

La cittadinanza tra soggettività singolarista e crisi della rappresentanza

Dimitri D'Andrea

1. Premessa

Della riflessione di Sergio Caruso sulla cittadinanza due mi sembrano gli elementi più caratterizzanti e originali. Il primo è costituito dalla concezione della cittadinanza come strumento per pensare l'estensione e l'intensificazione della democrazia. Della democrazia politica, ma più in generale della democrazia come forma di controllo del potere da estendere anche ai poteri non politici di cui è intessuta la nostra vita sociale. La cittadinanza è, in questa chiave, per Caruso lo strumento per pensare lo sviluppo di «nuove forme di democrazia a ogni livello», la trasformazione degli individui da sudditi in cittadini anche «rispetto alla varietà di poteri emergenti nella società civile, rispetto alle nuove oligarchie vuoi nazionali vuoi globali» (Caruso 2014, 15). Ripensare la cittadinanza significa, così, individuare il senso e le condizioni di possibilità di una estensione nel sociale delle pratiche della democrazia rappresentativa (*ivi*, 56), interrogarsi sul profilo anche istituzionale della partecipazione democratica al di là delle istituzioni strettamente politiche.

Il secondo elemento di originalità risiede nell'insistenza sulla necessità di intrecciare la riflessione sulla democrazia, la rappresentanza e, più in generale, le istituzioni politiche e sociali con l'analisi della soggettività contemporanea e le sue trasformazioni. Far fronte alla crisi della democrazia rappresentativa e progettare un ampliamento della partecipazione democratica al di là dei luoghi canonici della politica dei moderni implica un confronto con il «tipo umano

Dimitri D'Andrea, University of Florence, Italy, dimitri.dandrea@unifi.it, 0000-0003-3369-5411

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Dimitri D'Andrea, *La cittadinanza tra soggettività singolarista e crisi della rappresentanza*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0112-4.12, in Stefano Grassi, Massimo Morisi (edited by), *La cittadinanza tra giustizia e democrazia. Atti della giornata di Studi in memoria di Sergio Caruso*, pp. 93-118, 2023, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0112-4, DOI 10.36253/979-12-215-0112-4

oggi emergente», con la «forma-soggetto che caratterizza le società da taluni chiamate postmoderne» (*ivi*, 62). Il funzionamento delle istituzioni politiche – e di quelle democratiche in particolare – dipende non soltanto dalle regole che le definiscono, ma anche dalle condotte concrete delle soggettività che le abitano. Le istituzioni richiedono un *ethos* e dei comportamenti effettivi da parte degli attori che possono essere più o meno in accordo con le forme prevalenti della soggettività in un determinato contesto storico-sociale. Un intero assetto istituzionale minaccia di crollare quando il modo prevalente di agire e di sentire delle soggettività concrete non è più adeguato e coerente con quello di cui le istituzioni hanno bisogno per il loro corretto funzionamento.

In questo contributo vorrei provare a valorizzare gli elementi di originalità dell'approccio di Caruso al tema della cittadinanza in funzione di una riflessione sullo stato di salute delle democrazie occidentali e sulle strategie per contrastarne il processo di lento ma costante e apparentemente inarrestabile degrado. Declino della partecipazione politica, deperimento delle grandi organizzazioni di massa, crescita della sfiducia nei confronti della classe politica e delle istituzioni democratiche, percezione della realtà politica come distante, separata, incontrollabile, crisi di legittimità dell'autorità politica sono i sintomi più evidenti della crescente fatica delle istituzioni politiche dei Paesi occidentali a conservare il loro profilo compiutamente moderno di democrazie liberali. Credo che la ragione primaria del degrado delle democrazie in Occidente debba essere individuata nell'incepparsi del meccanismo rappresentativo e nell'incapacità della politica democratica di mettere in scena conflitti trasparenti, riconoscibili e realistici su dimensioni rilevanti della vita sociale, di prospettare idee di futuro diverse e verosimili. Polverizzati dalla complessità e dalla differenza, società e futuro sono diventati irrepresentabili.

I processi che hanno indotto questo degrado sono molteplici e si dispongono sia sul versante dello stato del mondo, sia su quello delle trasformazioni della soggettività. Saturazione del mondo e interdipendenza globale, da una parte, identità assemblate, appartenenze senza trascendenza e individualizzazione dei significati, dall'altra, producono una esigenza di immediatezza, di disintermediazione politica e sociale sempre meno compatibile con il funzionamento della democrazia rappresentativa e con il suo incardinamento privilegiato se non esclusivo nella cornice dello Stato-nazione. L'esito è, dunque, quello di un disallineamento strutturale fra configurazioni della soggettività e assetti istituzionali. Alla base degli affanni della democrazia dei moderni c'è lo scarto sempre più evidente fra gli individui come realmente sono (divenuti) e gli individui come dovrebbero essere per consentire un adeguato funzionamento delle istituzioni politiche. Insomma, una delle ragioni della crisi delle istituzioni politiche delle liberaldemocrazie contemporanee in Occidente è la crescente inadeguatezza degli individui al fisiologico funzionamento della democrazia rappresentativa moderna.

Quale potrà essere, allora, il destino della democrazia e delle istituzioni politiche nell'epoca dell'*individualismo della singolarità*? La mia idea è che appellarsi esclusivamente ad una trasformazione più o meno palingenetica delle soggettività non sia realistico e che sia necessario ripensare prima di tutto la fisionomia,

la logica e le funzioni delle istituzioni (politiche e non solo) lungo tre direttrici: una riduzione e una differenziazione delle dimensioni degli spazi politici (geometria variabile) e una valorizzazione della democrazia come autogoverno (federalismo, democrazia dei luoghi, democrazia partecipativa); una scomposizione per *issues* della rappresentanza; l'attivazione di istituzioni regolative che prevedano un ruolo anche per la rappresentanza degli interessi e delle competenze e non soltanto delle volontà. L'obiettivo di fondo è duplice: individuare le condizioni per ricentrare la politica e l'economia sulle comunità; rendere le istituzioni politiche più ospitali nei confronti delle soggettività esistenti, più adeguate alle capacità e alla fisionomia dei soggetti concreti.

2. Modernità paradossale

In uno dei capolavori filosofici del Novecento Hans Blumenberg, polemizzando con i teorici della secolarizzazione, ha individuato nella perdita di ordine, nella trasformazione del cosmo in mondo, la grande rivoluzione che ha dato origine alla modernità come epoca dell'autoaffermazione umana (Blumenberg 1992, 143-50). Il principale vettore di questa trasformazione è stato il nominalismo: un'ontologia della singolarità assoluta, dell'assenza di un ordine di tipo teleologico che configuri gerarchie, compiti e limiti. Esempi paradigmatici degli effetti di libertà sull'agire e sul desiderio umano della rivoluzione nominalista sono l'antropologia del *Leviatano* di Thomas Hobbes (1989, 11-104): individualità e contingenza delle passioni, uguaglianza degli individui, desiderio illimitato di potere e ansia per il tempo a venire descrivono una condizione umana all'insegna della guerra di tutti contro tutti e dell'esigenza della costruzione artificiale (politica) dell'ordine sociale¹. Alla politica spetta il compito di assicurare quell'autoconservazione in società (la prosecuzione della vita fino al suo termine naturale e gli agi derivanti dalla cooperazione pacifica) che è nell'interesse di ciascuno, ma di cui gli individui sono incapaci senza coercizione e senza rinuncia al proprio particolare e contingente giudizio soggettivo.

La modernità si definisce, dunque, per l'affermazione di una nuova immagine del mondo (*Weltbild*) al cui centro si situa un dispositivo anti-teleologico di singolarizzazione degli enti. L'immagine del mondo è una costruzione di significati relativa all'orizzonte ultimo della nostra esperienza, un assemblaggio, solo tendenzialmente coerente, di credenze che forniscono risposte alla domanda 'che cos'è il mondo?': "L'idea della redenzione era di per sé antichissima, se in essa si include la liberazione dal bisogno, dalla fame, dalla siccità, dalla malattia e – infine – dalla sofferenza e dalla morte. Tuttavia, la redenzione acquistò un significato specifico soltanto dove fu espressione di un'immagine del mondo' razionalizzata sistematicamente e di una presa di posizione in base ad essa [...]. L'immagine del mondo stabiliva infatti 'da che cosa' e 'per che cosa' si volesse

¹ Per questa ricostruzione dell'antropologia hobbesiana cfr. D'Andrea (2020).

e – non si dimentichi – si potesse essere ‘redenti’” (Weber 2002, 20)². L’immagine del mondo è la cornice ultima di significati che orienta il nostro essere nel mondo, l’orizzonte totale nel quale e in base al quale, per dirla con Blumenberg, l’individuo “comprende se stesso, orienta le sue valutazioni e i suoi obiettivi pratici, afferra le sue possibilità e le sue necessità e si progetta nei suoi bisogni essenziali” (Blumenberg 2001, 15). L’immagine del mondo è, dunque, il *frame* intrascendibile della definizione non soltanto del mondo, ma anche delle sue dimensioni ‘locali’ come la storia, la natura, l’uomo, la società, l’economia, la politica. Un’attribuzione di significato che costituisce il riferimento ultimo dei processi di soggettivazione e delle relazioni di potere.

Gli effetti del dispositivo nominalista – del nucleo metafisico caratterizzante il *Weltbild* dei moderni – sull’insieme dell’immagine del mondo non sono stati, tuttavia, né immediati, né coerenti. L’immagine moderna del mondo ha conosciuto un processo, potremmo dire, di nominalizzazione progressiva: l’individualismo e l’assenza di un ordine teleologico – o comunque oggettivo – non hanno caratterizzato da subito e in modo coerente tutte le dimensioni locali dell’immagine del mondo. Razze, nazioni, progresso, filosofie della storia di vario genere hanno, ad esempio, continuato a caratterizzare il discorso e l’immagine della politica. Gli assetti politico-istituzionali della modernità si sono nutriti di immagini della storia e della politica caratterizzate da un senso oggettivo e da dispositivi di tipo finalistico. Di più: le istituzioni politiche dei moderni hanno potuto funzionare grazie al carattere non compiutamente moderno degli individui che le costruivano e le abitavano. La rappresentanza non è mai stata rappresentanza soltanto di individui. Ad essere rappresentato non è mai stato il singolo individuo in quanto tale, ma sempre ciascuno in quanto parte-membro di un gruppo, di un insieme a cui apparteneva. Il funzionamento logico e concreto della rappresentanza ha sempre presupposto l’esistenza di un’appartenenza, l’effettività della immaginazione di un *noi*.

