

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI FEDERICO II



**FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA
DIPARTIMENTO DI DIRITTO ROMANO, STORIA E TEORIA DEL DIRITTO
“ F. DE MARTINO ”**

**DOTTORATO DI RICERCA IN “FILOSOFIA DEL DIRITTO:
ARTE E TECNICA DELLA GIURISPRUDENZA –
ERMENEUTICA DEI DIRITTI DELL’UOMO”**

XXIV CICLO

TESI DI DOTTORATO

**IL ‘PIANETA SOCIALE’ COME NUOVO SPAZIO
DEI DIRITTI UMANI IN ZYGMUNT BAUMAN**

**COORDINATORE
CH.MO PROF. GIOVANNI MARINO**

**RELATORE
CH.MO PROF. LUIGI DI SANTO**

**CANDIDATA
GIUSEPPINA CONTE**

ANNO ACCADEMICO 2010-2011

A mia nonna Antonia

IL ‘PIANETA SOCIALE’ COME NUOVO SPAZIO DEI DIRITTI UMANI IN ZYGMUNT BAUMAN

INDICE

INTRODUZIONE	P. 5
---------------------	-------------

CAPITOLO PRIMO

UNA RICOSTRUZIONE FILOLOGICA E FILOSOFICA DI BAUMAN:
DAL MARXISMO DEGLI ESORDI ALLA TEORIZZAZIONE DELLA SOCIETÀ LIQUIDA

1.1 LA SUA STORIA	P. 13
1.2 LA SUA FORMAZIONE TRA L’OTTOBRE POLACCO E LA BREVE STABILIZZAZIONE. L’INFLUENZA DI GRAMSCI	P. 18
1.3 MODERNITÀ, POSTMODERNITÀ, GLOBALIZZAZIONE	P. 37

CAPITOLO SECONDO

LE NUOVE DIMENSIONI GLOBALI DEI PROBLEMI DEL LAVORO
E DELLA DISUGUAGLIANZA

2.1 LA QUESTIONE DEL LAVORO COME RISORSA UMANA DI REALIZZAZIONE	P. 55
2.2 IL FORDISMO E L’ETICA DEL LAVORO	P. 68
2.3 DALL’ETICA DEL LAVORO ALL’ESTETICA DEL CONSUMISMO	P. 83
2.4 ASCESA E CADUTA DEL WELFARE STATE	P. 91
2.5 LA “SOCIETÀ LIQUIDA” TRA LA NEGAZIONE DELLA RESPONSABILITÀ E LE ISTANZE DI GIUSTIZIA	P. 100

CAPITOLO TERZO
I DIRITTI FONDAMENTALI FRA TRADIZIONE STATALE
E NUOVI LIVELLI DI POTERE

3.1 I DIRITTI UMANI COME AFFERMAZIONE DELLA INDISSOLUBILITÀ DI STATO DI DIRITTO E STATO SOCIALE	P. 110
3.2 I DIRITTI UMANI DI FRONTE ALLA SFIDA DELLA GLOBALIZZAZIONE	P. 120
3.3 IL SISTEMA DEI DIRITTI UMANI ALLA PROVA IN TEMPI DI CRISI DELLA SOVRANITÀ STATALE E DI AFFERMAZIONE DELL'ECONOMIA POLITICA DELL' INCERTEZZA	P. 132
3.4 LAVORO E WELFARE NEL "PIANETA SOCIALE" DI ZYGMUNT BAUMAN	P. 139
CONCLUSIONI	P. 148
BIBLIOGRAFIA	P. 153

INTRODUZIONE

Questo itinerario di ricerca intende ripercorrere l'esperienza umana e intellettuale di Zygmunt Bauman, soffermandosi sugli aspetti biografici e sulla produzione scientifica dell'autore, sugli snodi dell'evoluzione del suo pensiero, per oltrepassarli e raggiungere alcuni contesti specifici di indagine circa l'identità che l'uomo contemporaneo viene rivestendo all'interno della società che Bauman, metaforicamente, definisce liquida.

La nostra attenzione è inizialmente rivolta, infatti, alla biografia dello studioso polacco, per andare a tracciare, attraverso essa, l'evoluzione del pensiero dell'autore che, sempre in dialogo con i cambiamenti negli assetti storici, sociali e culturali, restituisce una produzione scientifica ricca, analitica e propositiva al tempo stesso.

La formazione di Bauman, in gioventù marcatamente marxista, risulta così ben presto influenzata prima dallo stretto rapporto con i suoi primi due maestri, Stanislaw Ossowsky e Julian Hochfeld, che gli forniscono le lenti più adatte per avere una visione chiara delle vicende storiche di cui è protagonista, e, in seguito, dall'incontro con letture illuminanti quali i *Quaderni dal carcere* di Gramsci, che gli fanno da utile guida nell'interpretazione dell'evoluzione della società con l'avvento dell'industria, per poi approdare alla condivisione dell'invito rivolto da Lévinas a riconoscere l'“essere con gli altri” come fondamentale e irrinunciabile attributo dell'esistenza umana, a ritenerci cioè tutti responsabili di fronte all'Altro ed alla sua incessante richiesta di giustizia, agendo così come unico antidoto efficace contro l'imperante indifferenza dell'uno verso le sorti dell'Altro.

Il presente lavoro cerca inoltre di cogliere in pieno il senso di quanto lo stesso Bauman ci sintetizza tra le pagine di *Intervista sull'identità*¹, ossia che la forma assunta dal “marxismo intellettuale” che è dilagato nei centri accademici europei e americani alla fine degli anni Settanta, è stata interamente economicista e nella maggior parte dei casi severamente riduzionista. Negli anni Settanta, dice infatti Bauman, la politica, l'ideologia e la cittadinanza sono state rimosse o viste come effetti del motore primario dello sviluppo e del crollo capitalistico. Secondo lo studioso non doveva essere così: Marx, come egli ci dimostra in quello appena citato e in numerosi altri testi, dopo tutto, era stato inizialmente egli stesso un liberale, che, dall'enfasi sulla povertà e sulla figura collegata del cittadino era passato, solo alla fine, al più forte concetto dello sfruttamento, in cui la silhouette implicitamente virile del proletario si sostituisce a quella del cittadino. Forse, egli pensa, non era inevitabile che la teoria marxista in fase di ascesa venisse ridotta al nocciolo duro del determinismo economico, ma questo fu nella sua epoca, per così dire, “sovradeterminato”. Questa versione tronca, riduzionista e unidimensionale dell'eredità di Marx fornita da una lettura onnicomprensiva e unifattoriale di tutte le sofferenze, le ansie e i disagi, così come nessun altro modello unifattoriale, non avrà mai, secondo Bauman, molte probabilità di esprimere adeguatamente la complessità del “mondo vissuto” e di abbracciare la totalità dell'esperienza umana.

Partendo da queste riflessioni, la ricostruzione relativa all'evoluzione del pensiero di Bauman qui proposta continua con l'analisi della posizione assunta dallo studioso quando, ad allungare ulteriormente le distanze da quella visione, intervengono i rapidi

¹ BAUMAN Z., *Intervista sull'identità*, VECCHI B. (a cura di), Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 35-37.

cambiamenti dell'era Reagan-Thatcher che hanno condotto al collasso l'immaginazione "collettiva" nelle società occidentali a partire dagli anni Ottanta. Come osserva, d'altro canto, anche Alessandro Dal Lago, per Bauman, più ancora che dai loro risultati discutibili in termini strettamente economici, i primi governi Reagan e Thatcher possono essere definiti dalla capacità di aver delegittimato qualsiasi strategia di governo collettivo (o praticata in nome di interessi collettivi) dei processi economici. Prima ancora che il crollo del muro di Berlino rendesse impronunciabile nel suo senso originale la parola socialismo, la rivoluzione liberista degli anni Ottanta ha fatto fondamentalmente del "mercato" il suo orizzonte cognitivo del mondo occidentale. La celebre affermazione di Margaret Thatcher, secondo cui "non esiste una cosa come la società" sottolineava appunto l'illegittimità di ogni principio che contrastasse (anche in termini di controllo o di regolazione) la libertà di impresa in senso lato².

Rivisitare la bibliografia di quegli anni di Bauman ci permette, così, di ritrovarvi una chiara denuncia, non priva di una lucida critica, degli effetti della deregolamentazione, dell'*outsourcing*, della sussidiarietà, del disimpegno manageriale, della graduale eliminazione delle fabbriche fordiste a vantaggio della nuova flessibilità dei modelli di assunzione e delle procedure lavorative, che hanno determinato il lento ma inesorabile smantellamento degli strumenti di protezione e autodifesa del lavoro, nonché l'annullamento dell'aspettativa di una riorganizzazione dell'ordine sociale sotto la guida del proletariato.

Il Bauman presentato in queste nostre pagine si preoccupa, altresì, di interpretare i risultati dell'annientamento della rete di protezione

² DAL LAGO A., *Postfazione*, in *La solitudine del cittadino globale*, 1999, tr. it. Feltrinelli, Milano, 2008, p. 214.

sociale costruita faticosamente nel corso del XX secolo, reputata, in un secondo momento, non solo troppo costosa e contraria allo spirito del mercato, ma moralmente illegittima, annientamento che ha determinato l'abbandono del patto che aveva consentito lo sviluppo sociale delle democrazie post-belliche (in un sistema che garantiva la sicurezza sociale, in cui i sindacati cooperavano alla gestione dello stato sociale, e le espressioni partitiche del movimento operaio e dei ceti medi si alternavano pacificamente o collaboravano nella guida della società politica), ed il contemporaneo affermarsi del modello culturale in cui la competizione si sostituisce alla mediazione.

In questo contesto è andata via via emergendo una realtà in cui, nello sforzo quotidiano per restare a galla, non c'è spazio né tempo per la visione di una "buona società": ogni categoria svantaggiata, dice Bauman, deve cavarsela da sola, abbandonata alle proprie risorse e al proprio ingegno, mentre lo scontento sociale si è disperso in un numero infinito di rimostranze di gruppo o di categoria, ognuna alla ricerca di un proprio ancoraggio sociale. Risulta perciò necessario, a questo punto, richiamarci alla presa di posizione di un Bauman secondo il quale non si è ancora registrata alcuna valida presa di posizione nei confronti degli aspetti economici e delle radici della miseria umana, contro le flagranti e sempre maggiori discrepanze nelle condizioni, possibilità e prospettive umane, per far fronte efficacemente alla povertà crescente e allo sgretolamento delle condizioni di vita. A quanto pare, insomma, oggi ci ritroviamo esattamente nella stessa condizione di cui C. Péguy ci parla in *L'argent*:

“Abbiamo conosciuto e potuto toccare con mano un mondo (e da bambini l'abbiamo vissuto) in cui chi si limitava ad essere povero era almeno garantito nella sua povertà. Era una sorta di contratto tacito tra l'uomo e la sorte, e la sorte non si era mai tirata indietro prima dell'avvento dei tempi moderni. Era inteso che chi praticava

la fantasia e l'arbitrio, che chi praticava un gioco nuovo e voleva evadere dalla povertà rischiava tutto. Poiché giocava, poteva perdere. Ma chi non giocava, non poteva perdere. Non si poteva sospettare che sarebbe venuto un tempo, che già era alle porte, e si tratta precisamente dei tempi moderni, in cui che non partecipava al gioco avrebbe perso sempre, e sicuramente più dei giocatori”³.

Attraverso un approfondimento su alcune tra le pagine dei testi più famosi di Bauman è inoltre possibile rilevare anche che, se il *welfare state* ha perso completamente il suo ruolo di assicurazione collettiva contro le disgrazie individuali, ciò è avvenuto principalmente per due ordini di motivi: per prima cosa, il principio di assicurazione collettiva come diritto universale del cittadino è stato sostituito, tramite il metodo del *means testing*, ossia l'accertamento delle fonti di reddito, dalla promessa di assistenza diretta solamente a quelle persone che non superavano l'esame della disponibilità di risorse ed autosufficienza, e quindi, implicitamente, l'esame di cittadinanza e “piena umanità”. La dipendenza dalle convenzioni statali ha così smesso di essere un diritto del cittadino, diventando un marchio che le persone con rispetto di sé fuggono come la peste. In secondo luogo, poi, in omaggio alla regola che le prestazioni per i poveri sono prestazioni povere, i servizi di assistenza sociale hanno anche perso gran parte della loro attrattiva di un tempo⁴.

E tutto ciò oggi accade, secondo Bauman, perché la tarda modernità o post-modernità non pone solo problemi di aggiustamento globale, ma ha messo in moto processi culturali profondi che stanno modificando la stessa natura del legame sociale moderno: problemi *politici* radicali che sarebbe miope affrontare nei termini di un'utopistica saggezza sistemica. In sintesi, per Bauman, la società globalizzata è una formidabile

³ Citato in BOLTANSKI L. e CHIAPPELLO E., *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris, 1999, p. 15

⁴ BAUMAN Z., *Intervista sull'identità*, VECCHI B. (a cura di), cit., p. 50.

macchina produttrice di circolazione di cose e persone e, al tempo stesso, di estraneità. La società osservata dallo studioso polacco negli anni Novanta ci risulta, tuttavia, non soltanto *individualizzata*, perché la nuova creatività esclude tendenzialmente la presenza di reti consolidate e di legami professionali (per non parlare di rappresentanze sociali e politiche stabili), ma diventa fondamentalmente *precaria*.

