

La critica di fronte alla sofferenza sociale, oggi

Leonard Mazzone*

Abstract

Today's Criticism Facing Social Suffering

In the last few years the social question has reoccupied the core of the public scene of democracies: unemployment, precarization of life conditions, labour market deregulation and social marginalization cannot be denied any more by politicians, journalists and social researchers. Nevertheless, the empirical evidence of social suffering due to these conditions finds it hard to be represented by social movements of critique: together with the spectacularization of social suffering contemporary societies are shot through by a privatization of the experience of injustice. Rather than being due to masses conformism or to the absence of alternatives, this empirical diagnosis allows to read today crisis of social critique as the effect of the spread dissociation of social suffering from feelings of injustice. In order to reduce this distance, critical theory should take social suffering seriously, by adopting a normative language armed with words able to interrupt its silence and the fragmentation of existing social struggles. Nevertheless, social suffering is not only removed from the disciplinary fields of social sciences and political philosophy; it is often denied by the subjects who are directly affected by this experience in their ordinary life, within and out their workplaces. In order to avoid these theoretical and practical denials of social suffering, a negative theory of justice puts the attention on asymmetrical relations of power which undermine human beings' dignity at economical, cultural and political level. According to this theoretical perspective, social justice means giving priority to the practical overcoming of these humiliating asymmetrical relations of power. Starting from a diagnosis of the existing asymmetrical relations of power, the critique of social injustices is always connected to a critique of justifications connected with these asymmetries: they are synonymous of social injustices when they are grounded on self-contradictory or paradoxical promises. The promises of self-actualization embodied in the new spirit of capitalism are of this second type: contemporary capitalism does not maintain them, because they cannot be maintained, since that they are incompatible with the social conditions which should render possible a «good life» for individuals. In this new scenery, the social critique can claim its emancipatory issues by putting the attention on the paradoxes of capitalism.

Keywords: Social Suffering. Injustice. Critical Theory, Emancipation, Capitalism.

* Università di Torino, leonardmazzone@libero.it.

La funzione critica del concetto di sofferenza sociale consiste [...] in un tentativo di elaborazione, per le vittime dell'ingiustizia, di una parola che esprima il loro proprio vissuto di sofferenza, di un quadro dell'ingiustizia che permetta loro di impegnarsi in questa lotta politica¹.

1. La critica sociale in crisi

L'ultimo rapporto dell'INPS ha restituito un'impetosa istantanea sulla questione sociale in Italia, troppo nitida per concedere il lusso del diniego allo scetticismo intransigente di certi commentatori². Le statistiche hanno confermato quanto da tempo era ormai entrato a far parte del senso comune della maggioranza degli italiani: all'indomani della crisi economico-finanziaria, disoccupazione, precarietà, marginalizzazione economico-sociale e indebolimento del welfare hanno acuito il malessere fisico e mentale della maggioranza dei cittadini, fuori e dentro i luoghi di lavoro³. Come osserva Christophe Dejours, «le inchieste di tutti i paesi sviluppati rivelano che la sanità mentale sul posto di lavoro continua a peggiorare, e che ciò comporta costi esorbitanti (dal 3 al 6% del Pil), secondo le statistiche riportate da tutti i paesi»⁴.

A dispetto di tale scenario, sembrano latitare movimenti di critica capaci di dare voce a questo diffuso malessere in maniera *incisiva* ed *efficace*. Negli stessi anni in cui, soprattutto in Francia, aumentavano i suicidi —tentati e riusciti— *sul* luogo del lavoro, «la denuncia delle responsabilità delle élite [...] affonda[va] nelle pieghe paludose della responsabilizzazione»⁵. La «critica sociale», tradizionalmente schierata contro lo sfruttamento economico in nome della giustizia e dell'uguaglianza, sembra impantanata nella missione impossibile di risalire ai nomi e cognomi dei vertici delle piramidi globali del sacrificio. D'altra parte, la «critica d'artista» mobilitata contro l'alienazione in nome dell'autonomia e dell'auto-realizzazione dei soggetti non sembra riscuotere un seguito maggiore: le sue parole d'ordine sono state incorporate dal sistema economico contro cui erano state pronunciate negli anni Sessanta e Settanta del Novecento⁶. Assorbita dal suo principale avversario storico, la critica ha involontariamente infuso al capitalismo un «nuovo spirito», che sembra averle letteralmente tolto le parole di bocca con cui nominare e mettere in discussione il malessere sociale.

Non a caso, «il dato forse più impressionante della crisi attuale consiste nel silenzio che la circonda»⁷. Posta di fronte all'enorme mole di sofferenze sociali

¹ Renault, 2004: 346.

² Il rapporto è scaricabile all'indirizzo <http://www.inps.it/portale/default.aspx?itemdir=10003>.

³ Fra le cause principali del malessere diffuso all'interno dei luoghi di lavoro possono essere citati il timore dell'incompetenza, dovuta all'impossibilità di dirimere tra fallimenti dovuti a proprie responsabilità o ad anomalie dei sistemi tecnici; i rapporti fra colleghi e le procedure che costringono a lavorare male anche i più competenti; il riconoscimento parziale o assente delle capacità: cfr. Dejours, 2000: 31-46.

⁴ Dejours, 2013: 14.

⁵ Martuccelli, 2013: 3.

⁶ Cfr. Boltanski, Chiapello, 2014. Sulle differenze fra il primo e il nuovo spirito del capitalismo, si veda Donaggio, 2009: 71-104.

⁷ D'Andrea, 2013.

prodotte dall'attuale crisi economica, la critica sembra essere a sua volta entrata in crisi⁸. Non si tratta certo di un'ennesima conferma empirica a sostegno della presunta eccezionalità del caso italiano: a valle della crisi che sta attraversando la critica è possibile scorgere, per riprendere la terminologia coniata da Peter Sloterdijk in *Ira e tempo*, il fallimento o, se non altro, la concorrenza di banche dell'ira capaci di attrarre e capitalizzare gli investimenti timotici delle masse⁹.

Che si tratti di una vera e propria assenza o, piuttosto, di una dispersione centrifuga delle masse critiche, un'amara certezza pare ormai acquisita: la crisi in cui versa oggi la critica presenta dei tratti paradossali. Di fronte alla mole di sofferenze sociali chiunque si potrebbe ragionevolmente attendere una reazione critica all'altezza delle sfide epocali che si profilano all'orizzonte delle democrazie contemporanee. Come attesta l'etimologia della parola, del resto, la critica attinge la sua ragion d'essere proprio da «circostanze critiche»: il latino *crisis* traduce il greco *krisis*, che rimanda alla scelta medica da prendere in una fase decisiva della malattia. Nel corso della sua storia semantica, il termine è penetrato nel linguaggio comune per designare la decisione da assumere per evitare che la rottura dell'equilibrio che precedeva la crisi conduca al collasso del corpo sociale. Lungi dal dimostrarsi all'altezza del suo stesso significato, la capacità di giudizio —di distinguere, cioè, cosa conservare e cosa sacrificare in circostanze critiche— appare essere appannaggio di sparute minoranze, che invano sembrano invocare il coinvolgimento attivo di quanti finora sono restati a guardare lo spettacolo del dolore, proprio e altrui¹⁰.

Che il motivo di tale disimpegno non risieda nel presunto masochismo di chi ha disertato gli appelli alla mobilitazione è attestato dall'ingenuità delle parole d'ordine con cui sono stati formulati questi inviti: se la crisi della critica fosse dovuta semplicemente a una «assegnazione di massa» provocata da un'ideologia neoliberista che riuscirebbe nell'intento di «naturalizzare» il sociale confondendo sistematicamente fenomeni macroscopici di iniquità con casi di cattiva sorte, la diffusa mobilitazione dei soggetti in occasione di calamità naturali sarebbe del tutto inspiegabile.

Ai fallimenti accumulati da queste tradizionali forme di critica dell'ideologia si sono aggiunti i prevedibili insuccessi della «critica mimetica», solita assorbire le parole dell'avversario fino a trasformarle in un pretesto utile ad assecondare la propria «presunzione d'impotenza». In questo caso, la causa dell'immobilismo delle masse critiche viene solitamente ricondotta all'assenza di alternative praticabili, come peraltro ha continuato a ribadire la retorica tecnocratica degli ultimi anni¹¹. Lungi dall'essere l'origine dell'inerzia sociale e politica, tuttavia, l'assenza di alternative ne è piuttosto il prodotto collaterale. Come attesta la storia dei

⁸ Nel testo utilizzerò i termini di «dolore» e «sofferenza» come sinonimi per ragioni di comodità espositiva. Si tratta di un'eccezione alla regola che impone di distinguere queste due esperienze tipiche della vulnerabilità umana: a differenza del dolore fisico, la sofferenza sociale coinvolge più di un soggetto in quanto causata o tollerata da altri attori, che possono rivestire il ruolo di carnefici o, più semplicemente, di spettatori. Cfr. Turner, 2006.

⁹ Si veda Sloterdijk, 2007.

¹⁰ Cfr. Mazzone, 2014a: 59-73.

¹¹ Cfr. Costa, 2014, 21-35.

conflitti sociali, la mobilitazione collettiva non presuppone necessariamente la credenza e la speranza condivise in un mondo perfettamente giusto o in una felicità radiosa a venire, ma il fermo rifiuto di *ingiustificabili sofferenze*, a fronte dell'incertezza permanente che avvolge gli esiti delle lotte ingaggiate contro determinate strutture di potere. E, sia detto per inciso, non per una presunta allergia alla felicità di chi ha scelto di lottare; più semplicemente, per il ripudio di condizioni che la rendono un'utopia inconciliabile con il presente.