Le istituzioni politiche moderne hanno preso forma grazie all’esistenza di immagini della storia e della politica in *dissonante coesistenza* con il nucleo nominalista dell’immagine moderna del mondo. La politica dei moderni è stata possibile perché le soggettività non si sono concepite come integralmente singolari, perché l’esistenza politica è stata percepita come manifestazione di un noi e realizzazione di un compito collettivo o di un destino storico condiviso. Sovranità, rappresentanza, monopolio statale della produzione giuridica, autonomia della decisione politica e, più avanti, democrazia e partiti di massa presupponavano la validità di entità sovraindividuali che pretendevano l’obbedienza e il servizio degli individui. Mentre il rapporto con la natura e le relazioni economiche hanno assunto rapidamente una fisionomia coerente con l’impianto nominalista, politica e storia sono rimaste all’insegna di immagini che postulavano un senso oggettivo e che concepivano l’individuo al servizio di potenze trascendenti.

² Sul concetto di immagine del mondo a partire da Weber cfr. D’Andrea (2012).

Non si è trattato soltanto di differenze temporali nella capacità del nucleo nominalista di colonizzare l'intera immagine del mondo, ma della presenza di un vero e proprio contromovimento, della coesistenza di logiche dissonanti. Le appartenenze e i destini collettivi che hanno segnato la modernità politica non sono state infatti semplici residui del passato, ma creazioni originali della nuova epoca, prodotti specifici e inediti sorti nell'ambito – e in risposta a questioni specifiche – del nuovo *Weltbild*.

Insomma, la modernità politica è stata un composto precario e ibrido di individualismo politico (la stagione dei diritti) e di solide appartenenze collettive, di consapevolezza della contingenza dell'ordine politico e di filosofie della storia, di esperienza del pluralismo e di conflitti non negoziabili. Così come sul piano individuale il pluralismo dei valori e la contingenza delle appartenenze ha convissuto con modalità di costruzione delle identità all'insegna della ricerca di coerenza e della disposizione gerarchica dei contenuti identitari. La politica dei moderni si è nutrita fino alle esperienze iperpolitiche che hanno insanguinato il Novecento di immagini della società e della storia che continuavano a postulare l'esistenza di un ordine, di entità sovraindividuali (classi, nazioni, razze, religioni) capaci di dare un senso all'agire politico irriducibile alla semplice soddisfazione dei desideri individuali. Ma identità e appartenenze collettive, progetti di emancipazione e fiducia nel progresso hanno sostenuto anche il conflitto politico che ha nutrito le democrazie liberali occidentali e che è stato un fattore decisivo nella costruzione del *Welfare state*.

In sostanza, l'individuo politico della modernità occidentale non è mai stato integralmente e coerentemente nominalista, non è mai stato – né nel cielo della teoria, né nella realtà delle istituzioni – la tabula rasa delle appartenenze, l'annichilimento di ogni dimensione sovraindividuale (sociale e storica che fosse), l'io-centrismo assoluto di una soggettività che si concepisce come l'alfa e l'omega del mondo, un assemblaggio contingente di preferenze. Di più: ha avuto esistenza politica moderna proprio in quanto non è stato riducibile a tutto questo, in quanto non è stato integralmente moderno. È questo paradosso che spiega l'effetto patogeno che la soggettività ipermoderna delle società occidentali produce sulle categorie e sulle pratiche politiche della modernità liberaldemocratica.

3. Modernità estrema: la dilatazione esponenziale della mediazione, fra aumento di potere e perdita di libertà

Lo scenario in cui si è svolta la vicenda politica dei moderni ha subito un mutamento radicale a partire dagli ultimi decenni del Novecento. La globalizzazione è consistita in un incremento esponenziale delle mediazioni, nella intensificazione e dilatazione delle relazioni su scala planetaria. Dilatazione della mediazione ha significato erosione dell'autonomia, fine della capacità dello spazio e dei confini di produrre immunizzazione rispetto al fuori, incremento della complessità per l'irruzione della rilevanza della relazione con l'altro dove prima dominava l'indifferenza.

Si è trattato di un fenomeno legato, innanzitutto, all'incremento del potenziale dei dispositivi tecnici – dei mezzi di comunicazione, delle armi, della capacità

di trasformazione della natura, della potenza e velocità dei mezzi di trasporto di cose e persone – che hanno amplificato l'*interdipendenza* ovvero il numero e la distanza spaziale di coloro – individui o gruppi, umani e non umani – che sperimentano gli effetti delle azioni di un attore e che ne condizionano le decisioni in virtù della rappresentazione anticipata delle reazioni prevedibili. In questa accezione, incremento della mediazione significa ampliamento del numero delle alterità rilevanti per la determinazione dei contenuti della volontà e dell'agire individuale e collettivo, crescita della complessità, della numerosità degli attori e dei fattori di cui è necessario tenere conto per stabilire una linea di azione o per conseguire un determinato obiettivo.

A partire da questo scenario, Sloterdijk ha concettualizzato l'età globale come saturazione dello spazio, come "un'estensione esponenziale degli effetti di *feedback*" che configura "l'inedito panorama di una saturazione tra iniziative di innumerevoli centri d'azione spesso molto distanti e una volta totalmente indifferenti" (Consoli 2012, 443). Un mondo pieno e senza vuoti è un mondo senza indifferenza in cui tutto ciò che facciamo retroagisce immediatamente sull'attore. Interdipendenza vuol dire così costrizione alla mediazione: necessità di tener conto anticipatamente delle reazioni di altri come fattori che condizionano le nostre scelte e gli effetti delle nostre azioni. Età globale in questa lettura significa interdipendenza come immediatezza della reazione: "La terra è satura [*gesättigt*] in senso sistemico dal momento che i vettori dell'espansione nello spazio aperto hanno la necessità di assumere come punto di vista che tutte le iniziative siano sottoposte al principio dell'azione reciproca e che la maggior parte delle offensive, dopo un certo periodo di rielaborazione, retroagiscono sulla fonte originaria" (Sloterdijk 2006, 40). Ipertrofia della mediazione significa saturazione del mondo, eliminazione dei vuoti, degli spazi di indifferenza.

Di questa condizione di saturazione del globo Sloterdijk ha enfatizzato l'esito in termini di fine dell'unilateralismo, di prevalenza degli *scrupoli* sulle *iniziative* (*ivi*, 39). Un mondo saturo è un mondo in cui si riduce drasticamente l'autonomia degli attori. L'incremento dell'interdipendenza implica una limitazione della libertà. Nella misura in cui ciascun attore deve calcolare in anticipo le inevitabili reazioni degli altri si riduce la sua capacità di iniziativa, la sua libertà di azione, lo spettro delle possibilità: "Entro un intenso traffico di eventi le singole iniziative sono sottoposte alla legge di un sempre crescente ostacolo reciproco – fino al punto in cui la somma di tutte le imprese che avvengono contemporaneamente non si stabilizza in un'iperattiva e vibrante gelatina" (*ivi*, 41). La condizione di interdipendenza, di reciproco condizionamento configura uno strapotere del contesto che si traduce nell'imperativo dell'adattamento: tutti agiscono, ma nessuno è in grado di imporre una direzione. La densità delle interazioni cancella la libertà di iniziativa. Un mondo pieno è come un aereo senza pilota (Bauman 2000, 28): un processo senza soggetto, un movimento che possiede una direzione a cui tutti si adattano, ma che nessuno propriamente decide o controlla. Si tratta di una dilatazione della mediazione in gran parte irreversibile perché segnata dalle implicazioni di dispositivi tecnici che sono entrati a far parte del nostro mondo.

Ma l'ipertrofia della mediazione è legata anche all'allungamento delle catene causali, all'ampliamento dei fattori coinvolti nella produzione di un effetto, allo sviluppo di sistemi complessi di cooperazione, più o meno competitiva. Le istituzioni politiche ed economiche – le organizzazioni politiche internazionali e macroregionali, il mercato mondiale, le imprese multinazionali e le catene del valore – si sono sviluppate negli ultimi decenni lungo linee di crescente complessità e di ampliamento della mediazione cooperativa – dimensioni crescenti, incremento degli attori, disseminazione spaziale dei partecipanti – proprio in funzione della ricerca di maggiore efficienza, potenza di azione, capacità di governo di problemi e processi. La razionalità che governa questa trasformazione è l'accrescimento della potenza del *network* nel suo insieme e, di conseguenza, di quella di ogni singolo membro. Più grande e più complesso significa, infatti, più potente e più efficiente. Il coinvolgimento di un numero crescente di attori è la condizione per una crescita di scala degli effetti che risulta desiderabile in funzione di obiettivi sempre più grandi, oppure dell'esigenza di sopravvivere in un contesto competitivo. L'Unione europea, ad esempio, ha costituito il salto di complessità – l'incremento delle mediazioni politiche – con il quale gli Stati-nazione europei hanno cercato di rispondere alla loro crescente inefficienza nel garantire sicurezza e benessere. Allo stesso modo, lo sviluppo del mercato al di là dei confini nazionali e l'incremento della divisione internazionale del lavoro hanno comportato un ampliamento delle mediazioni economiche che ha prodotto efficienza.

Tuttavia, anche in questo tipo di intensificazione della mediazione c'è un risvolto di perdita di autonomia, un *trade off* fra potere-efficienza e libertà. L'ampliamento del potere del *network* nel suo insieme viene pagato in termini di diminuzione della capacità di influenzarne il funzionamento da parte dei singoli membri. L'estensione dell'interazione cooperativa si traduce in un aumento di potere dell'assemblaggio, ma comporta una perdita della *libertà* del singolo membro. Crescita delle mediazioni significa incremento di potere (di tutti) in cambio di perdita di libertà (di ciascuno). Più complesso è un sistema, maggiore è il potere del tutto e del singolo membro, ma minore è la capacità del singolo di governare e di influenzare/cambiare il funzionamento del tutto. I sistemi complessi – ad alta intensità di mediazione – sono sistemi in cui l'individuo guadagna potere (può realizzare effetti che isolatamente non riuscirebbe in alcun modo a conseguire), ma al tempo stesso diventa dipendente, soggiace a regole che non controlla, di cui non dispone mai completamente. L'incremento della mediazione aumenta il potere prestazionale dell'assemblaggio, amplia il potere dei singoli membri, ma ne riduce l'autonomia, ne comprime la capacità di riscrivere le regole o modificarne la logica o le finalità. La crescita esponenziale della mediazione, della estensione degli assemblaggi (economici, politici, tecnici) amplifica il potere del tutto, ma comprime proporzionalmente il ruolo del singolo nel governo del tutto e riduce la capacità di realizzarne una trasformazione.

