari A., a cura di, *L'illusione democratica. Attori politici e nuovi strumenti di comunicazione*. Milano: FrancoAngeli.
- Montanari A. (2001). Un'isola di latinità nei Balcani: la Romania. In Pirzio Ammassari G., Montanari A., D'Amato M., *Nazionalismo e identità collettive. I percorsi della transizione in Romania e nella Repubblica di Moldavia*. Napoli: Liguori.

- Morris C. (1985). *La scoperta dell'individuo (1050-1200)*. Napoli: Liguori.
- Mosse G. (1975). *La nazionalizzazione delle masse*. Bologna: il Mulino.
- Ortega y Gasset J. (2001). *La ribellione delle masse*. Milano: SE.
- Parisi A., Schadee H. (1995). *Sulla soglia del cambiamento. Elettori e partiti alla fine della Prima Repubblica*. Bologna: il Mulino.
- Pellicani L. (2015). *L'Occidente e i suoi nemici*. Soveria Mannelli: Rubettino.
- Riesman D. (1973). *La folla solitaria*. Bologna: il Mulino.
- Riall L. (2007). *Garibaldi. L'invenzione di un eroe*. Roma-Bari: Laterza.
- Rokkan S. (1982). *Cittadini, elezioni, partiti*. Bologna: il Mulino.
- Rosati M. (2000). *Il patriottismo italiano. Culture politiche e identità nazionale*. Roma-Bari: Laterza.
- Simmel G. (1998). *Sociologia*. Milano: Comunità.
- Sennett R. (1982). *Il declino dell'uomo pubblico*. Milano: Bompiani.
- Sorice M. (2012). Fra popolarizzazione e populismo: la leadership politica in Italia. In De Blasio E., Hibberd M., Higgins M., Sorice M., a cura di, *La leadership politica. Media e costruzione del consenso*. Roma: Carocci.
- Taylor C. (1994). *Il disagio della modernità*. Roma-Bari: Laterza.
- Touraine A. (2017). *Noi, soggetti umani. Diritti e nuovi movimenti nell'epoca post-sociale*. Milano: il Saggiatore.
- Weber M. (1998). *Scritti politici*. Roma: Donzelli.

La solidarietà europea alla prova delle crisi Le alterne vicende del *cosmopolitismo normativo* europeo

Massimo Pendenza
Università di Salerno

Riassunto

L'articolo si propone, da una parte, di evidenziare i tratti cosmopoliti normativi dell'Unione europea deducendoli ermeneuticamente dagli articoli delle carte istituzionali e dai documenti europei ufficiali in difesa della dignità umana, dall'altra, di valutare se e quanto questi tratti – nella forma di solidarietà tra Stati membri e tra questi e l'Unione – siano stati recepiti con la gestione delle tre profonde crisi che hanno attanagliato l'Europa negli ultimi quindici anni: la crisi dei debiti sovrani, dei rifugiati politici e la crisi pandemica. L'argomento sostenuto è che mentre nelle prime due crisi – quella economico-finanziaria (2008) e dei rifugiati politici (2015) – si è perpetuato un tradimento dell'ideale cosmopolitico normativo, con la terza crisi, quella pandemica (2020), si rileva piuttosto un ritorno, seppur ancora pallido, di quell'ideale, risvegliato dalla solidarietà sanitaria ed economica messa in campo dagli Stati membri, tra loro e tra l'Unione e questi ultimi, per rispondere alle necessità del momento.

Parole chiave: Unione europea, solidarietà, cosmopolitismo, crisi, diritti

Abstract. *European Solidarity at the Test of Crises. The Ups and Downs of European Normative Cosmopolitanism*

This article aims, on the one hand, to highlight the normative cosmopolitan traits of the European Union by hermeneutically deducing them from the articles of the institutional charters and from the official European documents in defense of human dignity, and on the other, to assess whether and to what extent these traits - in the form of solidarity between Member States and between them and the Union - have been implemented in the management of the three deep crises that have gripped Europe over the last fifteen years: the sovereign debt crisis, the political refugee crisis and the pandemic crisis. The argument is that while the first two crises - the economic-financial crisis (2008) and the political refugee crisis (2015) - perpetuated a betrayal of the normative cosmopolitan ideal, the third crisis, the pandemic crisis (2020), shows a return, albeit pale, to that ideal, reawakened by the health and economic solidarity deployed by the Member States, among themselves and between the Union and the latter, to respond to the needs of the moment.

Keywords: European Union, solidarity, cosmopolitanism, crisis, rights

DOI: 10.32049/RTSA.2022.3.05

1. Premessa

In questi anni, molti hanno segnalato l'aggravarsi di una competizione tra due visioni politiche alternative di Europa, a loro volta manifestazione di paradigmi teorico-scientifici che, alla politica, forniscono tuttavia mezzi e fini per la costruzione dell'Europa. Non si tratta di un mero esercizio metodologico, ma teorico, che tratteggia un doppio volto dell'Europa (Brunkhorst, 2016), presente e in equilibrio fin dai Trattati di Roma e in quelli a venire, ma attualmente in «rotta di collisione» (Ferrera, 2016) a causa del sopraggiunto sbilanciamento tra loro e dagli esiti ancora incerti. Un doppio volto che contrappone un *orientamento al mercato* ad uno che sostiene *l'uguaglianza e la dignità dell'uomo*, indicato

in letteratura in vari modi – *normative power europe* (Manners, 2002; 2006) vs *market power europe* (Damro, 2012); *kantian constitutional mindset* vs *managerial mindset* (Brunkhorst, 2016, tratto da Koskeniemi); *market-correcting* vs *market-making* (Ferrera, 2016) – ma da noi qualificato attraverso la coppia *cosmopolitismo normativo* vs *cosmopolitismo mercantilista* (Inglis, 2015; Pendenza, 2017, p. 143) per enfatizzare il comune riferimento ad una delle tante radici culturali dell'Europa, il *cosmopolitismo*. Per quanto differentemente coniugato.

Tale riferimento è dato dal fatto che entrambi i volti, e dunque i paradigmi scientifici, esprimono e condividono i fondamenti del cosmopolitismo, quella corrente di pensiero giunta sino a noi attraverso la filosofia stoica greco e romana, via Kant (Pendenza, 2015): ovvero l'universalismo della ragione e l'ontologia dell'individuo. L'aggettivazione indica però che si tratta di cosmopolitismi differenti, anzi in opposizione, conseguenza del fatto che quei fondamenti di cui si diceva sono articolati diversamente: nel *cosmopolitismo normativo* orientati al riconoscimento universale dei diritti umani e della dignità della persona, quindi della giustizia; nel *cosmopolitismo mercantilista* volti piuttosto all'assolutizzazione della logica competitiva del mercato e della libertà assoluta dell'individuo. Mentre il primo termine è espressione di una concezione dell'individuo che è persona, e con una libertà rispettosa degli altri, il secondo manifesta piuttosto un universalismo fondato su una concezione astratta dell'individuo, astorica, e su un'idea di libertà schiacciata sulla auto-imprenditorialità e sulla libertà di mercato. Entrambi i cosmopolitismi fanno parte della storia dell'Europa (e oggi dell'Unione europea) e ciascuno ne costituisce parte della sua identità. E tuttavia è dal loro squilibrio che oggi l'Europa è messa in pericolo, dall'accento radicale su politiche mercantilistiche che produce, per reazione, l'emersione dei sovranismi etno-politici o dei populismi nazionalisti, in cerca di un senso sociale e di una rivalsa economica. Due cosmopolitismi – questo infine l'apporto sociologico e altrove indicati come riconducibili ad altrettante teorie della società (Pendenza, 2021) – l'uno ispirato dal pensiero economico neoliberista, che promuove, sostiene e difende le libertà *dal* governo e la libera iniziativa in campo economico, l'altro

ispirato all'umanesimo, posto a condizione di possibilità di una società politica europea emergente.