A fronte di tale precisazione, può essere utile problematizzare l'attuale debolezza della critica alla luce della privatizzazione dell'esperienza dell'ingiustizia e della crescente distanza che la separa dalla sofferenza sociale. Ad acuire tale divario nel corso degli ultimi decenni hanno contribuito la crescente spettacolarizzazione mediatica e politica della sofferenza sociale da una parte (§ 2) e, dall'altra, la sua sottovalutazione o rimozione in diversi ambiti disciplinari delle scienze umane e sociali (§ 3). A quest'ultimo proposito, emerge in primo piano la diserzione del fenomeno ad opera della teoria critica, il cui orizzonte sembra oggi essere conteso «tra le teorie, spesso di ispirazione nietzschiano-marxista, che hanno visto nella società solo violenza, rapporti di forza, sfruttamento, dominio e scontri di interessi e, sul fronte opposto, le teorie ispirate soprattutto alle filosofie politiche contrattualiste, che hanno posto l'accento sulle forme del dibattito democratico e sulle condizioni della giustizia sociale. Nei testi che fanno capo alla prima corrente, la descrizione del mondo appare troppo negativa per essere reale. In un mondo del genere non si potrebbe vivere a lungo. Mentre la realtà sociale descritta dai testi della seconda corrente è innegabilmente troppo rosea per essere credibile»¹² (§§ 4-5). Al fine di ridurre la distanza tra sofferenza sociale ed esperienza dell'ingiustizia, si rende necessario ovviare alle rimozioni teoriche e pratiche (§ 6) del malessere esperito dai soggetti articolando una teoria della giustizia che consenta di riconnetterlo criticamente alle sue precondizioni sociali (§ 7). Da questa esigenza trae origine la proposta di una teoria negativa della giustizia, che si propone di focalizzare l'attenzione sulle ipocrite giustificazioni avallate a sostegno delle asimmetrie di potere che minano la dignità umana a livello culturale, economico e politico. In questo modo sarà possibile stilare una fenomenologia delle ingiustizie a monte della sofferenza sociale (§ 8), per poi tematizzare la crisi e, nel contempo, la possibilità del riscatto della critica volgendo l'attenzione alle derive paradossali assunte dal nuovo spirito del capitalismo (§ 9):

l'idea di critica assume valore solo se esiste un differenziale tra uno stato di cose desiderabile e uno stato di cose reale. Per assegnare alla critica il posto che le spetta nella realtà sociale, bisogna rinunciare a ridurre la giustizia alla forza o lasciarsi accecare dall'esigenza di giustizia al punto da ignorare i rapporti di forza. Per essere valida, la critica deve potersi giustificare, deve cioè poter chiarire i propri fondamenti normativi, in particolare quando deve confrontarsi con le giustificazioni che dà delle proprie azioni chi è oggetto della critica. La critica continua dunque a fare riferimento alla giustizia —poiché se la giustizia è un inganno, a che scopo criticare— [...] Ma d'altra parte, la critica mette in scena un mondo nel quale l'esigenza di giustizia è continuamente trasgredita. Svela l'ipocrisia delle

¹² Boltanski, Chiapello, 2014: 90.

pretese morali che dissimulano la realtà dei rapporti di forza, dello sfruttamento e del dominio¹³.

2. La spettacolarizzazione del dolore

Sembrano trascorsi anni luce da quando gli editoriali di giornali e televisioni erano dedicati alle parole di un capo di governo che si ostinava a sottovalutare l'esistenza della crisi adducendo come prova di questo diniego i ristoranti affollati. Da quando il malessere diffuso dalla crisi è diventato troppo evidente per poter essere pubblicamente dissimulato, la sofferenza sociale ha cominciato a essere strumentalizzata da quanti poco prima avevano sfoggiato ogni dispositivo retorico per negarne l'esistenza o minimizzarne la gravità.

Oltre ad aver perso il suo carattere osceno, la sofferenza sociale è stata fatta oggetto di una crescente spettacolarizzazione: nel corso degli ultimi anni, la sua rimozione dalla scena pubblica è stata ottenuta attraverso un'illuminazione eccessiva anziché insufficiente; lungi dall'attivare un dibattito teorico e politico volto a risalire criticamente alle cause del malessere sociale, le luci dei riflettori hanno contribuito a offuscare la rilevanza del fenomeno, generando una diffusa «stanchezza da compassione», che logora la reattività emotiva e morale dello spettatore¹⁴.

In questo mutato scenario mediatico, la sofferenza viene misconosciuta nello stesso momento in cui è disordinatamente messa in scena, proiettata o raccontata in sequenza rispetto a quella di chi condivide analoghe condizioni sociali o, peggio, contrapposta al presunto benessere di chi versa in condizioni ben peggiori (si pensi ad esempio alla condizione di marginalità in cui versano gli immigrati, non solo irregolari, nei paesi di residenza prescelti). È la sua sovraesposizione mediatica a confondere gli spettatori della sofferenza propria e altrui, a inibire un loro intervento sulla scena o, peggio ancora, a canalizzarlo contro capri espiatori.

Malgrado tale spettacolarizzazione, «non poche esperienze di sofferenza sociale stentano a trovare le parole politiche per esprimersi»¹⁵, data la latitanza di un lessico politico in grado di articolare la sofferenza sociale all'interno di un comune vocabolario normativo:

I disagi e le aspirazioni politiche non riescono più a esprimersi interamente in un linguaggio prestabilito e prendono la forma di spinte verso affetti collettivi, di strani *bricolages* ideologici, di una domanda di rispetto o di riconoscimento tanto globale quanto generica, nonché di implosioni silenziose. Di fatto, gli individui non sanno più veramente come fare per trasformare le loro sofferenze personali in ingiustizie sociali. In questo contesto generale, la psicologia e la sua vulgata linguistica appaiono come un potente fattore di traduzione pubblica delle difficoltà personali. Ma se le parole come stress, depressione, ansia, assillo, perversità [...] hanno, senza dubbio, una grande capacità espressiva, esse hanno, per il momento, un impatto politico assai debole. Le parole che hanno un senso per descrivere ciò

¹³ Boltanski, Chiapello, 2014: 91.

¹⁴ Cfr. Cohen, 2002.

¹⁵ Martuccelli, 2013: 10.

che gli individui vivono come ingiustizie sono estranee al linguaggio legittimo di cui dispongono collettivamente per formulare le loro lamentele¹⁶.

Se i linguaggi politici codificati tendono a psicologizzare l'esperienza dell'ingiustizia, quest'ultima finisce per ritorcersi contro le vittime stesse, ritratte in una posa di perenne impotenza dal «paradigma vittimario» assecondato dall'ostentazione della sofferenza e dalla personalizzazione della (presunta) ingiustizia subita¹⁷. Alla vittimizzazione dei colpevoli fa da contrappunto l'auto-colpevolizzazione delle vittime dell'ingiustizia. Non trovando una sponda comunicativa in grado di restituirgli voce e di riconnetterlo ai vissuti di chi condivide analoghe condizioni di malessere, il senso di ingiustizia dei subalterni assume le tinte fosche del senso di colpa.

In parziale discontinuità con quanto aveva diagnosticato Pierre Bourdieu in *La misère du monde*, la «piccola miseria di posizione» —relativa, cioè, al punto di vista di chi la prova— subentra alla «grande miseria di condizione» materiale, ora retrocessa in secondo piano¹⁸. Alla dispersione centrifuga della sofferenza sembra dunque accompagnarsi un processo di *privatizzazione dell'esperienza dell'ingiustizia*. Una volta disgiunta la sofferenza dal senso di ingiustizia, svaniscono le motivazioni soggettive per mobilitarsi contro il malessere socialmente diffuso. La crisi della critica sociale sembra quindi risalire alla dissociazione fra percezione della sofferenza e l'indignazione connessa al riconoscimento di un'ingiustizia: «la sofferenza non dà origine a un moto di solidarietà e di protesta se non nel caso in cui la percezione della sofferenza altrui si associa alla convinzione che essa dipende da un'ingiustizia»¹⁹.

A fronte di tale dissociazione, non è sufficiente tradurre a livello teorico-critico l'abbandono letterario del punto d'osservazione divino e adottare la molteplicità di prospettive situate per dare voce alle frustrazioni considerate private, benché socialmente condizionate, come suggerito da Pierre Bourdieu. Occorre riformulare una concezione della giustizia in grado di riallacciare il suo orizzonte normativo a questa diffusa sofferenza sociale, anche quella apparentemente più intima. Per quanto parziale, questa prima conclusione autorizza a reindirizzare l'attenzione della teoria critica in direzione della «sofferenza psichica di origine sociale che può ridurre a niente la stima che l'individuo ha di se stesso e condurlo agli estremi peggiori»²⁰; di quell'esperienza, cioè, nella quale l'ingiustizia subita può rivelarsi tanto profonda da ritorcersi contro l'individuo, in assenza di risorse normative che permettano di socializzare la consapevolezza del torto subito.

3. La sofferenza rimossa

Alla spettacolarizzazione mediatica e alla strumentalizzazione politica della sofferenza sociale fa da da contraltare un certo riduzionismo, se non una vera

¹⁶ Martuccelli, 2013: 11.

¹⁷ Cfr. Giglioli, 2014.

¹⁸ Cfr. Bourdieu, 1993.

¹⁹ Dejours, 2000: 21.

²⁰ Ehrenberg, 2010: 275.

e propria rimozione del fenomeno a livello teorico. Se le ricerche antropologiche mostrano che ogni «società deve, in qualche misura, nascondere a se stessa quanta sofferenza è imposta agli individui come prezzo della loro appartenenza ad essa», anche «le scienze sociali possono correre il pericolo di mimare il silenzio della società nei confronti di tale sofferenza»²¹. Là dove le scienze sociali assecondano questa deriva, «prolungano nel loro discorso il silenzio dello spazio politico pubblico sull'esperienza dei dominati [*dominés*] e degli indigenti [*démunis*]»²².

Più che di silenzio, sarebbe forse più appropriato parlare di «ventriloquismo teorico»: nel tentativo di ricondurre il malessere sociale all'interno delle rispettive cornici teoriche, gli scienziati sociali hanno spesso sovrapposto le loro intenzioni programmatiche alla diagnosi della sofferenza. Se la medicina sociale è solita trascurare il carattere sociale della sofferenza, il paradigma sociologico dell'anomia introdotto da Durkheim e ripreso da Halbwachs la concepisce come una morte sociale dovuta alla dissoluzione dei legami sociali, più che alle strutture del dominio. Analoga svista si riscontra ne *Il disagio della civiltà* di Freud, che considera la sofferenza come l'effetto collaterale di un indebolimento dei meccanismi di difesa psichica e simbolica dell'individuo. Nel caso dell'economia politica, infine, non è esagerato parlare di una sorta di «confusione sistematica» della sofferenza sociale con la povertà. In tutti i casi citati è il carattere sociale della sofferenza a essere trascurato, edulcorato, minimizzato o negato; d'altra parte, «solo se la sofferenza è veramente concepita e descritta come sofferenza sociale può servire d'appoggio a una teoria critica della società»²³.

Nel caso della filosofia politica la negazione della sofferenza assume i tratti di una vera e propria rimozione, come dimostra la diserzione di uno dei suoi principali teatri, il mondo del lavoro, da parte di alcuni dei suoi massimi esponenti come John Rawls, Jürgen Habermas e Hannah Arendt. Se nella filosofia hegel-marxista predominante nella sfera intellettuale del secondo dopoguerra la nozione di «alienazione» rappresentava un punto di vista normativo per la critica sociale, «il rinnovamento della filosofia politica normativa avviatosi all'inizio degli anni Settanta è stato accompagnato dall'esclusione della questione dell'alienazione sia dalla scomparsa del lavoro come problema politico»²⁴.

In questo ambito disciplinare, tale rimozione può essere accostata a una vera e propria eterogenesi dei fini. L'indignazione occasionata dallo spettacolo del dolore degli altri ha esercitato un'influenza così profonda fra i cultori della filosofia morale e politica da poter essere paragonata al ruolo materno rivestito dalla meraviglia per la nascita della filosofia stessa²⁵. Di fronte allo stupore generato dallo spettacolo del mondo, il filosofo inizierebbe a ricercare le cause — naturali e sociali — di quella meravigliosa visione per sopperire alla propria ignoranza;

²¹ Das, 2010: 563.