Inoltre, la complessità dei sistemi di interazione realizza una dipendenza anche da ciò che è lontano nel tempo. I sistemi complessi sono sistemi fortemente inerziali: la dilatazione della mediazione – l'esistenza di una vasta articolata rete di mediazioni – si traduce in una difficoltà di mutamento delle caratteri-

stiche dell'assemblaggio, nella lentezza dell'adeguamento a nuove circostanze e/o a nuovi compiti. L'ampliamento delle mediazioni consuma tempo, perché configura sistemi con un basso tasso di modificabilità, con processi evolutivi particolarmente laboriosi. Più ampia è la rete delle mediazioni, maggiore è la quantità di tempo necessaria per la sua trasformazione.

Per la stabilità dell'assemblaggio e per la sua capacità di crescere e includere nuovi membri è decisivo il prodursi e il conservarsi di una comunanza di interessi, di una simmetria di massima fra l'incremento di potere del *network* nel suo insieme e il guadagno di ogni singolo membro. Quello che conta non è l'uguaglianza dei vantaggi della cooperazione, ma il suo carattere vantaggioso per ciascuno. La solidità e la durata, in una parola il successo, degli assemblaggi economici, politici, tecnici dipende, cioè, dalla condivisione del senso e/o dalla partecipazione di ogni singolo membro ai vantaggi della cooperazione.

Ma l'ampliamento della mediazione, la crescente complessità delle aggregazioni politiche e sociali è anche il prodotto della loro differenziazione interna, della scomposizione di ciò che costituiva un'unità in una pluralità composta di elementi differenti. In questo senso, un fattore decisivo di espansione della complessità politica e sociale è stato anche il diffondersi di un nuovo tipo di individualismo: la trasformazione della soggettività in una direzione che ha accentuato l'irriducibile diversità degli individui.

4. La soggettività singolarista come ricerca dell'immediatezza

A partire dalla fine del secolo breve le società occidentali hanno conosciuto un mutamento significativo anche dal punto di vista della configurazione egemone della soggettività. Questa trasformazione è consistita nella progressiva affermazione di una nuova forma di individualismo che propongo di chiamare *singolarismo*³. Con questo termine intendo un individualismo della singolarità e dell'immediatezza concepito come un tipo puro – un modello internamente coerente – da utilizzare come criterio o unità di misura per decifrare tendenze e stabilire direzioni prevalenti di trasformazione delle soggettività concrete. La configurazione tipico-ideale di questa forma di soggettività può essere descritta attraverso tre caratteristiche.

Una prima caratteristica del tipo ideale della soggettività singolarista è l'*immediatezza* del rapporto con sé, con gli altri e con il mondo come assenza di condizioni, assolutizzazione della datità, non dipendenza da altro. Immediatezza è sinonimo qui di assenza di mediazione, di un'autoreferenzialità che si traduce in una declinazione solipsistica dell'autonomia, della libertà e del potere del soggetto.

L'immediatezza della singolarità si traduce, in primo luogo, nell'accettazione incondizionata di sé, dei propri desideri e delle proprie preferenze, nel rifiuto

³ Fra gli autori che, con prospettive e valutazioni diverse, hanno messo a tema il singolarismo come nuova forma di individualismo cfr. Martuccelli (2010), Rosanvallon (2013), Reckwitz (2017) e Rigotti (2021).

di ogni lavoro su di sé che non risponda alla logica della razionalità rispetto allo scopo. L'individualità singolarista è, così, una soggettività al di là del principio di coerenza. I materiali presenti all'interno del perimetro identitario – credenze, interessi, preferenze relative agli ambiti più diversi: dagli stili di vita ai rapporti tra i generi, dai consumi alimentari al governo dei flussi migratori – non sono selezionati sotto un vincolo di coerenza e disposti in modo gerarchico, ma semplicemente assemblati, giustapposti. L'identità individuale assume la forma di un sé frammentato⁴, di un aggregato caotico di elementi accomunati esclusivamente dall'essere stati risucchiati, attraverso scelte di gusto del tutto arbitrarie e insindacabili, nel campo gravitazionale dell'io. Il pluralismo delle singolarità non è più quello moderno delle aggregazioni collettive, ma quello della polverizzazione delle opzioni e delle preferenze individuali in funzione dei diversi ambiti e delle diverse dimensioni della vita sociale: una super-diversità (cfr. Vertovec 2007) prodotta dalla trasformazione del soggetto stesso in spazio plurale e molteplice.

L'immediatezza della soggettività singolarista si manifesta, inoltre, nel rifiuto della trascendenza delle identità collettive: nella labilità delle appartenenze e nella tendenziale riduzione a zero dei vincoli e dei limiti posti da una qualsiasi entità collettiva. Ogni appartenenza risulta temporanea e precaria perché l'inclusione o riposa su una motivazione strumentale o risulta accettabile per il singolo soltanto a condizione di una piena coincidenza fra le proprie posizioni e quelle del gruppo. Il sacrificio anche soltanto parziale delle proprie opinioni/preferenze viene percepito come intollerabile.

Da qui una specifica forma di superficialità. Non quella che coincide con l'assenza di riflessività, con l'assenza di motivazioni profonde o con l'adozione di futili motivi. Neppure quella che coincide con la successione indifferente dei contenuti identitari – passioni, interessi, credenze –, con una sorta di volubilità e contingenza del sé che di fatto coinciderebbe con la sua dispersione. Obiettivo più auspicato che registrato da tanto pensiero contemporaneo. La superficialità dell'individualità singolarista è quella più specifica che lega il sé al noi, l'identità individuale a quella del gruppo. Ad essere divenuto superficiale nel senso di privo di radici e pertanto instabile e incostante non è il sé ma il legame che lo unisce al noi (per questa accezione di superficialità cfr. Alagna 2021). La superficialità singolarista è quella della precarietà delle ragioni dell'appartenenza, di una forma radicale di individualismo che non si nutre della propria precarietà, ma della irrinunciabilità a sé.

Individualismo della singolarità significa, in terzo luogo, rivendicazione del diritto alla costruzione immediata e irrelata dei significati, esasperazione del carattere soggettivo della costruzione della realtà. La proliferazione incontrollabile dei significati, delle risposte alla domanda 'che cos'è?' relativa agli enti (oggetti, fenomeni, processi, eventi) del mondo produce la perdita del mondo come sfondo-contesto comune in cui si situa l'agire e la vita degli esseri umani. L'in-

⁴ Per il versante patologico di questa configurazione cfr. Fuchs (2007).

dividualismo della singolarità ci trasporta così nell'epoca della post-realtà, del disaccordo su ciò che è reale come primario e preliminare rispetto a quello sul suo valore o sulla sua legittimità. E questa pretesa soggettiva di una definizione immediata dei significati non si limita ai fatti, investe, altresì, anche i valori fondamentali, che finiscono per perdere qualunque significato preciso e condiviso e per confondersi in una sorta di equivalenza generale.

C'è poi una dimensione squisitamente temporale (fra gli altri cfr. Rosa 2015, Hartog 2007, Merlini e Tagliagambe 2016) dell'immediatezza singolarista che si declina in due distinte direzioni. La prima è quella della riduzione tendenzialmente a zero dell'intervallo fra il desiderio e la sua soddisfazione. L'immediatezza coincide qui con l'aspirazione alla soddisfazione istantanea del desiderio (Muscelli e Stanghellini 2012, 147-52), l'imperativo della gratificazione immediata, l'accelerazione della successione dei desideri per la loro sempre più rapida soddisfazione. La mediazione che qui si aspira a contrarre – e idealmente a elidere – è quella del tempo dell'attesa, del desiderio insoddisfatto come condizione di carenza, di assenza di piacere. Ma anche di rinuncia ad ulteriori piaceri desiderabili. Immediatezza della soddisfazione del desiderio significa, infatti, anche istantanea insorgenza di un nuovo desiderio. L'attesa che separa il desiderio dalla sua soddisfazione è anche differimento dei desideri e dei piaceri futuri.

Hartmut Rosa ha attribuito l'insorgenza di questa dinamica emotiva al carattere mondano dei beni a cui aspirano gli individui moderni e alla divaricazione fra tempo della vita (*Lebenszeit*) e tempo del mondo (*Weltzeit*). In una società secolare, gli individui, da una parte, misurano la qualità della vita in base alla "realizzazione del maggior numero possibile di opzioni tra le innumerevoli possibilità offerte dal mondo" (Rosa 2015, 27), dall'altra, divengono consapevoli che "il mondo ha sfortunatamente molto più da offrire di quanto si possa sperimentare in una singola esistenza" (*ibidem*). L'accelerazione del ritmo di vita appare la risposta più efficace a questa condizione tipicamente moderna: "se viviamo 'due volte più veloce', ci serve solo metà del tempo per portare a termine un atto, un obiettivo, un'esperienza e possiamo raddoppiare la 'somma' delle esperienze e, quindi, della "vita" stessa nel corso della nostra esistenza" (*ibidem*).

Nella ricostruzione di Hartmut Rosa rimane, tuttavia, sullo sfondo un passaggio argomentativo decisivo. Si tratta di un elemento che, invece, proprio l'enfasi di Blumenberg sul nominalismo consente di cogliere a pieno: non necessariamente l'orientamento ai beni del mondo (immanenza) coincide con l'infinità dei piaceri possibili. La serialità infinita dei desideri/piaceri rappresenta piuttosto l'esito conseguente della dissoluzione di ogni gerarchia dei beni e dell'idea stessa di un *finis ultimus* o di un *summum bonum*. Sono la singolarizzazione nominalistica dei piaceri e la disposizione orizzontale dei beni – a partire dalla mancanza di un *telos* della natura umana – che aprono la strada all'esperienza di un'infinità di desideri/piaceri possibili tutti ugualmente legittimi, tutti incapaci di neutralizzazione dell'ulteriorità. La scarsità del tempo della vita rispetto al tempo del mondo dipende dall'assenza di qualsiasi gerarchia dei piaceri, dall'impossibilità che il conseguimento di beni 'superiori' neutralizzi l'interesse per quelli 'inferiori'. Già in Hobbes si trova una formulazione esplicita ed

esemplare del nesso fra una prospettiva nominalistica e anti-teleologica e una determinata configurazione della felicità e del desiderio: “la felicità di questa vita non consiste nel riposo di una mente sodisfatta. Non si dà infatti in questa vita né un *finis ultimus* (scopo ultimo) né il *summum bonum* (il massimo bene) di cui si parla nei libri degli antichi filosofi morali. [...] La felicità è un continuo progresso del desiderio da un oggetto ad un altro, dove il raggiungimento del primo non è altro che la via per il conseguimento del secondo” (Hobbes 1989, 78).

