

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-impermanentista”. 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 consunti⁴.

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 “naturalistiche” 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 “naturalistiche” 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 “sovrannità”, 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.