²² Cfr. Renault, 2008: 25-26. Fra il 1980 e il 1990 i lavori pionieristici pubblicati sul tema furono Dejours, 1988; Bourdieu, 1993; Paugam, 1991; Gauléjac, Roy, 1993. Sulle varie tappe che hanno scandito la costruzione del paradigma sociologico della sofferenza sociale, si veda Renault, 2002.

²³ Renault, 2004: 351.

²⁴ Renault, 2009b: 73.

²⁵ Cfr. Donaggio, 2005: IX-XIX.

analoga funzione fondativa rivestirebbe la traumatica percezione della sofferenza —propria e altrui— per la filosofia morale e politica.

Non a caso, il fenomeno ha da sempre attirato l'interesse degli eredi di Platone, affascinati dall'intellettualismo etico professato dall'allievo di Socrate. Secondo una plurisecolare tradizione filosofica, l'origine dell'ingiustizia che causa sofferenza sarebbe di natura epistemica: anche se con gradazioni diverse, carnefici e spettatori si renderebbero *involontariamente* complici di atti malvagi o di condizioni di malessere diffuso ai danni di vittime innocenti, perché *ignorerebbero* il significato del bene o della giustizia. Se il male e l'ingiustizia derivano da una conoscenza deficitaria del bene e della giustizia, la teoria deve anzitutto chiarire il significato di queste nozioni. In linea di continuità con una simile impostazione, la filosofia politica di stampo normativo si è dedicata alla *costruzione* di teorie della giustizia che potessero rimediare al *deficit* di conoscenza teorica che sarebbe all'origine del malessere sociale²⁶.

Da Platone a Rawls, l'idea di giustizia è stata al centro di teorie che hanno messo a fuoco una delle possibili manifestazioni della falsa coscienza, l'«errore involontario». Anticipando una formula evangelica, tale prospettiva discolpa i soggetti perché «non sanno quello che fanno»: la buona fede sottesa all'ignoranza del soggetto consentirebbe di veicolare un messaggio emancipativo potenzialmente universale, capace di liberare *tutti* gli attori sociali dai ruoli di vittime, carnefici e spettatori ricoperti all'interno del teatro della sofferenza sociale.

Proprio lo sviluppo impresso dalla filosofia politica alla convinzione platonica, tuttavia, è all'origine della rimozione teorica della sofferenza sociale. Questo esito paradossale è direttamente riconducibile all'impostazione idealistica impressa dalla filosofia politica normativa alle teorie della giustizia: se l'ingiustizia non è altro che la negazione di un certo ideale di giustizia, allora potranno essere considerati legittimi soltanto i sentimenti di ingiustizia connessi a esperienze soggettive di sofferenza, che si configurano come violazioni manifeste dei principi riconosciuti validi a livello teorico. Qualora invece il senso di ingiustizia sia collegato a relazioni o condizioni sociali che non contraddicono apertamente i principi della teoria della giustizia assunta come metro di giudizio, non si daranno buone ragioni per prestare ascolto alla sofferenza sociale avvertita dalle presunte vittime dell'ingiustizia: i loro sentimenti di ingiustizia non saranno altro che idiosincrasie personali. Benché ispirate dall'indignazione provata dinanzi allo spettacolo del dolore, le teorie elaborate per definire i principi di una società giusta finiscono per ostentare una distaccata indifferenza verso i fenomeni di sofferenza sociale che le avevano inizialmente ispirate. Anziché consentire «a coloro che soffrono di scoprire la possibilità d'imputare la loro sofferenza a delle cause sociali e di sentirsi discolpati»²⁷, una simile impostazione teorica rischia di assecondare la colpevolizzazione di eventuali vittime dell'ingiustizia, nel caso in cui la loro esperienza non rientri fra le possibili manifestazioni dell'ingiustizia previste dalla teoria di riferimento. In questo modo, le vittime rischiano di essere

²⁶ Riprendo qui in estrema sintesi le tesi esposte nei due capitoli iniziali di Mazzone, 2014b: 19-125.

²⁷ Bourdieu, 1993: 1453.

misconosciute in quanto tali da teorie che riducono il fenomeno dell'ingiustizia alla mera assenza di giustizia (*concezione privativa dell'ingiustizia*)²⁸.

A fronte di persistenti condizioni di malessere sociale, nel corso del Novecento le teorie della giustizia hanno raggiunto un livello di raffinatezza tale da indurre a ricercare altrove le cause del fenomeno e della sua riproduzione: non più nell'ignoranza di (presunti) principi universali di giustizia che dovrebbero regolare una «società bene ordinata», ma nella «falsa coscienza illuminata» dei soggetti chiamati a rispettarli.

4. Dalla coscienza macchiata alla coscienza sporca

Dopo l'indigestione della filosofia politica per le ricette teoriche che avrebbero dovuto servire alla costruzione di una società perfettamente giusta, è il desolante «materiale umano» che avrebbe dovuto farsene carico ad avere attirato l'interesse dei critici sociali di professione²⁹. La lista dei principali indiziati al centro delle inchieste condotte dalla filosofia sociale contemporanea è popolata da «ultimi uomini», «turbo-consumatori», «video-bambini»: a questi tipi umani si rivolge l'attenzione di chi è sulle tracce dei presunti colpevoli della latitanza di una critica sociale viva ed efficace: ciò che le sembra mancare non sono valide ragioni per ribellarsi, ma le motivazioni soggettive per farlo. Questa impostazione teorica contrappone al classico atteggiamento paternalistico dei critici di professione che rientrano nella caverna per liberare i prigionieri dalla loro ignoranza, quello auto-compiaciuto di una sorta di «diagnosi che si auto-conferma»: isolando ed enfatizzando gli atteggiamenti soggettivi che confermano l'ipotesi euristica del ricercatore, l'indagine si accontenta di offrire un'istantanea disincantata della soggettività contemporanea, ritratta in un atteggiamento di plastico adattamento al mondo.

Secondo la diagnosi formulata da Peter Sloterdijk nella sua *Critica della ragion cinica*, all'indomani del tradimento delle promesse di emancipazione della modernità la falsa coscienza avrebbe raggiunto uno stadio evolutivo troppo avanzato per una critica ancora affezionata agli ingenui ideali dell'illuminismo. Posta di fronte all'assenza di masse critiche capaci di capitalizzare la sofferenza sociale, la teoria critica ne ha solitamente rinvenuto le cause nella *candida ignoranza* o nella *coscienza macchiata* di coloro che scelgono di restare a guardare lo spettacolo del dolore, proprio e/o altrui: errore involontario e menzogna sistematica (o ideologia³⁰) sono i classici prismi attraverso cui la teoria ha solitamente tentato di deco-

²⁸ Cfr. Shklar, 2000.

²⁹ Cfr. Donaggio, 2013: 13.

³⁰ Di contro alla buona fede dell'errore e alla malafede della menzogna, l'ideologia rappresenta una sorta di «illusione inevitabile», che consente di ricondurre l'inazione delle vittime dell'ingiustizia alle menzogne sistematiche dei potenti: la falsità della coscienza non è deliberata dal soggetto che patisce, ma è veicolata da un «rispecchiamento deformante» della realtà sociale; rispecchiamento che non consiste semplicemente in una rappresentazione falsata della stessa, ma in una sua riproduzione che nasconde certe porzioni realmente esistenti per la loro scomodità esaltando virtù assenti in funzione degli interessi ascrivibili a una classe dominante. La «fallacia ontologica dell'ideologia» assimila elementi prescrittivi a un ordine sociale naturalizzato e, quindi, inevitabile. La critica dell'ideologia si

dificare la falsa coscienza di vittime e spettatori della sofferenza sociale. Distinto dall'involontarietà dell'errore come dalla menzogna sistematica dell'ideologia, il cinismo contemporaneo consisterebbe invece in una falsa coscienza immune da ogni critica, data la consapevolezza acquisita della propria falsità.

Concependo la falsa coscienza illuminata come una sorta di «ideologia volontaria», tale diagnosi estende la categoria di menzogna o malafede —prima appannaggio esclusivo di carnefici e spettatori disposti a compiere o assecondare consapevolmente il male per questioni di mero *interesse personale*— ad attori sociali insospettabili come le vittime dell'ingiustizia, da sempre ritenute innocenti e, alla luce di questa nuova prospettiva, ora considerate complici della sofferenza sociale che subiscono nella misura in cui non si ribellano ad essa. La latitanza della critica sarebbe quindi da imputare a una *coscienza sporca* dei soggetti, quale che sia il ruolo ricoperto all'interno del teatro della sofferenza sociale. È tale estensione, inoltre, ad avere recentemente ispirato il recupero della nozione di servitù volontaria coniata da Étienne de la Boétie nel XVI secolo per decodificare la schiavitù scelta da un popolo di sudditi che non si ribella all'arbitrio di un tiranno che lede i loro interessi.

Il vantaggio dischiuso da tali prospettive è duplice: pone fine al *wishful thinking* che per decenni ha dominato la teoria critica, solita considerare innocenti le vittime di una condizione subalterna; riconosce loro un potenziale emancipativo direttamente proporzionale alla volontarietà del loro asservimento. Pur essendo orientate a preservare la possibilità della critica, tali diagnosi rischiano però di trascurare la complessità della *lotta quotidianamente ingaggiata* dai soggetti con la propria sofferenza: non è detto che chi tace pubblicamente il proprio malessere acconsenta privatamente a subirlo. Anche se si tratta di una lotta individuale, isolata da coloro che potrebbero dividerne ragioni e moventi, testimonia il carattere non pacificato dei soggetti con le condizioni sociali della propria sofferenza.

5. Il buco nero della teoria critica

Perché i soggetti si comportino criticamente, si rendono necessarie condizioni di vita giuste; d'altra parte, la costruzione di condizioni sociali giuste richiede soggetti critici all'altezza del compito. Oltre ad aver enfatizzato solo una parte di questo classico rompicapo della teoria critica, il normativismo ossessionato dai fondamenti della critica e le diagnosi auto-compiaciute sul desolante materiale umano che popola le società democratiche sono due tesi speculari: entrambi finiscono per negare o, nel migliore dei casi, minimizzare la portata della sofferenza sociale e i conflitti infra-psichici che essa genera.

Entrambi gli approcci sembrano mimare a livello teorico l'atteggiamento paradossale di chi cerca sotto un lampione le chiavi perdute altrove per il semplice fatto che si tratta dell'unico luogo illuminato nelle immediate vicinanze³¹. I lam-

scaglia abitualmente contro le giustificazioni che la classe dominante o i suoi ambasciatori forniscono delle asimmetrie di potere esistenti, che rappresentano come universali interessi particolari.

³¹ Cfr. Fitoussi, 2013.

pioni accesi dalle teorie della giustizia e dalle diagnosi caricaturali della soggettività contemporanea gettano luce su porzioni di realtà, la cui parzialità può essere colta solo se si asseconda il tentativo di fare luce altrove, là dove i vissuti soggettivi incontrano la fitta trama di processi storico-sociali che connettono —spesso gerarchicamente— fra loro le biografie individuali.