La seconda dimensione dell'immediatezza temporale è costituita dal *presentismo* come regime di storicità (Hartog 2007, 145-52). Perdita di rilevanza del passato e riduzione dell'arco temporale delle aspettative e degli effetti delle azioni individuali e collettive sono l'esito forse più eclatante dell'esplosione della complessità dei processi e delle interazioni. Il presente soltanto conta, perché il tempo ha perduto non soltanto senso, ma anche prevedibilità: ha cessato di essere un *continuum*. Il punto non è tanto l'accelerazione – questione cruciale anche nelle filosofie della storia del Novecento – quanto la perdita di stabilità/affidabilità del tempo a venire, il suo dissolversi nella risultante di un complesso di eventi, fenomeni, processi cognitivamente ingovernabili perché non riconducibili a leggi, non semplificabili in tendenze.

5. Singolarismo come valore dell'unicità

La soggettività singolarista è segnata anche e soprattutto dalla fede nella propria *unicità*, e dalla pretesa di “essere considerato come una star, un esperto o un'artista; di vedere le proprie idee e i propri giudizi presi in considerazione” (Rosanvallon 2013, 228). Si tratta, tuttavia, di una unicità costruita non sul registro dell'eccellenza e dell'eminenza, ma su quello orizzontale dell'originale, inedito, irripetibile assemblaggio di caratteri normali, ordinari. La logica del singolarismo è quella dell'uguale diversità, di una diversità che non discrimina e non gerarchizza. L'individualismo della singolarità riposa su una ontologia della diversità.

L'ultimo tratto distintivo della soggettività singolarista è l'immediata traduzione di questa unicità in valore (autenticità) e l'adozione dell'espressione di sé come ragione ultima della propria condotta (espressivismo). L'individualismo della singolarità “coincide con la volontà di realizzare qualcosa di personale, liberamente scelto, un mondo che mi somigli e che risponda alla mia specifica soggettività. Non per conquistare quel quarto d'ora di celebrità e di riconoscimento di cui parlava Warhol, ma più profondamente per essere se stessi senza vincoli imposti dall'esterno” (Lipovetsky 2017, 341). La pretesa all'espressione di sé prescinde, tuttavia, non soltanto da qualsiasi interrogazione o dubbio sul proprio valore, ma anche dalla individuazione di criteri per distinguere, gerarchizzare il valore. Uno vale uno è la regola aurea del singolarismo, la sua formulazione più icastica. Non esiste più alcuna unità di misura esterna all'individuo che consenta di valutarne, in termini di adeguatezza o di qualità, le azioni e le capacità. Siamo di fronte ad una soggettività al di là del principio di realtà, al compiuto sganciamento del valore dell'individuo da qualsiasi conferma (*Bewährung*),

prova, verifica. L'unicità singolare di ciascuno diviene fonte di valore e fondamento di pretese soggettive nei confronti di un mondo sociale concepito come il terreno per l'autorealizzazione del soggetto individuale. L'individualismo si presenta così in una forma assoluta: un estremismo dell'autenticità che rifiuta ogni costruzione del sé improntata ad un dover divenire altrimenti e che ricorda da vicino il "confuso desiderio di sentirsi importanti" degli "ultimi uomini" weberiani (Weber 1982, 192-93; D'Andrea 2005). Questa pretesa di autenticità si traduce anche nella rottura di qualunque diaframma fra pubblico e privato e nella rimozione radicale di ogni dubbio sulla rilevanza dell'io e delle sue esperienze. Il mondo costituisce il teatro delle gesta dell'io, delle sue vicende biografiche, delle sue emozioni. Una soggettività totalmente autocentrata ed estroflessa che immette nel mondo tutta se stessa senza filtri e senza criteri⁵.

L'immediata assunzione dell'unicità come valore distingue nettamente il singolarismo da altre forme di individualismo. In primo luogo, perché comporta la perdita di rilevanza del riconoscimento. Nella sua versione idealtipicamente pura, l'individuo della singolarità possiede la certezza del suo valore al di là dell'apprezzamento altrui e di ogni mediazione sociale. In quanto svincolata dal principio di prestazione, l'unicità che si nutre della semplice diversità non ha bisogno del riconoscimento. Anzi: in qualche misura proprio la mancanza di riconoscimento conferma la convinzione della propria unicità e del proprio valore. La soggettività singolarista non aspira al riconoscimento, ma non è neppure disposta a riconoscere: si percepisce dotata di uguale valore e perciò rifiuta qualsiasi principio di autorità, rivendica il diritto di parola e delegittima le competenze e le istituzioni che le formano e le garantiscono. Concentrata sull'essere e sul valore relativizza la disuguaglianza materiale per dedicarsi alla coltivazione di sé.

Il singolarismo si distingue, inoltre, da altre forme di individualismo anche per la neutralizzazione degli effetti della competizione in termini di autostima. Il fallimento esistenziale e il perdente radicale sono l'impensabile dell'individualismo della singolarità. Il venir meno del significato interiore del competere non si traduce, tuttavia, nel rifiuto della competizione, quanto piuttosto nella sua disincantata accettazione. La perdita del significato interiore del successo e del fallimento sdrammatizza la competizione e rende, quindi, accettabile la sua intensificazione nella società neoliberale. Dove domina la diversità, non c'è spazio per un'aspirazione interiore alla superiorità di valore su qualcun altro. Il radicamento del valore nella semplice differenza rende l'autostima un bene non più scarso: una società singolarista è anche una società post-invidiosa e post-risentita. Invidia e risentimento hanno bisogno di parametri oggettivi, di prestazioni misurabili e di spazi identitari ordinati e gerarchizzati. Se l'invidia nasce dalla consapevolezza che l'altro è meglio di me, la soggettività singolarista è immune

⁵ Sulla cifra intrinsecamente creativo-artistica di questa forma di soggettività cfr., tra gli altri, Rosanvallon (2013, 220-29), Boltanski e Chiapello (2014, 63-108), Lipovetsky (2017, 323-51) e Guardini (1987, 43-44).

dall'invidia e sempre capace di compensare un'esperienza specifica di inferiorità con l'appello alla unicità della propria combinazione di talenti, interessi, scelte.

L'individualismo della singolarità non equivale sempre e necessariamente all'adozione di una postura edonistico-materialistica e iperconsumistica (cfr. tra gli altri Lipovetsky 2007 e Bauman 2006). O addirittura cinica e nichilistica. Non è neppure vero, come sostiene Lipovetsky, che la relazione con la dimensione (sovraindividuale) dei valori abbia sempre come condizione l'assenza di costi o il suo carattere indolore⁶. Nella soggettività singolarista c'è spazio non soltanto per l'apprezzamento dei beni immateriali, ma anche per la presenza di istanze o aspirazioni etiche, per forme di impegno sociale o per una sensibilità di tipo ecologico. Molto spesso le idee di felicità e di benessere della soggettività singolarista si colorano di tinte ascetiche o spirituali. Decisiva è piuttosto la natura del fondamento: qualunque scelta etica, qualunque postura pratica trova la sua ragion d'essere nell'esigenza che il singolo sia felice e che la vita in questo mondo sia ricca e piena. Quello che esce dall'orizzonte è l'idea di un rapporto con i valori etici in termini di servizio, senza nessuna connessione predeterminata con la felicità e il benessere individuale in questo mondo. Al contrario, l'alfa e l'omega dell'atteggiamento pratico della soggettività singolarista è la perfetta coincidenza di virtù e felicità: l'etica non è nient'altro che il mezzo per la vera, autentica felicità e la ricerca della vera, autentica felicità coincide con la virtù, ci indica la via per agire bene nei confronti degli altri. Ciò che viene escluso in linea di principio è qualsiasi scollamento in questo mondo fra destino e merito, fra una condotta di vita eticamente orientata e la felicità individuale, fra il servizio di potenze etiche e l'esperienza dell'infelicità.

6. L'assolutismo dell'io: siamo divenuti moderni

L'individualismo della singolarità è l'esito dell'affermazione dell'assolutismo dell'io come immagine del mondo egemone nelle società liberaldemocratiche occidentali. Con assolutismo dell'io intendo un *Weltbild* caratterizzato da una concezione coerentemente nominalistica dell'individuo e dalla collocazione di questa immagine dell'uomo al centro dell'immagine del mondo.

Il *nominalismo* è un'ontologia della singolarità e il singolarismo come immagine dell'uomo è la verità e il compimento del nominalismo: l'idea che la singolarità costituisca un dato e non un prodotto sociale. Questa immagine dell'uomo ha poi conquistato il centro dell'immagine del mondo, costituendo ciò che orienta e condiziona movimento e fisionomia delle altre componenti del *Weltbild*. Detto altrimenti: ha eclissato gli altri "pianeti" che compongono il sistema solare dell'immagine del mondo (per questa metafora, cfr. Alagna 2017, 26-39). Le immagini sono, infatti, costrutti tridimensionali il cui profilo cambia in funzione non soltanto della diversità degli elementi che la compongono, ma anche della

⁶ A proposito del rapporto con l'etica della soggettività contemporanea Lipovetsky ha parlato di *éthique indolore* e di *société postmoraliste*. Cfr. Lipovetsky (1992, 11-25; 1995, 253).

loro differente disposizione spaziale. È come se il dispositivo nominalista avesse conquistato una nuova porzione dell'immagine del mondo, avesse finito per prosciugare ulteriormente ogni eccedenza rispetto all'unicità individuale e alle sue pretese. E occupare il centro dell'immagine del mondo equivale a dettare la logica che governa il tutto.

