

Premessa

Due fenomeni segnano la politica della tarda modernità occidentale e la sua crisi, incidendo sulle dinamiche e sugli istituti della rappresentanza, sulla fisionomia e sulla funzione dei corpi politici, sulle forme del conflitto e su quelle della critica: l'ipertrofia della mediazione e il singolarismo. Si tratta di uno stato del mondo e di una forma di soggettività che, da un lato, si rinforzano reciprocamente, dall'altro, si trovano, invece, in tensione fra loro. Il punto in cui precipita questa ambivalente coesistenza è quell'inedita declinazione della libertà che domina le democrazie liberali dell'Occidente e che propongo di definire *libertarismo ringhioso*: la declinazione specifica della libertà dei moderni nell'epoca del singolarismo e della dilatazione esponenziale della mediazione.

Su questo libertarismo ringhioso proverò a ragionare su tre piani. Il primo è di tipo genealogico e riguarda la caratterizzazione dell'immagine del mondo che costituisce la condizione di possibilità del singolarismo. In molti hanno sottolineato, già a partire dalla fine degli anni Settanta, come la fine del Novecento abbia visto l'esaurimento delle immagini del mondo che avevano segnato il secolo: dal progresso al socialismo fino alla secolarizzazione. Più controverso è, invece, che cosa abbia preso il loro posto. La mia tesi è che la fine delle immagini del mondo novecentesche non abbia lasciato un vuoto e neppure si sia tradotta nella compresenza caotica di una pluralità di immagini del mondo diverse e dissonanti. Credo piuttosto che alla crisi dei *Weltbilder* novecenteschi abbia fatto seguito l'affermazione di una nuova immagine del mondo che chiamo *assolutismo dell'io* e che costituisce il *frame* unitario all'interno del quale - sia pure con molte varianti - la soggettività contemporanea delle liberaldemocrazie occidentali pensa se stessa e il mondo. Di più: penso che all'avvento di questa nuova immagine del mondo debba essere attribuita gran parte della responsabilità della crisi e del declino delle grandi narrazioni che hanno segnato il secolo breve.

Il secondo piano è di tipo *geschichtsphilosophisch* e ruota intorno all'idea che "siamo divenuti moderni". L'assolutismo dell'io e il singolarismo come sua manifestazione principale costituiscono la coerente *radicalizzazione* della modernità e non il suo oltrepassamento. L'assolutismo dell'io è l'immagine del mondo in cui il nominalismo, cifra definitoria e nucleo dinamico del *Weltbild* moderno, viene assunto in forma esclusiva e radicale a fondamento della concezione dell'individuo e questa immagine dell'uomo si installa al centro del *Weltbild*, determinando la marginalizzazione o la funzionalizzazione di ogni altro elemento eterogeneo o dissonante. Il singolarismo non è l'artrite deformante dell'individualismo, ma la sua manifestazione più radicale e univoca. D'altra parte, ciò non significa che questo "divenire coerente" si configuri come un destino o che la coerenza sia l'unica - forse nemmeno la principale - delle ragioni del successo dell'assolutismo dell'io.

In questa prospettiva, le configurazioni della soggettività, della società e della politica tipicamente moderne rimandano a un'immagine del mondo incompiutamente moderna. Gli istituti della politica dei moderni (sovranità, rappresentanza, legittimità, democrazia) sono stati possibili, soprattutto nei loro assetti novecenteschi, a partire da una configurazione della soggettività che presupponeva un *Weltbild* non radicalmente moderno. Ciò che *legittimamente* consideriamo tipico della modernità dal punto di vista storico si configura come il prodotto di una modernità ancora incoerente, spuria, multipolare.

Sul piano degli effetti politici, il *libertarismo ringhioso* è un ibrido che tiene insieme la vocazione impolitica della libertà dei moderni e l'esigenza di politica di disintermediazione e particolarismo come condizione per il recupero di margini di libertà/autonomia. Da una parte,

costituisce una sorta di estremismo liberale¹, un atteggiamento essenzialmente antipolitico orientato alla massimizzazione della libertà negativa che esalta e radicalizza le pretese di emancipazione dalla politica e dalle sue istituzioni, di costruzione di un rapporto immediato con la realtà, l'insofferenza per le forme della rappresentanza, l'intolleranza radicale nei confronti di qualsiasi forma di autorità. Insofferente alla mediazione e al compromesso, riluttante ad appartenere quando la condivisione è meno che perfetta, l'individuo della singolarità è indisponibile non tanto all'agire collettivo quanto alla produzione di forme organizzative stabili, a configurazioni istituzionali propriamente politiche ovvero che non abbiano carattere volontario. Rivendica la libertà di muoversi, intraprendere, consumare, promuovere nuove forme di vita e rifugge da qualsiasi regolazione istituzionale che non sia strettamente funzionale a garantire tali libertà. Il volto arcigno della politica che costringe, che regola, che limita le possibilità viene percepito come intollerabile. Questo estremismo liberale costituisce la tonalità di fondo che accomuna gran parte delle mobilitazioni contemporanee, l'orizzonte condiviso nel quale si muove la maggior parte dei movimenti radicali di destra e di sinistra nelle democrazie liberali dell'Occidente.