Non a caso, sono state soprattutto le indagini condotte dalla psicodinamica del lavoro ad avere rimediato alla congiura del silenzio che per lunghi anni è stata ordita nei confronti della sofferenza sociale *nel* mondo del lavoro³². Tali ricerche invitano a ricondurre la dissociazione fra sofferenza e senso di ingiustizia non alla candida ignoranza o alla coscienza sporca (o falsa coscienza illuminata) di vittime o spettatori cinicamente assuefatti alla sofferenza sociale, ma alle dinamiche ipocrite —nel senso etimologico del termine: finzionali— con cui riescono a mantenere la presunzione di un’immacolata innocenza, pur prestando servizio per lavori sporchi. Dalla falsa coscienza illuminata l’attenzione si sposta verso l’«ignoranza deliberata» di chi finge di non sapere ciò che non può ignorare.

6. Lavatrici della coscienza: coscienza pulite al servizio di lavori sporchi

«Non so come riesca a convivere con se stesso, ma sono certo che troverà un modo mentre tutti noi soffriamo»: le smorfie scavate sul viso di uno dei neo-disoccupati che si susseguono nelle scene iniziali del film *Up in the Air* si adattano perfettamente all’amara consapevolezza delle sue parole, pronunciate subito dopo aver appreso di essere stato licenziato. L’ambasciatore di questa inattesa novità non ha mai avuto una riunione, incrociato in corridoio o chiacchierato nella saletta del caffè con i lavoratori che si appresta a licenziare per conto terzi. È un «tagliatore di teste» al servizio di un’azienda noleggiata da datori di lavoro che preferiscono esternalizzare i licenziamenti dei loro dipendenti, per due buone ragioni: non hanno il coraggio di guardare negli occhi i destinatari delle loro decisioni; *last but not least*, «la gente va fuori di testa quando viene licenziata».

Da alcuni anni a questa parte il mondo del lavoro ha tolto allo spettatore di queste scene la rassicurante certezza che si tratti solo di una distopia cinematografica —l’ennesima— partorita dall’industria culturale di marca hollywoodiana: «oggi si assumono persone fresche di laurea breve perché eseguano il “lavoro sporco”; in particolare quello nei confronti dei subappaltatori»³³. Se nel film il protagonista viene incaricato dal suo capo di insegnare i trucchi del mestiere a una recluta appena uscita dalle aule della Cornell University, «in un’università parigina c’è addirittura una specializzazione postlaurea in “Direzione delle risorse umane, opzione licenziamento”»³⁴.

³² Cfr. Deranty, Petherbridge, Rundell, Sinnerbrink, 2007: 137-164 e Honneth, Jaeggi, 1980. Prima di approdare a una teoria del riconoscimento pienamente articolata, Axel Honneth aveva esplorato la cultura quotidiana delle classi lavoratrici e delle modalità organizzate di reazione all’ingiustizia in diversi saggi, ora raccolti in Honneth, 2011.

³³ Dejours, 2000: 134.

³⁴ Dejours, 2000: 134.

Per spiegare il consenso e il coinvolgimento attivo di «brava gente» (non di sadici carnefici) a sostegno di un sistema produttivo che genera sofferenza sociale, in *Souffrance en France* Christophe Dejours ha aggiornato la tesi arendtiana della banalità del male. Diversamente da questa, la tesi della sua *banalizzazione* non riconduce l'assenza di reazioni critiche adeguate alla sofferenza a moti infrapsichici dei soggetti o al paradosso di un male radicale commesso da personalità superficiali, ma alla strumentalizzazione politica della minaccia di precarizzazione e di esclusione sociale.

I resoconti dei lavoratori consentono di cogliere lo scarto fra la «descrizione gestionale del lavoro» fornita dai quadri aziendali e la sua «descrizione soggettiva». A monte di tale scarto si situerebbe, secondo Dejours, una «distorsione comunicativa»: la produzione, cioè, di pratiche discorsive depurate da qualsiasi riferimento agli errori, ai fallimenti e ai difetti che hanno reso possibile determinati risultati e incentrate esclusivamente sull'esaltazione di questi ultimi. Benché la costruzione di una simile immagine sia creata ad arte per l'esterno (il mercato, i clienti), si riversa all'interno dell'azienda sotto forma di cultura d'impresa: «l'eufemizzazione del reale del lavoro e della sofferenza dei lavoratori non è una novità; anche la menzogna commerciale è molto antica. Nuovo è invece l'orientamento delle pratiche discorsive di “valorizzazione”, rivolte ora agli attori dell'organizzazione, cioè all'interno dell'impresa»³⁵.

Nel capitalismo fordista l'origine del malessere rimandava al carattere impersonale e alla mancanza di creatività all'interno dei luoghi di lavoro; assenza, questa, che induceva i lavoratori a ricercare la propria realizzazione nel tempo libero. Oggi, invece, «il lavoro è diventato *il* vettore della realizzazione personale»³⁶. Le parole d'ordine in nome delle quali la critica di ieri rivendicava le sue istanze emancipative sono diventate parte integrante della retorica del nuovo management, che ne ha sovvertito il significato sociale. Se l'aspirazione all'autonomia era concepita come indipendenza rispetto ai modelli standardizzati del lavoro parcellizzato che costringeva all'obbedienza meccanica i corpi e le menti dei soggetti³⁷, essa è oggi diventata la condizione di un lavoro cooperativo e interdipendente. Là dove un tempo si udiva la voce della critica d'artista ora echeggia il canto delle sirene della cultura d'impresa e del nuovo management, che hanno rivoluzionato l'organizzazione sociale del lavoro: «l'impresa, base di partenza della sofferenza e dell'ingiustizia (piani di licenziamenti, “piani sociali”), si faceva nello stesso tempo campione della promessa di felicità, di identità e di realizzazione per chi avesse saputo adattarsi e dare un contributo sostanziale al suo successo e alla sua “eccellenza”»³⁸.

Parallelamente a questa inedita valorizzazione, il lavoro è diventato il principale vettore della sofferenza sociale, e «la ragione sta nel fatto che non è l'autonomia come indipendenza che si concreterà, ma l'autonomia come attività cooperatrice all'interno di relazioni sociali contrassegnate dalla competizione e dalla

³⁵ Dejours, 2000: 89.

³⁶ Ehrenberg, 2010: 280.

³⁷ Cfr. Weil, 1994.

³⁸ Dejours, 2000: 53.

reattività di fronte alle variazioni del mercato e della domanda»³⁹. È in nome di questa «autonomia obbligatoria» che i lavoratori oggi sono chiamati a colmare lo scarto fra lavoro prescritto e lavoro reale: «la contraddizione tra l'ideale dell'autonomia come indipendenza e una realtà che la contraddice genera la sofferenza sociale e appare come un principio di dominio»⁴⁰.

Si tratta di un malessere che dal mondo del lavoro finisce per dilagare nel resto della società: «il salariato e/o il disoccupato sono sottoposti a limitazioni di autonomia che fanno appello alla loro soggettività, il primo per soddisfare le nuove esigenze di flessibilità, il secondo per reinserirsi nel mondo del lavoro»⁴¹. «Fare appello alla soggettività», in questo mutato contesto, significa anzitutto dare prova delle competenze —relazionali, sociali, psicologiche o personali— acquisite, anche nei rami professionali meno qualificati. È il caso degli operatori dei *call center* addetti al servizio alla clientela, costretti a rispettare le scadenze prefissate dalla dirigenza (ad esempio, la soglia massima di tempo a disposizione per ciascuna chiamata) e tenuti a garantire la qualità del servizio:

essi non esercitano un mestiere, ma mobilitano delle competenze sociali. L'autocontrollo, il saper parlare correttamente, l'essere capaci di affrontare direttamente delle situazioni o di rispondere al telefono fanno parte delle qualità richieste e diventano il cuore della loro attività. È la loro personalità che è messa in scena, per lo meno tanto quanto i loro saperi pratici e scolastici. D'altra parte questi salariati esercitano attività nelle quali il peso del lavoro assegnato lascia poco spazio all'autonomia. Sono sottoposti a prescrizioni molto precise e subiscono un controllo costante⁴².

A fronte di persistenti gerarchie professionali, i lavoratori sono indotti a simulare motivazioni, flessibilità e competenze. Come scrive Alain Ehrenberg, «ogni occasione di mettersi in scena, di dar prova di “destrezza” e di “virtuosità” è buona. Lo stress delle scadenze è vissuto positivamente come un elemento della competenza»⁴³.

Dejours ha indagato le strategie di difesa —individuali e collettive— adottate da manager e lavoratori per immunizzarsi dalla percezione traumatica della sofferenza propria e altrui sul posto di lavoro. Per resistere alla sofferenza indotta da condizioni lavorative assai distanti dalle versioni ufficiali fornite dal management aziendale, «conviene negare ciò che si vede, che si sente intorno a sé, quando si tratta di sofferenze e di ingiustizie inflitte ad altri. [...] tutti, dagli operatori ai manager, si difendono nello stesso modo: negando la sofferenza degli altri e tacendo la propria»⁴⁴. La rimozione cognitiva della sofferenza sarebbe propedeutica a una sorta di anestesia emotiva auto-indotta dai soggetti alle prese con la paura di perdere il lavoro e di essere emarginati.

Le strategie di difesa individuali consistono in una pratica di scissione cognitiva, consistente in un «paraocchi volontario» con cui si *finge* di non sapere ciò

³⁹ Ehrenberg, 2010: 280.

⁴⁰ Ehrenberg, 2010: 283.

⁴¹ Ehrenberg, 2010: 276.

⁴² O. Cousin, 2002: 501-502, citato in Ehrenberg, 2010: 311.

⁴³ Ehrenberg, 2010: 311.

⁴⁴ Dejours, 2000: 66.

che non si può ignorare: «questa strategia di difesa (la clinica lo attesta) viene utilizzata facilmente e di frequente. Consiste, in sostanza, nel mettersi volontariamente il paraocchi, nel “badare ai fatti propri”, cioè nel comprarsi l’innocenza a poco prezzo. Questa negazione della realtà viene dissimulata sotto la maschera dell’ignoranza, necessaria per potersi applicare, concentrare con zelo sul proprio compito»⁴⁵.

Benché il vissuto della sofferenza sia inestricabilmente individuale, le risposte difensive contro di essa possono essere socializzate in forme di virilità che finiscono per negare la sofferenza e, addirittura, valorizzarla. In tal caso, la collaborazione al male da parte dei soggetti dotati di senso critico sarebbe da ricondurre a una sorta di capovolgimento morale in favore di un’etica della virilità che consentirebbe di trasformare il vizio in virtù⁴⁶. Secondo Dejours la strategia di difesa del «cinismo virile» tipica dei manager presenta le medesime caratteristiche di quella degli operai edili:

I lavoratori edili devono affrontare rischi per la propria integrità fisica, e provano paura. Per poter continuare a lavorare nel quadro dei vincoli organizzativi che vengono loro imposti (ritmi, condizioni metereologiche, qualità o difetti degli attrezzi, presenza o mancanza di dispositivi di sicurezza e prevenzione, modalità di comando, improvvisazione dell’organizzazione del lavoro eccetera), lottano contro la paura con una strategia che consiste sostanzialmente nell’agire sulla propria percezione del rischio. I lavoratori edili oppongono al rischio una negazione della percezione e una strategia che consiste nel farsi gioco del rischio, nel lanciare sfide, organizzare collettivamente prove di messinscena di rischi artificiali che poi ciascuno deve affrontare pubblicamente secondo schemi variabili, che possono giungere sino all’ordalia⁴⁷.