In questo articolo ci proponiamo è mettere alla prova la tenuta del *cosmopolitismo normativo europeo*, per valutare se e quanto – nella forma di solidarietà tra Stati membri e tra questi e l'Unione europea [d'ora in avanti "Unione" o "UE"] – esso sia stato un riferimento nella gestione delle tre profonde crisi che hanno attanagliato l'Europa negli ultimi quindici anni: la crisi dei debiti sovrani, dei rifugiati politici e la crisi pandemica. Sosterremo l'argomento secondo il quale mentre nelle prime due crisi – quella economico-finanziaria (2008) e dei rifugiati politici (2015) – l'Unione ha perpetuato un tradimento dell'ideale cosmopolitico normativo, che è poi anche uno dei suoi tratti fondativi, con la terza crisi, quella pandemica (2020), si rileva piuttosto un ritorno, seppur pallido, di quell'ideale, risvegliato dalla solidarietà sanitaria ed economica messa in campo dagli Stati membri, tra loro e tra l'Unione e questi ultimi, per rispondere alle necessità del momento.

Svilupperemo le nostre riflessioni in tre momenti: porteremo innanzitutto prove a sostegno della tesi di un'Unione espressione di uno spazio di potenziale affermazione del cosmopolitismo normativo (§ 2), quindi illustreremo, prima, i tradimenti perpetuati nei suoi confronti (§ 3), poi, gli elementi a supporto di un *cosmopolitismo normativo di ritorno* ricavati dalla risposta solidale che l'Unione ha fornito alla crisi pandemica (§ 4).

2. L'identità cosmopolita normativa dell'Unione europea

Del termine "cosmopolitismo" non c'è traccia nei documenti ufficiali dell'Unione, né lo stesso è menzionato nei discorsi pubblici. Siamo tuttavia a prova di smentita se affermiamo che l'Unione ha acquisito da tempo un ruolo di soggetto cosmopolita individuabile nella promozione dei diritti umani, nel rispetto della dignità umana, nella solidarietà e nella difesa della democrazia – dentro (Alston, 1999) e fuori i suoi confini (Manners, 2002) – e che segni di un "cosmopolitismo" sottotraccia si possano ritrovare in molti dei suoi atti legali¹.

¹ Solo per fare degli esempi di atti istituzionali, possiamo qui ricordare: la *Convenzione quadro per la protezione*

Si tratta di un orientamento che l'Unione ha saputo maturare nel tempo e che rappresenta la cifra della sua identità cosmopolita normativa, oltre che sociale e politica (Habermas, 2003; Delanty, 2005; Beck e Grande, 2006; Rumford, 2007; Robertson e Krossa, 2012).

È noto, ad esempio, come l'Unione abbia da sempre sottoscritto la democrazia e i diritti umani come criterio di base per l'adesione. Portogallo, Spagna e Grecia non sono stati ammessi prima di aver abolito i loro regimi militari e cambiato la loro forma di governo. Nel Consiglio europeo di Lisbona nel 1992 e in quella di Copenaghen nel 1993, la Commissione ancora ricordava le condizioni fondamentali per l'adesione, avere cioè una costituzione democratica e rispettare i principi delle norme di legge e dei diritti umani. Mentre nel trattato di Amsterdam del 1997 ad essere ribaditi ancora una volta erano «i principi di libertà, democrazia, rispetto dei diritti umani e delle libertà fondamentali e dello stato di diritto». Quando poi si è trattato di scambi commerciali, e di cooperazione internazionale in generale, vi è sempre stato un impegno dell'Unione per la democrazia e per i diritti umani. Dal 1989 si suppone che la *Clausola sui diritti umani* sia incorporata in tutti gli accordi di cooperazione e di associazione (Bartels, 2005). L'Unione ha poi tagliato il suo sostegno diretto al bilancio di molti Stati, oltre che rallentato relazioni a causa della violazione dei diritti umani fondamentali. Ha minacciato Polonia e Ungheria di non trasferire denaro pubblico e ha da poco istituito il *Meccanismo europeo per lo Stato di diritto*, che prevede una procedura di dialogo annuale tra Commissione, Consiglio e Parlamento europeo (insieme agli Stati membri, ai parlamenti nazionali, alla società civile e ad altre parti interessate) il cui punto di partenza è la *Relazione sullo Stato di diritto* nei singoli paesi dell'Unione. Ancora sul fronte dei diritti umani, nel 1998 ha lanciato un'iniziativa sulla pena di morte e la tortura e ha sollevato la questione a livello bilaterale e multilaterale in tutto il mondo, nonché attraverso le Nazioni Unite. L'elenco dei paesi che

delle minoranze nazionali (1995), la *Carta di Nizza* (2000), poi divenuta *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea* (2009), l'*Agenzia europea per i diritti fondamentali* (2007), il *Patto europeo sull'immigrazione e sull'asilo* (2008), la *Decisione quadro sulla lotta contro talune forme ed espressioni di razzismo e xenofobia* (2008). In passato, inoltre, con la Dichiarazione sull'identità europea di Copenaghen del 1973 c'è stato pure un timido tentativo di andare oltre e di creare uno spirito cosmopolita europeo forgiato su di una comune identità. Ciò che allora il documento cercava «era un bilanciamento tra la preservazione delle culture nazionali e dei loro distinti “ordini legali, politici e morali” con i valori con-divisi di “democrazia rappresentativa, stato di diritto e giustizia sociale”» (Baban, 2013, p. 221, tr. nostra).

hanno abolito la pena capitale come risultato della pressione dell'Unione è impressionante. In Turchia c'è stata una valanga politica in difesa della democratizzazione e dei diritti umani, in particolare a partire dal 2002².

Gli aspetti legati dell'identità cosmopolita “normativa” dell'Unione sono più efficacemente colti nelle sue carte istituzionali: il *Trattato sull'Unione europea* (TUE) e il *Trattato sul funzionamento dell'Unione europea* (TFUE), a cui va aggiunta la *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea* (CDFUE). In molti degli articoli si legge chiara l'impronta cosmopolita dell'Unione e indicanti, come suggerisce Manners (2008), quella «potenza normativa» o «civile» che è insita nei rapporti col resto del mondo³. Sebbene dopo i referendum del 2005 di Francia e Olanda il documento che venne licenziato a Lisbona perse in parte lo spirito cosmopolita, molti dei riferimenti alla dignità dell'uomo e dei valori fondanti la coesistenza pacifica e regolamentata tra i cittadini europei sono tuttavia rimasti. Principi di grandi ideali, che non si esprimono in altrettanto grandi parole e che non si fissano certo nell'immaginario collettivo, ma da cui traspare comunque un dialogo ideale che richiama alla mente tutti i più grandi principi e valori europei. Nel *Preambolo* del TUE si legge ad esempio che i firmatari si ispirano «alle eredità culturali, religiose ed umanistiche dell'Europa, da cui si sono sviluppati i valori universali dei diritti inviolabili e inalienabili della persona, della libertà, della democrazia, dell'uguaglianza e dello Stato di diritto» (lo stesso si ripete nel *Preambolo* al TFUE, di natura più economica e politico-istituzionale). Principi richiamati espressamente nel successivo art. 2 del TUE, contenitore del vero momento finalistico dell'Unione e che riassume bene ciò che intendiamo per presenza di tracce di un cosmopolitismo normativo “non-dichiarato”. Questo così recita: «L'Unione si fonda sui valori del rispetto della dignità umana, della libertà, della democrazia, dell'uguaglianza, dello Stato di diritto e del rispetto dei diritti umani, compresi i diritti delle persone appartenenti a minoranze».