Dall'altra, il libertarismo ringhioso esibisce *anche* il volto escludente e intollerante, gerarchizzante e discriminante delle strategie di irrigidimento dei confini politici e sociali. Si tratta di una coesistenza non priva di tensioni e ambivalenze fra la tutela e l'espansione delle *proprie* libertà e il disinteresse, quando non l'ostilità, per quelle *altrui* che rimanda al riemergere della questione del particolarismo, ad un'esigenza di protezione e di difesa della propria condizione, del proprio *status* in un contesto sociale incapace di assicurare – anche nel medio periodo – un miglioramento generalizzato delle condizioni materiali di vita. La riappropriazione dell'autonomia politica dei sovranismi, la gerarchizzazione discriminante dei nativismi, gli ostacoli materiali e simbolici all'inclusione risultano funzionali ad una strategia di conservazione del benessere individuale incentrato sull'universale vuoto che, insieme alla libertà, consente la convivenza tra diversi: il denaro-potere. Non un ritorno, quindi, di identità e ideologie forti capaci di motivare sacrifici individuali, ma un uso dell'appartenenza politica e sociale in termini essenzialmente strumentali, un'interpretazione della libertà al riparo dall'uguaglianza e dalle pretese di reciprocità e universalizzazione, una distinzione fra la nostra libertà e quella di altri e di altre non necessariamente estranei/e al corpo politico.

A restituire la dimensione emotiva di questo *libertarismo escludente e discriminante* è stata convocata spesso la famiglia delle passioni livide: dal rancore al risentimento, dall'invidia alla rabbia. Tutte passioni che prevalentemente si muovono dal basso verso l'alto e a cui si è fatto ricorso nella tradizione filosofica per comprendere gli stati d'animo degli ultimi, degli inferiori. La contemporaneità ci mette, invece, di fronte a forme di conflitto agite dall'alto, ispirate da chi sta meglio nei confronti di chi sta peggio, all'ostilità nei confronti di chi insidia o minaccia piuttosto che alla rabbia verso chi ha di più, verso chi opprime. Per questo la *ringhiosità* di chi ha qualcosa da difendere, di chi si sente minacciato da chi sta più in basso restituisce meglio, a mio parere, la tonalità escludente del libertarismo singolarista nel tempo in cui nessuno più crede in Occidente ad uno sviluppo inclusivo e generalizzato.

1. *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 ed espansione delle relazioni su scala planetaria.

¹ Esemplare Ugo Mattei in un'intervista a *la Repubblica*: «Domanda: Perché il Green Pass sarebbe un ricatto padronale? Risposta: È una forma di controllo sociale. Ci propinano l'idea che serve per debellare la pandemia, ma non è così. E i cittadini, spaventati, si affidano al potere come pazienti. Tra un po' ci carpiranno altri tipi di informazioni. Domanda: Mi faccia un esempio. Risposta: Ci controlleranno per capire se paghiamo le tasse» (Mattei, 2021).

Dilatazione della mediazione ha significato erosione dell'autonomia, fine della capacità dello spazio e dei confini di produrre immunizzazione rispetto al fuori, crescita 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'accrescimento della potenza 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 loro reazioni. In questa accezione, proliferazione 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”². 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”³. 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*⁴. 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”⁵. 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 pilota⁶: 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'iperatrofia 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

² Consoli, 2012: 443.

³ Sloterdijk, 2006: 40.

⁴ Ivi, p. 39.

⁵ Ivi, p. 41.

⁶ Bauman, 2000: 28.

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 complessivo dell'assemblaggio viene pagato in termini di diminuzione della capacità di influenzarne il funzionamento da parte delle singole componenti. L'estensione dell'interazione cooperativa si traduce in un aumento di potere del *network*, 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 riscriverne 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 generano inerzia: la dilatazione della mediazione – l'esistenza di una vasta articolata rete di mediazioni – si traduce in una difficoltà di mutamento delle caratteristiche dell'assemblaggio, nella lentezza dell'adeguamento a nuove circostanze e/o a nuovi compiti. L'ampliamento delle mediazioni ipotoca il 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 il guadagno di potere dell'assemblaggio nel suo insieme e quello di ogni singolo membro. L'elemento decisivo 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, dei networks economici, politici, tecnici dipendono, 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 composita e variegata di elementi. 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.