Per i soggetti coinvolti, non importa se tali strategie di diniego incorrano nell’effetto collaterale di aggravare ulteriormente i rischi, giacché la loro funzione è di attutire e minimizzare la *percezione* dello stesso. Viceversa, sottrarsi alla congiura della virilità significa condannarsi alla vergogna dell’isolamento, all’esclusione e al disprezzo del proprio gruppo di riferimento. Chi si lamenta della propria sofferenza è la prova vivente dell’inefficacia delle strategie di difesa collettivamente adottate; chi rifiuta di commettere il male viene stigmatizzato come «checca», «senzapalle», «smidollato», «codardo», ecc.

Dejours riconduce la scelta delle strategie di difesa individuale o collettiva «in funzione della distanza tra il soggetto e il teatro dove la violenza, l’ingiustizia e il male contro altri vengono compiuti direttamente. [...] quando si è a contatto con le vittime, la paura di ritrovarsi a propria volta» fra di loro «e la sofferenza morale di dover commettere atti deplorabili raggiungono un’intensità tale che, per poter acconsentire a collaborare, non c’è modo di sfuggire all’appello della difesa collettiva»⁴⁸. Quanto più si riduce la distanza con chi soffre tanto maggiore è il ricorso a

⁴⁵ Dejours, 2000: 69.

⁴⁶ Sintomo, questo, di ipocrisia prima ancora che di cinismo, come rivela la definizione che del primo termine ha fornito La Rochefoucauld, secondo cui «l’ipocrisia è l’omaggio che il vizio paga alla virtù»: cfr. La Rochefoucauld, 2001.

⁴⁷ Dejours, 2000: 146.

⁴⁸ Dejours, 2000: 169-170.

strategie di difesa collettiva orientate alla virilità; viceversa, quanto più aumenta la distanza con le vittime, tanto più si può far ricorso a strategie di difesa individuali: «per coloro che stanno sul teatro delle operazioni del male [...] la difesa del paracchi volontario [...] non è utilizzabile, perché le vittime del male irrompono in maniera troppo diretta nel campo della coscienza e nel mondo prossimale; questo impedisce alla negazione individuale di funzionare debitamente»⁴⁹.

Le rimozioni soggettive del malessere variano quindi a seconda del ruolo interpretato dagli attori sociali nel teatro della sofferenza: a un primo livello si collocano i leader della dottrina neoliberista e dell'organizzazione concreta del lavoro del male, caratterizzati da personalità di tipo *perverso* fondate sulla scissione (senso morale e sua assenza) e di tipo paranoico (funzionamento rigoroso ma ingiusto del senso morale). A un secondo livello si stagliano gli anelli intermedi, i quadri a contatto più o meno diretto con le vittime: sono costoro ad adottare strategie di difesa collettiva. Al terzo stadio, si colloca la massa di coloro che ricorrono a strategie di difesa individuale contro la paura.

In questo complesso gioco di finzioni messe in scena dai vertici come dalla base delle piramidi sociali interne ai luoghi di lavoro non viene negata solo la sofferenza prodotta, ma la complicità degli attori sociali, quale che sia il ruolo ricoperto. Al diniego letterale della sofferenza subentra un diniego implicito, che ha direttamente a che vedere con la connivenza di chi soffre rispetto alle condizioni che generano dolore. La collaborazione al male, dunque, non rimanda a mere questioni di razionalità strategica, dal momento che un mero calcolo di costi e benefici è imponderabile (a essere licenziato spesso è proprio chi per anni ha scelto di collaborare, anziché di lottare); né risalirebbe alla mancanza di senso critico dovuta a un cinico conformismo dei soggetti. Al contrario, i soggetti apprenderebbero a convivere con il loro senso critico nascondendo a se stessi (strategia di difesa individuale) o addirittura valorizzando (strategia di difesa collettiva) la loro connivenza con il lavoro sporco che sono chiamati a svolgere: «l'adesione alla causa economicistica che separa la sfortuna dall'ingiustizia non deriverebbe, come spesso si crede, dalla pura rassegnazione o da una considerazione d'impotenza di fronte a un processo che si svolge al di fuori della nostra portata, ma agirebbe anche come una difesa contro la coscienza dolorosa della propria complicità, della propria collaborazione e responsabilità nella crescita dell'infelicità sociale»⁵⁰.

Benché Dejours qualifichi con l'aggettivo «cinico» queste forme di difesa, sarebbe più appropriato parlare di ipocrisia, date le *finzioni* che le rendono possibili e che fungono da «lavatrici della coscienza». L'accettazione e la collaborazione a «lavori sporchi» passa attraverso la paradossale valorizzazione del male e dell'ingiustizia sociali per far fronte alla paura generata da contesti minacciosi che eclissano la possibilità dell'*exit*: «l'origine del male non sembra risiedere nella violenza stessa, ma a monte, nelle strategie [...] di difesa messe in moto per lottare contro la paura in un contesto di rapporti sociali di dominio dove non è più possibile dichiarare *forfait*»⁵¹.

⁴⁹ Dejours, 2000: 170-171.

⁵⁰ Dejours, 2000: 23-24.

⁵¹ Dejours, 2000: 145.

7. Dal diniego alla negazione pratica della sofferenza indebita

La sola arma con cui la critica può ovviare alle strategie di difesa individuali e collettive contro la sofferenza sociale consiste nella *socializzazione del malessere* e, dunque, nella contestazione delle sue condizioni sociali, siano esse politiche, economiche e culturali. Si tratta di una prospettiva che tenta di accogliere l'invito di Luc Boltanski a preferire una sociologia della critica alla sociologia critica di Bourdieu: «il portatore della critica non è mai un soggetto isolato, una “coscienza solitaria” che predica, a suo rischio e pericolo, nel deserto, con la speranza di risvegliare un gregge passivo e gregario»⁵².

Fatta eccezione per gli scritti giovanili di Marx⁵³ e per la ricerca di Engels sulla *Condizione della classe operaia in Inghilterra*, il marxismo ortodosso ha da sempre nutrito una certa diffidenza verso una simile opzione: l'analisi della sofferenza avrebbe inficiato l'azione collettiva, se non addirittura favorito un ripiegamento individualistico piccolo-borghese⁵⁴. La reticenza con cui il marxismo e, più in generale, la filosofia politica sono soliti fare i conti con la sofferenza sociale è sintomatica di una diffidenza più generale: da più parti si levano dubbi circa i rischi di un uso fecondo a livello teorico e politico del concetto di sofferenza sociale, che asseconderebbe derive vittimistiche, moralistiche o depoliticizzanti.

Dubbi, questi, che rinviano al costitutivo analfabetismo della sofferenza sociale, alla sua refrattarietà al linguaggio: «il dolore fisico —diversamente da qualunque altro stato della coscienza— non ha referenti. Esso non è *di o per* qualcosa. È proprio perché non richiede oggetti che esso, più di ogni altro fenomeno, resiste all'oggettivazione nel linguaggio»⁵⁵. Proprio questa tensione costitutiva tra sofferenza e capacità espressiva è all'origine della sua potenziale strumentalizzazione politica, della sua possibile appropriazione indebita da parte di chiunque, «mandanti» compresi. A ben vedere, la sofferenza è la principale posta in palio delle lotte simboliche ingaggiate da schieramenti politico-ideologici alla ricerca di un consenso che possa garantirne la sopravvivenza, se non la crescita.

Se la sofferenza sociale resta indicibile fintanto che non è politicizzata, la diserzione di questa lotta simbolica arriderà all'avversario che avrà scelto di ingaggiarla. D'altra parte, questa lotta rischia di essere persa comunque, qualora non si disponga di un linguaggio normativo che consenta di esprimerla risalendo alle sue precondizioni sociali: «ciò che riteniamo essere il più intimo e personale degli eventi (come il patire) è inevitabilmente implicato in trame storico-sociali.

⁵² Boltanski, 2010: 109.

⁵³ Si veda in particolare l'Introduzione a *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* e ai *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, dove Marx ricorre innumerevoli volte ai termini di «sofferenza» e «miseria» per designare le condizioni di vita del proletariato urbano.

⁵⁴ Le origini di questa insofferenza risalgono al 1847, quando venne data alle stampe la *Misera della Filosofia* in risposta alla *Filosofia della miseria* pubblicata un anno prima da Proudhon, che aveva rifiutato l'invito di Marx a diventare il responsabile parigino del comitato di corrispondenza comunista istituito per armonizzare a livello internazionale il coordinamento tra teoria e prassi rivoluzionaria nelle varie capitali europee.

⁵⁵ Scarry, 1990: 20.

In questo senso la sofferenza è sempre e comunque una questione politica, nella misura in cui chiama direttamente in causa il rapporto tra soggetto e ordine sociale»⁵⁶.

Emmanuel Renault e, prima di lui, autori classici della sociologia e della storia sociale come Barrington Moore⁵⁷ ed Edward P. Thompson⁵⁸ hanno osservato come proprio la politicizzazione della sofferenza sociale abbia storicamente innescato lotte che hanno ovviato al rischio di derive vittimistiche, mettendo in discussione i principi di giustizia istituzionalizzati che ne inibivano l'espressione pubblica. Come attestano le lotte dei «senza» in Francia, la nozione di sofferenza sociale assume una valenza critica in riferimento a quelle esperienze la cui ingiustizia si lascia difficilmente nominare in quanto tale entro il quadro normativo socialmente accettato⁵⁹.

Come ha suggerito Renault ne *L'expérience de l'injustice*, «il modello della presa di posizione è il solo che permette alla filosofia politica di rappresentarsi adeguatamente la sua propria dimensione politica. [...] è solo se la critica sociale è concepita come uno *strumento* impegnato nelle lotte politiche che la funzione critica della teoria può essere veramente concepita come una presa di posizione»⁶⁰. D'altra parte, la teoria critica non può avere una mera funzione ricostruttiva e riflessiva delle legittimazioni a sostegno delle lotte esistenti condotte dai gruppi subalterni, ma è chiamata anche a *produrre* rivendicazioni per quelle relazioni di dominio sociale che ancora non sono state contestate pubblicamente: se «le lotte contro il dominio sociale sono spesso delle lotte contro la sofferenza, la sofferenza offre un punto di vista critico contro il dominio quando mancano le lotte sociali»⁶¹. Detto altrimenti, la teoria critica deve dotarsi di una «diagnosi inclusiva» della sofferenza socialmente diffusa, che consenta di denunciare non solo le ingiustizie rese visibili dalle contestazioni dei gruppi subalterni, ma anche e soprattutto quelle invisibili, non ancora denunciate pubblicamente come tali⁶²:

⁵⁶ Quaranta, 2006: 11.