2 Certo, come fa giustamente notare Eriksen (2006, p. 262), queste condizioni possono essere “ambivalenti” e i meccanismi per raggiungerli del tutto incoerenti, come nei casi di Cina, Israele e, prima che scoppiasse la guerra, della Russia, solo marginalmente sanzionata per l'interferenza nei territori ucraini e per l'annessione coatta della Crimea. Malgrado ciò, è innegabile che i diritti umani e più in generale il rispetto della dignità umana siano alla base del principio dell'Unione.

3 Su questo, si veda anche Bull (1982), Padoa-Schioppa (2001) e Telò (2006).

Principi fondamentali che l'Unione fa propri, alcuni dei quali ripresi più volte nel TUE, ma che in sostanza, come ci ricorda il successivo art. 6, provengono da fonti diverse: la *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea* (art. 6.1), la ECHR (art. 6.2) e le tradizioni costituzionali comuni agli Stati membri (art. 6.3).

Accanto ai principi dichiarati nell'art. 2, che non abbiamo difficoltà a definire cosmopoliti, più avanti nel testo ne troviamo altri: la difesa dell'ambiente, la sostenibilità dello sviluppo, la piena occupazione, la lotta all'esclusione sociale, l'eliminazione della povertà, la parità tra uomini e donne, la solidarietà fra le generazioni, la protezione dei consumatori (art. 3.3). Sul piano strettamente sociale, poi, i Trattati dichiarano che l'Unione si adopera per il benessere dei suoi cittadini prendendo «misure per assicurare il coordinamento delle politiche sociali degli stati membri» (art. 5.2 TfUE). Si tratta, in questo ultimo caso, di dar consistenza, ed eventualmente di diffondere nel mondo, quella grande conquista di civiltà che è il suo modello sociale di solidarietà, uno dei tratti caratteristici cosmopoliti dell'Europa rispetto al resto del mondo. Tra i valori citati nell'art. 2, manca poi il principio cosmopolita per eccellenza: la “pace”, il primo e forse il più antico tra quelli europei. Ma solo perché ad esso è dedicato l'intero art. 3.1, nel quale si legge che: «L'Unione si prefigge di promuovere la pace, i suoi valori e il benessere dei suoi popoli».

Oltre ai Trattati, l'Unione ha soprattutto promulgato una propria *Bill of Rights*, ad essi allegata. Stiamo parlando ovviamente della *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea*, che, come recita l'art. 6.1 del TUE, «ha lo stesso valore giuridico dei Trattati». Già nel *Preambolo*, essa dichiara le sue finalità, affermandosi di muoversi «nel rispetto della diversità delle culture e delle tradizioni dei popoli d'Europa». Elenca poi, e li esplicita uno ad uno, i sei diritti fondamentali da essa riconosciuti – dignità, libertà, uguaglianza, solidarietà, cittadinanza e giustizia – declinandoli in specifici diritti da salvaguardare. Nell'insieme, e per semplificare, si tratta di principi essenziali che non abbiamo difficoltà a riassumere qui in una forma che evidenzia la volontà dell'Unione a proporre ai suoi cittadini e al resto del mondo uno spazio cosmopolita in cui la dignità della persona umana, non solo dei cittadini, è protetta nel modo più completo rinvenibile sulla faccia di questo pianeta.

Peccato solo che la Carta sia poi finita fuori dai Trattati, quando – prima di Lisbona – era invece stata immaginata come il pilastro su cui poggiare la costituenda integrazione istituzionale dei popoli europei. Era già forse questo il segno di un'inversione di tendenza anti-cosmopolita in Europa? Un cuneo (a)morale e istituzionale incipiente sul quale le successive politiche economiche dell'austerità e dei muri alzati dagli Stati, riscopertisi nazionalisti, hanno prosperato perpetuando il tradimento alle spalle dell'orientamento cosmopolita normativo inscritto nelle carte istituzionali dell'Unione.

3. Austerità e muri: il cosmopolitismo normativo tradito

Il primo di questi tradimenti si collega alla risposta fornita dall'Unione alla crisi finanziaria e dei debiti sovrani a cui sono stati soggetti alcuni Stati membri, scoppiata in Europa nel 2008. Una risposta operata dalle élite tecnocrate e neoliberale e conseguita soprattutto grazie ad una “legislazione europea dell'emergenza”, che per Balibar (2013) si configura, senza mezzi termini, come una vera e propria “rivoluzione dall'alto”, e che Habermas (2014) ha definito “federalismo degli esecutivi”. Una legislazione pretesa soprattutto dalla Germania e dai suoi alleati – realizzata con misure pensate da quei cultori dell'economia neoclassica di stampo “monetarista” convinti che la crisi dei debiti si potesse superare solo con drastici tagli alla spesa pubblica e ai salari – che ha previsto la creazione di nuovi organi dell'emergenza economica accompagnati dall'approvazione di regole sempre più stringenti di controllo dei bilanci nazionali e di risanamento di quelli più esposti (*Two Pack, Six Pack, Fiscal Compact, European Stability Mechanism*). Una crisi economico-finanziaria – nata dalle banche e mascherata da crisi del debito pubblico – gestita in un modo che ha ridotto la *solidarietà* sociale “interna” dell'Unione e ampliato quella tramite le libertà di mercato, elevata a panacea di tutti i suoi mali (Fazi e Iodice, 2016). Quel che ne è risultato è una massiccia riduzione di coesione interna, di solidarietà e di condivisione delle difficoltà economiche tra gli Stati membri dell'Unione, la cui

inevitabile conseguenza è stata la crescita di milioni di disoccupati o di individui con sempre meno tutele. Una via che ha attivato un percorso che ha finito per mostrare le crepe interne all'Unione e per contrapporre Stati (distinti tra “frugali” e “spendaccioni”, “innocenti” e “colpevoli”, del Nord e del Sud) piuttosto che destini transnazionali di classi uscite vincenti o perdenti della crisi (Offe, 2014). Fino all'esito paradossale della “punizione” dei paesi soccorsi con drastiche misure economiche, il cui percorso appare eterogeneo dal diritto europeo e dai trattati comunitari. Quando non addirittura in evidente violazione delle disposizioni in materia di sfera sociale (Nruun, Lörcher e Schömann, 2012) o, che è peggio, di diritti umani sanciti in numerosi articoli dei Trattati europei (ad esempio l'art. 9 del TfUE, che parla di «garanzia di un'adeguata protezione sociale») e da dozzine di Convenzioni o Patti sul lavoro a cui l'Europa o i singoli Stati aderiscono (Salomon, 2015). Le forzature adottate nella gestione della crisi finanziaria sono state un tradimento del processo di integrazione continentale cosmopolita in quanto non in sintonia con l'intento di “costituzionalizzare” l'Unione, la grande promessa dell'inizio del Terzo millennio. Inoltre, la risposta alla crisi da parte dell'Unione ha prodotto – non troppo implicitamente – una totale o parziale ristrutturazione delle economie e delle società europee in una chiave neoliberale (Duménil e Lévy, 2002, p. 12; Inglis, 2015, p. 750; Ferrera, 2016, p. 97), manovrata da un orientamento competitivo, che è cosmopolita in quanto compatibile con certi diritti universali di stampo liberale, e che per questo – come ricordato sopra – è stato da noi definito *mercantilista* (Pendenza, 2017, 2021).