Attraverso le analisi di Bauman sul soggetto occidentale impariamo così a conoscere non solo un lavoratore incerto, ma soprattutto un *consumatore* esposto alla straordinaria mutevolezza e innovazione dei beni, materiali o immateriali, in cui si direbbe che l'economia di mercato recuperi incessantemente, trasformandole in merci, anche le istanze di "liberazione". Bauman ne è convinto: questo soggetto ha bisogno di nuove forme di "calore", di qualche forma di radicamento in un mondo che per definizione ha assunto contorni sempre più sfuggenti. Ed è proprio nella dimensione delle nuove forme di comunità (e delle ostilità che esse producono) che si situa per Bauman il problema *politico* della condizione post-moderna, chiamata a fare i conti, lo vedremo, con un uno Stato che perde sempre più potere, a tutto vantaggio di un capitalismo manageriale post-fordista, sempre meno produttivista e sempre più azionario.

Soprattutto la lettura delle sue opere più recenti ci permette di confermare che per Bauman è ormai chiaro che nessuno di noi ha una reale libertà di scelta e di intervento davanti ai processi dell'economia globale, mentre dall'altra parte non c'è forza politica consistente che si ponga, almeno nelle nostre società, l'obiettivo di contrastare una tendenza che viene proclamata universalmente come destino. Insieme alla scomparsa di una dimensione politica che non si limiti alle logiche e ai riti elettorali, ciò fa sì che l'attore contemporaneo sia assolutamente

inerme di fronte agli effetti della globalizzazione nella sua esistenza. Né può essere determinante, sostiene Bauman, l'apporto di carte internazionali dei diritti umani conquistate con la lotta e le rivendicazioni: la loro proclamazione, dice lo studioso, è stata e sarà sempre il risultato di battaglie di ricognizione ingaggiate da categorie sempre diverse di soggetti per il mero riconoscimento di sempre nuove istanze, il risultato di dinamiche, cioè, che nulla hanno a che vedere con l'insegnamento di Lévinas, vale a dire con l'esigenza di tornare ad appropriarci dei necessari sentimenti di solidarietà e di responsabilità verso l'Altro a cui dare giustizia, anche attraverso una piena e vera attuazione agli enunciati contenuti in quelle carte.

Questo lavoro si sofferma, infine, sul Bauman più vicino ai giorni nostri, secondo il quale, per uscire dalla condizione di stallo in cui attualmente viviamo, è urgente passare dalla politica del diritto al riconoscimento a quella del *diritto alla redistribuzione*, mettendo i diritti umani al servizio di quella "buona società" chiamata a dare a tutti una possibilità per annientare gli ostacoli che li separano dal raggiungimento della giustizia sociale e che si frappongono, cioè, a un'equa distribuzione delle possibilità, grazie all'articolazione, espressione e perseguimento di tutte le varie domande di riconoscimento.

La nostra opera di ricostruzione proposta nel presente lavoro si chiude rifacendosi alla ricetta proposta da Bauman per ottenere tutto quanto appena richiamato: per raggiungere un'integrazione a livello di "umanità", includendo tutti i popoli del pianeta, occorre, propone lo studioso, un "*Pianeta Sociale*", l'unico capace di recuperare quelle funzioni che, non molto tempo fa, lo Stato cercava di svolgere, con fortune alterne perché le organizzazioni e associazioni extra-territoriali, cosmopolite e non-governative che ne farebbero parte sarebbero le

uniche organizzazioni sociali in grado di raggiungere in maniera diretta chi si trova in una condizione di bisogno, sorvolando le competenze dei governi locali e sovrani e impedendogli di interferire. Solo così, dice Bauman, si potrà affermare il primato dell'uomo in una dimensione sociale in cui assicurare una giustizia oltre la legalità di respiro universale.

CAPITOLO PRIMO

UNA RICOSTRUZIONE FILOLOGICA E FILOSOFICA DI BAUMAN: DAL MARXISMO DEGLI ESORDI ALLA TEORIZZAZIONE DELLA SOCIETA' LIQUIDA

SOMMARIO: 1.1 *La sua storia*; 1.2 *La sua formazione tra l'ottobre polacco e la breve stabilizzazione. L'influenza di Gramsci*; 1.3 *Modernità, Postmodernità, Globalizzazione*.

1.1 LA SUA STORIA

Per cogliere in pieno lo spessore dell'intero percorso intellettuale di Zygmunt Bauman, per apprezzarne compiutamente il contributo, è senza dubbio necessario ricostruire gli aspetti salienti dei fenomeni sociali e degli avvenimenti storici che appartengono alla sua biografia, grazie alla quale egli è ancora oggi protagonista di una articolata e sempre aggiornata interpretazione della società.

Nato nella città polacca di Poznan il 19 novembre del 1925, l'ebreo Zygmunt Bauman nel settembre del 1939, all'indomani dell'invasione nazista della Polonia, è costretto a fuggire insieme alla famiglia in Unione Sovietica, dove prosegue negli studi. Tuttavia, dopo aver frequentato i primi due anni del corso di Fisica, decide di sospendere gli studi, di arruolarsi volontario nell'esercito polacco in URSS e di combattere la guerra contro i nazisti, che vengono poi cacciati dalla Russia e, successivamente, dalla Polonia. Insomma Zygmunt Bauman, ad appena vent'anni ha già vissuto esperienze quali l'antisemitismo, lo stalinismo, il nazismo, la guerra⁵.

⁵Cfr. TESTER K., *Il pensiero di Zygmunt Bauman*, Erickson, Trento, 2005, p. 14.

Terminata la Seconda Guerra Mondiale, Bauman si iscrive al Partito Comunista, prosegue la sua carriera militare all'interno della Polonia e raggiunge così il grado di capitano; all'impegno di liberare la Polonia dagli orrori del nazismo si unisce ora l'aspirazione, essenzialmente socialista, di realizzare una comune umanità non più dilaniata dalle differenze di superficie. Per il giovane Bauman, che appartiene ad una famiglia di umili condizioni economiche, sollevare dalla miseria e dal sottosviluppo secolare il suo Paese devastato da una guerra che aveva solo aggravato la povertà e l'arretratezza prebelliche ed offrire così una vita *ugualmente dignitosa a tutti* era "un compito eccitante", per il quale valeva la pena abbandonare ancora una volta l'idea di diventare un fisico⁶. Il desiderio di liberare il suo Paese dagli orrori del nazismo si è così unito ad una causa di stampo socialista che andava alla ricerca di una comune appartenenza dell'umanità, oltre ogni differenza.

Il giovane Zygmunt Bauman non è certo il solo ad impegnarsi in quest'opera di ricostruzione: gli anni immediatamente successivi al 1945 sono stati gli unici che abbiano visto, nella storia della Polonia socialista, i giovani impegnati nella "pura" politica. Lo stesso Bauman nel 1967 ci descrive una realtà postbellica in cui i suoi coetanei polacchi cresciuti negli anni della guerra

⁶ In BAUMAN Z., TESTER K., *Società, etica, politica. Conversazioni con Zygmunt Bauman*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002, pp. 18 – 19, è possibile percepire quanto Bauman avesse creduto nella reale possibilità di contribuire a decretare la fine delle discriminazioni, della disoccupazione, delle disparità sociali. Nella prima delle conversazioni raccolte nel testo, incentrata proprio sul "contesto e gli orizzonti sociologici" della sua esperienza umana, lo studioso ci parla del suo modo di porsi di fronte a tali sfide, più che sufficienti a mozzare il fiato a un diciannovenne appena tornato dai boschi e dal fronte e dice: "*Potevo sprecare il tempo sondando i misteri dei big bang e dei buchi neri? Lasciai che i buchi neri conservassero i loro misteri ancora per un po': prima venivano il mio paese allo sfascio e i big bang della sua resurrezione*".

“minacciati dall’occupazione tedesca nel loro stesso diritto a esistere, impossibilitati ad accedere a ogni opportunità, frustrati in ogni loro speranza di vita, non avevano assolutamente altra scelta [...] se non quella della lotta politica”.

Una lotta politica che li avrebbe chiamati a impegnarsi anche all’indomani dell’espulsione dei nazisti:

“ Le truppe tedesche non erano l’unico nemico contro il quale si doveva combattere. La loro stessa lunga occupazione era tributaria, in larga misura, della debolezza, dell’impotenza, dell’inaffidabilità del sistema politico della Polonia dell’anteguerra”⁷.

Quanto l’esperienza storica vissuta abbia inciso sul futuro di Bauman viene messo a fuoco dallo stesso studioso parecchi anni dopo in occasione di una riflessione condivisa con sua moglie: senza Hitler e la guerra, nel 1948 il futuro studioso polacco probabilmente non avrebbe mai conosciuto Janina, studentessa di giornalismo e Scienze Sociali, che aveva subito la segregazione nel ghetto di Varsavia⁸ durante il dominio nazista, e non avrebbe potuto sposarla. Infatti, la differenza di classe tra i due era troppo grande per essere tollerata nella Polonia prebellica, e il giovane Bauman non avrebbe neppure ricevuto un’istruzione superiore, dato che le università polacche osservavano rigorosamente la regola del *numerus clausus* o addirittura del *numerus nullus* riguardo ai candidati

⁷ BAUMAN Z., *Polish Round Table*, in *Polish Youth and Politics*, 1967, 1, p. 73.

⁸ Su esortazione di suo marito Zygmunt, Janina Bauman nel 1986 ha raccontato la sua storia in *Inverno nel mattino: una ragazza nel ghetto di Varsavia*, pubblicato in Italia da Il Mulino, Bologna, nel 1994. L’autrice non si è limitata a ricostruire le difficoltà affrontate insieme alla madre e alla sorella per sfuggire alla deportazione ad Auschwitz o a Treblinka, grazie all’aiuto di persone comuni che avevano deciso di offrire un rifugio agli ebrei nelle proprie abitazioni, rischiando la propria vita e quella dei propri familiari. Janina ha voluto infatti testimoniare che “*la cosa più difficile delle lotte è quella di rimanere umani in condizioni di disumanità*” e di aver conosciuto persone di grande coraggio e integrità in uno scenario di massima crudeltà umana e di abisso della depravazione. Come sottolinea Tester in *Il pensiero di Zygmunt Bauman*, cit., p. 143, il libro di Janina Bauman avrebbe indotto una profonda trasformazione nel modo di intendere la condizione di ebreo da parte di Zygmunt. Non si trattava più di un dato di fatto, che assumeva importanza soltanto nella misura in cui qualcuno, sotto le insegne dall’antisemitismo, lo enfatizzava; diventava, invece, un’identità che poteva essere scelta, facendo da punto di riferimento per una prassi umana creativa.

ebrei. Inoltre, essendo poveri, i genitori di Bauman non avrebbero potuto pagargli gli studi all'estero come facevano molti ebrei polacchi benestanti. Senza l'avvento della guerra, Bauman non sarebbe diventato di certo uno studioso⁹.

Finita la guerra, la Polonia era ancora attraversata da un sottile antisemitismo: il regime comunista, nei momenti di crisi e di instabilità, non mancava di ricorrervi. Nel 1953, infatti, Bauman viene espulso dall'esercito a causa di un'epurazione antisemita che faceva seguito ad una politica di degiudaizzazione. Così come altri, dopo aver subito un simile trattamento, Bauman si rivolge al mondo dell'accademia: frequenta un master in scienze sociali presso l'Università di Varsavia, dove insegnano i suoi primi due maestri, Stanislaw Ossowsky e Julian Hochfeld, e nel 1954 diviene docente presso la facoltà di scienze sociali. Dal 1964 al 1968 è titolare della cattedra di Sociologia generale presso la stessa Università, fino a quando, nel 1968, subisce una nuova espulsione. Il potere politico anche questa volta decide di portare avanti le proprie strategie antisemite ma questa volta, a differenza della precedente, Bauman viene identificato come pericoloso, in quanto potenziale depositario di una *leadership* intellettuale nei confronti degli studenti che in quegli anni agitavano l'opinione pubblica e tentavano di smuovere i fermenti di una rinnovata, libera e autonoma Polonia. In quegli anni, in effetti, Bauman, insieme a tanti altri giovani polacchi, manifesta un fervore ed un impegno per la politica e per le sue ripercussioni in ambito sociale. Questa espulsione porta Bauman ad un breve soggiorno a Vienna, un successivo spostamento all'Università di Tel Aviv e Haifa e, in seguito, in Australia; in questi luoghi egli continua la sua docenza nell'ambito della sociologia, fino a quando, nel 1971, si trasferisce

⁹ Così in BAUMAN Z., TESTER K., *Società, etica, politica*, cit., p. 18.

presso l'Università di Leeds, come docente e direttore del Dipartimento di Sociologia, dove rimane fino alla pensione, nel 1990¹⁰.