⁵⁷ Cfr. Moore, 1983.

⁵⁸ Cfr. Thompson, 1968, che ripercorre le esperienze delle classi subalterne d'Inghilterra fra il 1780 e il 1832.

⁵⁹ Cfr. Renault, 2004: 328-335. Le «lotte dei senza» si riferiscono a quei movimenti sociali — fra cui quelle dei «*sans-papiers*», dei «*sans-logement*», dei «*sans-emploi*» e dei «*sans-terre*» — caratterizzati da una base sociale eterogenea dal punto di vista culturale, sociale e nazionale, uniti solo dal rifiuto di condizioni di vita indecenti.

⁶⁰ Renault, 2004: 398.

⁶¹ Renault, 2008: 34.

⁶² Cfr. Honneth, 1996: 295-328. Una teoria della giustizia deve pertanto combinare la «critica riformatrice» con la «critica radicale», a seconda del genere di prove addotte. La prova di realtà sarebbe adottata da una critica riformista, finalizzata cioè a denunciare la mancata realizzazione di norme sociali ritenute valide. La critica radicale, invece, sarebbe basata su prove esistenziali, vissute «senza poter essere facilmente formulate e tematizzate perché il loro formato non è prestabilito. Per questa ragione esse sono spesso dette “soggettive”, cosa che permette, quando chi le prova cerca di renderle pubbliche, di negarne la realtà (e di chi si lamenta si potrà allora dire che è troppo ‘sensibile’, che ha “male interpretato”, addirittura che è “paranoico” ecc.). Mentre una critica riformatrice prenderà nella maggior parte dei casi come bersaglio la conformità delle prove di realtà al loro formato, una critica radicale potrà cercare di basarsi su delle prove esistenziali [...] allo scopo di fare uscire dall'ombra quello che vi è in gioco e, almeno in certi casi, di andare verso la messa in opera di nuove prove di realtà» (Boltanski, 2010: 108).

una teoria sociale critica che considera solo le finalità normative già pubblicamente articolate dai movimenti sociali rischia di considerare frettolosamente solo il livello più evidente del conflitto politico-morale in una data società: sono considerate come moralmente rilevanti solo le esperienze di sofferenza sociale che hanno già superato la soglia di attenzione dei mass-media, e non vi è possibilità di elaborare una difesa e avanzare rivendicazioni circa situazioni socialmente ingiuste sinora trascurate dall'attenzione pubblica⁶³.

Dare voce alla sofferenza implica la capacità —teorica e politica— di prestare ascolto ai vissuti soggettivi, ai sentimenti di ingiustizia socialmente diffusi ma ancora relegati dietro le quinte della scena pubblica o esposti alla rinfusa sotto le luci dei riflettori «teorico-centrici». Una tale esigenza esige di abbandonare la pretesa idealistica di ricondurre ed esaurire il significato dell'esperienza dell'ingiustizia alla mancata applicazione di uno o più principi di giustizia costruiti a livello teorico o vigenti in un certo ordine sociale. Nel contempo, richiede di riconnettere l'esperienza dell'ingiustizia al senso di ingiustizia che scandisce il vissuto soggettivo di chi soffre. Ciò significa incentrare la nozione di ingiustizia sulla *sofferenza indebita*, ovvero sul malessere che potrebbe essere prevenuto —in quanto *causato* da terzi (istituzioni o partner sociali)— o, quanto meno, contenuto in quanto socialmente *tollerato*⁶⁴. Si tratta di una prospettiva che «avvicina il problema dell'ingiustizia a quello della sofferenza, facendo della sofferenza indebita il criterio dell'ingiustizia o, se si vuole, del male nel senso morale del termine. [...] L'idea di sofferenza indebita specifica [...] l'idea di ingiustizia ancorandola nell'esperienza sensibile dell'umiliazione e dell'abbassamento, rendendo i sentimenti di imperfezione e di vergogna che ne derivano, uno dei criteri di ciò che non si deve fare agli esseri umani»⁶⁵.

Onde evitare una concezione psicologica dell'ingiustizia che rischierebbe di assecondare qualunque rivendicazione basata sulla percezione soggettiva della sofferenza, tuttavia, è indispensabile integrare questa prospettiva con una diagnosi delle asimmetrie di potere situate a monte del malessere socialmente diffuso: «non può esserci alcuna teoria adeguata della giustizia [...] se prima non si è analizzata la questione politica delle relazioni di potere all'interno di una società»⁶⁶. Tale integrazione consente di concepire l'ingiustizia come un fenomeno relazionale, connesso a determinate asimmetrie di potere.

I fenomeni di crudeltà fisica e di umiliazione delle società contemporanee, d'altra parte, non si verificano mai in occasione di relazioni simmetriche, ma rimandano a disuguaglianze culturali (di status), economiche (di classe) e politiche (concentrazioni del potere mediatico, forme di esclusione dalla piena rappresentanza politica) che minano un rapporto positivo dei soggetti con se stessi, generando sofferenza a livello fisico e psichico⁶⁷.

⁶³ Honneth, 2007: 141-142.

⁶⁴ Cfr. Pharo, 1996.

⁶⁵ Pharo, 2008: 125-126.

⁶⁶ Forst, 2013: 185.

⁶⁷ Honneth, 2002: l'autore distingue tre tipi di relazioni di riconoscimento (amore, diritto e solidarietà) prevalenti nei media istituzionali della famiglia, del diritto statale e della società civile, che veicolano altrettante modalità di auto-relazione pratica dei soggetti (fiducia in sé, rispetto di sé e autostima) incontrando i bisogni affettivi, l'autonomia e le capacità dei soggetti.

La concezione abolizionista sottesa a una teoria negativa della giustizia concepisce tale nozione come la *negazione pratica delle asimmetrie di potere che generano sofferenza sociale*. Benché indispensabile, tale integrazione è ancora insufficiente a prevenire il rischio di derive populiste, solite riconoscere la legittimità di qualunque sentimento di ingiustizia, purché sia esperito dai subalterni. Partendo da una diagnosi delle disuguaglianze realmente esistenti —non da un'inesistente «posizione originaria» à la Rawls— la diagnosi dei sentimenti di ingiustizia socialmente diffusi deve combinarsi con una *critica delle giustificazioni connesse alle asimmetrie di potere* vigenti in una società.

Tale prospettiva riconosce la legittimità delle asimmetrie di potere nella misura in cui riducono se stesse, conformemente alla promessa di eguale libertà racchiusa nelle costituzioni democratiche. Per riprendere il vocabolario utilizzato da Michael Walzer in *Sfere di giustizia*, la democrazia non avanza la pretesa di abolire ogni disuguaglianza (uguaglianza semplice), ma quelle asimmetrie di potere che ledono il rispetto di sé degli esseri umani coinvolti nel suo ambito giurisdizionale⁶⁸. Secondo la concezione dell'uguaglianza complessa richiesta da una democrazia costituzionale, le disuguaglianze —di status come di risorse— sono giustificate in funzione dell'eguale libertà di tutti i soggetti coinvolti: il diritto sociale all'istruzione, ad esempio, presuppone una lampante asimmetria di potere fra l'insegnante e gli alunni; nel contempo, la versione democratica di tale diritto presuppone che tale asimmetria sia finalizzata a ridurre il divario fra il vertice (l'insegnante) e la base della piramide sociale (gli studenti). A rigor di termini, dunque, sono democraticamente legittime solo le asimmetrie di potere che mantengono l'annessa promessa di porre fine a se stesse.

8. Fenomenologia delle ingiustizie: tre scenari

Due sono i casi passibili di trasformare le asimmetrie di potere che producono sofferenza in relazioni di dominio sociale. Le relazioni asimmetriche di potere potranno essere illegittime o perché tradiscono in partenza la promessa democratica di un'eguale libertà dei soggetti; o perché non la mantengono di fatto, pur mostrandosi formalmente coerenti con essa⁶⁹.

Al primo caso appartengono le cosiddette forme di «dominio semplice». A questo proposito, si rivela particolarmente efficace la distinzione tra litigio, dissidio e torto tracciata da Lyotard: a differenza del litigio, il dissidio segnala un conflitto che non può essere sanato attraverso l'applicazione di una regola già disponibile. Il *torto* ha invece origine dall'applicazione di una regola arbitraria che lede una delle parti in causa, privandola dei mezzi per testimoniare l'ingiustizia subito: si tratta di «un danno accompagnato dalla perdita dei mezzi di provare il danno. È il caso della vittima privata della vita, o di tutte le libertà, o di quella di professare pubblicamente le proprie idee e opinioni, o semplicemente del diritto

⁶⁸ Cfr. Walzer, 2008.

⁶⁹ Cfr. Mazzone, 2014b: 254-262 e in Renault, 2006: 51-74.

di testimoniare del danno subito, o, più semplicemente ancora, è il caso in cui la frase della testimonianza viene privata di ogni autorità»⁷⁰. L'esperienza del torto rimanda a tutte quelle asimmetrie di potere che eludono in modo palese la promessa democratica di eguale libertà. Tale omissione le rende *ingiustificabili in quanto tali*, coincidano esse con derive *autocratiche*, con umilianti forme di *utilitarismo* o, ancora, con forme di *razionalità strategica* che colonizzano le istituzioni democratiche.

Le relazioni di dominio semplice assumono derive autocratiche quando i vertici delle asimmetrie di potere paventano la possibilità di ricorrere alla violenza, qualora i subalterni non assecondino le richieste dei superiori: «evacuate critica e interrogazione, la giustificazione non ha neppure lo spazio per darsi. Ugualmente, queste situazioni possono fare a meno di ideologie (almeno nei confronti dei dominati, se non dei dominanti) perché il coordinamento delle azioni è ottenuto direttamente con la violenza o sotto la sua minaccia»⁷¹. In questo caso, l'espressione di «cinismo dominatorio» coniata da Sloterdijk sembra cogliere nel segno: impedendo sul nascere la reazione critica dei cittadini, il potere può permettersi di mostrare il suo volto violento.

Forme di dominio semplice tuttavia possono darsi anche in circostanze meno estreme: là dove, cioè, i «portavoce» di certe asimmetrie di potere tentino di giustificare tali relazioni sociali in nome dei presunti benefici che la maggioranza dei subordinati trarrà dalla condizione di subalternità di una minoranza. La negazione del diritto alla cittadinanza in vista del benessere (maggiore occupazione e welfare) degli autoctoni o la negazione dei diritti civili alle coppie omosessuali in vista della tutela della famiglia eterosessuale sono solo alcuni esempi di relazioni asimmetriche di potere pubblicamente legittimate in palese contrasto con la promessa democratica di eguale libertà.