2. *Io sono quello che sono: soggettività singolarista e 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*⁷. 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 dataità, 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 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 frammentato⁸, 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-diversità⁹ 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 noi¹⁰. 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

⁷ Fra gli autori che, con prospettive e valutazioni diverse, hanno messo a tema il singolarismo come nuova forma di individualismo cfr. Martucelli, 2010; Rosanvallon, 2013; Reckwitz, 2017; Rigotti, 2021, Lipovetsky, 2022.

⁸ Per il versante patologico di questa configurazione cfr. Fuchs, 2007.

⁹ Cfr. Vertovec, 2007.

¹⁰ Per questa accezione di superficialità si veda Alagna, 2021: 27-9.

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’individualismo 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 temporale¹¹ 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 desiderio¹², 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 istantanea 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”¹³, dall’altra, divengono consapevoli che “il mondo ha sfortunatamente molto più da offrire di quanto si possa sperimentare in una singola esistenza”¹⁴. 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”¹⁵.

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”¹⁶.

¹¹ Fra gli altri cfr. Rosa, 2015; Hartog, 2007 e Merlini e Tagliagambe, 2016.

¹² Cfr. Muscelli e Stanghellini, 2012: 147-52.

¹³ Rosa, 2015: 27.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Hobbes, 1989: 78.

La seconda dimensione dell'immediatezza temporale è costituita dal *presentismo* come regime di storicità¹⁷. 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.

3. *Singularismo come valore dell'unicità*

La seconda caratteristica tipico-ideale della soggettività singularista risiede nella 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”¹⁸. Si tratta 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 singularismo è quella dell'uguale diversità, di una diversità che non discrimina e non gerarchizza. L'individualismo della singularità riposa su una ontologia piatta della diversità ordinaria.

L'immediata traduzione di questa unicità in valore (autenticità) e l'adozione dell'espressione di sé come ragione ultima della propria condotta (espressivismo) costituiscono, infine, il terzo e ultimo tratto distintivo della soggettività singularista. L'individualismo della singularità “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”¹⁹. 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 singularismo, la sua formulazione più icastica. Non esiste più alcuna unità di misura esterna all'individuo che consenta di misurarne, 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” weberiani²⁰. 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 criteri²¹.

L'immediata assunzione dell'unicità come valore distingue nettamente il singularismo da altre forme di individualismo. In primo luogo, perché comporta la perdita di rilevanza del riconoscimento. Nella sua versione idealtipicamente pura, l'individuo della singularità possiede la certezza del suo valore al di là del riconoscimento altrui e di ogni mediazione sociale. In quanto svincolata dal

¹⁷ Hartog, 2007: 145-52.

¹⁸ Rosanvallon, 2013: 228.

¹⁹ Lipovetsky, 2017: 341.

²⁰ Cfr. Weber, 1982: 192-93 e D'Andrea, 2005.

²¹ Sulla cifra intrinsecamente creativo-artistica di questa forma di soggettività cfr., tra gli altri, Guardini, 1987: 43-4; Rosanvallon, 2013: 220-29, Boltanski e Chiapello, 2014: in particolare 63-108, Lipovetsky, 2017: in particolare 323-51; e Lipovetsky 2022: in particolare 44-59.

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 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 iperconsumistica²². 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 indolore²³. 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.

Con il termine singolarismo non intendo, dunque, un generico individualismo della differenza o della disuguaglianza²⁴, quell'individualismo qualitativo²⁵ o dell'autenticità²⁶ che a partire da Rousseau attraversa con significative metamorfosi le teorie e la società del XIX e del XX secolo. Mi riferisco, piuttosto, e in modo esclusivo, a quella forma di individualismo contemporaneo che ne

²² Cfr. tra gli altri Lipovetsky, 2007, Bauman, 2007.

²³ A proposito del rapporto con l'etica della soggettività contemporanea Lipovetsky ha parlato di *éthique indolore* e di *société postmoraliste*. Cfr. Lipovetsky, 1995: 253.

²⁴ Dumont, 2019: 492-501.

²⁵ Simmel 1995: in particolare 31-52.