Un secondo tradimento riguarda l'inganno della natura post-vestfaliana dell'Europa, le cui conseguenze – a seguito della crisi migratoria emersa nel 2015 – sono direttamente connesse alla crisi di *solidarietà* sociale “esterna” dell'Unione. Se guardiamo al suo interno, l'Unione sembra essersi incanalata verso il definitivo superamento della sovranità degli stati nazionali e con ciò verso il superamento della logica delle relazioni internazionali. Per quanto ciò non sia propriamente esatto, quel che più è evidente è che l'Unione, mentre ha lavorato per “addomesticare” i suoi domini internazional(i), dall'altra ha smentito sé stessa nel momento in cui ha innalzato barriere comportandosi in modo ambiguo rispetto al suo

orientamento cosmopolita interno. Come è stato appunto nei confronti dei rifugiati politici di persone sbarcate sulle coste dell'Europa meridionale nel 2015 e della conseguente politica di respingimento dall'Unione o delle quote – decise con metodo intergovernativo – che ne sono conseguite. Mentre da un lato l'Unione promuoveva il suo *cosmopolitismo mercantilista* interno eliminando le frontiere per favorire la libera circolazione di persone, beni e servizi, dall'altro erigeva – o permetteva agli Stati di erigerne – più ampie barriere intorno ai suoi confini esterni (Baban, 2013). Se internamente l'Unione ha sempre lavorato per dotarsi di diritti cosmopoliti di ospitalità kantianamente intesi – favorendo la mobilità di viaggiatori, lavoratori, imprenditori e commercianti – chiudendo i confini con l'esterno in termini di protezione e di trattamento delle persone che cittadini europei invece non sono (Geddes, 2008; Van Houtum e Pijpers, 2007), non ha fatto altro che far emergere di sé un'identità che la separa dal resto del mondo (Eriksen, 2006), ancor di più alimentata ad un incipiente “nazionalismo europeo” (Bruter, 2005).

La gestione della crisi dei rifugiati politici sembra dunque smentire l'applicazione legittima del Terzo articolo definitivo de *Per la pace perpetua* (Kant, 2006), con il quale si afferma non solo che i membri federati si debbano impegnare a mantenere le leggi fondamentali dell'ospitalità cosmopolita all'interno, ma anche che le stesse siano dai primi applicate oltre i confini federati (Eriksen, 2006, p. 262; Brown, 2014, p. 686). In altre parole, ciò che l'articolo sostiene è che gli appartenenti alla federazione devono mostrare la propria condizione di appartenenza traducendola in rispetto del “diritto cosmopolita di ospitalità” nei confronti di tutti gli esseri umani, non solo degli appartenenti agli Stati federati⁴. Queste lacune, questa almeno la nostra opinione, non hanno denotato un segno dell'incapacità dell'Unione di sapersi porre come forza cosmopolita nel mondo, quanto piuttosto il tradimento nei confronti di questo suo potenziale. Un potenziale emerso invece nella gestione della terza crisi che andiamo ad osservare, quella pandemica prodotta dal COVID-19, e scoppiata in Europa con tutta la sua virulenza a partire dal febbraio 2020.

4 Questo è tanto più vero se si pensa a quanto aspramente Kant criticasse la politica economica e politica europea nei confronti del Nuovo Mondo. Nei suoi propositi, un cosmopolitismo ben indirizzato è quello per cui i membri federati sanno armonizzare i propri rapporti con i popoli non federati in vista di relazioni pacifiche e reciprocamente vantaggiose, che potrebbero, alla fine, creare le possibilità di una futura «costituzione civile universale» (cfr. le finalità del Titolo V del TUE, art. 21).

4. Crisi pandemica e solidarietà: mutualità o obbligo?

L'Unione è stata accusata dall'opinione pubblica di non essere intervenuta tempestivamente e poi di non aver adottato le misure solidaristiche adeguate nei confronti della crisi pandemica generata dalla Sars-CoV-2 e dalla malattia concomitante denominata COVID-19. A sua parziale difesa, va fatto però notare che sono gli Stati che firmano i Trattati e che sono questi ultimi a designare gli obiettivi che l'Unione deve perseguire, ad indicare i compiti che essa deve assolvere e le azioni che può intraprendere per perseguire tali fini. Le sue competenze sono cioè rimesse solo in quanto e nella misura in cui i Trattati conferiscono poteri d'intervento alle istituzioni. Noto come principio delle *competenze di attribuzione*, incontestato cardine dei rapporti tra le responsabilità dell'Unione e quelle degli Stati membri, esso è disciplinato dall'art. 5, comma 2, del TUE, il quale afferma che «l'Unione agisce esclusivamente nei limiti delle competenze che le sono attribuite dagli Stati membri nei Trattati per realizzare gli obiettivi da questi stabiliti. Qualsiasi competenza non attribuita all'Unione nei Trattati appartiene agli Stati membri».

Stesso discorso vale per la “solidarietà” – quella tra Stati membri, nonché tra questi e l'Unione –, minuziosamente regolata dal diritto internazionale europeo.

Tuttavia, il modo in cui i Trattati traducono semanticamente il concetto di solidarietà è molto lontano dal senso comunemente attribuito ad esso dalla sociologia, la quale – fin dai primi tempi – l'ha intesa piuttosto come elemento chiave dell'organizzazione degli interessi e della fornitura di beni collettivi, ovvero come “cemento della società”, o, come afferma Durkheim (1989), come “integrazione sociale” tra i componenti di una comunità o associazione. Per quanto elemento centrale della dichiarazione del Ministro degli esteri francese Schuman del 9 maggio 1950, nel quale si riconosceva che l'Europa «sorgerà da realizzazioni concrete che creino anzitutto una solidarietà di fatto», nonché indicata nel novero dei valori dell'Unione nell'art. 2 del TUE e come uno dei diritti della *Carta dei*

diritti fondamentali dell'Unione europea, la solidarietà è infatti codificata nei Trattati in una consistente varietà di disposizioni eterogeneamente distribuite nessuna delle quali può essere fatta rientrare *stricto sensu* nel significato sociologico sopra ricordato. Se prendiamo ad esempio il caso della «Clausola di solidarietà» (art. 222 del TfUe) – nella quale si afferma che «L'Unione e gli Stati membri agiscono congiuntamente in uno spirito di solidarietà qualora uno Stato membro sia oggetto di un attacco terroristico o sia vittima di una calamità naturale o provocata dall'uomo» – o di altri strumenti in uso dall'Unione per casi emergenziali, ciò che emerge è una semantica della “solidarietà” più vicina a quella di un “intervento che si attiva solo su richiesta dello Stato colpito”, quindi di una solidarietà *condizionata*, che non ad una che richiede “vincolo tra le parti”, cioè *incondizionata*. E ciò in ragione di un regime di internazionalità che ancora pervade molta della giurisprudenza europea.

Nelle pagine che seguono cercheremo di argomentare quanto appena asserito, di capire cioè se la risposta all'emergenza da COVID-19 abbia comportato un minimo di “solidarietà incondizionata”, o se piuttosto non si debba parlare di “mutualità legata ad interessi congiunti” e quindi più di “solidarietà condizionata”. In altre parole, cercheremo di capire se la solidarietà sia stata o meno un obiettivo a cui mirare, come potrebbe far supporre il citato art. 2 del TUE, e riconducibile al cosmopolitismo normativo di cui sopra, oppure un intervento oneroso attivato su richiesta a seguito di una crisi emergenziale. Come proveremo a dimostrare, la verità è ovviamente nel mezzo: l'internazionalismo e i limiti imposti dalla regolamentazione giuridica dei Trattati hanno favorito maggiormente la “solidarietà condizionata” in reazione all'emergenza sanitaria, complice anche l'annosa *querelle* tra Paesi rigoristi e non. Allo stesso tempo, non possiamo però negare che la crisi abbia determinato tra gli Stati membri una replica che si avvicina di molto alla “solidarietà incondizionata”, con meccanismi di tutela e di garanzia tipici di uno stato nazionale. Vedremo, cioè, come la risposta economica dell'Unione, imponente oltre che condivisa, è stata, più che per quella sanitaria, all'altezza del progetto *cosmopolitico normativo* che ha segnato le origini del progetto Europa, con una semantica della solidarietà che rinvia più

all'obbligatorietà che non alla mutualità. Qualcosa che lascia intravedere un'inversione di rotta circa l'orientamento dell'Unione, pur con delle ombre, diversa da quella tenuta nella fase di gestione della crisi dei debiti sovrani e dei migranti in fuga dalle guerre. Si tratta di un cambiamento che ha avuto come protagonista soprattutto la Commissione europea, vera interprete del momento solidaristico integrativo, col suo modo di indirizzare l'azione verso sia la tutela della salute e del mercato interno sia verso la risposta economica di breve e medio periodo.