Un ulteriore caso di relazioni di dominio semplice è testimoniato dalla colonizzazione delle istituzioni democratiche da parte di forme di razionalità strategica che le sono estrinseche. È il caso delle forme governamentali che traggono «la propria giustificazione negli effetti di verità del discorso economico»⁷². A valle di tali giustificazioni è possibile scorgere fenomeni quali la privatizzazione di servizi pubblici (o della loro gestione), dall'acqua, alla sanità, passando attraverso l'istruzione e la ricerca, in vista di una migliore —anche se solo presunta— efficienza.

Poggiando su stereotipi, immagini e slogan non verificabili in quanto tali, le giustificazioni a sostegno di forme di dominio semplice sono difficilmente falsificabili da una «critica riformista», orientata cioè a mostrare lo scarto fra le regole, i formati ufficiali di prova (forme simboliche) e il modo in cui sono messi concretamente in opera nella vita quotidiana (stati di fatto)⁷³. Non esistono controprove fattuali in grado di smentirle, ma solo contro-argomentazioni passibili di denunciare il vuoto o l'assurdità su cui si basano simili argomenti. Dal momento

⁷⁰ Lyotard, 1985: 21.

⁷¹ Boltanski, 2010: 112.

⁷² Leghissa, 2012: 34.

⁷³ Cfr. Boltanski, 2010: 101-120.

che è il potere stesso a rifiutare ogni forma di dialogo con i subalterni, la critica dovrà puntare a rovesciare queste relazioni asimmetriche di tipo arbitrario, delineando così una concezione della giustizia *radicalmente* alternativa all'ordine sociale esistente⁷⁴.

Nel corso del XX secolo sono stati proprio i conflitti sociali innescati dalle forme di dominio semplice ad aver istituzionalizzato una concezione della giustizia radicalmente alternativa, fondata sulla promessa dell'eguale libertà dei soggetti depositata nelle costituzioni democratiche. Questa rivoluzione del «verbale pubblico del potere» condiziona le relazioni asimmetriche di potere, inducendo i loro vertici a giustificarle alla luce di valori democratici, onde evitare il rischio di contestazioni permanenti (si pensi a cosa sarebbe successo se la riforma dell'articolo 18 fosse stata legittimata in nome del puro profitto, anziché dell'uguaglianza fra lavoratori «garantiti» e non). Rientra nella cosiddetta economia interna del potere sottoposto a vincoli formalmente democratici evitare di correre il rischio di essere criticato in partenza per aver omesso di richiamarsi a essi. Benché ancora oggi non manchino esempi di dominio semplice, l'erosione delle tutele e dei diritti di cittadinanza che stanno aggravando la questione sociale solitamente avviene attraverso la *strumentalizzazione del vocabolario normativo* della democrazia. In questo caso, la ferocia del potere si traveste di valori che contribuiscono a confondere la capacità critica dell'opinione pubblica.

Non a caso, le attuali forme di dominio complesso si lasciano riconoscere dal *tradimento* della promessa di eguale libertà formalmente associata alle asimmetrie di potere esistenti⁷⁵. A sua volta, tale tradimento può assumere due forme: potrà essere dovuto a *contraddizioni pratiche* o a veri e propri *paradossi, logici e pratici*.

Si ha una contraddizione pratica della promessa di eguale libertà quando le asimmetrie di potere formalmente legittimate in suo nome *di fatto* non riducono se stesse, pur potendolo fare. È il caso della relazione tra maestro e allievo sopra richiamata, democraticamente giustificata in vista della sua riduzione. Benché legittima, tale asimmetria può incorrere in contraddizioni pratiche quando il maestro non adempie la funzione richiesta dal suo ruolo: si tratta di un'asimmetria di potere solo formalmente legittima, in quanto invalidata praticamente dal concreto esercizio di potere del maestro nei confronti dell'allievo. In questo caso, l'ingiustizia riguarda l'*interpretazione falsata* di un legittimo ruolo di potere da parte dell'attore o degli attori sociali che lo ricoprono (non il ruolo stesso).

⁷⁴ Ciò non significa, come invece pretende Emmanuel Renault, che la critica dell'esperienza del torto si fondi su un criterio esterno rispetto alla relazione di dominio contro cui si scaglia: la concezione della giustizia alternativa di cui la critica è portatrice è un suo prodotto, non un suo presupposto.

⁷⁵ In entrambi i casi viene messa in campo una critica interna delle forme di dominio contemporanee, in quanto i criteri del giudizio utili a valutare la legittimità di certe asimmetrie di potere sono correlati a queste ultime. D'altra parte, in quanto «istanze di conferma» le istituzioni «devono non solo dire che ne è di ciò che è e di ciò *che vale*, ma anche *riconfermarlo* senza sosta, e questo per tentare di proteggere un certo stato della *relazione* tra forme simboliche e stati di fatto dagli attacchi della critica», quasi «fossero sempre confrontate alla minaccia del rifiuto, come se la possibilità della critica non potesse mai essere completamente scartata» (Boltanski, 2010: 106).

Oltre alla violazione di un principio istituito di giustizia, il tradimento pratico della promessa di eguale libertà può consistere anche in una sua *interpretazione restrittiva*. Nel primo caso la reazione critica agisce su un deficit di giustificazione, che induce i soggetti a utilizzare i principi di giustizia socialmente istituiti per esprimere l'ingiustizia di una certa relazione asimmetrica di potere. Nel secondo caso, invece, la critica punta sul «modello della discordia»⁷⁶, ovvero sulla contestazione dell'interpretazione restrittiva dominante di un principio di giustizia socialmente istituito e accettato: è il caso delle recenti contestazioni contro alcune riforme in materia di lavoro, che restringono le tutele dei lavoratori in nome dell'uguaglianza di diritti fra lavoratori «garantiti» e non, nel settore pubblico come in quello privato.

A parte questi casi, vi sono poi asimmetrie di potere che, pur richiamandosi formalmente alla promessa democratica di eguale libertà, non mantengono la promessa di porre fine a se stesse perché *non possono* farlo. Tale impossibilità è di natura logica, prima ancora che pratica: si tratta di asimmetrie che si richiamano indirettamente alla promessa democratica attraverso categorie normative inconciliabili con le condizioni materiali che dovrebbero renderne possibile la realizzazione. Se la promessa democratica venisse mantenuta, verrebbe meno l'asimmetria stessa che i valori di libertà e uguaglianza sono strumentalmente chiamati a legittimare. È il caso —richiamato a più riprese da Marx nel primo libro del *Capitale*— della condizione di sfruttamento strutturale in cui versa il lavoro salariato, democraticamente legittimato dall'eguale libertà di cui godrebbero l'acquirente (il datore di lavoro) e il venditore (il salariato) della forza lavoro e legalmente codificato nel contratto di lavoro: se tale condizione simmetrica non fosse una finzione giuridica, verrebbe meno la relazione sociale che essa è chiamata a legittimare, dal momento che il lavoro cesserebbe di essere una merce che i proletari sono *costretti* a vendere e i proprietari dei mezzi di produzione *possono* acquistare⁷⁷.

Quale che sia la forma di dominio presa di mira, una teoria critica delle ingiustizie formulata a partire dalla diagnosi della sofferenza sociale e delle giustificazioni a sostegno delle asimmetrie di potere esistenti non fa altro che sviluppare la dinamica storica dei conflitti sociali:

rivendicare giustizia (ossia il pretendere rapporti reciprocamente giustificati, in cui si venga rispettati come attori titolari di un «diritto alla giustificazione») era, ed è, una molla importante e centrale di tutti i conflitti sociali. In situazioni storiche molto diverse tra loro, e con linguaggi normativi «spessi» [*thick*] di volta in volta differenti, gli uomini hanno contestato le giustificazioni date per le strutture e le norme sotto le quali dovevano vivere, pretendendo altre e migliori giustificazioni. La «lotta per la giustificazione1» [...] è una «grammatica profonda» dei conflitti sociali e dei movimenti (storici) di emancipazione, una grammatica la cui manifestazione è demandata di volta in volta agli attori interessati e condizionata dalle loro situazioni storiche⁷⁸.

⁷⁶ Cfr. Rancière, 1995.

⁷⁷ Con ciò prendo le distanze da Lyotard, che riconduce l'esperienza dello sfruttamento al «torto».

⁷⁸ Forst, 2013: 189.

9. Dalla farsa alla critica

A differenza delle relazioni di dominio semplice che coincidono con forme di oppressione violenta o con rapporti di potere che inibiscono sul nascere ogni possibilità di successo di una critica riformista, le forme di dominio complesso tipiche delle società contemporanee riconoscono la legittimità delle sue istanze normative. La tesi che vorrei difendere in queste ultime battute è duplice: le forme di dominio complesso si sono evolute a tal punto da trasformare le istanze emancipative della critica in un dispositivo della propria legittimazione, facendo assumere ai paradossi del capitalismo un carattere farsesco; diversamente dalle amare conclusioni tratte da chi fa sua una simile diagnosi, tuttavia, la strumentalizzazione della promessa democratica di eguale libertà dischiude nuove possibilità di riscatto per la critica, intesa come socializzazione della sofferenza sociale in vista del superamento pratico delle asimmetrie di potere che disattendono la promessa democratica di eguale libertà.

Neppure gli ultimi sviluppi della teoria critica possono considerarsi immuni da tale processo di strumentalizzazione delle aspirazioni alla realizzazione di sé che avevano animato la critica d'artista nel corso degli anni Sessanta. La categoria critica di riconoscimento diventa una nozione deformante nel momento stesso in cui viene adottata dal capitalismo per mobilitare le motivazioni dei lavoratori nell'esecuzione di compiti e mansioni senza l'intermediazione diretta di espliciti comandi o direttive provenienti dall'alto⁷⁹. Oggi sono le stesse imprese a incentrare la retorica manageriale sul concetto di riconoscimento, destinato a lavoratori concepiti come «imprenditori di se stessi»: «i rapporti distorti indotti dalla nuova organizzazione del lavoro implicano delle forme di “reificazione” di sé attraverso le quali i salariati cercano di presentare le proprie “performances” rispondendo a criteri di riconoscimento giudicati a volte privi di senso. Si può notare allora come un tale utilizzo strategico del riconoscimento, minando le condizioni di un riconoscimento autentico, contribuisca allo sviluppo di forme d'isolamento anche nella stessa relazione con gli altri»⁸⁰.

In questo mutato contesto, la frammentazione sociale delle possibili relazioni di solidarietà fra subalterni non è ottenuta attraverso la prevenzione dei tentativi di trasformazione sociale (come nelle forme di dominio semplice), ma *attraverso il cambiamento continuo della società e dei soggetti*. In un certo senso, il nuovo spirito del capitalismo ha fatto suo l'orizzonte utopico della critica radicale, presentando il cambiamento permanente come qualcosa di ineluttabile e auspicabile al tempo stesso. Secondo Boltanski, tale esito priverebbe gli attori sociali di punti di riferimento empirici e normativi utili a criticare le forme contemporanee di dominio complesso. Ciò varrebbe soprattutto per la critica riformista, incardinata sulle prove di realtà. Analoghe difficoltà incomberebbero sulla cosiddetta critica radicale, che lavora per introdurre nuovi punti di riferimento, assenti nelle prove di verità istituzionalizzate. La governance tecnocratica farebbe a meno o, addirittura, renderebbe inutile la trasmissione a un

⁷⁹ Cfr. Honneth, 2010a: 39-54.