È a partire dal suo arrivo in Inghilterra, e quindi dalla sua personale esperienza dell'esilio, che egli ha realizzato la produzione scientifica che gli ha reso la notorietà e la stima che tutti oggi gli riconoscono¹¹. Considerato una delle figure di spicco della sociologia contemporanea, nel 2001 gli viene conferito il titolo di Professore Emerito di Sociologia presso l'Università di Leeds¹² e di Varsavia ed è ancora oggi uno degli autori più prolifici, uno degli osservatori più acuti della società e delle sue dinamiche.

¹⁰ Cfr. TESTER K., *Il pensiero di Zygmunt Bauman*, cit., p. 15.

¹¹ Come si legge ancora in TESTER K., *Il pensiero di Zygmunt Bauman*, cit., p. 20 – 22, Bauman ha infatti scelto di vivere non un esilio “iniziale”, ossia quello comune a tutti gli uomini e le donne del nostro tempo, costretti a stare “fuori posto”, bensì un esilio “a pieno titolo”. Lo studioso è convinto che a ben vedere, ognuno di noi offre a ciascun gruppo a cui partecipa, ai singoli ruoli che svolge, solo una parte di se stesso, mentre il resto lo lascia fuori, vivendo un una certa misura come “esule” da se stesso, dagli altri significativi, dalle stesse situazioni che viviamo. Così, tutti gli uomini e le donne possono fare l'esperienza dell'esilio, nella misura in cui devono fare i conti con i problemi e le opportunità (e quindi con l'ambivalenza) che derivano dall'essere “fuori posto”. Per il Bauman di *Some Thoughts and Thinking in Exile*, in *Acta Sueco-Polonica*, 1997, 6, p. 159, “[l'essere] gettati, come lo è ciascuno di noi, in un mondo scomposto in tanti frammenti ed episodi diversi, solcato da un fittissimo intreccio di reti, di connessioni trasversali, di rotte incerte e vicoli ciechi, senza alcun “centro di riferimento”, ci mette di fronte però all'opportunità di sperimentare un esilio “a pieno titolo”, vissuto, cioè, non come ingiunzione o come disgrazia, ma come scelta. L'esilio va cioè affrontato in modo attivo, come opportunità per sperimentare un modo di “essere al mondo” diverso da quello di prima. Non ci sono garanzie che trasformare l'esilio in vocazione conduca di per sé una vita migliore, più facile e confortevole, ma il rischio opposto è quello di fare di se stessi strumenti docili e passivi del potere e di chi lo detiene, degli *oggetti*, invece che degli *soggetti*, delle relazioni umane.

¹² L'Università di Leeds il 22 aprile 2004 ha conferito al professor Bauman una Laurea Honoris Causa dopo una collaborazione durata ben 35 anni.

1.2 LA SUA FORMAZIONE TRA L'OTTOBRE POLACCO E LA BREVE STABILIZZAZIONE. L'INFLUENZA DI GRAMSCI

La prima pubblicazione di Bauman risale al 1956¹³ quando, appena entrato nel mondo dell'accademia, già ne è un membro attivo, prodigo nella lotta per l'emancipazione popolare e contro l'ingiustizia.

Il contesto storico in cui si trova a muovere i primi passi come studioso non è certo dei più facili: il 28 giugno del 1956 una grande manifestazione operaia, guidata dallo slogan "Pane e libertà", agita le vie di Poznan, in una Polonia in cui l'ottanta per cento dei lavoratori risulta collocato al di sotto della linea di povertà ufficiale¹⁴; nonostante i tentativi di pacificazione dei leader locali del Partito, nella folla prendono piede numerosi atti di violenza che sfociano poi in assalti alla prigione e liberazione di alcuni detenuti, negozi saccheggianti, attentati alla stazione di polizia dove vengono rubate armi da fuoco, a cui le autorità rispondono facendo intervenire l'esercito che disperde la folla a colpi di mitragliatrice¹⁵. Mentre nell'ottobre dello stesso anno l'Unione Sovietica è pronta per inviare i suoi carri armati al fine di ristabilire un suo Stato satellite al confine occidentale, il ritorno di Gomulka alla guida del partito operaio polacco sembra a molti l'inizio di una nuova epoca in cui i principi della democrazia e del socialismo avrebbero convissuto con

¹³ BAUMAN Z., *Problem nacionalizacji przemyslu w programie i w polityce brytyjskiej Partii Pracy*, Nowe Drogi, 1956.

¹⁴ CHECINSKI M., *Poland. Communism, Nationalism and Anti-Semitism*, Karz Cohl Publishing, New York, 1982, p. 104.

¹⁵ Secondo le statistiche ufficiali, l'intervento dell'esercito schierato per frenare la potente esplosione di ordine ideologico e politico, ma anche sociale ed economico, dopo soli due giorni di scontri, registra un bilancio di 53 morti, 300 feriti, 323 arresti.

la fedeltà verso l'alleato sovietico¹⁶, mentre per molti cittadini polacchi inizia un momento di nuova assunzione di responsabilità verso il proprio paese. Il trionfalismo con cui il socialismo si è imposto nell'Europa centro - orientale comincia a vacillare paurosamente con l'avvio della critica allo stalinismo e gli eventi di Poznan faranno intravedere, per la prima volta, la possibilità di trascendere davvero dallo stato di necessità, per realizzare valori autenticamente umani. Si tratta, però, di responsabilità, come emergerà negli anni successivi, che non tutti i cittadini del Paese saranno disposti a fare proprie e che il regime, del resto, riprenderà ad osteggiare¹⁷.

Già dai suoi primi scritti, Bauman si mostra in dialogo con le esperienze sociali del suo tempo, affermando così il ruolo di continua apertura verso l'attualità degli avvicendamenti lui circostanti che per l'autore è chiamata a rivestire la disciplina sociologica e testimoniando

¹⁶ TONINI C., *L'ottobre 1956. Il dibattito nella storiografia polacca*, in *Jstor, Studi Storici*, anno 28, n° 2, Aprile – Giugno 1987, p. 487. Wladislaw Golmuka, ex leader comunista, già vittima delle epurazioni, viene individuato come la persona più adatta ad intervenire nonché a elaborare un vasto programma di riforme che accontenti le istanze dell'opinione pubblica polacca, senza "spaventare" l'Unione sovietica e mantenendo la Polonia nel "campo socialista". Arrivato al potere, infatti, durante un incontro con Khruschev, Golmuka ottiene da quest'ultimo la firma di un accordo che riconosce alla Polonia il diritto a perseguire la sua via del socialismo, naturalmente a condizione che questo non metta in pericolo gli interessi dell'Unione Sovietica.

¹⁷ Infatti ben presto gli stalinisti della direzione del partito si oppongono alla linea politica messa in campo da Gomulka e preparano un colpo di stato per il 15-19 ottobre, che fallisce per il rifiuto delle truppe a prendervi parte. Preoccupati, i sovietici decidono di intervenire direttamente; la mattina del 19 ottobre una delegazione guidata da Khruschev giunge a Varsavia, mentre le truppe dell'Armata Rossa si preparano all'invasione. In questa atmosfera il comitato centrale elegge Gomulka primo segretario del Partito comunista. Nella notte tra il 19 ed il 20 ottobre, i due statisti discutono accanitamente la situazione, mentre la popolazione si prepara a resistere ai sovietici; rassicurato Khruschev che la Polonia non avrebbe messo in discussione il regime comunista e il proprio sistema di alleanze, Gomulka rimane al potere e tenta di attuare il suo programma di riforme. Ma appena sette mesi dopo, a maggio 1957, Gomulka fa marcia indietro rispetto alle promesse di ottobre e rilancia le parole d'ordine di cui si erano serviti i suoi avversari dopo la sua esclusione dal partito nel 1948: riconoscimento del ruolo guida dell'Unione sovietica, unità e compattezza del partito, lotta al nemico interno.

con la sua produzione una continuità con l'esempio dei suoi primi maestri, due intellettuali polacchi poco conosciuti fuori dalla Polonia, ma fondamentali nella sua formazione intellettuale, in primo luogo per avergli trasmesso quella capacità di "guardare in faccia il mondo" senza fare leva su ideologie preconcepite: Hochfield e Ossowski.

Il primo, Julian Hochfield, fa attivamente parte del Partito Socialista polacco come membro di un circolo di filosofi costituito dal Partito Comunista nel dopoguerra per diffondere le idee del marxismo. Politico, studioso e professore universitario¹⁸, Hochfield trasmette a Bauman la convinzione che i sociologi devono rapportarsi con la realtà esterna in modo schietto e al tempo stesso risoluto, onde evitare di farsi distrarre o condizionare sino a perdere di vista il loro compito primario, svelare le cause *sociali* della sofferenza umana, le radici di quella sofferenza che è male *morale*, inflitto attraverso le relazioni sociali, e patito dagli uomini sulla propria pelle¹⁹. Nella prospettiva di Hochfield, la sociologia è infatti uno strumento tramite cui mettere in luce come gli uomini possano essere ben di più che prigionieri di "un'esistenza animale" e sostenere che possono spingersi oltre lo stato di necessità, sino ad intraprendere una prassi di nuove possibilità. Qualsiasi cosa precluda il superamento della "condizione animale" - ossia la condizione

¹⁸ Per Julian Hochfield (1911-1966) è dovere dell'intellettuale mantenere viva la relazione tra riflessione teorica e dimensione sociale e politica. Egli ha infatti rivestito diversi ruoli: negli anni Cinquanta fa parte del parlamento polacco, ne 1951 viene nominato Direttore del Dipartimento di Materialismo storico dell'Università di Varsavia, nel 1957 fonda il Dipartimento di Sociologia delle relazioni politiche presso la stessa università e a partire dal 1962 è Vicedirettore del Dipartimento di Scienze sociali dell'Unesco.

¹⁹ Nella prima conversazione raccolta in BAUMAN Z., TESTER K., *Società, etica, politica*, cit., p. 21-22, avente ad oggetto il contesto e gli orizzonti sociologici e già richiamata, Bauman dichiara: "Sono molto riconoscente a Ossowski e Hochfeld per avermi vaccinato, all'inizio della mia vita sociologia e una volta per tutte, contro l'idea che la sociologia sia, o debba essere, una sorta di fisica che si lascia alle spalle la propria storia e non si guarda mai indietro".

naturalistica e oggettuale dell'essere umano - non può, sotto il profilo morale, essere accettata. Ma per l'Hochfeld di *Due modelli di umanizzazione del lavoro* non è sufficiente "smascherare il male sociale": nel suo saggio sul lavoro, egli infatti sostiene che

“Se prima non ci si impegna a garantire in modo adeguato – per quantità, qualità e accessibilità – i mezzi di “sussistenza animale” degli uomini, ogni iniziativa intesa a superare questa “condizione animale”, ossia a liberare gli uomini dal dominio dello “stato di necessità”, non è che un mero espediente retorico”²⁰.

Questo spirito di rifiuto dell'inevitabilità della sofferenza sociale, del pregiudizio per cui uomini e donne non sarebbero altro che oggetti “naturalisti” e simili ad animali, è fondamentale per l'immaginazione sociologica e per l'opera di Bauman²¹.

Il secondo maestro, Stanislaw Ossowski, è uno dei giganti della sociologia polacca. Dopo aver aderito all'esercito polacco come volontario nella guerra contro l'Unione Sovietica nel 1920, nel 1926 entra nell'Unione degli intellettuali socialisti. Diviene professore presso l'Università di Varsavia e, al tempo stesso, diventa un riferimento nel panorama intellettuale dell'intero Paese. Con lo scoppio della Seconda Guerra mondiale presta servizio nell'esercito polacco e durante l'occupazione nazista continua, clandestinamente, ad insegnare all'Università di Varsavia. Finita la guerra, rifiuta l'iscrizione ad ogni partito politico, cosa che, unitamente alle critiche al marxismo-leninismo contenute nei suoi scritti, gli costerà anche il divieto di insegnare presso l'Università di Varsavia e di tenere conferenze fino al 1956. Appena reintegrato, Ossowski pubblica un articolo di straordinaria audacia, in cui

²⁰ HOCHFELD J., *Due modelli di umanizzazione del lavoro*, in *The Polish Sociological Bulletin*, 1961, 1-2, p. 13.

²¹ TESTER K., *Il pensiero di Zygmunt Bauman*, cit., p. 56.

ribadisce di non avere nessuna intenzione di allinearsi al regime, né di mostrargli gratitudine. Il forte esempio di rigore etico ricevuto da parte di Ossowski, per il quale il sociologo ha un proprio mandato che va al di là delle mode, dei rapporti di potere e delle contingenze, divinità fittizie rispetto all'unica guida autentica e autorevole che risiede nella fedeltà ai valori umani, viene raccolto con determinazione da Bauman, che afferma:

“Ogni volta che i sociologi si schierano dalla parte dei potenti, accettando l'”ineluttabilità” della situazione attuale (e ritagliandosi un proprio ruolo all'interno di questa), o avvalendosi dell'apparente neutralità del titolo di “esperti” agiranno in senso contrario ai valori dell'uomo, anche se in senso favorevole al loro prestigio accademico sociale o al loro conto in banca. Il potere e la moda sono divinità fittizie; l'unica guida autentica e autorevole risiede nella fedeltà ai valori umani”²².