Assolutismo dell'io significa, innanzitutto, un radicale orientamento all'immanenza che si traduce, da una parte, nell'elevazione del benessere del singolo in questa vita a scopo assoluto dell'agire individuale, dall'altra, nell'idea della felicità come condizione universalmente accessibile in questo mondo sulla base dell'adozione di un corretto atteggiamento soggettivo. Il mondo, anche se non è il migliore dei mondi possibili, è comunque un luogo in cui felicità, salvezza, riscatto sono sempre accessibili come risultati di uno sforzo che per la sua natura strettamente individuale non può contemplare una trasformazione del mondo, ma soltanto un lavoro del soggetto su se stesso. Il destino individuale è interamente nelle mani del singolo e della sua volontà autonoma. Essere felici dipende così esclusivamente dalla capacità del singolo di utilizzare le risorse del mondo e quelle sue proprie per un progetto di autorealizzazione universalmente accessibile e che scarica interamente la responsabilità del fallimento sulle scelte o sulla postura adottate dal singolo individuo: ci si salva da soli, tutti si possono salvare, chi fallisce è per proprio demerito.

L'orientamento all'immanenza non implica la rimozione di tutto ciò che trascende la singolarità, quanto piuttosto la subordinazione della trascendenza alle esigenze della singolarità. L'eclissi della trascendenza non equivale alla rimozione di ogni credenza religiosa (secolarizzazione), o l'assenza di fede in un senso del mondo o della storia (declino dei *Weltbilder* che attribuivano al mondo un senso oggettivo). L'immagine del mondo dell'assolutismo dell'io non coincide necessariamente con l'idea che il mondo (natura, storia, società) sia un'"infinità priva di senso" (Weber 2001, 179). A caratterizzare questa immagine del mondo non è, cioè, l'assenza assoluta di trascendenza, l'annichilimento di qualsiasi relazione del soggetto con qualcosa che lo eccede, l'elisione di qualunque relazione ai valori, di qualunque appartenenza, di qualunque credenza metafisica. L'immanenza che lo caratterizza allude piuttosto all'inversione della direzione gravitazionale della relazione: se nella modernità classica era l'individuo al servizio della trascendenza, adesso è quest'ultima ad essere al servizio dell'individuo e delle sue esigenze. La trascendenza ha cessato di essere qualcosa da servire, ed è divenuta qualcosa che viene convocato al servizio dell'individuo e delle sue esigenze di vita. Non è più la dimensione che interpella, inquieta, esige, ma quella che sostiene, aiuta l'individuo nel compito di vivere/essere se stesso. Detto in termini teologici: Cristo non è più la domanda, è divenuto la risposta.

La tarda modernità è sotto questo punto di vista il compimento della modernità. La fine del Novecento ha visto l'avvento di una forma di soggettività non post-moderna, ma integralmente moderna⁷. Anche se con un significato diver-

⁷ Fra gli autori che hanno insistito sulla contemporaneità come radicalizzazione della modernità cfr. Beck (2000) e Giddens (1994).

so, condivido, quindi, l'affermazione di Latour che non siamo mai stati moderni (cfr. Latour 2009). Credo, tuttavia, che lo siamo divenuti sempre di più e che lo siamo oggi in modo radicale, in qualche misura estremo. E continuiamo ad esserlo nonostante l'antropocene e l'esperienza sempre più evidente delle reazioni di Gaia ad una modernità insostenibile (Latour 2020, 27-71).

Questo non vuol dire che l'individualismo della singolarità costituisca il *destino* della modernità, un suo esito inevitabile già iscritto nella sua matrice nominalistica. Significa piuttosto affermare che i processi economici, le trasformazioni politiche e gli sviluppi tecnologici hanno contribuito alla nascita dell'individualismo della singolarità soltanto nella misura in cui hanno condizionato l'immagine del mondo favorendone una sua trasformazione in direzione dell'assolutismo dell'io. I processi materiali non intervengono immediatamente nella costituzione della soggettività, ma sempre e soltanto in virtù della mediazione di una loro interpretazione sulla base di una immagine del mondo. E quindi in quanto fattori che possono influenzare la trasformazione di un *Weltbild*. Questo però significa altresì che esiste una autonomia delle immagini del mondo e che questa autonomia si manifesta *anche* nella forza della *logica* che le ispira e le governa. Le immagini del mondo si trasformano così, oltre che per l'influenza delle condizioni materiali, anche perché possiedono una tendenza evolutiva interna che favorisce e sostiene alcune configurazioni piuttosto che altre. In questa prospettiva, un ruolo centrale è giocato dalla ricerca della coerenza con il nucleo centrale di significati che decide la fisionomia complessiva dell'immagine del mondo.

7. Unici, liberi, monotematici

L'individualismo della singolarità è stato uno dei fattori decisivi che ha inceppato le istituzioni e le pratiche della politica dei moderni. Il degrado della democrazia in Occidente è legato innanzitutto alla divaricazione crescente fra la forma prevalente della soggettività e la configurazione che, invece, quest'ultima dovrebbe avere per un buon funzionamento delle istituzioni democratiche: le istituzioni avrebbero bisogno di altri soggetti e i soggetti reali sono inadatti alle istituzioni esistenti. La soggettività singolarista intrattiene, infatti, con la politica democratica un rapporto tanto più problematico quanto più si manifesta in forma pura.

Nella sua forma più pura il singolarismo si traduce nell'aspirazione alla massimizzazione della libertà individuale come tutela e garanzia della espressione della propria unicità. La libertà singolarista è, innanzitutto, una libertà assolutizzata, priva di relazione con altri valori che la possano limitare o condizionare in qualche modo. Non un valore accanto ad altri (come nella triade *Liberté, Égalité, Fraternité* o nei valori fondamentali della prima parte della Costituzione della Repubblica Italiana), ma qualcosa di incondizionato che incontra dei limiti soltanto in relazione alla fruibilità di una *identica* libertà da parte degli altri: chi rivendica la libertà di non vaccinarsi non limita la libertà di qualcun altro di farlo.

È poi una libertà concepita in senso eminentemente negativo, come 'libertà da'. Non rivendica e non può rivendicare che lo Stato o l'autorità politica governi, regoli, imponga. Aspira ad una ritrazione, ad un 'non fare' della politica che lasci spazio alle scelte individuali di ognuno. Anche quando assume una valenza politica, perché contesta scelte di istituzioni politiche, lo fa non in nome di un'altra regolazione, ma di una ritrazione della politica. È in questo senso impolitica o meglio antipolitica. Anche quando riconosce la necessità di una regolazione giuridica, concepisce il diritto esclusivamente come ampliamento inclusivo di nuove possibilità e figure e non come strumento di proibizione o imposizione.

Tipico di questa declinazione assoluta della libertà è, infine, il rifiuto di ogni autorità, l'idea che libertà significhi non essere dipendenti da niente e da nessuno: neppure dalle competenze e dalle conoscenze di altri. Essere liberi significa in questa accezione non dover accettare niente che non venga approvato dal singolo, a cui il singolo non dia il proprio assenso. Anche quando assenso e dissenso risultino ugualmente infondati per mancanza delle conoscenze teoriche e fattuali indispensabili alla formazione di un orientamento in base ad argomenti. Si tratta della paradossale estensione ad ogni contenuto dell'ideale moderno e liberale in base al quale il consenso soggettivo è condizione indispensabile per la legittimità del potere: l'adozione generalizzata della sovranità individuale dell'uno vale uno.

La soggettività singolarista è la radice antropologica dell'egemonia del paradigma liberale sulle posture e sulle mobilitazioni politiche contemporanee. Al di là della tradizionale distinzione destra/sinistra. Insofferente alla mediazione, recalcitrante all'autorità, refrattario alla condivisione meno che perfetta l'individuo della singolarità mal si concilia con l'agire collettivo strutturato, con le forme di organizzazione di partiti, movimenti che non si scompongano immediatamente in gruppi di uno. Anche quando incontra il terreno della politica e delle istituzioni, il tipo di conflitto che genera è orientato alla limitazione della regolazione, o, per essere più precisi, alla richiesta di apertura e di riconoscimento di nuovi spazi di libertà, di nuove possibilità. Il volto arcigno della politica che costringe, che vieta, che limita le possibilità risulta intollerabile. In questo senso, l'individuo della singolarità possiede una intrinseca vocazione liberale e libertaria.

D'altro canto, proprio il carattere assemblato, internamente incoerente, dell'individualismo della singolarità consente al liberalismo singolarista contemporaneo di assumere anche posture decisamente "illiberali". Le libertà da tutelare, difendere, implementare sono esclusivamente le proprie: si tratta di un liberalismo che ha smarrito la spinta alla reciprocità o alla generalizzazione e che può includere soltanto i *simili*, escludendo tutti gli altri. Il venir meno della tensione identitaria alla coerenza, la legittimità immediata delle preferenze, il rifiuto di qualsiasi dover essere altrimenti rendono possibile anche un liberalismo sessista, omofobo, razzista e via elencando. La tutela di alcune libertà e delle libertà di alcuni si unisce così alla negazione di altri tipi di libertà e delle libertà degli altri. Non una novità assoluta, ma l'emersione di un problema costitutivo: la libertà non contiene nessun criterio *interno* che stabilisca chi sono coloro che hanno diritto di essere liberi.

Le idee di legittimità e di obbligo politico (l'obbedienza come dovere) sono state le principali vittime dell'individualismo della singolarità a tutto vantaggio di un rapporto strumentale con le istituzioni incentrato sulla loro capacità di fornire prestazioni funzionali ai progetti individuali di felicità e benessere. Le istituzioni più indiscusse sono quelle ritenute più efficienti – e soltanto fin quando rimangono tali – perché il rispetto delle regole è divenuto, da dovere che era, un puro mezzo funzionale alla realizzazione di scopi privati. All'*Ordnung* si è sostituita la *Regelmäßigkeit* (per questa distinzione cfr. Weber 1980, 23-30), alla legittimità di *input* quella di *output*, alla doverosità dell'obbedienza e del rispetto delle regole, l'oggettiva uniformità di alcune tipologie di agire sociale motivate da una "situazione di interessi" (*ivi*, 26).

Anche quando non assume un volto radicalmente e coerentemente impolitico, l'individualismo della singolarità produce forme di mobilitazione e di partecipazione politica con un carattere prevalentemente negativo-interdittivo. La politica singolarista si dispone all'insegna più della condivisione di veti o di opposizioni che dell'affermazione di contenuti positivi: più della protesta e della resistenza, che del progetto e della proposta. In questo senso Rosanvallon ha persuasivamente parlato di contro-democrazia, di forme di partecipazione attiva che delineano "una sorta di *contro-politica* fondata sul controllo, l'opposizione, l'umiliazione di quei poteri che non si ha più voglia di fare oggetto prioritario di conquista" (Rosanvallon 2009, 29). Si tratta di mobilitazioni democratiche con un carattere squisitamente reattivo che non esprimono alcun contenuto positivo collettivamente condiviso. Bersagli privilegiati di questo tipo di agire collettivo sono le localizzazioni delle opere pubbliche in generale e, in particolare, dei grandi impianti e delle grandi infrastrutture.