4.1. La risposta sanitaria all'emergenza: timidi segnali di cosmopolitismo normativo

È il 26 febbraio quando l'Italia invia ufficialmente ai paesi membri dell'Unione una prima nota di richiesta di aiuto per fronteggiare la crisi pandemica causata dal COVID-19. Si tratta di una richiesta per 10 milioni di mascherine filtranti, del tipo FFP2 e FFP3. Da circa un mese, era il 31 gennaio, il governo aveva notificato lo "stato di emergenza" (GU, n. 26, del 1 febbraio 2020, 7), esattamente il giorno dopo la dichiarazione di emergenza sanitaria pubblica di interesse internazionale lanciata dall'*Organizzazione mondiale della sanità* (OMS). In Italia, come è noto, la crisi sarebbe stata immediatamente devastante: al momento della richiesta di mascherine il numero di contagiati accertati per COVID-19 era già salito a circa 400 al giorno e di lì a poco sarebbero state migliaia le vittime giornaliere. L'Unione, non certamente attrezzata a rispondere ad emergenze del genere, avendo essa stessa competenze limitate su sanità e protezione civile, ha soprattutto lavorato per coordinare gli Stati membri. Come è noto, la cura della salute pubblica rimane infatti una prerogativa essenzialmente statale, dal momento che in virtù dei Trattati istitutivi all'Unione è stata attribuita una competenza di tipo sussidiario su questa materia. Come recita infatti l'art. 6 del TfUe, l'Unione può solo «sostenere, coordinare o completare l'azione degli Stati membri» in ambiti che comprendono, tra le altre, il «miglioramento della salute umana» e la «protezione civile»⁵. Ovviamente all'Unione non sono mancati strumenti di intervento,

⁵ Così recita anche l'art. 168, par. 1, del TfUe, che riguarda la competenza dell'Unione in materia di sanità pubblica.

potendo ella contare su dispositivi diversi e complementari. In particolare, sulla Decisione 1082/2013/UE, relativa alle gravi minacce per la salute a carattere transfrontaliero⁶, o sul *Meccanismo unionale di protezione civile* (Decisione 1313/2013/UE)⁷, impiegato per l'invio di dispositivi di protezione personale e di attrezzature specializzate (lo stesso attivato dall'Italia quel 26 febbraio 2020 per richiedere le mascherine). Infine, dal punto di vista politico, l'Unione ha potuto disporre della *Clausola di solidarietà* (art. 222 del TfUE) e con essa dei *Dispositivi integrati per la risposta politica alle crisi* (IPCR - Decisione 2014/415/UE), strumenti pensati per favorire processi decisionali rapidi e coordinati in caso di crisi gravi e complesse.

Non è evidentemente possibile qui citare con pretesa di completezza tutti gli atti, documenti e dichiarazioni che nei mesi successivi alla crisi pandemica hanno interessato l'emergenza. Possiamo però limitarci alle azioni più significative, rimandando alla letteratura specialistica un approfondimento più particolareggiato e limitandoci, dove è possibile, al solo caso italiano⁸. Tornando alla richiesta di mascherine da parte dell'Italia, ancora oggi si ricordano le testate giornalistiche che, mentre da una parte condannavano la mancata risposta degli Stati europei, dall'altra esaltavano la generosità della Cina, della Russia, dell'Ucraina, dell'Albania, degli Stati Uniti e di Cuba nell'inviare personale sanitario e dispositivi di protezione. In questa prima fase di pandemia, gli Stati membri non furono prodighi di aiuti, e non solo con l'Italia. Il primo intervento per il nostro Paese arrivò solo il 19 marzo 2020, da parte della Germania, all'indomani della sfilata dei camion militari per il trasporto delle bare al cimitero di Bergamo. Oltre a materiale sanitario utile, specialmente di ventilatori, la Germania accolse anche diversi pazienti. Lo stesso fece l'Austria, qualche giorno dopo. Una seconda richiesta di intervento attraverso il

6 Basata sull'art. 168 del TfUE, la quale, a partire dall'emergenza causata da Ebola, prevede «norme in materia di «sorveglianza epidemiologica, monitoraggio, allarme rapido e lotta contro le gravi minacce per la salute a carattere transfrontaliero, compresa la pianificazione della preparazione e della risposta in relazione a tali attività, allo scopo di coordinare e integrare le politiche nazionali» (Decisione n. 1082/2013/UE del Parlamento europeo e del Consiglio).

7 Esso trova fondamento nell'art. 196 del TfU e si attiva in caso di grave minaccia per la salute nei confronti della quale le capacità di risposta nazionali si rivelino insufficienti. Prima si chiamava *Meccanismo comunitario di protezione civile* (Decisione n. 2001/792/CE).

8 Per una dettagliata descrizione degli eventi, si può consultare tra gli altri: De Pasquale (2020); Di Federico (2020); Gatti (2020); Rolando (2020), Morgese (2020).

Meccanismo unionale di protezione civile e riferita al personale medico fu inviata dall'Italia il 20 marzo. La proposta ricevette questa volta una pronta risposta dai paesi membri dell'Unione, per quanto ancora modesta. L'Italia, si ricorderà, era al centro del mondo per le sue critiche condizioni emergenziali, da tutti guardata con compatimento. I giorni che seguirono l'inizio della crisi sanitaria furono per lei disastrosi. Inoltre, in quel periodo non si parlava d'altro che di evitare il ricorso agli eurobonds perché nessuno, memore della crisi dei debiti sovrani, era intenzionato ad accollarsi i debiti altrui, meno che mai quelli italiani. Soprattutto, si ricorda lo scalpore che fece il divieto all'esportazione di dispositivi di protezione personale e di ventilatori per le terapie intensive introdotto da certi Stati membri, un divieto che di fatto contrastava non solo con il principio umanitario ma anche con una delle libertà dell'Unione, la mobilità delle merci. Un atteggiamento di chiusura solidaristica che fu alla base del crescente sentimento antieuropeista degli italiani, tanto che in un sondaggio SWG dell'aprile 2020 solo il 27% degli intervistati riponeva fiducia nell'Unione europea, mentre Francia e Germania venivano indicati come i “peggiori nemici”. Scarso affidamento era inoltre riposto su tutte le istituzioni europee, Commissione e Banca centrale europea, mentre si guardava con gratitudine la Cina e gli Stati Uniti.

Di tutt'altro verso è stata invece la solidarietà mostrata dalla Commissione europea, una competenza, si badi bene, ancor meno in capo ad essa rispetto a quanto previsto per gli Stati nazionali, da attivare solo quando uno Stato membro invoca – sotto certe condizioni – la *Clausola di solidarietà*. Ora, per quanto la Commissione non possa obbligare nessuno Stato a dare o a richiedere aiuti, in caso di domanda di intervento essa *deve* comunque attivare gli strumenti di cui dispone per portare l'aiuto richiesto. E anche se nessuno Stato ha formalmente richiesto la *Clausola di solidarietà*, questa è stata di fatto attivata dalla Commissione, su proposta della Presidenza croata, ricorrendo ai già citati *Dispositivi integrati per la risposta politica alle crisi* e al *Meccanismo unionale di protezione civile*. Mentre i primi sono stati impiegati già il 28 gennaio (in parte), e poi il 2 marzo (totalmente), il secondo, sostenuto anche con fondi *rescUE* (Decisione (UE) 2020/414, del 19 marzo) che prevedono l'uso di materiali in risposta alle calamità naturali, è stato adoperato dalla

Commissione per inviare dispositivi sanitari e per coordinare la mobilitazione di squadre mediche⁹.