²⁶ Lipovetsky 2022.

esaspera e radicalizza i tratti: un individualismo dell'e²⁷ - all'insegna della giustapposizione immediata e priva di gerarchia dei contenuti identitari, del valore senza prova e senza condizioni, della produzione monologica dei significati - che fa esplodere la diversità, distrugge ogni possibile oggettività e si traduce in una perdita del mondo²⁸.

4. *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 umana²⁹. 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 Hobbes³⁰: 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 sociale³¹. 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 e – non si dimentichi – si potesse essere 'redenti'"³². 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, interpreta se stesso e i propri interessi, definisce le proprie aspirazioni e le proprie aspettative, orienta le proprie strategie pratiche"³³. 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.

²⁷ Cfr. Anders, 1991: 36-7. Il primo ad aver utilizzato l'"e" come cifra del pluralismo contemporaneo è stato probabilmente Kandisky alla fine degli anni Venti (Kandisky, 1974: 274). Per una ripresa più recente di questo tema cfr. Beck, 2011.

²⁸ Cfr. Anders, 1991: 37-9. Su questo tema cfr. anche D'Andrea 2020b.

²⁹ Blumenberg, 1992: in particolare 143-50.

³⁰ Cfr. Hobbes, 1989: 11-104.

³¹ Per questa ricostruzione dell'antropologia hobbesiana cfr. D'Andrea, 2020a.

³² Weber, 2002: 7-40. Sul concetto di immagine del mondo a partire da Weber cfr. D'Andrea, 2012.

³³ Blumenberg, 2001: 13-23.

Razze, nazioni, progresso, filosofie della storia di vario genere hanno, ad esempio, continuato a caratterizzare il discorso e l'immagine della politica. Le istituzioni politiche moderne si sono nutrite 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 della modernità 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 presupponevano 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.

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 stati, 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.

5. *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 mondo³⁴. Le immagini sono, infatti, costrutti tridimensionali il cui profilo cambia in funzione non soltanto della diversità degli elementi che la compongono, ma anche della 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 non sarà magari il migliore dei mondi possibili, ma 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"³⁵. 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 moderna³⁶. Anche se con un significato diverso, condivido, quindi, l'affermazione di Latour che non siamo mai stati moderni³⁷. Credo, tuttavia, che lo siamo divenuti sempre di più e che lo siamo oggi

³⁴ Per questa metafora, cfr. Alagna 2017: 26-39.

³⁵ Weber, 2001: 179.

³⁶ Fra gli autori che hanno insistito sulla contemporaneità come radicalizzazione della modernità cfr. Beck, 2000 e Giddens, 1994.

³⁷ Cfr. Latour, 2009.

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 insostenibile³⁸.

Questo non vuol dire che l'individualismo della singolarità costituisca il *destino* della modernità, un suo esito inevitabile già iscritto nella sua matrice nominalistica. E questo sia perché il singolarismo possiede fra le sue condizioni di possibilità elementi ideali eterogenei rispetto al nominalismo, sia perché la sua affermazione dipende anche da fattori materiali indeducibili da qualunque costellazione ideale. Le trasformazioni delle immagini del mondo sono il prodotto di *affinità elettive*, da una parte, fra le innovazioni ideali e i processi materiali, dall'altra fra le nuove costellazioni di significati e la matrice di fondo dell'immagine del mondo. I processi materiali, ad esempio, non intervengono immediatamente nella costituzione della soggettività, ma sempre e soltanto in virtù della mediazione di una loro interpretazione sulla base di una determinata immagine del mondo. Ma, d'altro canto, una immagine del mondo, ammette soltanto una gamma limitata di trasformazioni possibili: quelle che, per quanto eterogenee, risultano coerenti con il suo nucleo più interno e con la sua logica di fondo.

6. *Libertà singolarista come libertà antipolitica*

Il singolarismo costituisce il tipo ideale al quale le soggettività delle democrazie liberali occidentali si vanno sempre più approssimando. In un doppio senso: quantitativo e qualitativo. Aumentano quantitativamente i segnali della diffusione di questo tipo nuovo tipo di individualismo e si riduce la distanza fra i comportamenti reali degli individui concreti e quelli dedotti per coerenza interna dalle caratteristiche tipico-ideali della soggettività singolarista. Insomma, il singolarismo sta diventando la forma egemone della soggettività contemporanea: un numero crescente di individui delle moderne società liberaldemocratiche assomiglia sempre di più al ritratto idealtipico della soggettività singolarista. Con questo non intendo affermare che nella tarda modernità occidentale ci siano solo ed esclusivamente individui singolaristi e neppure che le soggettività concrete siano integralmente fedeli al modello tipico-ideale. Intendo, piuttosto, sostenere l'esistenza di una tendenza, una propensione al singolarismo che attraversa le società liberaldemocratiche occidentali.