Al carattere frammentato, scomposto, incoerente della soggettività singolarista va ricondotto, infine, anche il successo e la crescente diffusione nello scenario politico delle liberaldemocrazie occidentali di movimenti, partiti, associazioni *single issue*. Il carattere monotematico delle mobilitazioni incrementa le *chances* di condivisione: per agire insieme non è più necessario condividere un'idea di società o, addirittura, di mondo, ma semplicemente una posizione specifica in relazione ad una determinata questione, rivendicando poi su tutto il resto il diritto alla diversità dei posizionamenti. Inoltre, la concentrazione monotematica consente una parziale, ma significativa, riduzione delle mediazioni e un guadagno di realismo attraverso la formulazione di obiettivi semplici e raggiungibili a breve termine. Il particolarismo – senza alcuna connotazione assiologica negativa – è qui risorsa e opportunità: mobilitazione, partecipazione, condivisione risultano ancora possibili soltanto laddove le dimensioni del problema consentono schieramenti definiti e riconoscibili e lasciano intravedere soluzioni praticabili.

Anche nelle sue declinazioni non idealtipicamente pure, il singolarismo ha reso la soggettività politicamente irrappresentabile. La rappresentanza democratica funziona se esistono grandi soggetti collettivi e progetti politici coerenti capaci di fornire risposte unitarie e complessive. Non lo esige una certa idea – magari un po' datata – di politica, ma la logica stessa della rappresentanza gene-

rale, della scelta di rappresentanti che sono tali su ogni questione un Parlamento o un'assemblea elettiva si trovi ad affrontare. La scomposizione dei soggetti collettivi e di quelli individuali in aggregati di preferenze spesso contraddittorie ha minato alla radice la possibilità di qualsiasi funzionamento fisiologico della rappresentanza e della mediazione politica: non il superamento della dicotomia destra e sinistra, ma la scomparsa di soggetti (individuali e collettivi) integralmente e coerentemente di destra o di sinistra è stato il fenomeno politico macroscopico degli ultimi decenni.

La rappresentanza parlamentare generalista, una volta scomparsi i partiti-progetto moderni, ha finito, infatti, per essere un fattore potentissimo di neutralizzazione dei conflitti possibili, e in qualche caso anche di quelli reali, costringendo le grandi alternative costruite su singole *issues* ad annacquarsi, quando non ad annullarsi, in partiti contenitore che dovevano rappresentare tutti su tutto. La forma contemporanea della rappresentanza democratica costringe l'attivista dei diritti civili, il pacifista, il militante sindacale, chi protesta contro il degrado urbano, chi si mobilita contro la opera pubblica di turno, il militante *pro-life*, i molti e le molte che si mobilitano su tematiche specifiche a scegliere fra una rappresentanza testimoniale del tutto inefficace e una rappresentanza più ampia e consistente nella quale, tuttavia, le proprie istanze vengono costrette al compromesso e risultano alla fine irriconoscibili e indistinguibili. Per non dire della coabitazione forzata alla quale i partiti della rappresentanza generale finiscono spesso per condannare militanti ed elettori schierati su fronti opposti su questioni politiche specifiche, ma eticamente rilevanti: dalla laicità dello Stato alle politiche del lavoro, dalle scelte ambientali alla tutela dei diritti soggettivi.

Siamo di fronte, dunque, ad una divaricazione crescente e strutturale fra la fisionomia prevalente della soggettività contemporanea – assemblata e gelosa della propria differenza – e la logica implicita delle istituzioni moderne che presuppone coerenza e capacità di aggregazione. Questa divaricazione, sul versante della rappresentanza, nutre una politica senza principi e senza identità incline al compromesso e votata al trasformismo e al mercato delle vacche (cfr. Weber 2004, 99), mentre su quello dei cittadini e delle cittadine produce frustrazione, distanza e sensazione di impotenza.

8. La Gorgone della totalità

Al degrado della democrazia, all'anossia della politica nelle democrazie liberali occidentali, ha contribuito, inoltre, un fenomeno più generale che ha investito anche soggettività irriducibili all'individualismo della singolarità: un incremento esponenziale della complessità di cui si sono dovute far carico le aspirazioni ad una trasformazione radicale e totale degli assetti politici e dell'organizzazione sociale. Cambiare la politica e la società è diventato sempre più inimmaginabile: un compito la cui difficoltà cresceva proporzionalmente all'ampiezza degli aspetti della nostra forma di vita che venivano messi in discussione. Più la critica diventava complessiva, globale, più perdeva realismo. Per usare un'espres-

sione di Fredric Jameson divenuta celebre, è oggi “più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo” (Jameson 2003).

L’ampiezza delle mediazioni necessarie alla realizzazione di progetti complessivi di trasformazione si è dilatata non soltanto per il regime di interdipendenza globale o per la crescente complessità generata dall’egemonia della soggettività singolarista, ma anche per il venir meno di immagini del mondo che, attribuendo un senso alla storia, offrirono un sostegno agli sforzi soggettivi di rivolgimento complessivo e radicale del mondo. L’avvento di una immagine del mondo sprovvista di un senso della storia *rilevante per le forme della società e della politica* ha fatto esplodere le mediazioni e ha reso di fatto paralizzante il confronto con la totalità. Senza un piano sovraindividuale che fornisca una qualche garanzia di integrazione e convergenza agli sforzi soggettivi le mobilitazioni che prendono di mira la società nel suo insieme e che aspirano ad una sua radicale ridefinizione sono destinate a rimanere ineffettuali. In un *Weltbild* senza matrici del mutamento storico-sociale il cambiamento complessivo del mondo diviene un compito impossibile e lo sguardo sulla totalità uno spettacolo che immobilizza. Pensata al di fuori di qualsiasi struttura oggettiva di senso la totalità annichisce la rappresentazione/percezione del possibile.

L’esito è stato un congedo generalizzato della critica dalla politica. Non l’assenza di contestazioni o di forme di protesta e di mobilitazione contro aspetti inaccettabili del nostro modo di vita, quanto piuttosto la loro ineffettività politica, la loro estraneità – per incapacità o per rifiuto – alla logica della rappresentanza e del conflitto democratico, l’assenza di qualsiasi esito non soltanto sul piano della politica istituzionale, ma anche dei cambiamenti effettivi.

Tre sostanzialmente le forme e le direzioni di questa im-politicità. Innanzitutto, quella dei movimenti pacifisti, alterglobalisti ed ecologisti dei decenni immediatamente a cavallo della fine del Novecento. La mobilitazione sulle grandi questioni globali (economiche, ecologiche, politiche) o sulle disegualianze inaccettabili che segnano le nostre società hanno declinato spesso l’intensità dell’impegno etico con la sostanziale incapacità di formulare progetti politici capaci di modificare lo scenario politico e sociale. Il tratto che accomuna il movimento *Fridays for Future* al popolo dei *Noi siamo il 99%*, i *no global* al movimento pacifista internazionale, i diversi *occupy something* ai vari *not in my name* che si sono susseguiti su scala nazionale e globale è, infatti, proprio la coesistenza contraddittoria di una capacità di critica e di opposizione all’esistente (anche basata sul riferimento a valori e principi almeno potenzialmente universalistici) con l’incapacità di individuare soluzioni politiche realistiche, di darsi una strategia politica efficace in vista di obiettivi praticabili e risolutivi.

C’è poi il fenomeno che più di ogni altro sembra segnare il nostro tempo: la rivolta⁸. Alain Bertho ha definito la nostra come l’epoca delle proteste radicali

⁸ Sulla rivolta come cifra delle mobilitazioni radicali contemporanee cfr., fra gli altri, Bertho (2009), Amato (2010) e Di Cesare (2020).

“a corto di progetti rivoluzionari” (Berhto 2016, 4). Frammentate, ibride, complesse per origini e motivazioni, le rivolte contemporanee – da quella di Los Angeles del 1992 ai *Gilets jaunes* passando per le *banlieues* francesi del 2005, i *riots* di Brixton del 1995 e quelli di Londra del 2011 – condividono la sostanziale assenza di rivendicazioni precise e una pratica della violenza priva di qualunque senso strumentale. Il tempo della rivolta è un presente contratto che non conosce e non immagina futuro. “Ribelli dal fiato corto” (Dostoevskij 2013, 35) i rivoltosi contemporanei esprimono la rabbia per un presente intollerabile, ma non progettano o annunciano nessun futuro. Una politica istituzionale a sua volta a corto di risposte riesce facilmente a degradarli a fenomeno di ordine pubblico.

La terza declinazione impolitica della critica è quella del volontariato, dell’impegno etico concreto e immediato a sostegno dei deboli, di chi soffre, di chi ha bisogno. Qui il congedo dalla politica matura a ridosso di un’esigenza etica che guarda con distacco e diffidenza alla politica e alle sue mediazioni. L’ampiezza degli effetti che soltanto la politica è in grado di produrre viene ottenuta al prezzo di una complessità e di una estensione temporale delle mediazioni che rendono incerti effetti e significati dell’agire individuale. La prossimità e l’immediatezza dei risultati dell’impegno personale rassicurano sulla possibilità di fare qualcosa per migliorare la condizione del prossimo proprio quando la politica sembra aver perduto la possibilità di cambiare il mondo.

9. *Primum* ridurre la mediazione: dis-integrare, scomporre e semplificare

La crescita esponenziale della mediazione (interna ed esterna, delle soggettività e delle istituzioni) sta degradando la democrazia perché ne inibisce la capacità di mettere in scena un conflitto nitido e riconoscibile su alternative praticabili. L’ampliamento delle mediazioni ha prodotto una perdita di controllo e di autonomia dei soggetti individuali e istituzionali su processi rilevanti per la vita di individui e collettività. Catene di dipendenza troppo lunghe, problemi troppo complessi per avere soluzioni realistiche, livelli decisionali troppo distanti e generali stanno privando di contenuti e di senso la democrazia e la politica degli Stati-nazione occidentali.