Il protagonismo della Commissione mediante coordinamento è poi cresciuto nel tempo, guadagnato con l'avallo degli stessi Paesi membri. Per esempio, convincendo questi ultimi a rimuovere le barriere alla circolazione di mascherine e di altri dispositivi di protezione individuale (Comunicazione COM (2020) 112 final), oppure sospendendo temporaneamente il Trattato di Schengen per ben due volte di 30 giorni a partire dal 17 marzo. Un compito resosi sempre più pressante perché, come dichiarato dalla presidente Von der Leyen al momento dell'istituzione di un team di risposta al Coronavirus, andava «evitato che gli Stati membri adott[assero] misure non coordinate o addirittura contraddittorie»¹⁰. Tale coordinamento si è addirittura trasformato in sostituzione da quando la Commissione è poi subentrata ai Paesi membri come loro agente di decisione nella gestione delle gare di appalto di mascherine e materiale sanitario, prima attraverso una procedura di acquisto di fornitura (farmaci virali, test antigenici, sviluppo di vaccini anti-COVID) definita di «aggiudicazione congiunta»¹¹, poi con lo *Strumento per la fornitura di sostegno di emergenza* (Regolamento (UE) n. 2016/369 del Consiglio, del 15 marzo 2016), che, diversamente dall'altra, prevedeva la protezione dell'accordo mediante riservatezza dei contenuti e, su mandato degli Stati membri, il reperimento di forniture senza gara di appalto. Cosa avvenuta, ad esempio, per i vaccini di AstraZeneca dell'agosto 2020 e che ha permesso all'UE, quindi agli Stati membri, di aggiudicarsi una fornitura di 2,6 miliardi di dosi a prezzi «senza profitto», attorno ai 2,9 euro a dose¹².

La solidarietà a scopo sanitario non è stata però l'unica modalità di risposta dell'Unione all'emergenza COVID-19. Allo stesso modo, è stata invocata una solidarietà economica, per

9 Come nei casi di Milano e Bergamo, quando squadre di medici e di infermieri sono arrivate dalla Romania e dalla Norvegia.

10 Discorso della Presidente Ursula Von der Leyen al Parlamento europeo riunito in sessione plenaria sulla risposta europea coordinata all'epidemia di Covid-19 (26 marzo 2020).

11 È questa una procedura che ha permesso agli Stati membri non solo di aggiudicarsi acquisti di materiale medico sanitario a condizioni favorevoli ma anche di rappresentare al meglio, attraverso la Commissione, la loro reciproca solidarietà.

12 Tali acquisti sono stati comunque criticati, innanzitutto per mancanza di trasparenza poi anche perché non è mai stata una chiara tempistica di consegna nell'accordo. Ad ogni modo, e con questi limiti, l'Unione ha saputo ancora una volta coordinare al meglio gli Stati membri, evitando quel rischio di concorrenza che avrebbe potuto minare la coesione dell'UE oltre che rafforzare il suo potere negoziale.

chiedere a gran voce azioni che potessero attenuare l'impatto della pandemia nella sfera lavorativa. Più volte evocata durante il periodo dell'emergenza – sia come valore sul quale l'Unione è fondata, sia come principio che doveva guidare l'adozione di misure da prendere nell'interesse di tutti – la solidarietà si è prima trasformata nel principale suggello di una risposta europea per sostenere l'economia e la finanza, poi come antidoto ad un moltiplicarsi di iniziative unilaterali che potevano mettere a dura prova la tenuta coesiva dell'Unione.

4.2. La solidarietà economica: il ritorno del cosmopolitismo normativo

Sebbene anche sul piano economico la risposta dell'Unione si sia fatta un po' attendere, è tuttavia a questo livello che la solidarietà come “integrazione sociale” si è realizzata al suo meglio. Per quanto limiteremo l'analisi alle azioni solidaristiche più rilevanti e destinate ad avere un impatto duraturo sull'ordinamento europeo e sul processo di integrazione, c'è da dire che la sfida per l'Unione si è mostrata subito ardua¹³. Non solo perché già ad aprile 2020 il *Fondo Monetario Internazionale* stimava in una perdita di PIL del 7,5% nell'Eurozona (sarà dell'8,3% ad ottobre), ma anche perché la capacità di decisione rapida dell'Unione poggiava (e poggia ancora) su una asimmetria di competenze che mal concilia l'intervento rapido con la governance che l'Unione si è data, specialmente in materia di politica economica e monetaria¹⁴. Una difficoltà resa ancor più complicata (e macchinosa) durante la crisi dei debiti sovrani, quando strumenti nuovi si sono aggiunti a quelli vecchi e al *Patto di stabilità e crescita* sono subentrati, ad esempio, il *Trattato sulla stabilità, coordinamento e governance nell'unione economica e monetaria* (meglio conosciuto come *Fiscal Compact*), i *Six Pack* e il *Semestre europeo*. Tutti accordi internazionali che hanno

13 Anche in questo caso, per una dettagliata descrizione degli eventi, si può consultare tra gli altri: Calzolari e Costamagna (2020); Martinelli (2021).

14 Da Maastricht in poi, l'“unione politica e monetaria” si attua mediante una «politica economica» (art. 119 del TfUe) e una «politica monetaria» (art. 127 del TfUe), tuttavia disgiunte sul piano delle responsabilità. Mentre la prima è in capo agli Stati membri e va continuamente coordinata, la seconda è di competenza esclusiva dell'Unione. Il coordinamento è effettuato dal Consiglio europeo, e monitorato dalla Commissione mediante avvertimenti e raccomandazioni.

imposto il pareggio di bilancio in Costituzione e condizionato i prestiti del *Meccanismo europeo di Stabilità* (MES). Strumenti di austerità pensati per far fronte ad una crisi di liquidità, molto rigidi, con i quali si è gestito uno dei momenti più neri della storia dell'Unione e che hanno finito col metterne a repentaglio la stessa tenuta coesiva. Un errore che, con la pandemia da COVID-19, non si è ripetuto.

Ma veniamo ai fatti. Come si diceva, la risposta economica dell'Unione non è stata immediata: dopo una breve inerzia, ad aprile 2020 viene attivata una linea di credito agli Stati membri che ne avrebbero fatto richiesta, caratterizzata da un affievolimento delle condizionalità previste dal MES. A quella linea tuttavia nessuno Stato vi farà ricorso, non solo perché non pienamente convincente sulla fattiva eliminazione delle condizionalità tradizionali, ma soprattutto perché più forte è stato il richiamo della permissività alla spesa pubblica nazionale. In realtà, la prima a muoversi sulla scena europea è stata Christine Lagarde, presidente della BCE, la quale – dopo un iniziale passo falso – fa varare il *PEPP-Pandemic Emergency Purchase Program* (Decisione (UE) 2020/440 della Banca centrale europea del 24 marzo 2020 su un programma temporaneo di acquisto per l'emergenza pandemica), un programma temporaneo di acquisto di titoli di Stato e privati per l'emergenza pandemica, in continuità col suo predecessore Mario Draghi.¹⁵ La Commissione segue subito dopo, proponendo e facendo approvare, complice il Consiglio Ecofin, la *Clausola di salvaguardia* del *Patto di stabilità e crescita*, così come previsto dal *Six Pack*, ritenendo concordemente soddisfatta la condizione della sussistenza di una severa recessione economica. In questo modo – e per la prima volta, sebbene temporaneamente – viene sospeso il rispetto dei requisiti normalmente richiesto dalle norme di bilancio UE per tutti gli Stati membri. Una decisione che mostra quanto l'emergenza pandemica stesse modificato atteggiamenti radicati di cultura finanziaria, con incluso il dogma tedesco del pareggio di bilancio. Atteggiamento che da lì a poco sarebbe radicalmente cambiato a seguito della mutualizzazione del debito pubblico: tra i dogmi del credo neoliberista, quello più robusto. Se ne comincia a parlare da subito, senza successo, essendo ancora molti gli

¹⁵ Con una dotazione complessiva di 750 mld di euro, che sommati ai precedenti arriva alla consistente cifra di 1.850 mld fino al giugno 2022. Inoltre, non deve stupire la rapidità di decisione della BCE perché essendo una istituzione indipendente, essa può agire con tempi diversi da quelli dell'Unione.