Per Ossowski occorre altresì superare l'approccio empirico della sociologia interessata a risolvere i problemi che si pongono nel mondo reale così come esso è ed “umanizzarla”, proprio come il mondo degli uomini in cui viene praticata. Nella prospettiva di Ossowski, la sociologia umanista tende a oltrepassare la dimensione empirica e i limiti della realtà attuale, per cercare “*nuovi fenomeni e nuove possibilità, attraverso l'analisi sia dei comportamenti tipici e ricorrenti, sia delle situazioni anomale o eccezionali*”²³.

In linea con gli insegnamenti ricevuti, Bauman espone in un suo fondamentale articolo del 1967 una sociologia di matrice umanista in aperto contrasto con una sociologia positivista che

“punta a rendere il comportamento umano meno prevedibile, attivando le energie motivazionali e le capacità di decisione dei singoli; supportandoli, al

²² Ivi, p. 58.

²³ OSSOWSKI S., *Contemporary Sociology in the Processes of Social Change*, in *The Polish Sociological Bulletin*, 1962, 1-2 (3-4), p. 15.

contempo, con un'accorata conoscenza della situazione che vivono, che permetta di ampliare la sfera della loro libertà di scelta"²⁴.

In secondo luogo, Bauman respinge l'immagine che vorrebbe gli uomini conformisti per vocazione, inclini ad agire sempre nel modo "normale", laddove la "normalità" corrisponderebbe all'essere umano ben adattato, sottomesso, obbediente. All'interno di questa immagine, il ruolo della sociologia sarebbe di contribuire a un buon "adattamento" degli uomini, eliminando ogni margine di imprevedibilità delle azioni. Nell'ottica di Bauman, ciò che per questa sociologia è "normale" si rivela, a ben vedere, profondamente anormale:

"La personalità umana [...] diviene "anormale" nel momento in cui è stravolta, disorientata, calpestata da fattori esterni che poco hanno a che vedere con la condizione umana; dalle pressioni che scaturiscono da un'iniqua organizzazione delle relazioni sociali"²⁵.

In terzo luogo, Bauman respinge l'idea che vi si possano essere delle leggi generalizzate dell'azione umana: a suo giudizio, tali leggi sarebbero una derivazione di quelle teorie di psicologia sociale secondo cui gli uomini sono razionali, utilitaristi e orientati al guadagno. Per Bauman tali leggi rappresentano un'indebita generalizzazione nello specifico caso dei rapporti di mercato

"in cui emerge - a livello pratico e non teorico - un problema di scelte; in cui i valori umani si mercificano e quindi si prestano ad essere scambiati e quantificati come beni di mercato. Non rimane nessun criterio di scelta - tanto meno di scelta etica - se non il conteggio dei guadagni e delle perdite"²⁶.

Ma l'articolo del 1967 non risente solo della lezione di Ossowski: negli anni compresi tra l'Ottobre polacco e la "breve stabilizzazione" che

²⁴ BAUMAN Z., *Image of Man in the Modern Sociology (some Methodological Remarks)*, in *The Polish Sociological Bulletin*, 1967, 1, p.15.

²⁵ Ivi, p. 16.

²⁶ Ivi, p. 19.

ad esso seguirà, la lettura dei *Quaderni dal carcere*, pubblicati in Italia negli anni Cinquanta e arrivati nei primi anni Sessanta nei circoli polacchi²⁷, permetteranno a Bauman di formulare una critica incisiva al socialismo reale, senza per questo venire meno ai “dogmi” del marxismo e di comprendere ed analizzare la realtà come un qualche cosa di fluido e flessibile²⁸. Negli scritti di Gramsci, gli intellettuali polacchi vedranno una critica al modello di partito leninista affermatosi nel loro Paese; una prospettiva, cioè, che permette di evitare ogni tendenza al determinismo storico. Gramsci ha, per così dire, riconsegnato la storia nelle mani degli uomini; cosa che equivale, implicitamente, al rifiuto della tesi secondo cui la storia sarebbe opera dei rapporti di produzione, del Partito Rivoluzionario o, più semplicemente, del Progresso²⁹.

²⁷ I *Quaderni dal carcere* vengono pubblicati per la prima volta dalla Einaudi di Torino in sei volumi a cominciare dal 1948, suddivisi per argomento e curati da Felice Platone, sotto la guida diretta di Palmiro Togliatti. Solo nel 1975 la Einaudi dà alle stampe la prima versione critica a cura di Valentino Gerratana, che riproduce, invece, lo svolgersi reale della scrittura gramsciana e la sua successione, misurandosi con la complessa stratificazione del testo e integrandolo con numerose descrizioni analitiche e indici. Lo straordinario lavoro di Gerratana deve però confrontarsi con un contesto storico che è quello del “compromesso storico”, dell’“unità nazionale”, del terrorismo, del “farsi Stato” del PCI e del sindacato in cui non c’è tempo, né modo, né soprattutto, motivo per rileggere i *Quaderni*. Da tutto ciò ha inizio *a contrario* la grande fortuna dei *Quaderni* di Gramsci fuori dall’Italia, dagli Stati Uniti fino al Terzo Mondo, e che faranno di Gramsci uno degli appena cinque italiani moderni presenti tra i duecentocinquanta autori più citati al mondo. Lo stesso Bauman ne è infatti testimone con la sua personale esperienza di studio e di analisi del pensiero gramsciano.

²⁸ Nell’intervista *Bauman: devo tutto a Gramsci e Calvino* rilasciata a Serena Zoli e pubblicata dal Corriere della Sera il 13 ottobre del 2002, lo studioso ribadisce la sua gratitudine verso Antonio Gramsci per avergli permesso di “*congedarsi onorevolmente dall’ortodossia marxista. Senza vergogna per averla condivisa e senza l’odio di tanti ex*”. Inoltre lo studioso polacco definisce Gramsci “illuminante” perché, sostiene, “*rifiuta il determinismo per cui, nel marxismo ufficiale, gli uomini sono solo biglie, pedine della storia. Porta una visione flessibile degli uomini: noi siamo creati dalla storia e, insieme, artefici della storia*”.

²⁹ TESTER K., *Il pensiero di Zygmunt Bauman*, cit., p. 68-69.

Il “punto di innesco” della riflessione di Bauman, nei *Quaderni dal carcere*, sta nell’analisi gramsciana del *senso comune*, vera “filosofia dei non filosofi” che mortifica e umilia il senso critico, come si legge diffusamente soprattutto nel Quaderno “speciale” numero 11, risalente agli anni 1932 - 1933, dove vengono individuati l’importanza e i limiti del senso comune. Gramsci, rifacendosi ad una affermazione di Marx, individua nel senso comune un elemento importante da cui partire per trasformare il senso comune delle masse ed innalzarlo e trasformarlo in senso critico. Il senso comune, secondo Gramsci, costituisce la base di partenza del sentire comune del popolo:

“Un lavoro come il Saggio popolare, destinato essenzialmente a una comunità di lettori che non sono intellettuali di professione, avrebbe dovuto prendere le mosse dall’analisi critica della filosofia del senso comune, che è la “filosofia dei non filosofi”, cioè la concezione del mondo assorbita acriticamente dai vari ambienti sociali e culturali in cui si sviluppa l’individualità morale dell’uomo medio. Il senso comune non è una concezione unica, identica nel tempo e nello spazio: è il “folclore” della filosofia e come il folclore si presenta in forme innumerevoli: il suo tratto fondamentale e più caratteristico è di essere una concezione (anche nei singoli cervelli) disgregata, incoerente, inconsequente, conforme alla posizione sociale e culturale delle moltitudini di cui esso è la filosofia”³⁰.

Per Gramsci “ogni strato sociale ha il suo “senso comune”, il suo “buon senso”, che sono in fondo la concezione della vita e dell’uomo più diffusa”³¹, una concezione del mondo assorbita sì acriticamente ma non unica né identica nel tempo e nello spazio, proprio perché disgregata, incoerente, inconsequente, conforme alla posizione sociale e culturale delle moltitudini di cui esso è filosofia. Se è dunque vero che anche il senso comune può essere relativizzato e, di conseguenza, interpretato, è altrettanto vero che proprio quando la filosofia alta,

³⁰ GERRATANA V. (a cura di), *Quaderni del Carcere*, Edizione Critica dell’Istituto Gramsci, Quaderno 11, Einaudi Editore, Torino, 1972, p. 1396.

³¹IVI, Quaderno 24, p. 2271.

conforme agli interessi di una classe dirigente, è accettata in diverso grado anche dalle masse popolari, come senso comune, che essa crea un'egemonia e si impone come ideologia vera ed universale dell'intera società. Gramsci conferma il giudizio limitativo sul senso comune e ne individua i limiti affermando che purtroppo il senso comune delle masse “è grettamente misoneista e conservatore”³². Secondo Gramsci, la gente, di primo acchito, seguendo il proprio senso comune, odia le novità e quindi tende ad attaccarsi alle proprie radici e a conservare ciò che di medio e di scontato si trova nello sviluppo sociale. Tuttavia Gramsci, pur facendo queste considerazioni, afferma che, se le masse vogliono arrivare alla filosofia della prassi, devono eliminare il senso comune che deve diventare senso critico. E' dunque evidente che la filosofia della prassi non può contentarsi del “senso comune” e anzi proprio per il “suo carattere tendenziale di filosofia di massa” non può essere concepita che in “*forma di polemica, di perpetua lotta*”³³.

Gramsci pone nei suoi scritti più volte in modo chiaro e categorico, ad ogni individuo, l'alternativa tra rimanere attaccati al senso comune o invece elaborare il proprio senso critico. La risposta, che sembrerebbe scontata, perché tutti saremmo propensi a scegliere l'alternativa di elaborare il nostro senso critico, in effetti si scontra con la realtà, dove la maggioranza delle persone, invece, consciamente o inconsciamente, volontariamente o involontariamente, rimane attaccata al senso comune. Questa scelta del senso comune spiega poi il perché del conservatorismo delle masse: soltanto una minoranza riesce ad abbandonare il senso comune e si crea il proprio senso critico che gli permette di ragionare

³² Ivi, Quaderno 11, p. 1400.

³³ Ivi, Quaderno 11, p. 1397.

con la propria testa. Ognuno di noi deve perciò lottare per abbandonare il senso comune e costruirsi il proprio senso critico, politico, etico e sociale, per raggiungere una propria autocoscienza ed autocritica capaci di superare la barriera sociale e culturale creata dal senso comune degli altri e di rendere finalmente ogni uomo guida di sé stesso:

“La comprensione critica di se stessi avviene quindi attraverso una lotta di “egemonie” politiche, di direzioni contrastanti, prima nel campo dell’etica, poi della politica, per giungere a una elaborazione superiore della propria concezione del reale. La coscienza di essere parte di una determinata forza egemonica (cioè la coscienza politica) è la prima fase per una ulteriore e progressiva autocoscienza in cui teoria e pratica finalmente si unificano. Anche l’unità di teoria e pratica non è quindi un dato di fatto meccanico, ma un divenire storico, che ha la sua fase elementare e primitiva nel senso di “distinzione”, di “distacco”, di indipendenza appena istintivo, e progredisce fino al possesso reale e completo di una concezione del mondo coerente e unitaria”³⁴.

Insomma, la prassi, che trova le sue radici nel marxismo, riletta alla luce degli scritti di Gramsci, rinvia all’attività creativa degli uomini e si oppone alla visione di una realtà predeterminata che schiaccia e annienta il potenziale inventivo umano. La conoscenza del mondo si scopre così una forma di azione sul (e nel) mondo stesso; è una forma di prassi, e non solo di speculazione teorica. La conoscenza, pertanto, può contribuire a *cambiare* il mondo; non si riduce, in ogni caso, a interpretarlo³⁵.

Dalla lezione di Gramsci, Bauman impara ad affinare la propria speculazione scientifica nel cogliere le alternative, realizza che ogni pretesa di inevitabilità del reale, comprese quelle dettate dal Partito, non merita di essere presa troppo sul serio perchè non è che una versione, più o meno credibile, di una particolare verità e di uno specifico punto di vista sulla realtà. E, partendo da queste riflessioni, il nostro autore

³⁴ Ivi, Quaderno 11, p. 1385.

³⁵ Cfr. TESTER K., *Il pensiero di Zygmunt Bauman*, cit., p. 69.

individua ciò che per lui è il vero ruolo della sociologia: fare in modo che le scelte siano libere, anche denunciando i meccanismi che impediscono tale libertà, sempre più spesso mossi da quelle strutture del potere che tentano di nascondere le possibilità di scelta, al fine di negare il diretto contributo che ciascuno porta nella costruzione delle alternative e nell'interrelata responsabilità che tale processo implica. Così, per Gramsci prima e per Bauman poi, la necessità e l'inevitabilità sono strutture e convinzioni sociali e non dati che appartengono al reale.