In questo scenario, il futuro della politica e della democrazia passa per la capacità di immaginare processi di disintermediazione, di semplificazione dei problemi e delle condizioni per la loro soluzione. Occorre immaginare istituzioni capaci di ridurre la complessità del governo (del mondo, dell’economia, della società), recuperando spazi di manovra per una politica democratica attraverso la declinazione delle questioni globali in problemi locali e un tendenziale riallineamento fra la decisione politica, le pratiche democratiche e i concreti contesti di vita. Il fatto, in gran parte irreversibile, che il mondo sia saturo non implica che le istituzioni per governarlo debbano possedere un’ampiezza globale. Alla saturazione del mondo non è necessario rispondere con l’*inglobamento* nel mondo, dall’interdipendenza non discende l’assorbimento senza resti o residui in istituzioni che non si radicano in nessuna comunità presente (di interessi, di credenze, di valori, di aspettative, di minacce), e che sono incompatibili con la

democrazia possibile nell'epoca della soggettività singolarista. Il globale può esistere solo come orizzonte problematico, non come dimensione del governo, non come istituzione (Latour 2018, 115-17).

Non soltanto un'esigenza, ma in qualche modo una tendenza già in atto. La crisi finanziaria del 2008-9 con la recessione che ne è seguita, la pandemia di Covid-19, il ritorno della guerra in Europa hanno evidenziato che la crescita delle mediazioni e dell'interdipendenza alla ricerca di efficienza hanno prodotto un globale senza comunanza né di condizioni né di interessi. È divenuto sempre più chiaro che la globalizzazione non costituisce un processo nel quale "quando la marea sale tutte le barche salgono"⁹, ma che al contrario produce vincitori e sconfitti, ascese e declini. In questo scenario la diversità o il conflitto fra gli interessi rende acuta la percezione della perdita di libertà connessa all'incremento di una mediazione legittimata essenzialmente dall'aspettativa di un guadagno di efficienza. La parziale *dis-integrazione* del globo, alla quale stiamo assistendo in varia misura e con varia intensità, è una risposta al fatto che la crescita delle mediazioni viene sempre più percepita come incapace di produrre un incremento di potere e, al tempo stesso, come vincolo e limite alla volontà e agli interessi degli attori. L'interdipendenza e la mediazione globale non accomunano, sembrano piuttosto conservare, quando non addirittura incrementare, la particolarità delle posizioni, delle aspettative e degli interessi. In questo contesto, gli attori che non si percepiscono avvantaggiati dalla mediazione competitiva del mercato e dell'economia globale aspirano a riprendersi spazi di autonomia attraverso sconnessioni *parziali*, più o meno negoziate, più o meno conflittuali.

Ridurre la mediazione significa, innanzitutto, incrinare lo spazio liscio dell'economia globale, provare a ripensare, sulla scia di Karl Polanyi (2010), una qualche forma di nuova perimetrazione dell'economia sulle esigenze di una società che possiede sempre specifici caratteri spaziali e una determinata configurazione locale. L'integrazione senza resti, senza filtri, senza scarti nell'economia globale è incompatibile con qualunque possibilità di rendere l'agire economico funzionale al benessere dei concreti contesti sociali e alle esigenze di ridefinizione del rapporto economia-natura. Se non esiste un pianeta a misura di capitalismo, occorre ritematizzare i limiti ecologici e sociali allo sviluppo e pensare ad una rilocalizzazione dell'economia che ha come condizione necessaria, anche se non sufficiente, l'interruzione delle reti lunghe della valorizzazione del capitale e lo spazio-tempo senza limiti della finanza globale. Si tratta di proteggere la società e la terra dalla crescita illimitata del capitalismo globale attraverso politiche che producano nuove forme di sviluppo locale all'insegna della autosostenibilità ecologica e sociale¹⁰.

La prospettiva di una riduzione della mediazione economica globale pone la questione dell'autonomia degli spazi politici, ma non implica di per sé ancora nulla sul piano della loro ampiezza. L'esigenza di un contenimento della di-

⁹ L'espressione 'a rising tide lifts all boats' usata da J.F. Kennedy in un celebre discorso del 1963 era in realtà lo slogan del New England Council dal 1950.

¹⁰ Per il concetto di autosostenibilità ecologica e sociale cfr. Magnaghi (2020, 11-36).

pendenza dall'economia globale non significa necessariamente l'adozione di un particolarismo politico a scala nazionale. Il recupero di spazi di manovra per la politica può anzi passare più efficacemente attraverso la costruzione di spazi politici sovranazionali. A condizione, tuttavia, di costruire una vera entità politica capace di solidarietà e di comunanza.

Ma ridurre la mediazione significa, soprattutto, riconfigurare le istituzioni politiche e le forme della democrazia attraverso un doppio movimento: da una parte, un riavvicinamento complessivo dei luoghi della decisione ai contesti locali; dall'altra, il superamento del carattere sovrano della rappresentanza. Indipendentemente dalla loro ampiezza spaziale – nazionale o sovranazionale – le istituzioni politiche democratiche sono troppo complesse – al tempo stesso lontane e generali – per poter assicurare ai cittadini delle democrazie occidentali un qualche controllo reale dei processi politici e quindi il senso della partecipazione politica. Si tratta di recuperare il significato della democrazia come autogoverno attraverso una accentuazione del carattere federale delle istituzioni politiche e un superamento della rappresentanza generale: un movimento di (parziale) disintermediazione con un segno e una direzione opposta a quella populista o tecnocratica, incentrato sull'applicazione radicale del principio di sussidiarietà e sul superamento della rappresentanza politica come rappresentanza generale delle volontà. La soggettività singolarista contemporanea non possiede più le risorse di senso e significato per i grandi progetti complessivi. Il tentativo di adeguare le istituzioni democratiche alle capacità politiche degli individui costituisce, a mio avviso, l'unica strategia percorribile per evitare due rischi opposti, ma compresenti: da una parte, la deriva populista di una rappresentanza che diviene identificazione personale con il leader e che assume i contorni di una rappresentanza contro; dall'altra la completa privatizzazione dell'esistenza individuale e il congedo definitivo dalla politica e dalle speranze che soltanto questa può nutrire.

Infine, una democrazia come autogoverno dei luoghi al di là della rappresentanza generale consente anche di operare un congedo dal paralizzante confronto con i problemi totali. In un'intervista a "Reporterre" del 19 febbraio 2019, Latour ha insistito sul rapporto tra la descrizione dei problemi concreti e particolari e il recupero di margini di manovra per la politica e la regolamentazione dell'interazione sociale: "Quando qualcuno dice: 'tassare i ricchi' o 'rovesciare il capitalismo' o 'salvare il pianeta', non si apre alcuno spazio di manovra. C'è spazio di manovra solo se ci rendiamo conto che i dieci agricoltori biologici della zona non sono in grado di vendere i loro prodotti nel supermercato vicino alla rotonda che occupano. Ma per ottenere questo margine di manovra è ancora necessario descrivere con precisione la situazione iniziale" (Latour 2019). Scomporre i problemi, ri-localizzarli rendere agevole la predisposizione di politiche adatte al contesto è un passaggio ineludibile per intravedere una possibilità, per dare contorni definiti a scelte e ad alternative che sul piano complessivo appaiono inimmaginabili e/o irrealizzabili. Ridurre la mediazione significa anche smiuzzare le grandi questioni complessive in problemi concreti e situati rispetto ai quali è possibile guadagnare capacità immaginativa e spazi di manovra. Detto altrimenti: sottrarsi allo sguardo paralizzante della totalità.

10. Democrazia post-sovrana

Elemento decisivo per superare il disallineamento strutturale fra configurazioni della soggettività e assetti istituzionali è dunque ripensare la democrazia in una prospettiva post-sovrana. Tratto distintivo della sovranità e della rappresentanza moderna è il carattere unitario del potere istituito: unito territorialmente e unito materialmente. La rappresentanza è sempre rappresentanza generale. Anche in un contesto federale, gli organi elettivi ai diversi livelli istituzionali – federazione, Stati membri, istituzioni locali, municipalità – sono comunque sempre, indipendentemente dalla loro funzione legislativa o esecutiva, unici e unitari. Esiste una sola autorità che decide su tutto ciò su cui ogni singola entità politica ha competenza a decidere. Il pensiero democratico ha talvolta messo in discussione il carattere *rappresentato* della volontà popolare, ma non ha mai, neppure nelle sue versioni più radicali, messo in dubbio che la sua forma di esistenza dovesse essere unitaria e generale.

La natura post-sovrana di una democrazia per l'epoca del singolarismo e della crescita esponenziale della mediazione si manifesta nel suo carattere scomposto, eterogeneo, asimmetrico. Un carattere che, da una parte, recepisce e valorizza alcune trasformazioni già in atto nel funzionamento delle democrazie occidentali, mentre, dall'altra, introduce elementi rilevanti di discontinuità. Della democrazia moderna conserva il momento politico della capacità di *reductio ad unum* e di regolazione non volontaria dei processi e delle interazioni sociali. Da questa si allontana, invece, per l'adozione di una differenziazione per competenza degli spazi politici, a partire dal livello immediatamente superiore alla municipalità per arrivare fino alle istituzioni sovra-nazionali. Ma anche per la presenza di forme di partecipazione politica (degli interessati) capaci di decisione politica senza ulteriori mediazioni, o per la presenza di forme di regolazione mediate dalla rappresentanza degli interessi e non delle volontà/opinioni.

È possibile caratterizzare l'idea di una democrazia post-sovrana a partire dalla coabitazione di quattro dimensioni istituzionali. La prima è quella degli istituti del comune, ovvero di tutte quelle forme di auto-organizzazione in cui i cittadini si prendono in carico direttamente la gestione di beni e servizi locali in forma comunitaria – spazi urbani, aree verdi, servizi di prossimità –, oppure realizzano istituzioni, come le monete di comunità, finalizzate a produrre una rilocalizzazione dello sviluppo e forme di crescita del legame sociale e della solidarietà. Alla cura dei bisogni collettivi e alle attività di interesse comune provvedono, fin dove ne esistono le condizioni, direttamente i privati cittadini associati, mentre i pubblici poteri intervengono in funzione di fissazione degli standard minimi, di predisposizione delle condizioni di possibilità e, dove necessario, di supplenza. Si tratta di esperienze e istituzioni già ampiamente diffuse in molti contesti locali contemporanei e che consentono di individuare nell'idea di attivismo civico una componente significativa delle politiche pubbliche e del welfare di prossimità.