Stati membri che dichiarano apertamente la propria contrarietà all'emissione di eurobonds. Proprio quando altri, i Paesi meridionali dell'eurozona (Francia, Italia, Spagna, Belgio, Grecia, Portogallo, Irlanda, Slovenia e Lussemburgo) stanno firmando una lettera comune con la quale chiedono che vengano emessi i "Coronabonds", per far fronte alla crisi pandemica e vincolati i fondi ESM all'unica condizione di essere spesi per l'emergenza. Si tratta di un primo test volto a trasformare la solidarietà da condizionata a incondizionata, da risposta unilaterale dietro richiesta di soccorso ad una che la comunitarizza.

La situazione si sblocca nel Consiglio dell'UE del 23 aprile 2020, quando la Germania decide di abbandonare la linea rigorista per abbracciarne una più inclusiva.¹⁶ Ma è un momento che segna anche il passaggio da una politica passiva dell'Unione ad una più attiva, perché si dà mandato alla Commissione europea di pensare ad un *Recovery Fund*, gestito dallo stesso esecutivo, con il quale emettere dei *Recovery Bond* garantiti con il bilancio dell'UE 2021-2027. È questo il vero *momento hamiltoniano*, avvenuto in uno storico accordo tra i 27 nel Consiglio europeo del 21 luglio 2020, quando si approva il pacchetto di proposte intitolato *NextGenerationEu*, presentato il 27 maggio dalla Commissione (Comunicazione COM(2020) 456 final), per stimolare la ripresa economica dei paesi membri dell'Unione a seguito della crisi COVID-19. L'accordo prevede una integrazione al *Quadro finanziario pluriennale* (QFP) 2021-2027 di una dotazione di ulteriori 750 mld di euro (di cui 500 a fondo perduto e 250 sotto forma di prestiti), finanziati attraverso la contrazione, da parte della Commissione, di prestiti sui mercati. Lo stanziamento complessivo (oltre 1.800 mld) sarà così la somma di due elementi: il bilancio pluriennale dell'Unione dal 2021 al 2027 e il *NextGenerationEu*.¹⁷ In quello stesso Consiglio si decide inoltre di distribuire le risorse tra gli Stati membri in base al principio della solidarietà redistributiva: riceveranno di più quelli più colpiti dalla pandemia e con le economie più

16 L'accordo prevede misure di salvataggio da 540 mld di euro, così suddivisi: 240 mld di fondi dell'ESM con la sola condizione di finanziare i sistemi sanitari dei paesi richiedenti; 100 mld del Programma Sure (*Support to mitigate unemployment risks in emergency*) della Commissione per finanziare le aziende in crisi ed evitare i licenziamenti, sul modello italiano della Cassa integrazione; 200 mld di prestiti garantiti della Banca europea degli investimenti per le piccole e medie imprese.

17 Il *NextGenerationEu* (NGEU) comprende il *Recovery Fund* (o *Recovery and Resilience Facility*) da 672,5 Mld, il principale, non unico, strumento finanziario per conseguire gli obiettivi del NGEU, il quale prevede il *Recovery Plan* (o *Recovery and Resilience Plan* – PRN): l'insieme dei *National Recovery Plan* (*National Recovery and Resilience Plan* – PRRN), cioè i Piani di ripresa e resilienza che ogni Stato ha dovuto varare entro il 30 aprile 2021.

deboli. L'Italia sarà il principale beneficiario, seguita da Spagna e Polonia. Si tratta di un piano di ripresa fortemente espansivo, basato su un programma di investimenti pubblici senza precedenti, da realizzarsi mediante risorse imputabili direttamente al bilancio dell'Unione. Un piano che è appena cominciato e i cui frutti si vedranno, si spera, a breve.

5. Conclusioni

Sembrano lontani quei momenti in cui l'Unione sembrava aver smarrito lo spirito fondativo dei suoi padri. Ciò che è accaduto con il governo dei rifugiati politici e con la crisi del debito sovrano in alcuni Stati membri dell'Unione, non ha infatti rivelato un'applicazione pratica degli ideali europei, né all'interno dei confini dell'Europa né al di fuori di essi. Piuttosto, ne ha evidenziato un tradimento, un divario tra un cosmopolitismo normativo intrinseco nei suoi documenti ufficiali e la cruda realtà degli eventi. Poi, a causa della pandemia da COVID-19, è bastata una sola parola, «Deal!», apparsa la notte del 21 luglio in un tweet del presidente del Consiglio europeo Charles Michel, per risvegliare quel sentimento primordiale. La pandemia sembra cioè aver ricreato quel contesto migliore in cui riflettere su ciò che davvero unisce l'Unione. Cosa non strana, se persino Wolfgang Schäuble, l'architetto della politica di austerità, ha sostenuto che «soprattutto oggi abbiamo bisogno del coraggio che non abbiamo avuto nella crisi del 2010 per raggiungere finalmente una maggiore integrazione nell'Eurozona». Un fatto che Jean Monnet (1978) già da tempo conosceva, se nelle sue *Memorie* poteva scrivere che «gli uomini accettano il cambiamento solo nella necessità e vedono la necessità solo nella crisi». Oggi, tutte le istituzioni europee sottolineano come la crisi sanitaria abbia accresciuto l'urgenza per l'Unione di avviare una riflessione approfondita su come diventare più efficace e solidale. Il *NextGenerationEu* ha fatto prima vacillare poi cadere alcuni dei capisaldi su cui si reggeva la governance europea, nonché quella del dogma neoliberista. Molte delle misure adottate per far fronte alle conseguenze socioeconomiche della pandemia erano, almeno fino al momento della loro

adozione, impensabili sul piano politico e da più parti ritenute vietate dal punto di vista giuridico.

Quali riflessioni cogliere allora da queste misure? La condivisione del debito è una modalità di reperimento e di spesa di risorse che – sebbene non esente da condizionalità – è comunque una tangibile espressione del principio solidaristico non mutualistico adottato dall'Unione a seguito della pandemia, che ribalta l'orientamento politico da essa finora utilizzato. Non si è trattato certo di un successo facile, né ottenuto senza scontri e sconfitti. Va però sottolineato che è la prima volta nella storia dell'Unione europea che la solidarietà assume il suo significato più prossimo a quello di “integrazione sociale”. Come non si può negare che dalla crisi pandemica l'Unione ne sia uscita anche più forte. Agendo come un soggetto unitario e soprattutto imparando a muoversi come un corpo solo, per quanto riluttante possa essere stato qualche suo pezzo, gli Stati membri hanno scelto la via della collaborazione con uno spirito che ricorda molto quello fuoriuscito dalla Seconda Guerra Mondiale. Uno spirito che salutiamo come un flebile ritorno del cosmopolitismo normativo delle origini.