Nelle circostanze storiche della “breve stabilizzazione” polacca, credere nella fluidità del reale che si oppone al determinismo storico ed affermare la conseguente responsabilità individuale vuole dire pensare fermamente che ogni pretesa di monopolio della verità (o della “necessità della storia”) da parte del Partito può essere legittimamente criticata, in nome del libero agire umano. Ci si può domandare *in quale modo* il Partito ottenga la “accettazione acritica” delle proprie verità e quindi modelli la “individualità morale” dei cittadini così da indurli a rimettersi, per ogni sua azione, alle sue indicazioni. In questa prospettiva, la critica del senso comune si traduce in un'indagine dell'annichilimento dell'azione, dell'esperienza e della dignità degli uomini³⁶. Questa analisi critica viene infatti sviluppata mentre nel periodo della “breve stabilizzazione” il disegno ideologico del Partito è orientato a inculcare nei giovani, attraverso la scuola, la visione della vita di tipo utilitaristico gradita alla dirigenza comunista perché afferma il primato della responsabilità verso il potere esterno (e quindi la legittimità della coercizione) rispetto alla responsabilità personale di ogni uomo e di ogni donna.

³⁶ IVI, p. 71.

In quegli anni, Bauman interviene criticamente con diversi saggi per interpretare le scelte di uomini e donne che vengono accettate dalla società come forme di senso comune perché sono indotte, e forse perfino costrette, dalle forze esterne agli individui. Secondo Bauman, infatti, il problema non è che vi siano delle scelte migliori delle altre, ma che vi sono scelte che vengono ad essere percepite come migliori delle altre, a causa dei rapporti di potere che in esse si esprimono³⁷. Insomma, la società vista con gli occhi di Bauman è un insieme di uomini e donne dotati di una “personalità innovativa” che li guida nelle scelte da fare senza sapere in anticipo quali siano quelle più opportune in *“processi di socializzazione non caratterizzati da una sequenza coerente o cumulativa, né dalla possibilità di prefigurare le esperienze future, di consolidare quelle passate, o di mettere in atto degli automatismi”*. Bauman dunque riconosce ad ogni uomo e ad ogni donna la capacità di modellare, manipolare il mondo, tuttavia, afferma, *“l’essere umano è creativo e innovativo per la pura e semplice necessità di sopravvivere in un mondo incoerente e atomizzato, pieno di forze e di pressioni multiderivate e multidirezionali, che si incrociano le une con le altre”*³⁸.

In questo contesto, le personalità innovative vengono meno soltanto qualora i detentori del potere ne reprimano lo sviluppo. Per un verso, la

³⁷ Nel 1965 Bauman pubblica *Social Structure and Innovational Personality* in *The Polish Sociological Bulletin*, 1, p. 57, in cui disegna una società polacca “multidimensionale”, ossia caratterizzata da molteplici forme di differenziazione interna (per età, etnia, religione, genere e perfino classe sociale) senza alcuna “ricomposizione gerarchica” coerente e accettata da tutti. Nella prospettiva di Bauman, questa società multidimensionale, così differenziata al suo interno, vede nel *“comportamento umano [...] una sequela di scelte, invece che una sequela meccanica, culturalmente definita, di atti che si ripetono sistematicamente”*. Per Bauman, memore degli insegnamenti avuti da Ossowski, tutto ciò accade perché *“L’egemonia di determinate soluzioni, rispetto a certe altre, non deriva da un sistema di divieti e di prescrizioni compatto e unificato, bensì dagli incentivi e dalle sanzioni che ci si può attendere dalle diverse (e autonome) forze sociali in gioco”*.

³⁸ BAUMAN Z., *Social Structure and Innovational Personality*, cit., p. 59.

realizzazione della capacità umana di manipolare il mondo (e quindi di cambiarlo) è contrastata dall'azione, implicita ed efficace, del senso comune, di quel "senso comune", cioè, che fa apparire la realtà naturale e inevitabile. Per altro verso la "sovraimposizione" dei "livelli più elevati di organizzazione sociale" è l'essenza del progetto di un sistema educativo succube dell'ideologia. In altri termini, uomini e donne non sono utilitaristi per semplice reazione alle circostanze sociali; lo diventano semmai, perché i detentori del potere li costringono a ridurre drasticamente le ambizioni e gli orizzonti a cui tendere³⁹. Nella prospettiva ideologica del Partito, infatti, il cittadino "convertito all'utilitarismo" deve essere felice e impaziente di agire secondo i dettami del potere, e all'interno dei confini della "realtà" definiti dal senso comune, trasformandosi così in robot incapace di ribellarsi all'oppressione, in un soggetto *alienato*.

Il paradosso più significativo si verifica, però, con un sistema educativo immediatamente contraddetto dalla realtà: finché stanno a scuola, i giovani, spinti ad essere coraggiosi e ad ammirare le nuove idee, si convincono che il mondo possa diventare migliore, grazie anche al loro futuro lavoro; sono fortemente determinati, cioè, ad intervenire direttamente sulla realtà, che presto si presenta ben diversa da quella prospettata tra i banchi, irrimediabilmente condizionata da tutte quelle barriere mentali della burocrazia di cui la scuola si era dimenticata di parlare e in cui esser coraggiosi è tutt'altro che conveniente. Insomma, quanto più la scuola si impegna a riprodurre l'ideologia dell'"educazione all'utilitarismo" del Partito, tanto più essa indebolisce la possibilità che le persone si accontentino dell'utilitarismo. Ed ecco

³⁹ TESTER K., *Il pensiero di Zygmunt Bauman*, cit., p. 75-76.

perché i giovani, lasciata la scuola, manifestano valori del tutto differenti, a cui corrisponde una personalità altrettanto diversa, ansiosa di ritagliarsi una buona vita privata, composta di cose certe, sotto il loro diretto controllo e in grado di offrire loro un aumento del benessere⁴⁰.

Proprio da questo ritiro alla vita privata Bauman ricaverà dei motivi di speranza: ironia della sorte, pensa, il ritiro in sé può facilitare la possibilità di “produrre socialmente” personalità innovative che avrebbero saputo farsi carico dei valori umani, disobbedendo all’autorità esterna. Il ritiro richiede a uomini e donne di fare delle scelte per conto proprio, senza accettare le indicazioni di soggetti esterni tanto più screditati, quanto più potenti. Nel momento stesso in cui si sforzano di distinguere gli interessi privati dai problemi pubblici, i giovani possono fare affidamento sulle loro abilità per riconoscersi in valori umani come quello dell'autonomia e della “manipolazione” innovativa della realtà esterna. Dietro l’apparenza dell’apatia e della rassegnazione, il ritiro nel privato può dischiudere gli spazi per la nascita di qualche cosa di nuovo⁴¹.

Questa lettura delle dinamiche sociali in atto nel proprio paese esprime con chiarezza e coerenza la posizione del tutto personale con cui Bauman si inserisce nel dibattito revisionista in corso: per lo studioso polacco il marxismo non può in alcun modo ridursi a ciò che è diventato nelle società real-socialiste, ossia l’ennesima forma di giustificazione

⁴⁰ Bauman mette in evidenza in *Three Remarks on Contemporary Educational Problems*, pubblicato nel 1966 in *The Polish Sociological Bulletin*, 1, p. 76-89, la mutazione della convinzione ideologica in apatia in un giovane che “*determinato com’è a rispettare le regole dell’uguaglianza e della giustizia, si ritira in sé, incapace di reagire a una realtà così imprevedibile, fatta di indifferenza per le ingiustizie e di stretta osservanza delle disuguaglianze che separano, in quanto a diritti e doveri, le diverse persone*”.

⁴¹ Cfr. TESTER K., *Il pensiero di Zygmunt Bauman*, cit., p. 78.

dell'alienazione, dello sfruttamento e di un managerialismo ossificato e utilitaristico. La sua missione dovrebbe essere, semmai, quella di fornire indicazioni *“sul come riadattare la società ai bisogni degli individui, e non viceversa; sul come espandere la sfera della libertà di scelta individuale; sul come garantire gli spazi necessari all'iniziativa individuale e all'anticonformismo”*⁴². Nella prospettiva di Bauman, il marxismo dovrebbe rinnegare gli apparati burocratici del socialismo reale per incoraggiare le nuove potenzialità d'azione di tutti gli uomini. Si tratta però - aggiungerà il sociologo - di *rivedere* il marxismo, non di rimetterlo in discussione⁴³.

E in questo contesto un compito non secondario è quello assegnato agli “intellettuali”, che possono coalizzarsi al fine di rivitalizzare la realtà sociale e di prevenirne la fossilizzazione per un verso, la passiva accettazione come “naturale” e “inevitabile” (così come vorrebbe un certo senso comune), per l'altro verso. La fiducia riposta da Bauman nell'apporto di filosofi, sociologi, giornalisti, letterati, storici ed economisti, a cui l'opinione pubblica riserva un prestigio particolarmente elevato ed assegna un ruolo quasi di “custodi” della coscienza nazionale,

⁴² BAUMAN Z., *Modern Times. Modern Marxism*, in BERGER P.L., *Marxism and Sociology. Views from Eastern Europe*, New York, Appleton Century Crofts, 1967, p 6-7.

⁴³ Cfr. TESTER K., *Il pensiero di Zygmunt Bauman*, cit., p. 92. A pagina 83 di questo stesso testo Bauman coglie l'occasione per chiarire ancora una volta che il socialismo, a suo parere, non è un modello alternativo di società destinato a sostituire il sistema attuale. Il socialismo è piuttosto un *“coltello affilato, premuto contro le eclatanti ingiustizie della società in quanto tale. E' una sfida per la società, perché ne mette costantemente in discussione la saggezza, cerca alternative alla sua condizione attuale (solo una delle molte possibilità) e pensa a possibili correttivi”*. Così inteso, il socialismo non si potrà mai identificare in alcuna piattaforma di partito, iniziativa di governo o strategia politica che veda nella realtà attuale un “dato” inevitabile. Il socialismo di Bauman è intrinsecamente critico. Tende sempre a spingersi un passo più in là, rispetto alla situazione presente, in quanto forma di impegno a favore di una teoria e di una prassi sociologica coerenti con la fluidità del mondo umano. Chiunque pretenda di avere già “realizzato” il socialismo dice perciò qualcosa di non attendibile.

protettori dell'identità etica e culturale di un Paese dominato da potenze straniere, è anch'essa frutto della lezione appresa da Gramsci. Il ruolo riservato da Gramsci agli intellettuali è infatti quello di elaboratori e mediatori delle ideologie atti a chiarire compiti, intenti, prospettive, valori dei singoli gruppi etnici, delle classi, dei differenti generi, in un legame "organico" con ogni classe sociale che miri alla conquista e all'esercizio dell'egemonia culturale. Impegnandosi nella prassi ideologica, gli intellettuali "organici" svolgono così un'azione "creativa" ma anche "divulgativa" determinante in un'epoca in cui le attività lavorative si sono fatte complesse e le scienze sono entrate sempre più a contatto con la vita quotidiana⁴⁴. Unitamente a questo, agli intellettuali "organici" viene riservata una funzione molto delicata nel processo di impostazione dell'atteggiamento etico della politica: per Gramsci, come per Bauman, l'emancipazione è un percorso nel quale le responsabilità appartengono ai potenti come al popolo. Per Gramsci gli intellettuali sono infatti i detentori di specifiche responsabilità di emancipazione ed è dal loro rapporto con il popolo che può essere costruita una riforma intellettuale e morale, antitetica rispetto all'autoreferenzialità e al disimpegno per l'agenda pubblica:

"Autocoscienza critica significa storicamente e politicamente creazione di una élite di intellettuali: una massa umana non si "distingue" e non diventa indipendente "per sé" senza organizzarsi (in senso lato) e non c'è organizzazione senza intellettuali, cioè senza organizzatori e dirigenti, cioè senza che l'aspetto teorico del nesso teoria-pratica si distingua concretamente in uno strato di persone "specializzate" nell'elaborazione concettuale e filosofica"⁴⁵.

⁴⁴ Com'è noto, Gramsci operava una netta distinzione tra intellettuali "organici" e intellettuali "tradizionali", definiti come coloro che generalmente si rappresentano come "autonomi e indipendenti dal gruppo sociale dominante" e dal mondo della produzione, considerandosi piuttosto come seguaci disinteressati dei valori tradizionali.

⁴⁵ GERRATANA V. (a cura di), *Quaderni del Carcere*, cit., Quaderno 11, p. 1386.