⁸⁰ Renault, 2009: 173.

largo pubblico delle misure adottate e delle relative giustificazioni: «le misure adottate [...] trovano il loro principio di necessità nel rispetto di un quadro molto spesso contabile o giurisdizionale, senza esigere un largo dispiego di discorsi ideologici né, soprattutto, l'attivazione di prove di verità [...] che mettano in valore la coerenza dell'ordine sul piano simbolico; prove di verità il cui ruolo, invece, è tanto importante nel caso di forme di dominio orientate verso il mantenimento di un'ortodossia, da ottenere ricorrendo anche, se necessario, alla repressione»⁸¹.

Boltanski sembra però trascurare che la retorica del «cambiamento permanente» di fatto si appella in continuazione al lessico democratico. Né potrebbe essere altrimenti: per poter trasformare le regole riconosciute dallo stato di diritto— in materia di lavoro, di welfare, di diritti, di finanza, ecc. —il neoliberalismo deve appellarsi, almeno formalmente, a principi costituzionali che consentano di legittimare pubblicamente la sostituzione di norme vigenti con altre. La mercificazione di sfere sociali distinte passa attraverso la valorizzazione sociale del mercato, dentro e fuori i luoghi di lavoro: riconoscimento, autonomia, responsabilità e autenticità sono gli slogan prescritti agli individui dalla nuova organizzazione sociale del lavoro, dai media e dalla pubblicità. Dalla dissimulazione della loro assenza, il capitalismo è passato alla simulazione paradossale della loro presenza.

La classica critica marxista delle contraddizioni emergenti dal conflitto —latente e palese— fra capitale e lavoro nell'era fordista è dunque superata dal carattere *paradossale* assunto dal capitalismo reticolare⁸². Tramontata l'epoca caratterizzata dalla tutela istituzionalizzata del lavoro salariato ad opera dello stato sociale⁸³, i paradossi del capitalismo hanno assunto un carattere farsesco: mai come oggi i valori democratici sono stati al centro della retorica del mercato e, nel contempo, relegati ai margini della realtà; ne consegue che mai come oggi è possibile trovare delle smentite pratiche e logiche a tale retorica.

È proprio questo ricorso paradossale al lessico democratico in vista di derive antidemocratiche da parte del neoliberalismo a fornire alla critica sociale nuovi spiragli d'azione: se è diventato più difficile mostrare le contraddizioni del capitalismo rispetto al passato, è diventato più facile denunciarne i paradossi. Se non altro, perché i principi e i valori in nome dei quali il cambiamento viene profilato all'orizzonte non solo non vengono mantenuti di fatto, ma non possono esserlo in quanto incompatibili con gli effetti generati dalle riforme condotte in loro nome.

Esiste un *fil rouge* che attraversa la storia della teoria critica francofortese, ed esso coincide con la concezione dell'individuo come «categoria critica» che consente di mostrare le promesse non mantenute del capitalismo: nonostante varino notevolmente le letture circa la radicalità di tale tradimento (si pensi ad Adorno, che riteneva ormai tramontata la speranza di un individuo emancipato in un sistema totalmente amministrato: «non c'è vita vera nella falsa»), «non si tratta

⁸¹ Boltanski, 2010: 115.

⁸² Honneth, 2010b: 55-76.

⁸³ Cfr. Castel, 1995.

di denunciare l'individualismo contemporaneo quanto piuttosto di mostrare che il capitalismo non è all'altezza del modello di individualità che pretende di promuovere»⁸⁴.

Sarà la storia dei conflitti sociali a venire a determinare se l'attuale questione sociale regredirà verso nuove forme di cinismo dominatorio o progredirà in direzione del mantenimento della promessa democratica di eguale libertà. Molto dipenderà da quanto queste lotte riusciranno a evitare la balcanizzazione, prendendo di mira la strumentalizzazione del lessico normativo che sta trasformando il neoliberalismo nella «nuova ragione del mondo»⁸⁵.

Bibliografia

- Boltanski, L. (2010). *Individualismo senza libertà. Un approccio pragmatico al dominio*, «La società degli individui», 37, XIII, 101-120.
- Boltanski, L., e Chiapello, È. (2014). *Il nuovo spirito del capitalismo* (1999), tr. it. Milano, Mimesis.
- Bourdieu, P. (1993). *La misère du monde*, Paris, Seuil.
- Castel, R. (1995). *Les Métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard.
- Cohen, S. (2002). *Stati di negazione. La rimozione del dolore nella società contemporanea* (2001), tr. it. Roma, Carocci.
- Costa, P. (2014). *Che ne è della critica sociale se un altro mondo non è più possibile?*, «La società degli individui», 49, XVII, 21-35.
- Cousin, O. (2002). *Les ambivalences du travail. Les salariés peu qualifiés dans le centres d'appels*, «Sociologie du travail», XLIV, 501-502.
- D'Andrea, D. (2013). *Immaginazione, immagini del mondo e tarda modernità*, «Cosmopolis», IX, 2, http://cosmopolis.globalist.it/Detail_News_Display?ID=68258.
- Dardot, P., e Laval, C. (2014). *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista* (2009), tr. it. Roma, DeriveApprodi.
- Das, V. (2010). *Suffering, Theodicies, Disciplinary Practices, Appropriations*, «International Social Science Journal», 49, 154, 563-572.
- Dejours, C. (1998). *Plaisir et souffrance dans le travail*, Paris, AOCIP.
- (2000). *L'ingranaggio siamo noi. La sofferenza economica nella vita di ogni giorno* (1998), tr. it. Milano, il Saggiatore.
- (2013). *L'intelligenza in azione. Servitù volontaria e sistema neoliberista*, «Alfabeta2», 26, III, 14.
- Deranty, J. P., Petherbridge, D., Rundell, J., e Sinnerbrink, R. (2007). *Recognition, Work, Politics: New Directions in French Critical Theory*, Leiden-Boston, Brill.
- Donaggio, E. (2005). «Introduzione», in Id. (a cura di), *La scuola di Francoforte. La storia e i testi*, Torino, Einaudi, IX-XLVIII.
- (2009). *Spiriti del capitalismo. Variazioni sul tema*, «Quaderni di Teoria sociale», 9, 71-104.
- (2013). *Situazione critica*, «Alfabeta2», 26, III, 13.
- Ehrenberg, A. (2010). *La società del disagio. Il mentale e il sociale* (2010), tr. it. Torino, Einaudi.
- Fitoussi, J.-P. (2013). *Il teorema del lampione. O come mettere fine alla sofferenza sociale*, Torino, Einaudi.

⁸⁴ Renault, 2009: 171.

⁸⁵ Cfr. Dardot, Laval, 2014.

- Forst, R. (2013). *Critica dei rapporti di giustificazione. Prospettive di una teoria politica critica* (2011), tr. it. Torino, Trauben.
- Gauléjac, V., e Roy, S. (1993). *Sociologie clinique*, Marseille/Paris, Hommes et Perspectives/Desclée de Brouwer.
- Giglioli, D. (2014). *Critica della vittima. Un esperimento con l'etica*, Roma, Nottetempo.
- Honneth, A. (1996). *Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale*, «Iride», 18, 295-328.
- (2002). *Lotte per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto* (1992), tr. it. Milano, Il Saggiatore.
- (2007). «Redistribuzione come riconoscimento: una replica a Nancy Fraser», in Fraser, N., e Honneth, A., *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica* (2003), tr. it. Roma, Meltemi.
- (2010a). *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individualizzazione* (2002), tr. it. in Id., *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze, FUP, 39-54.
- (2010b). *Paradossi del capitalismo. Un programma di ricerca* (2004), tr. it. in Id., *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze, FUP, 55-76.
- (2011). *Riconoscimento e conflitto di classe*, Milano, Mimesis.
- Honneth, A., e Jaeggi, U. (1980). *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien der historischen Materialismus*, 2, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- La Rochefoucauld, F. (2001). *Massime*, Roma-Bari, Laterza.
- Leghissa, G. (2012). *Neoliberalismo. Un'introduzione critica*, Milano, Mimesis.
- Liotard, J.-F. (1985). *Il dissidio* (1983), tr. it. Milano, Feltrinelli.
- Martuccelli, D. (2013). *La partecipazione con riserva: al di qua del tema della critica*, Relazione presentata al Convegno «Bisogno di esserci. Nuove forme di aggregazione e di partecipazione sociale», Perugia, 1-12.
- Mazzone, L. (2014a). *Il mondo alle nostre spalle*, in Donaggio, E. (a cura di), *C'è ben altro. Criticare il capitalismo oggi*, Milano, Mimesis, 59-73.
- (2014b). *Una teoria negativa della giustizia. Per un'etica del conflitto contro i mali comuni*, Milano, Mimesis.
- Moore, B. jr. (1983). *Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta* (1978), tr. it. Milano, Edizioni di Comunità.
- Paugam, S. (1991). *La disqualification sociale. Essai sur la nouvel pauvreté*, Paris, Puf.
- Pharo, P. (1996). *L'injustice et le Mal*, Paris, L'Harmattan (2008).
- *Etica dell'uomo sensibile*, «Quaderni di teoria sociale», 8, 111-133.
- Quaranta, I. (2006). *Introduzione. Sofferenza sociale*, «Antropologia», 6, 5-15.
- Rancière, J. (1995). *La mécontente*, Paris, Galilée.
- Renault, E. (2002). *La souffrance sociale: concept, usages sociaux, paradigmes*, «Histoire et société. Revue européenne d'histoire sociale», 4, 2002.
- (2004). *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte.
- (2006). *Teoria del riconoscimento e sociologia dell'ingiustizia*, «Postfilosofie», Bari, Cacciucci, 51-74.
- (2008). *Souffrances Sociales. Philosophie, psychologie et politique*, Paris, La Découverte.
- (2009a). *L'individualità come categoria critica*, «La società degli individui», 35, XII, 159-174.
- (2009b). *L'invisibilità politica del lavoro e le sue eco filosofiche*, «Iride», XXII, 56, 71-86.
- Scarry, E. (1990). *La sofferenza del corpo. La distruzione e la costruzione del mondo* (1985), tr. it. Bologna, Il Mulino.
- Shklar, J. N. (2000). *I volti dell'ingiustizia* (1990), tr. it. Milano, Feltrinelli.
- Sloterdijk, P. (2007). *Ira e tempo. Saggio politico-psicologico* (2006), tr. it. Roma, Meltemi.

- Thompson, E. P. (1968). *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra* (1963), tr. it. Milano, Il Saggiatore.
- Turner, B. S. (2006). *Vulnerability and Human Rights*, University Park, The Pennsylvania State University Press.
- Walzer, M. (2008). *Sfere di giustizia* (1983), tr. it. Roma-Bari, Laterza.
- Weil, S. (1994). *La condizione operaia* (1951), tr. it. Milano, SE.