Bibliografia

- Alston P. (1999). *The EU and Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Baban F. (2013). Cosmopolitan Europe: Border Crossing and Transnationalism in Europe. *Global Society*, 27, 2: 217. DOI: 10.1080/13600826.2012.762344.
- Balibar E. (2013). A new Europe can only come from the bottom up. *Open democracy*, 6 maggio. Testo disponibile all'indirizzo web: <https://www.opendemocracy.net/en/new-europe-can-only-come-from-bottom-up> (24/09/2022).
- Bartels L. (2005). *Human Rights Conditionality in the EU's International Agreements*. Oxford: Oxford University Press.
- Beck U., Grande E. (2006), *L'Europa cosmopolita*. Roma: Carocci.

- Brown G.W. (2014). The European Union and Kant's idea of cosmopolitan right: Why the EU is not cosmopolitan. *European Journal of International Relations*, 20, 3: 671. DOI: 10.1177/1354066113482991.
- Brunkhorst H. (2016). *Il doppio volto dell'Europa*. Milano: Mimesis.
- Bruter M. (2005). *Citizens of Europe? The Emergence of Mass European Identity*. Basingstoke: Palgrave.
- Bull H. (1982). Civilian Power Europe: A Contradiction in Terms? *Journal of Common Market Studies*, 21, 2: 149. DOI: 10.1111/j.1468-5965.1982.tb00866.x.
- Calzolari L., Costamagna F. (2020). La riforma del bilancio e la creazione di *Sure* e *Next Generation Eu*. In Manzini P. e Vellano M., a cura di, *Unione europea 2020*. Milano: Wolters Kluwer.
- Delanty G. (2005). The Idea of a Cosmopolitan Europe: On the cultural Significance of Europeanization. *International Review of Sociology – Revue Internationale de Sociologie*, 15, 3: 405. DOI: 10.1080/03906700500272434.
- De Pasquale P. (2020). Le competenze dell'Unione europea in materia di sanità pubblica e la pandemia di Covid-19. *DPCE Online*, 43, 2. Testo disponibile all'indirizzo web: <http://www.dpceonline.it/index.php/dpceonline/article/view/1003> (24/09/2022).
- Di Federico G. (2020). L'assistenza sanitaria transfrontaliera alla prova della pandemia. In Manzini P. e Vellano M., a cura di, *Unione europea 2020*. Milano: Wolters Kluwer.
- Duménil G., Lévy D. (2002). The Neoliberal (Counter-)Revolution. In Saad-Filho A., Johnston D., a cura di, *Neoliberalism: A Critical reader*. Londra-Ann Arbor: Pluto Press.
- Durkheim É. (1989). *La divisione del lavoro sociale*. Torino: Edizioni di Comunità.
- Eriksen E.O. (2006). The EU – a cosmopolitan polity? *Journal of European Public Policy*, 13, 2: 252. DOI: 10.1080/13501760500451683.
- Fazi T., Iodice G. (2016). *La battaglia contro l'Europa*. Roma: Fazi Editore.
- Ferrera M. (2016). *Rotta di collisione. Euro contro welfare*. Roma-Bari: Laterza.
- Foucault M. (2012). *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France 1978-1979*. Milano: Feltrinelli.

- Gatti M. (2020). La risposta europea all'emergenza da Covid-19. In Manzini P. e Vellano M., a cura di, *Unione europea 2020*. Milano: Wolters Kluwer.
- Geddes A. (2008). *Immigration and European Integration: Towards Fortress Europe*. Manchester: Manchester University Press.
- Habermas J. (2003). Towards a Cosmopolitan Europe. *Journal of Democracy*, 14, 4: 86. DOI: 10.1353/jod.2003.0077.
- Habermas J. (2014). *Nella spirale tecnocratica. Un'arringa per la solidarietà europea*. Roma-Bari: Laterza.
- Inglis D. (2015). The Clash of Cosmopolitanisms. The European Union from Cosmopolitization to Neo-Liberalization. *Partecipazione e Conflitto*, 8, 3: 736. DOI: 10.1285/i20356609v8i3p736.
- Kant I. (2006). *Per la pace perpetua*. Milano: Feltrinelli.
- Manners I. (2002). Normative Power Europe: a Contradiction in Terms? *Journal of Common Market Studies*, 40, 2: 235. DOI: 10.1111/1468-5965.00353.
- Manners I. (2006). Normative power Europe reconsidered: beyond the crossroads. *Journal of European Public Policy*, 13, 2: 182. DOI: 10.1080/13501760500451600.
- Manners I. (2008). The Normative Ethics of the European Union, *International Affairs*, 84, 1: 45.
- Martinelli A. (2021). La risposta dell'Unione europea alla pandemia Covid-19. *Quaderni di Scienza Politica*, 2: 199. DOI: 10.48271/101831.
- Monnet J. (1978). *Memoirs*. Londra: William Collins.
- Morgese G. (2020). Solidarietà di fatto ... e di diritto? L'Unione europea allo specchio della crisi pandemica. *Eurojus, L'emergenza sanitaria Covid-19 e il diritto dell'Unione europea. La crisi, la cura, le prospettive*, numero speciale: 77. Testo disponibile all'indirizzo web: <https://rivista.eurojus.it/wp-content/uploads/pdf/l-emergenza-sanitaria-Covid-19-e-il-diritto-dell-Unione-europea-la-crisi-la-cura-le-prospettive-3.pdf> (24/09/2022).
- Nruun N., Lörcher K., I. Schömann, a cura di (2012). *The Lisbon Treaty and Social Europe*.

Oxford: Hart Publishing.

Offe C. (2014). *Europe Entrapped*. Cambridge: Polity Press.

Padoa-Schioppa T. (2001). *Europa, forza gentile*. Bologna: il Mulino.

Pendenza M. (2015). Radicare il cosmopolitismo. La nozione di «cosmopolitismo sociale». *Rassegna Italiana di Sociologia*, 2: 265. DOI: 10.1423/80885.

Pendenza M. (2017). *Radicare il cosmopolitismo*. Milano: Mimesis.

Pendenza M. (2020). The Future That Europe Has Left Behind. In Cicchelli V. e Mesure S., a cura di, *Cosmopolitanism in Hard Times*. Leiden/Boston: Brill.

Pendenza M. (2021). Ripartire dalla società. Visioni sociologiche sulla crisi dell'Europa. In Giannone D. e Cozzolino A., a cura di, *Fratture nell'Unione. L'Europa dentro le crisi del XXI secolo*. Milano: Mimesis.

Robertson R., Krossa A., a cura di (2012). *European Cosmopolitanism in Question*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Rolando F. (2020). La tutela della salute nel diritto dell'Unione europea e la risposta dell'UE all'emergenza Covid-19. *Eurojus, L'emergenza sanitaria Covid-19 e il diritto dell'Unione europea. La crisi, la cura, le prospettive*, numero speciale: 1. Testo disponibile all'indirizzo web: <https://rivista.eurojus.it/wp-content/uploads/pdf/1-emergenza-sanitaria-Covid-19-e-il-diritto-dell-Unione-europea-la-crisi-la-cura-le-prospettive-3.pdf> (24/09/2022).

Rumford C., a cura di (2007). *Cosmopolitanism and Europe*. Liverpool: Liverpool University Press.

Salomon M.E. (2015). Of Austerity, Human Rights and International Institutions. *European Law Journal*, 21, 4: 521. DOI: 10.1111/eulj.12138.

Telò M. (2006). *Europe: a Civilian Power?* New York: Palgrave MacMillan.

Van Houtum H., Pijpers R. (2007). The European Union as a Gated Community: The Two-faced Border and Immigration Regime of the EU. *Antipode*, 39, 2: 291. DOI: 10.1111/j.1467-8330.2007.00522.x.