Sul versante politico la cifra unitaria del singolarismo è l'assolutizzazione della libertà: una definizione del rapporto con la politica a partire da un'esigenza di ampliamento della libertà come condizione per l'espressione di una diversità che si percepisce incompressibile e da una concezione sempre più esclusivamente strumentale delle istituzioni politiche. La libertà dei moderni è prima di tutto la libertà negativa³⁹, l'universale vuoto (indifferente ai contenuti) che rende possibile la società dei diversi. Più gli individui divengono diversi più diviene necessaria la libertà come mediazione per la loro convivenza. L'esplosione della diversità individuale e della percezione soggettiva del suo valore – della sua irrinunciabilità – implica un'esigenza sempre più radicale di sottrazione alla presa di qualsiasi regola che non sia pienamente condivisa, che non sia la propria. Rende inaccettabile l'obbedienza. Come ben hanno mostrato Max Weber e Carl Schmitt – ma anche, in una prospettiva diversa, Hannah Arendt -, la libertà dei moderni ha avuto da subito il volto antipolitico della richiesta di sottrazione al controllo politico di porzioni sempre più ampie di vita e di agire sociale. L'epoca neoliberale non inventa una declinazione antipolitica della libertà, la porta semmai ad un radicale compimento⁴⁰.

Molti sono i fenomeni e gli atteggiamenti individuali e collettivi che parlano di questo atteggiamento nei confronti della politica.

Innanzitutto, ovviamente, la crisi della rappresentanza. Peraltro, in una pluralità di sensi. Non soltanto l'esigenza di disintermediazione e di una relazione diretta o quantomeno più stretta – meno

³⁸ Cfr. Latour, 2020: in particolare 27-71.

³⁹ Su questo si veda Berlin, 1989; Weber, 2018: 476-83. Sulla tesi weberiana del carattere antipolitico della libertà dei moderni cfr. D'Andrea, 2017.

⁴⁰ Per una diversa lettura cfr. Dominijani 2021 e Marramao 2021.

intermediata - fra cittadini e decisori politici⁴¹, ma anche, più radicalmente, una generalizzata indisponibilità all'obbedienza e ad ogni appartenenza con la quale non ci sia una identificazione perfetta. Nei suoi termini generali, la tendenza mi pare quella alla interpretazione dell'*appartenenza politica* nel suo insieme sul registro dell'*associazione volontaria* e della richiesta di libertà – di sottrazione alla regolazione politica – come strumento per ridurre la mancanza di condivisione (obbedienza) inevitabilmente connessa al comando politico. La libertà singolarista è essenzialmente a-politica o antipolitica: chiede alla politica di non fare, di lasciare libera una diversità incompressibile e irrapresentabile.

Anche quando incontra il terreno della politica e della regolazione istituzionale, la soggettività singolarista promuove un ricorso al diritto che media la richiesta di apertura e di riconoscimento di nuovi spazi di libertà, di nuove possibilità. Un uso del diritto inclusivo, orientato alla moltiplicazione delle forme giuridiche, all'inclusione nel registro del possibile piuttosto che alla proibizione e alla costrizione. Il diritto viene così utilizzato come strumento di riconoscimento di nuovi diritti nella forma di opportunità legittime che spesso non comportano oneri per l'istituzione statale. Questa la fisionomia di massima della politica contemporanea dei diritti soggettivi legati alle scelte sessuali, alle tipologie di famiglia, al fine vita. Ma a questo atteggiamento rimandano anche tutte le politiche della galassia multiculturale.

C'è poi il fenomeno macroscopico del rifiuto dell'autorità: uno vale uno è la sua formulazione più icastica. Certamente un fenomeno che non riguarda soltanto la politica, ma che interviene pesantemente anche sulla politica e sui saperi con cui la decisione politica è sempre più intrecciata. La delegittimazione dei saperi ha effetti di delegittimazione anche della politica che di quei saperi si serve in funzione di scelte la cui legittimità è sempre più affidata alla previsione e all'efficacia. Questa delegittimazione si traduce in una richiesta di libertà - libertà di cura, libertà di non vaccinarsi, libertà dai ripetitori, dal 5G – che configura una politica essenzialmente interdittiva, sottrattiva.