La seconda dimensione è quella della democrazia dei luoghi e delle funzioni a geometria variabile. Si tratta di una dimensione incentrata innanzitutto sulle mu-

nicipalità e sul loro autogoverno in cui alla presenza di istituzioni rappresentative si accompagna la presenza di pratiche partecipative¹¹ – su questioni più o meno ampie: dal bilancio¹² alle opere pubbliche, dalle questioni urbanistiche all'organizzazione di specifici servizi – i cui esiti si configurino come giuridicamente vincolanti senza approvazione delle istituzioni della rappresentanza generale. Al di sopra delle municipalità si sviluppa un tessuto di istituzioni democratiche di rappresentanza e di governo a geometria variabile in funzione delle *issues* o degli ambiti di regolazione. Non più province e regioni che gestiscono unitariamente competenze diversificate su spazi omogenei, ma una differenziazione della validità spaziale della regolazione in funzione degli ambiti di governo: sanità, trasporti, sviluppo economico, formazione, paesaggio e governo del territorio.

La terza dimensione è quella delle istituzioni su scala nazionale e macroregionale a cui sono attribuite funzioni di coordinamento, redistribuzione e di controllo/garanzia degli standard minimi nei servizi e nella tutela dei diritti. Anche a questo livello la direzione è quella di un superamento del carattere unitario e generale della rappresentanza politica, ipotizzandone una scomposizione per *ambiti di competenza*: non più un Parlamento unico, ma una pluralità (ristretta) di assemblee rappresentative – elette direttamente dai cittadini – ognuna delle quali competente su un settore specifico e limitato dell'attività dello Stato: affari sociali, bilancio, ambiente, cultura e istruzione, attività produttive. Anche a questo livello, alla rappresentanza delle volontà può essere affiancata una regolazione di ambiti specifici come, ad esempio, i rapporti di lavoro attraverso un accordo tra parti che rappresentano gli interessi (ad esempio: dei lavoratori e degli imprenditori) che non debba poi essere ratificato da una qualche rappresentanza politica generale. Naturalmente in presenza di requisiti fissati e garantiti per legge della democraticità e della rappresentatività delle organizzazioni che partecipano alle trattative.

Al di sopra e al di là delle istituzioni nazionali e macroregionali si dischiude il mondo del diritto internazionale e della giurisprudenza delle Corti – dalla Corte europea dei diritti umani alla Corte penale internazionale – con funzioni rilevanti nella tutela dei diritti soggettivi anche all'interno dei singoli Stati e, in qualche caso, anche contro di essi.

Disarticolare la rappresentanza per ambiti di competenza, ipotizzare forme di democrazia degli interessi, forme di partecipazione degli interessati significa muoversi in direzione di un ambiente istituzionale più facilmente agibile dalla forma egemone della soggettività contemporanea. Significa immaginare istituzioni che possano funzionare anche in assenza di identità politiche coerenti e unitarie, di progetti complessivi di organizzazione della società, di soggetti collettivi strutturati. Il paradosso di una crisi della modernità politica legata al carattere compiutamente moderno della soggettività contemporanea potrebbe

¹¹ Sulla distinzione fra democrazia partecipativa e democrazia deliberativa seguo Pazé (2011, 137-44). Su questa distinzione cfr. anche Floridia (2017).

¹² Per una ricognizione dei bilanci partecipativi in Europa cfr. Sintomer e Allegretti (2009).

così trovare una risposta nel recupero di alcuni aspetti delle istituzioni politiche medievali, in una medievalizzazione del mondo istituzionale come risposta a soggetti ormai incapaci di interpretare il copione della rappresentanza dei moderni con la sua istanza di monolitica unità. Il destino della politica e della democrazia nell'ipermodernità occidentale potrebbe dipendere dal recupero di elementi e di logiche istituzionali del mondo medievale.

Bibliografia

- Alagna, Mirko. 2017. *Atlanti. Immagini del mondo e forme della politica*. Roma: Donzelli.
- Alagna, Mirko. 2021. "Pura superficie." In Mirko Alagna e Leonard Mazzone. *Superficialismo radicale. Soggetti, emancipazione e politica*, 27-9. Pisa: ETS, Pisa.
- Amato, Pierandrea. 2010. *La rivolta*. Napoli: Cronopio.
- Bauman, Zygmunt. 2000. *La solitudine del cittadino globale*. Milano: Feltrinelli.
- Bauman, Zygmunt. 2006. *Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*. Trento: Erickson.
- Beck, Ulrich. 2000. *La società del rischio. Verso una seconda modernità*. Roma: Carocci.
- Bertho, Alain. 2009. *Le Temps des émeutes*. Paris: Bayard.
- Bertho, Alain. 2016. *Les Enfants du chaos*. Paris: La Découverte.
- Blumenberg, Hans. 1992. *La legittimità dell'età moderna*. Genova: Marietti.
- Blumenberg, Hans. 2001. "Immagini del mondo e modelli di mondo." *Discipline filosofiche* XI, 1: 13-23.
- Boltanski, Luc ed Ève Chiapello. 2014. *Il nuovo spirito del capitalismo*. Milano-Udine: Mimesis.
- Caruso, Sergio. 2014. *Per una nuova filosofia della cittadinanza*. Firenze: Firenze University Press (ora in appendice al presente volume).
- Consoli, Dario. 2012. "Saturazione nell'ultima sfera. L'analisi della società globale in Peter Sloterdijk." *Spazio filosofico* II, 6: 443-53.
- D'Andrea, Dimitri. 2005. *L'incubo degli ultimi uomini*. Roma: Carocci.
- D'Andrea, Dimitri. 2012. "Soggettività e immagini del mondo in Max Weber." *Iride. Filosofia e discussione pubblica* XXV, 65: 5-24.
- D'Andrea, Dimitri. 2020. "Curiosità, linguaggio, ansia. L'uomo del *Leviatano* di Hobbes tra differenza antropologica e forme di soggettività." *Dianoia* XXV, 30: 45-65.
- Di Cesare, Donatella. 2020. *Il tempo della rivolta*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Dostoevskij, Fëdor. 2013. *Il Grande Inquisitore*. In Renata Badii e Enrica Fabbri (a cura di), *Il Grande Inquisitore. Attualità e ricezione di una metafora assoluta*. Milano-Udine: Mimesis.
- Florida, Antonio. 2017. *Un'idea deliberativa della democrazia. Genealogia e principi*. Bologna: il Mulino.
- Fuchs, Thomas. 2007. "Fragmented Selves: Temporality and Identity in Borderline Personality Disorder." *Psychopathology* XL, 6: 379-87.
- Giddens, Anthony. 1994. *Le conseguenze della modernità*. Bologna: il Mulino.
- Guardini, Romano. 1987. *La fine dell'epoca moderna*. Brescia: Morcelliana.
- Hartog, François. 2007. *Regimi di storicità*. Palermo: Sellerio.
- Hobbes, Thomas. 1989. *Leviatano*. Roma-Bari: Laterza.
- Jameson, Fredric. 2003. "Future City." *New Left Review* XLIII, 21: 65-79.
- Latour, Bruno. 2009. *Non siamo mai stati moderni*. Milano: Elèuthera.
- Latour, Bruno. 2019. *Les Gilets jaunes sont des migrants de l'intérieur quittés par leur pays*. <https://reporterre.net/Bruno-Latour-Les-Gilets-jaunes-sont-des-migrants-de-l-interieur-quittes-par>.

- Latour, Bruno. 2018. *Tracciare la rotta*. Milano: Raffaello Cortina.
- Latour, Bruno. 2020. *La sfida di Gaia*. Milano: Meltemi.
- Lipovetsky, Gilles. 1992. *Le crépuscule du devoir*. Paris: Gallimard.
- Lipovetsky, Gilles. 1995. *L'era del vuoto*. Milano: Luni.
- Lipovetsky, Gilles. 2007. *Una felicità paradossale. Sulla società dell'iperconsumo*. Milano: Raffaello Cortina.
- Lipovetsky, Gilles. 2017. *L'estetizzazione del mondo. Vivere nell'era del capitalismo artistico*. Palermo: Sellerio.
- Magnaghi, Alberto. 2020. *Il principio territoriale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Martucelli, Danilo. 2010. *La société singulariste*. Paris: Armand Colin.
- Merlini, Fabio, e Silvano Tagliagambe. 2016. *Catastrofi dell'immediatezza*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Muscelli, Cristian e Giovanni Stanghellini. 2012. *Istantaneità. Cultura e psicopatologia della temporalità contemporanea*. Milano: FrancoAngeli.
- Pazé, Valentina. 2011. *In nome del popolo. Il problema democratico*. Roma-Bari: Laterza.
- Polanyi, Karl. 2010. *La grande trasformazione*. Torino: Einaudi.
- Reckwitz, Andreas. 2017. *Die Gesellschaft der Singularitäten*. Berlin: Suhrkamp.
- Rigotti, Francesca. 2021. *L'era del singolo*. Torino: Einaudi.
- Rosa, Hartmut. 2015. *Accelerazione e alienazione*. Torino: Einaudi.
- Rosanvallon, Pierre. 2009. *La politica nell'era della sfiducia*. Trina: Edizioni Città Aperta.
- Rosanvallon, Pierre. 2013. *La società dell'uguaglianza*. Roma: Castelvecchi.
- Sintomer, Yves, e Giovanni Allegretti. 2009. *I bilanci partecipativi in Europa. Nuove esperienze democratiche nel vecchio continente*. Roma: Futura.
- Sloterdijk, Peter. 2006. *Il mondo dentro il capitale*. Roma: Meltemi.
- Vertovec, Steven. 2007. "Super-diversity and its implications." *Ethnic and Racial Studies* XXX, 6: 1024-54.
- Weber, Max. 1980. *Economia e società*, volume I. Milano: Edizioni di Comunità.
- Weber, Max. 1982. "L'etica protestante e lo spirito del capitalismo." In Id., *Sociologia della religione*, volume I. Torino: Edizioni di Comunità.
- Weber, Max. 2001. "L'oggettività' conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale." In Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*. Torino: Edizioni di Comunità.
- Weber, Max. 2002. "Introduzione a L'etica economica delle religioni universali." In Id., *Sociologia della religione*, volume 2, 7-40. Torino: Edizioni di Comunità.
- Weber, Max. 2004. *Politica come professione*. Torino: Einaudi.