Il gruppo di intellettuali revisionisti marxisti polacchi che, con Bauman, si sono sforzati di coalizzarsi con altri gruppi sociali condividono la convinzione propria del pensiero di Gramsci, secondo cui, in un'epoca in cui le trasformazioni rivoluzionarie non sono più immaginate, secondo le modalità tradizionali, come scontro diretto, violento, fra gruppi o classi sociali antagonisti, il dominio di una classe sulle altre può operarsi efficacemente anche attraverso un'operazione di controllo culturale e ideologico, di persuasione razionale, di influenza sul pensiero, sulla vita, sulla moralità, sulle abitudini sociali e culturali dei singoli. Così come Gramsci, anche Bauman vede il bisogno di un reale processo rivoluzionario e di una sistematica contrapposizione operaia mossa da un concreto "*spirito di scissione*", rispetto al blocco sociale dominante. La conquista dell'egemonia e del potere da parte del proletariato è dunque indisciungibile dallo scontro delle classi e dalla lotta proletaria, ma per far ciò, la classe operaia ha bisogno di attirare a sé gli intellettuali "tradizionali" e di crearsi i propri intellettuali "organici". L'intellettuale nuovo deve dunque "*mescolarsi attivamente alla vita pratica*" e diventare dirigente politico proprio a partire dalla centralità del lavoro industriale nella società moderna.

E tuttavia questa generazione di intellettuali, benché abbia una visione del socialismo assai più "utopistica" di quello "reale" e si impegni davvero in quella *prassi* riletta da Gramsci come attività creativa degli uomini che si oppone alla visione di una realtà predeterminata che schiaccia e annienta il potenziale inventivo umano, rimane una élite spostata "troppo avanti" rispetto agli altri gruppi sociali: è questa la lezione che ricaveranno gli stessi intellettuali polacchi dinanzi agli esiti di una protesta senza successo e pressoché dimenticata che oppose nel

marzo del 1968 un piccolissimo manipolo di studenti alla ferocia del regime comunista polacco. Quello sarà anche l'inizio di una stagione repressiva che porterà al licenziamento, all'arresto e all'espatrio di migliaia di cittadini, molti dei quali di origine ebrea⁴⁶. I revisionisti, divenuti spina nel fianco del Partito e dei detentori del potere, ne vengono "estratti" con relativa facilità, essendo pressoché isolati da gran parte della società civile polacca e soprattutto privi di un reale collegamento con la classe operaia.

A ciò si aggiunga che nel 1967 il Partito appariva lacerato dalle contraddizioni provocate dalla "breve stabilizzazione" di Gomulka. In quello stesso anno, la presa di posizione dell'Unione Sovietica sulla guerra arabo-israeliana fornisce un'occasione per "alleggerire" la tensione politica che attanagliava il Paese ed in breve il revisionismo sarà identificato come "attacco giudaico" alla Polonia, nonché alla "via polacca al socialismo"⁴⁷. L'occasione per presentare agli occhi

⁴⁶ Il pretesto di cui il Partito aveva bisogno per attaccare gli intellettuali viene trovato l'8 marzo del 1968, con la messa in scena al Teatro Nazionale di Varsavia di uno spettacolo di teatro sull'insurrezione polacca del 1830 contro i russi che, allora, occupavano il Paese perseguitando la popolazione. L'opera presentava una "Polonia redentrica d'Europa", dotata di una funzione salvifica e costretta a riscattare, col suo sacrificio, la libertà dei popoli europei ed era connotata da forti accenti anti-russi e patriottici, strettamente attuale in quel 1968 che vedeva la Polonia ancora occupata dai russi. Lo spettacolo viene bruscamente interrotto perché "antirusso" e ne nascono dimostrazioni studentesche che rivendicano il rispetto della libertà d'opinione, della libertà di stampa e della sospensione della censura. Tutte queste richieste vengono represses dalle forze dell'ordine sino a che, il 25 marzo, alcuni dei più importanti intellettuali revisionisti vengono espulsi dall'Università.

⁴⁷ Nel 1967 all'interno del Partito si afferma, come antagonista di Gomulka, la figura di Miecyslaw Moczar, che non esiterà a servirsi dell'antisemitismo, imputando agli ebrei polacchi tutti i problemi del Paese e sollecitando l'intervento della milizia e degli operai contro i "traditori sionisti", accusati di aver orchestrato le manifestazioni "revisioniste". Di fronte alla sfida di Moczar, lo stesso Gomulka comincia ad indossare gli abiti dell'antisemita. Ha così inizio una campagna di stampa antisemita che porterà all'allontanamento dal Paese di circa 15.000 ebrei e all'espulsione di molti tra loro dall'esercito e dagli apparati della pubblica amministrazione.

dell'opinione pubblica gli intellettuali come ribelli che agiscono per conto di Israele, dell'Internazionale del Sionismo, della Comunità Ebraica mondiale, dell'imperialismo viene colta senza alcuna esitazione da un Partito che contribuirà, così, a rendere ancora più incolmabile la distanza tra i problemi sociali denunciati dagli intellettuali e quelli sperimentati, nella vita di tutti i giorni, dalla popolazione polacca, che rimane dunque del tutto indifferente di fronte all'allontanamento di numerosi intellettuali, tra cui lo stesso Bauman che tuttavia affida ai primi testi scritti nel suo esilio inglese un'ulteriore e coerente riflessione sul ruolo che il socialismo avrebbe dovuto rivestire nella società⁴⁸.

I fatti del 1968 hanno reso evidente un dato cruciale: nonostante la pretesa egemonia degli intellettuali sul potere *culturale*, i loro avversari, ossia gli esponenti del regime, hanno saputo accedere, assai meglio di loro, alle risorse del potere *politico* e soprattutto *sociale*. I valori culturali, di cui essi si sono fatti interpreti, erano sfidati da un'inquietante combinazione di senso comune e coercizione, che condurrà comunque gli intellettuali ad un *esilio* fisico o figurato, spingendoli, cioè, o ad esercitare la libertà del dissenso o la complicità dell'assenso⁴⁹. Le diverse componenti della società civile, a cui fanno appello gli intellettuali, dipendono esclusivamente dal Partito. O, per dirla

⁴⁸ Si tratta in particolare di *Socialism: The Active Utopia*, Allen and Unwin, London, 1976, a cui Bauman si richiama anche durante la seconda conversazione con Tester in *Società, etica, politica*, cit., p. 51. In quell'occasione, lo studioso ha ribadito che, quando nel 1976 ha scritto il testo, "qualcosa si era ormai irrimediabilmente spezzato: la visione del socialismo (e della "società buona") come una condizione da raggiungere, destinata a diventare prima o poi "la condizione definitiva" dell'umanità. A quel punto emerse la visione del socialismo (e, più in generale, dell'utopia) come orizzonte in continuo movimento [...]. A recare il marchio dell'eternità era la stessa utopia, non lo stato di cose che quest'ultima avrebbe dovuto generare. La sua attrattiva non consisteva nella promessa della quiete, ma nel tenere costantemente in movimento gli esseri umani, nel chiamarli a combattere ingiustizie sempre nuove e a prendere le parti dei successivi emarginati, feriti, umiliati".

⁴⁹ Cfr. TESTER K., *Il pensiero di Zygmunt Bauman*, cit., p. 111.

diversamente, dipendono dalle certezze garantite dal socialismo reale, piuttosto che dalle aspirazioni di libertà a cui si rifanno gli intellettuali polacchi. Come riconoscerà più tardi lo stesso Bauman, la verità è che agli occhi dei cittadini polacchi del 1968, il socialismo reale offriva condizioni di vita più allettanti perché la vita sotto i regimi totalitari liberava gli individui da eccessive preoccupazioni per la vita di tutti i giorni e offriva, con le certezze della necessità storica e della *nomenklatura*, un'allettante via di fuga dai rischi insiti nella libertà⁵⁰. Insomma le dinamiche interne alla società polacca di quegli anni erano proprio quelle descritte con grande lucidità da Bauman già agli inizi degli anni '60, dinamiche caratterizzate dalla presenza di una nuova classe operaia indifferente, conservatrice, attaccata alla sicurezza più che in cerca di mobilitazione, dipendente dallo Stato che restituiva quella sicurezza di cui erano stati privati dallo sviluppo dello stesso socialismo reale⁵¹.

1.3 MODERNITÀ, POSTMODERNITÀ, GLOBALIZZAZIONE

L'analisi proposta da Bauman negli anni Sessanta trova ulteriore conferma con l'avvento, negli anni Settanta, del comunismo che, tanto in Unione Sovietica quanto in Polonia, provoca una rapida e massiccia industrializzazione di quelle che erano, sino ad allora, società essenzialmente agricole, a cui vengono imposte, non di rado in modi brutali, una "cultura del lavoro" che era loro estranea. Nei Paesi

⁵⁰ BAUMAN Z., *The Twilight of the New Politics*, in *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 1990, 14 (1-3), p. 230.

⁵¹ BAUMAN Z., *Social Structure of the Party Organization in Industrial Works*, in *The Polish Sociological Bulletin*, 1962, 3-4 (5-6), p. 64.

dell'Europa orientale, spiega Bauman, si era cercato di ottenere in pochi anni i risultati che avevano richiesto, nei Paesi occidentali, lo spazio di decenni e ciò non poteva non recare ripercussioni nel sociale.

Entrati di colpo nell'età industriale, i contadini sono privi di ogni risorsa sociale per autogestirsi; si trovano a dipendere in tutto, per accedere ai mezzi di sussistenza, dallo Stato. D'altro canto, la vita nelle aree urbane e industrializzate si rivelerà, superato il trauma dell'inserimento, assai più gradevole di quella di campagna. Come risultato, la "nuova classe operaia" dei Paesi Socialisti diventerà non solo un bacino di consensi per il regime, ma anche un gruppo sociale relativamente privilegiato, che ha un proprio interesse al mantenimento dello status quo perché finalmente permette anche ai figli dei contadini di accedere a livelli di istruzione tali da poter aspirare ad entrare nei ranghi della burocrazia statale (in cui rientrava la nomenklatura). Un lavoro da "colletti bianchi", per loro, costituisce una legittima aspirazione; ed ecco un altro gruppo sociale che ha un preciso interesse nella conservazione del regime socialista. Nell'insieme, gran parte della classe operaia ha maturato un'aspirazione alla sicurezza espressa attraverso un adattamento passivo che è difficilmente compatibile con i tentativi degli intellettuali di fare "fronte comune"⁵².

Secondo Bauman, il controllo sulla società esercitato così massicciamente anche dopo gli eventi dell'ottobre 1956 e del marzo 1968 lascia facilmente intendere che il socialismo reale sa assorbire dentro di sé ogni forma di conflitto, servendosi anche di efficacissimi circuiti di informazione in grado di intervenire in maniera tempestiva ed efficace in caso di iniziative inattese ed indesiderate. Insomma, mentre

⁵² BAUMAN Z., *Social Dissent in the East European Political System*, in *Archives Europeennes de Sociologie*, 1971, XII, p. 37-40.

Bauman auspica un socialismo che restituisca il mondo alla prassi degli uomini, il sistema del socialismo reale porterà ad una situazione in cui la prassi degli uomini e delle donne rappresenta un problema ogni qualvolta non si allinea appieno con le direttive del Partito⁵³.

E tuttavia un meccanismo che si mostra infallibile e che ha il suo punto di forza nell'economia pianificata, attorno a cui ruota un ampio apparato burocratico e centralizzato, ha finito per assistere inerme al corto circuito realizzato proprio all'interno di questo meccanismo. Il principio che guida ogni decisione, nell'economia pianificata, è la percezione della necessità di espandere certi settori produttivi più rapidamente di altri, a seconda dei momenti; ogni unità di produzione, che sia una fabbrica, una fattoria o addirittura un singolo lavoratore, ha un target produttivo da raggiungere: il piano deve essere lo strumento attraverso cui si intende realizzare il fine della società socialista. La pianificazione a cui tende il socialismo reale è però "perfetta", perché immaginata sotto un controllo gerarchico perfetto, autosufficiente in quanto a risorse e ad informazioni in merito alla quantità, alla qualità e alla migliore allocazione possibile delle risorse disponibili, elementi necessari per far assumere decisioni che siano non solo realistiche, ma anche massimamente efficaci rispetto agli obiettivi perseguiti dal sistema. Tutto ciò partendo da una presupposta omogeneità sociale, per cui non esistono eventi benefici per una parte del sistema e, al contempo, dannosi per altri, né interessi in reciproca competizione⁵⁴.

⁵³ Cfr. TESTER K., *Il pensiero di Zygmunt Bauman*, cit., p. 120.