Infine, il singolarismo radicalizza un rapporto strumentale con le regole che sostituisce la legittimità con l'efficacia, l'obbligo con l'utilità. Le uniche regole che godono di un rispetto assoluto sono quelle che si presentano come dispositivi tecnici indifferenti ai fini. Come mezzi neutri per tutti i fini. Sul versante istituzionale, 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 fintanto che sono ritenute più efficienti - perché il rispetto delle regole è divenuto, da dovere che era, un puro mezzo funzionale alla realizzazione di scopi privati. Alla validità dell'*Ordnung* si è sostituita la *Regelmäßigkeit*⁴², 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.

7. Ringhio identitario: la politica della libertà al di là dell'uguaglianza

L'epoca della ipertrofia della mediazione è anche l'epoca delle questioni complesse, delle sfide globali, di processi economici e sociali di dilatazione della cooperazione che aumentano il potere del *network*, ma non necessariamente quello di ciascuno dei suoi membri. Nella dilatazione estensiva e intensiva della mediazione si generano problemi sempre più complessi e un incremento del potere di alcuni che coesiste con la riduzione e il declino di quello di altri. Il mondo globale e la società singolarista hanno smentito ogni fiducia nell'idea che «quando la marea sale tutte le barche salgono»⁴³.

⁴¹ La contrapposizione popolo-élite che costituisce la regola base della sintassi populista parla appunto di una rappresentazione in base alla quale la distanza del popolo con le proprie istituzioni non costituisce un problema strutturale oggettivo, ma è soltanto il frutto del tradimento dei rappresentanti.

⁴² Weber, 1980: 21-35.

⁴³ Spunti in questa direzione in Revelli, 2010: 118-9.

Ma un mondo di individui è un mondo ad altissima complessità, sempre più ingovernabile, in cui si sono erosi i margini della politica-progetto, della politica come proposito di trasformazione complessiva della realtà, come elaborazione di risposte all'altezza della complessità dei problemi. È inutile, privo di effetti, riconoscere che «nessuno si salva da solo»⁴⁴, se poi non si sa come, o se le condizioni di possibilità della salvezza sono talmente complesse da risultare impossibili, o se l'azione comune è preclusa dalla rivendicazione pervicace di possedere la ricetta giusta, o se nessuno è disposto ad accettare le soluzioni che non condivide. La complessità della salvezza in comune e delle sue condizioni di effettività la rende nei fatti impossibile, irrealistica e induce a privilegiare altre strategie.

La risposta prevalente della soggettività singolarista al mondo della mediazione ipertrofica è la ricerca dell'immediatezza nella forma dell'irrigidimento dei confini sociali e politici, della ricerca di immunizzazione. Una risposta non necessariamente o esclusivamente impolitica, ma sempre all'insegna dell'asimmetria, dell'assenza di reciprocità, del principio «quello che vale per me, non vale per (tutti) gli altri». La libertà rivendicata come strumento di immunizzazione e come strategia di recupero di potere è sempre la libertà di alcuni e non di tutti, quella di alcuni contro quella di altri. Così accanto alla spoliticizzazione e al congedo dalla politica, all'idiosincrasia per la regolazione e alla rivendicazione di maggiore spazio per le differenze, compare un uso della politica volto a limitare non genericamente la libertà degli altri, ma dei più deboli, di chi sta fuori e minaccia di entrare, contro le nuove pretese di un posto a tavola quando si ritiene impossibile aumentare il cibo disponibile. Il ritorno dei sovranismi, la fissazione nativistica del confine, l'uso strategico dell'identità come ostacolo materiale e simbolico all'inclusione testimoniano un'esigenza di protezione immunitaria che veicola il *ritorno* del volto inegualitario del liberalismo, della coesistenza fra *inequali libertà*.

La versione discriminante del singolarismo fa leva sulla riproposizione dell'identità come concetto chiave per l'esclusione e la gerarchizzazione. Non si tratta tuttavia del ritorno della trascendenza di identità collettive capaci di esigere e ottenere dagli individui sacrifici e rinunce. Quella singolarista è un'identità collettiva priva di trascendenza, brandita come fondamento della legittimità dell'esclusione dell'altro e non della dedizione di sé, uno strumento non un fine. È un'identità che non chiede all'individuo di fornire prestazioni, ma piuttosto gliel'offre. L'individuo singolarista non si mette al servizio di qualcosa che lo trascende, ma usa l'appartenenza come strumento al servizio delle sue esigenze materiali e simboliche.

Per caratterizzare dal punto di vista emotivo questa declinazione *escludente e discriminante* del singolarismo si è fatto spesso riferimento alla galassia delle passioni livide. Si tratta di passioni – rancore, invidia, risentimento, rabbia – organizzate su un registro che intreccia l'offesa subita con una percezione di impotenza legata all'esperienza di una inferiorità di potere e/o di valore. Di passioni, insomma, se non degli ultimi, degli inferiori. In questo senso, mi sembrano sostanzialmente inadeguate ad esprimere la caratteristica fondamentale del conflitto agito da questa declinazione del singolarismo: il suo carattere anti-emancipativo. Un conflitto che guarda in basso, agito da chi sta meglio nei confronti di chi sta peggio, mosso dall'ostilità verso chi insidia piuttosto che dall'ira per chi opprime.

Più in linea con questa declinazione escludente e discriminatoria della soggettività singolarista mi sembra, invece, la metafora del *ringhio*: la postura, cioè, del cane che protegge l'osso da chi glielo vuole sottrarre, di chi ha qualcosa da difendere, di chi si sente minacciato in un suo qualche possesso, materiale o simbolico, da chi ne è privo. L'obiettivo di chi ringhia è quello non di ascendere, ma “semplicemente” di non sprofondare. Non si ringhia nei confronti di chi gode di qualcosa di cui ci si sente defraudati, o che si vorrebbe acquisire, ma per difendere – con le unghie e con i denti – quel che si ha già da chi potrebbe strapparcelo. La *ringhiosità* è un'aggressività difensiva, la passione dei penultimi: di chi non guarda verso l'alto, di chi non si sente oppresso, ma insidiato dal basso. È la passione di chi ha solo da perdere: di chi non lotta per ottenere di più, ma per proteggersi da chi ha di meno. Il libertarismo ringhioso è così l'espressione politica del singolarismo dei penultimi, di coloro che possono solo perdere.

⁴⁴ Fra le/i molte/i che hanno riproposto questo tema cfr. Dominijanni, 2021 e Tacconelli, 2021.

Bibliografia

- Alagna, M. (2017). *Atlanti. Immagini del mondo e forme della politica*, Roma, Donzelli.
- Alagna, M. (2021). *Pura superficie*, in Alagna, M., Mazzone, L., *Superficialismo radicale. Soggetti, emancipazione e politica*, Pisa, ETS.
- Anders, G. (1991). *Introduzione*, in Id., *Uomo senza mondo. Scritti sull'arte e la letteratura*, Ferrara Spazio libri Editori.
- Bauman, Z. (2000). *La solitudine del cittadino globale* (1999), tr. it. Milano, Feltrinelli.
- Bauman, Z. (2007). *Homo consumens Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi* (2006), Trento Erickson.
- Beck, U. (2000). *La società del rischio. Verso una seconda modernità* (1986), tr. it. Roma, Carocci.
- Beck, U. (2011). *L'era dell'e*, Trieste, Asterios.
- Berlin, I. (1989). *Quattro saggi sulla libertà* (1958), tr. it. Milano, Feltrinelli.
- Blumenberg, H. (1992). *La legittimità dell'età moderna* (1972), tr. it. Genova, Marietti.
- Blumenberg, H. (2001), *Immagini del mondo e modelli di mondo* (1961), tr. it. in «Discipline filosofiche», vol. XI, n. 1, pp. 13-23.
- Boltanski, L., Chiapello, E. (2014). *Il nuovo spirito del capitalismo* (2011), tr. it. Milano-Udine, Mimesis.
- Consoli, D. (2012). *Saturazione nell'ultima sfera. L'analisi della società globale in Peter Sloterdijk*, in «Spazio filosofico», vol. II, n. 6, p. 443.
- D'Andrea, D. (2005). *L'incubo degli ultimi uomini*, Roma, Carocci.
- D'Andrea, D. (2012). *Soggettività e immagini del mondo in Max Weber*, in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», vol. XXV, n. 65, pp. 5-24.
- D'Andrea, D. (2017), *La genealogia della libertà dei moderni*, in «Riforma e movimenti religiosi», n. 2. (2017), pp. 69-112.
- D'Andrea, D. (2020a). *Curiosità, linguaggio, ansia. L'uomo del Leviatano di Hobbes tra differenza antropologica e forme di soggettività*, in «Dianoia», n. 30, XXV, pp. 45-65.
- D'Andrea, D. (2020b). *Politeismi a confronto. Senso della vita e figure della soggettività in Max Weber*, in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», n. 3, XXXIII, pp. 577-96.
- Dominijanni, I. (2021). *Il vaccino non è un anestetico*, in «Centro per la riforma dello Stato», disponibile all'indirizzo <https://centroriformastato.it/il-vaccino-non-e-un-anestetico/>
- Dumont, L. (2019). *Homo Aequalis*, Milano, Adelphi.
- Fuchs, Th. (2007). *Fragmented Selves: Temporality and Identity in Borderline Personality Disorder*, in «Psychopathology», vol. XL, n. 6, pp. 379-87.
- Giddens, A. (1994). *Le conseguenze della modernità* (1990), tr. it. Bologna, il Mulino.
- Guardini, R. (1987). *La fine dell'epoca moderna* (1950), tr. it. Brescia, Morcelliana.
- Hartog, M. (2007). *Regimi di storicità* (2003), tr. it. Palermo, Sellerio.
- Hobbes, Th. (1989). *Leviatano* (1651), tr. it. Roma-Bari, Laterza.
- Kandisky, W. (1974). *E. Alcune nozioni sull'arte sintetica*, (1927), in Id., *Tutti gli scritti 2*, Milano, Feltrinelli.
- Latour, B. (2009). *Non siamo mai stati moderni* (1991), tr. it. Milano, Elèuthera.
- Latour, B. (2020). *La sfida di Gaia* (2015), tr. it. Milano, Meltemi.
- Lipovetsky, G. (1992). *Le crépuscule du devoir*, Paris, Gallimard.
- Lipovetsky, G. (1995). *L'era del vuoto* (1993), tr. it. Milano, Luni editrice.
- Lipovetsky, G. (2007). *Una felicità paradossale. Sulla società dell'iperconsumo* (2006), tr. it. Milano, Raffaello Cortina.
- Lipovetsky, G. (2017). *L'estetizzazione del mondo. Vivere nell'era del capitalismo artistico* (2013), tr. it. Palermo, Sellerio.
- Marramao, G. (2021). *A Cacciari e Agamben: "Sul Covid sostenete tesi aberranti"*, intervista a cura di D. D'Alessandro, in Huffington Post, 4 Dicembre 2021, disponibile all'indirizzo https://www.huffingtonpost.it/entry/marramao-a-cacciari-e-agamben-sul-covid-sostenete-tesi-aberranti_it_61ab37b5e4b0451e55162e8f/