⁵⁴ Cfr. BAUMAN Z., *The Limitations of "Perfect Planning"*, in *Co-existence*, 1966, 5, p. 145-147. Più di recente, lo studioso ha osservato che già alla fine degli anni Quaranta, era stato fondato il Comecon (consiglio di mutua assistenza economica), agenzia con il compito di coordinare a livello transnazionale la pianificazione economica dei Paesi socialisti, per consentire all'Unione Sovietica e ai suoi "satelliti" di raggiungere l'autosufficienza economica. Uno dei risultati attesi di questa strategia era quello di limitare la dipendenza

Ma la pianificazione perfetta deve fare i conti con un ambiente inequivocabilmente “imperfetto”; è la stessa azione dei pianificatori, in qualche modo a renderla tale. Infatti, se è vero che il sistema si deve legittimare sulla base della propria razionalità ed efficienza nel risolvere i problemi posti dall’attuale fase di sviluppo e non è più sufficiente la legittimazione del futuro, che minimizza l’importanza delle esperienze presenti a fronte delle aspettative per il futuro, è altrettanto vero che in un modello di pianificazione perfetta dove gli individui devono essere soggetti dediti all’utilitarismo e facili da manipolare essi vanno comunque stimolati nei loro insaziabili desideri di consumatori, per continuare ad essere manipolati anche in futuro. Il problema, per l’economia di piano, non è soltanto assicurarsi la forza lavoro per il presente, ma anche garantirsi la disponibilità e la lealtà per il futuro, anche aumentando il controllo e la concentrazione di potere nelle mani dei responsabili della pianificazione. Si tratta di alimentare continuamente, nel presente, desideri che potrebbero essere soddisfatti soltanto in un futuro via via più lontano. Diventa così possibile prevedere le azioni dei lavoratori, nel presente e nel futuro; è lecito aspettarsi, nelle previsioni del regime, che costoro, agendo in modo razionale, si orientino sempre di più alla soddisfazione strumentale dei loro desideri. Tuttavia è improbabile che “un mercato drasticamente limitato” come quello dei Paesi socialisti, “*possa generare abbastanza razionalità da rendere i comportamenti individuali prevedibili tanto da diventare un fattore costante nei processi di pianificazione*”⁵⁵.

dagli scambi economici con i Paesi occidentali; il risultato effettivo, e certo non intenzionale, sarà quello di rendere i prodotti occidentali ancora più attraenti agli occhi dei consumatori dell’Est.

⁵⁵ BAUMAN Z., *Officialdom and Class: Bases of Inequality in Socialist Society*, in PARKIN F., *The Social Analysis of Class Structure*, London, 1974, p. 139.

Tutte le contraddizioni messe in evidenza da Bauman hanno prodotto una inevitabile, benché non prevista fino in fondo dal nostro studioso, implosione del sistema, prima con la rivolta operaia del dicembre del 1970 presso i cantieri di Danzica, contro l'aumento dei prezzi dei generi alimentari e, più in generale, contro le vessazioni del Partito Unico Comunista che governava il Paese⁵⁶ e, successivamente, nell'agosto del 1980, con la nascita di Solidarnosc. L'ondata di scioperi che prende il via nei cantieri navali di Danzica nell'agosto del 1980, estendendosi presto a molte altre fabbriche in quasi tutta la Polonia, segna infatti l'irrompere nella storia europea di una parola nuova: *solidarność*, solidarietà. Questa parola incarna lo spirito assolutamente unico che animerà i protagonisti di quel movimento che sarà decisivo per la sconfitta del regime comunista. In breve Solidarnosc, allarga il proprio orizzonte da quello di una rivendicazione sindacale operaia a vero e proprio movimento di popolo, nel quale si trovano coinvolti per la prima volta davvero insieme operai, contadini, studenti ed esponenti della cultura, che finalmente creano legami saldi e duraturi con il mondo dei lavoratori. Il popolo tutto si solleva non per ragioni di potere, ma per chiedere libertà di parola, di stampa e di associazione, rispetto dei diritti umani, migliori condizioni di vita.

⁵⁶ I "Moti di Danzica" fanno registrare un bilancio di decine di morti e migliaia di feriti e arrestati. Gomulka, al potere dal 1956, è costretto a dimettersi e viene sostituito alla guida del Partito comunista e del governo da Edward Gierek, che introduce miglioramenti nel tenore di vita della popolazione. Ma verso la metà degli anni '70 anche Gierek è costretto ad aumentare i prezzi, in seguito alla crescita del debito estero e allo sviluppo della produttività rispetto ai salari. La protesta viene repressa e circa 2000 operai sono condannati a molti anni di carcere. Nasce così la nuova opposizione attorno ai Comitati di Difesa Operai (KOR) e a quelli per la tutela dei diritti civili che reclamano l'applicazione degli accordi di Helsinki sottoscritti anche dalla Polonia.

Proprio perché impreveduta, la nascita di Solidarnosc testimonia l'esistenza, in Polonia, di donne e uomini intenzionati a riappropriarsi della capacità umana di creare e costruirsi il futuro, sottratta loro dal regime; è ora possibile, cioè, riumanizzare il mondo fossilizzato del socialismo reale. Non è fuori luogo, anzi, suggerire che Solidarnosc rappresenta una prassi del socialismo nell'accezione utopistica cara a Bauman⁵⁷. Ma, oltre alla ribellione contro condizioni di vita difficilissime, il fattore nuovo che emerge nel 1980 è una nuova coscienza della dignità dell'uomo e della necessità che il lavoro abbia un senso perché l'uomo possa vivere, restituendo al lavoro una dimensione etica e riconoscendogli nuovamente il suo ruolo di fulcro della vita individuale e di quella collettiva.

A rileggere la storia con il senno di poi, è evidente che la nascita di Solidarnosc sarebbe stata una delle prime spie del declino del socialismo reale, che sarebbe sfociato nel crollo del 1989. Visti da Bauman, gli eventi del 1989 vanno ben oltre il *novum* di Solidarnosc: riflettono, anzi, una rivoluzione di sistema, che porterà alla distruzione totale di una visione del mondo, e del senso comune che ad essa si accompagnava. E' opportuno distinguere, agli occhi del sociologo, l'aspetto della rivoluzione *politica* da quello della rivoluzione di *sistema*: se le rivoluzioni politiche sono tentativi intenzionali di cambiare natura (e i membri) di una leadership politica, senza necessariamente stravolgerne l'impostazione di fondo, le rivoluzioni di sistema si spingono assai più in là perché affrontano il compito di *smantellare* il sistema esistente, per *costruire ex novo* un sistema che lo sostituisca⁵⁸.

⁵⁷Cfr. TESTER K., *Il pensiero di Zygmunt Bauman*, cit., p. 128.

⁵⁸ BAUMAN Z., *A Past-Modern Revolution?*, in FRANKEL Z. – AGORSKA J., *From a One-Party State of Democracy: Transition in Eastern Europe*, Rodopi, Amsterdam, 1993.

Il voltar pagina della storia si ritrova tutto nei testi di Bauman che, mentre fino a metà degli anni ottanta offrivano spunti di riflessione sulla differenza di fondo tra Occidente e socialismo reale, tra la fine del decennio e i primi anni Novanta individuano sempre di più un collegamento tra i due sistemi sociali, dato dal concetto di “modernità”. All’indomani del 1989, infatti, lo studioso polacco incomincia a vedere capitalismo e socialismo nella comune cornice della modernità e a delineare gli aspetti critici di questa coesistenza. Egli non rimette però in discussione fenomeni come l’industrializzazione, l’urbanizzazione o l’accentramento del potere degli Stati nazionali. Il punto, semmai, è che l’Occidente, ovvero l’economia capitalista, non ha saputo spingersi abbastanza a fondo. Secondo Bauman, infatti, la modernità avrebbe dovuto dispiegarsi nel pieno delle sue potenzialità, mentre il socialismo non ha fatto altro che riconfermare la bontà dei fini e dei mezzi della modernità, imputando ai capitalisti i risultati insoddisfacenti ottenuti. Il socialismo, sostiene Bauman, doveva servire a gestire l’economia meglio del capitalismo; più dei capitalisti, i manager socialisti avrebbero dovuto saper accogliere gli autentici significati della modernità ma la realtà dei fatti presenta uomini e donne che dovrebbero farsi personalmente carico di libertà che non avevano cercato, né avrebbero saputo gestire: la libertà del rapido e brutale smantellamento dello “stato paternalista”, sostituito da una variante del capitalismo che appare drammatica perfino per gli standard occidentali degli anni Ottanta.

Ma c’è di più: le trasformazioni in atto nei Paesi dell’Europa orientale provocano, nel pensiero di Bauman, una perdita di interesse anche per l’analisi dei rapporti di classe. Il crollo del comunismo nel 1989 ha segnato la fine di un sistema e, per la massa di contadini passati

per l'industrializzazione nell'Europa dell'Est, l'eventuale ritorno al vecchio stile di vita provocherà una povertà assai maggiore di quella che caratterizza le aree urbane. Nel suo primo vero libro post-esilio risalente al 1982, *Memorie di classe*⁵⁹, pur nella continuità dell'impegno civico e dell'"immaginazione dell'uomo" che è propria dell'autore, Bauman introduce infatti un elemento cruciale di discontinuità; *Memorie di classe*, rappresenta così una sorta di addio, un addio indirizzato non alla "classe operaia, ma all'identificazione tra quest'ultima ed il problema dell'ingiustizia e dell'uguaglianza", dal momento che il problema della disuguaglianza, come egli stesso dirà, "è più attuale che mai, ma non è più specificamente legato alla classe operaia"⁶⁰. La sofferenza umana non è certo diminuita, ma le sue chiavi di lettura vanno ripensate. La categoria di "classe operaia" non basta più, per il semplice fatto che va perdendo, nello scenario sociale ed economico di quegli anni la centralità che aveva ai tempi del fordismo, ma per Bauman ciò non significa che la povertà e la sofferenza degli uomini siano relegate al passato, anzi, semmai, continuano ad aumentare, sebbene la categoria di povertà non corrisponda più a quella di classe operaia⁶¹.

E' una riflessione che risente dell'esperienza maturata da Bauman in Polonia, ma anche della svolta liberista della Thatcher nella Gran Bretagna degli anni Ottanta. Con lo smantellamento del sistema del consenso socialdemocratico del secondo dopoguerra, il rapporto tra la politica e il mondo del lavoro va infatti inevitabilmente ripensato: in una

⁵⁹ BAUMAN Z., *Memorie di classe, Preistoria e sopravvivenza di un concetto*, 1982, tr. it. Einaudi, Torino, 1987.

⁶⁰ BAUMAN Z., *Intimations of Postmodernity*, London, Routledge, 1992, p. 206.

⁶¹ BAUMAN Z., *The Left as the Counter-Culture of Modernity*, in *Telos*, 1986, 70, p. 83.

fase di declino dell'intervento pubblico da un lato, dell'industria manifatturiera dall'altro, anche la classe operaia è destinata a perdere la tradizionale centralità a causa della crisi di molti settori di produzione industriale di massa e del cambiamento della natura stessa del lavoro, ormai sempre più atipico, occasionale, temporaneo o part-time⁶². Nel pensiero sociologico del Bauman post-esilio, il punto di svolta sarebbe dunque segnato dall'abbandono, in testi come *Modernità e ambivalenza*, di termini problematici come "classe", "alienazione" e "prassi", sostituiti da un lessico nuovo, centrato sulla nozione di *modernità*. Una modernità che restituisce agli uomini e alle donne la libertà di costruirsi il mondo da soli e su propria misura, ma impone loro di farlo seguendo un progetto ordinatore in continuo divenire. Di conseguenza, sostiene Bauman, "la vita di oggi è "moderna" nella misura in cui è l'esito di un processo di *progettazione*, di *manipolazione*, di *gestione tecnica* e, anzi, di *ingegneria sociale*". Di più: "*La vita moderna [...] è amministrata da agenti sovrani e dotati di risorse adeguate*"⁶³.

E' così che, nell'ordine della modernità, la libertà umana conduce logicamente a uno Stato forte in cui ordine e potere camminano di pari passo. Partecipare al progetto di ordinamento presuppone, e rafforza ulteriormente, un rapporto di potere asimmetrico nei confronti dell'oggetto dell'ordine, di ciò che andrà progettato, manipolato, gestito. Per comprendere questa visione della modernità come ordine e progetto

⁶² Bauman in *Britain's Exit from Politics*, in *New Statesman and Society*, 29 Luglio 1988, p. 36, parla anche di frammentazione morale e spaziale come diretta conseguenza della dissoluzione degli antichi quartieri operai verificatasi da quando i lavoratori hanno iniziato a risiedere in anonimi siti residenziali, "i cui abitanti sono accomunati soltanto dal modo in cui spendono il denaro, ma non dal modo in cui lo guadagnano".

⁶³ BAUMAN Z., *Modernità e ambivalenza*, 1991, Cambridge, Polity, pp. 5-7, trad. it. Bollati Boringhieri, Torino, 2010.

sociale, è utile fare ricorso alla metafora baumaniana del giardiniere, formulato per la prima volta nel 1987 ne *La decadenza degli intellettuali*:

“Il potere che presiede alla modernità è modellato sul ruolo del giardiniere. Lo Stato e i detentori del potere, nell’epoca moderna, proprio come il giardiniere, si occupano di manipolare gli oggetti di loro competenza - che si tratti di un giardino, di una nazione o di una cultura - così da farli crescere in un modo conforme all’ordine che è loro imposto, anziché in modo sregolato. Una "sregolatezza" che, beninteso, non è altro che l’etichetta imposta ai processi di autosviluppo o di crescita spontanea nell’economia di un progetto ordinatore guidato da chi, dall’esterno, “ne sa di più”. Rispetto al giardino, il giardiniere è una sorta di manager, strumentale ed utilitarista, chiamato a garantire un determinato modello di ordine. Il giardiniere presume che le colture coltivate “per riprodursi, abbiano bisogno di progettazione e di supervisione [...] per quanto ben affermata, la progettazione dei giardini non è mai in grado di riprodursi con le proprie risorse. [...] Le erbacce - queste piante indesiderate, impreviste, autosufficienti - sono lì a sottolineare la fragilità dell’ordinamento imposto; avvertono il giardiniere dell’incessante esigenza di supervisione e di sorveglianza”⁶⁴.