- Merlini F., Tagliagambe S. (2016). *Catastrofi dell'immediatezza*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Martucelli, D. (2010). *La société singulariste*, Paris, Armand Colin.
- Mattei, U. (2021). *Covid, Mattei: "Io, No Vax a metà, combatto il neoliberismo. Un partito? Sarà olistico"*, intervista a cura di C. Vecchio, *la Repubblica*, 9 dicembre.
- Muscelli, Ch., Stanghellini G. (2012). *Istantaneità. Cultura e psicopatologia della temporalità contemporanea*, Milano, Franco Angeli.
- Reckwitz, A. (2017). *Die Gesellschaft der Singularitäten*, Berlin, Suhrkamp.
- Revelli, M. (2010). *Poveri noi*, Torino Einaudi.
- Rigotti, F. (2021). *L'era del singolo*, Torino, Einaudi.
- Rosa, H. (2015). *Accelerazione e alienazione* (2013), tr. it. Torino, Einaudi.
- Rosanvallon, P. (2013). *La società dell'uguaglianza* (2011), tr. it. Roma, Castelvecchi.
- Simmel, G. (1995). *La legge individuale e altri saggi*, Parma, Pratiche.
- Sloterdijk, P. (2006). *Il mondo dentro il capitale* (2005), tr. it. Roma, Meltemi.
- Tacconelli, E. (2021). «Un'ora di flebo e il Covid sparisce». *Monoclonali, la grande speranza*, intervista a cura di L. Bellaspiga, in *Avvenire.it*, 6 dicembre 2021, disponibile all'indirizzo <https://www.avvenire.it/attualita/pagine/un-ora-di-flebo-e-il-covid-sparisce-monoclonali-la-grande-speranza>
- Vertovec, T. (2007). *Super-diversity and its implications*, in «Ethnic and Racial Studies», vol. XXX, n. 6, pp. 1024-54.
- Weber, M. (1980). *Economia e società* (1922), tr. it. Milano, Edizioni di Comunità, vol. I.
- Weber, M. (1982). *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-5, 1920), tr. it. in Id., *Sociologia della religione*, Torino, Edizioni di Comunità, vol. I.
- Weber, M. (2001). *L'"oggettività" conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale* (1904), in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, tr. it. Torino, Edizioni di Comunità.
- Weber, M. (2002). *Introduzione a L'etica economica delle religioni universali* (1920), tr. it. in Id., *Sociologia della religione*, Torino, Edizioni di Comunità, vol. II, pp. 7-40.
- Weber, M. (2018). *Economia e società. Dominio*, tr. it. Roma, Donzelli.