Questa metafora rende bene il senso della modernità come *progetto*: un progetto di ordinamento che non può mai allentare la propria presa, né ritenersi concluso, perché la realtà sociale non cesserà mai di tendere al non programmato e al non controllato. E’ compito dello Stato, il giardiniere della modernità, far sì che la realtà cresca, si sviluppi e si realizzi nelle forme previste dal progetto. Ma, perché tale ordine si realizzi, occorre imporre e gestire delle *classificazioni* ed eliminare ogni *ambivalenza*, così come il giardiniere provvede ad estirpare le “erbacce”, ossia quelle piante che non sono classificate come utili per il giardino.

Il problema è che non tutti gli oggetti che sono sottoposti a classificazione si adattano alle categorie che sono loro imposte: o perché si adattano a più di una classe, o perché non si adattano fino in fondo ad alcuna classe. E’ perciò ambivalente tutto ciò che non si adatta in modo

⁶⁴ BAUMAN Z., *La decadenza degli intellettuali: da legislatori ad interpreti*, 1987, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino, 1992, p. 65.

univoco alle classificazioni che gli vengono imposte. Un compito perenne, frustrato dal quotidiano scontrarsi con la novità, l'esuberanza, la naturale eterogeneità del reale. L'umanità è così posta di fronte a un compito impossibile e ciò, piuttosto che conferire interesse e dignità al futuro, non fa altro che svalutare il presente, rendendolo sgradevole. La condizione moderna è dunque uno stato in cui l'uomo non riesce a trovare pace, il cui operare rievoca il mito greco di Sisifo: quanto più infatti si spinge in profondità nel proposito di eliminare l'ambivalenza, tanto più si trova di fronte alla connaturata ambivalenza delle cose, onnipresente, intrinseca, ineliminabile. E la modernità stessa finisce per nutrirsi, paradossalmente e sfacciatamente, di questa contraddizione: finché il nemico è vivo, infatti, essa può giustificare la sua lotta, il suo modo di procedere, la sua stessa esistenza. Atteggiamento destinato a sfociare nell'intolleranza: conseguenza diretta di una inclinazione a porre di continuo e dappertutto limiti, definizioni, frontiere, classificazioni. Se ordine dev'essere, infatti, non potrà che essere "unico": un solo pensiero politico (democrazia), un solo pensiero economico (capitalismo liberista), ecc⁶⁵.

⁶⁵ Bauman in *Modernità ed Olocausto*, 1989, Cambridge, Polity, trad. it., Il Mulino, Bologna, 1992 ricostruisce la persecuzione subita dagli ebrei partendo proprio dal concetto di ambivalenza: il sistema dell'Olocausto, sostiene Bauman, funzionava perché aveva saputo imporre a ogni individuo di finalizzare le proprie azioni al raggiungimento di uno scopo utilitaristico o della propria sopravvivenza personale. L'esperienza di uomini e donne che avevano lottato per non perdere la propria umanità, mettendo in discussione la loro "inguaribile" ambivalenza di soggetti da ripudiare, da respingere, mostra che il presunto *destino* della modernità si rivela, in realtà, oggetto di una *scelta*. Una scelta che può avvenire in un contesto in cui le regole del gioco sono già state scritte a favore del vincitore, ma che rimane, nondimeno, una *scelta*, e non l'oggetto di un obbligo. L'esempio di persone comuni, rispettose della legge, modeste, non ribelli e non avventurose che si sono opposte ai detentori del potere e, senza pensare alle conseguenze, hanno dato la priorità alla propria coscienza prendendosi cura di coloro che avevano già sofferto abbastanza ha celebrato, dice Bauman, la *vittoria* della morale sull'utilità, dimostrando che l'utilità non è inevitabile, giacché è possibile scegliere a favore di un'esperienza umana diversa, contrassegnata dalla dignità.

La modernità, nell'ottica di Bauman, è caratterizzata inoltre da un sistema burocratico di autorità in cui il linguaggio della morale acquista un nuovo vocabolario riempito di concetti come lealtà, dovere, disciplina: così intesa, la burocrazia conduce alla disumanizzazione dei rapporti sociali, giacché consente a ciascuno di noi di scaricare sugli altri la responsabilità delle proprie azioni. Invece di attenersi alla morale della propria coscienza, ciascuno di noi è indotto ad attenersi all'autorità del proprio "superiore". Ma, nel corso degli anni Ottanta, l'avvento del neoliberismo di mercato farà perdere allo Stato una dopo l'altra tutte le ambizioni di introdurre alla "società perfetta per progetto": emersa ormai con chiarezza la contraddizione insita nei regimi del socialismo reale, che avevano realizzato sistemi sociali pressoché antitetici agli ideali che proclamavano, deluse tutte le aspettative riposte negli intellettuali, la cui cultura si era ridotta anch'essa ad una merce da misurare in denaro⁶⁶, nello scorcio di pochi anni, il progetto della perfettibilità umana sarà destinato ad essere sostituito dalla fede nel mercato; una fede che non prevede, nella nuova ortodossia degli anni Ottanta, "nessuna alternativa". In queste nuove circostanze, fare sociologia critica significa trovare delle soluzioni per riconnettere i problemi personali alle nuove questioni che emergono nella sfera pubblica. E' proprio per questo motivo che Bauman comincerà a occuparsi di postmodernità.

⁶⁶ Come sottolinea Corrado Augias in *Così Bauman ridefinisce il ruolo dell'intellettuale*, su La Repubblica del 01 Febbraio 2008, mentre in un primo tempo Bauman, memore della lezione di Gramsci, parla degli intellettuali come di "legislatori", persone cioè che sono in grado di "fare affermazioni autorevoli o arbitrano controversie di opinioni" con pareri all'occorrenza vincolanti perché capaci di "porsi al di sopra degli interessi settoriali della propria professione o del proprio genere artistico e di fare i conti con le questioni globali di verità, giudizio o gusto dell'epoca", nella fase della postmodernità li descrive come decaduti nel ruolo, utile ma meno autorevole, di "interpreti", vale a dire di persone in grado di mettere in comunicazione tra di loro tradizioni diverse rendendole reciprocamente comprensibili.

Laddove la modernità vedeva la *contingenza* negativamente, perché nemica dell'ordine che essa doveva realizzare, la postmodernità interpretata da Bauman sancisce il ritorno in auge dell'*ambivalenza* in quanto è

“anzitutto e prima di ogni altra cosa accettazione dell'insopprimibile pluralità del mondo; una pluralità che non si riduce ad una stazione di transito, sulla strada dell'adempimento della perfezione, [...] una strada destinata a rimanere prima o poi alle nostre spalle; è invece la qualità costitutiva dell'esistenza umana”⁶⁷.

Ora, nelle condizioni della postmodernità, caratterizzata dal crollo delle certezze dell'epoca precedente e dall'abbandono dell'imposizione di un ordine universale dall'esterno, ci troviamo soli a fare delle scelte con la nostra coscienza, avendo dinanzi a noi la presenza dell'Altro e a recuperare l'autentico significato dello “stare insieme”. Riacquistando la responsabilità etica, tutti gli uomini e le donne, non più costretti da alcuna moderna “Legge dell'etica” che imponeva loro di realizzare “tutto ciò che andava fatto”, nella postmodernità, una volta “liquefatte” tutte le solide certezze della modernità, sono chiamati a fare scelte senza alcun punto di riferimento stabile e ad “essere con gli altri” non più come effetto di una imposizione esterna.

Lo stare insieme di cui parla Bauman è qualcosa a cui gli uomini prendono liberamente parte in virtù della loro socialità e che nel 1997 si richiama apertamente tra le pagine di *Il disagio della postmodernità* al pensiero filosofico di Lévinas:

“Se si accetta l'ipotesi di Lévinas per cui giustizia vuol dire estendere agli “altri in genere” la responsabilità vissuta selettivamente dell'io morale nei confronti dell'Altro Uomo quale Volto unico e irripetibile, allora la giustizia non è ciò che sgorga dalle pretese rivendicative della parte avversa, futuro oggetto di una cura oggi negata, ma è il vertice dell'impulso e della preoccupazione dell'io morale che ritiene responsabile se stesso e solo se stesso del fatto che ci sia sufficiente giustizia.

⁶⁷ BAUMAN Z., *Modernità e ambivalenza*, cit., p. 98.

Pretendere un destino migliore non è di per sé un atto morale; solo il riconoscere giuste le pretese può esserlo⁶⁸.

La nuova visione offerta da Bauman di un uomo le cui esperienze non assumono più la forma di “progetti di vita” precisi e ben delineati, il ruolo fondamentale che le dinamiche del lavoro e dell’economia rivestiranno nel suo essere con l’Altro rappresenteranno lo scenario comune a tutti i testi più recenti dello studioso polacco, uno scenario molto più intimo e strettamente interpersonale e, al tempo stesso, ben più ampio di quello limitato agli ormai angusti confini nazionali: nel 1993 nelle ultime pagine di *Le sfide dell’etica*, Bauman infatti sostiene che, al contrario del modello della modernità, che vedeva una netta separazione tra i popoli del mondo attraverso le identità nazionali, le appartenenze tribali e territoriali, la postmodernità si rispecchia in una condizione di *spazio globale*. Uno spazio in cui si muovono i flussi di capitale, nell’incessante ricerca di nuovi mercati e di più bassi costi di produzione, che sanciscono la fine dello Stato moderno, quello “Stato” che aveva titolo esclusivo ad esercitare il proprio potere sovrano su un determinato territorio⁶⁹.

Non è difficile intravedere ancora l’influenza del *Manifesto del Partito Comunista* nell’analisi baumaniana della globalizzazione, soprattutto nella sua insistenza sulle condizioni e le ripercussioni della circolazione globale del capitale, sebbene il concetto di “modernità liquida” espresso da Bauman non rinunci a mettere in risalto gli elementi di continuità e di discontinuità tra l’epoca attuale e quella moderna (o, se vogliamo, quella ottocentesca di Marx ed Engels): quanto agli aspetti di

⁶⁸ BAUMAN Z., *Il disagio della postmodernità*, 1997, tr. it. Bruno Mondadori, 2002, p. 65-66.

⁶⁹ BAUMAN Z., *Le sfide dell’etica*, 1993, Oxford, Blackwell, tr. it. Feltrinelli, Milano, 1996, p. 231.

continuità, è di tutta evidenza che nella prospettiva di Bauman oggi siamo ancora ossessivamente moderni. Basti pensare al consumismo e allo spasmodico interesse per tutto ciò che è moderno, nuovo, aggiornato; è questa, a ben vedere, una delle forze motrici del capitalismo globale. Meno evidenti, per questo stesso motivo, sono gli aspetti di discontinuità : che cosa c'è di nuovo, infondo, nella modernità liquida se il processo di “fusione” che ne è l’essenza, è già in opera da quasi due secoli a questa parte? Ai tempi di Marx ed Engels era opinione diffusa che la fusione dei corpi solidi permettesse di sostituire ciò che era vecchio con qualche cosa di nuovo, di migliore perché più adatto di quello vecchio alla felicità umana, oltre che più solido e più “certo”⁷⁰. In tempi più recenti, invece, le due espressioni di modernità costituite dal socialismo reale e dal nazismo hanno teso a demolire tutto ciò che il presente aveva ereditato dal passato, “liquefacendo” le istituzioni e i modi di vita che venivano dalla tradizione, per lasciare spazio a cose solide più moderne e quindi presumibilmente migliori.

Ma tutto ciò accadeva in una modernità solida in cui gli effetti della liquefazione si concentravano sul metalivello della “trinità” Nazione – Stato – Territorio comunque in grado di gestire il passaggio epocale dal vecchio al nuovo dei cittadini polacchi costretti a passare dal lavoro dei campi a quello nelle acciaierie, ossia di passare da una gabbia all’altra, sebbene più confortevole della prima. La modernità liquida si è invece presentata con la sua globalizzazione e con il suo capitalismo globale che hanno distrutto l’apparente solidità dello Stato; le antiche prerogative del giardiniere, nella realtà attuale, non valgono più per il semplice fatto che tutte le barriere di separazione tra un giardino e l’altro sono state abbattute.

⁷⁰ TESTER K., *Il pensiero di Zygmunt Bauman*, cit., pp. 209 - 210.

Tra gli effetti più evidenti della destabilizzazione dei ruoli e degli equilibri della modernità solida va assolutamente annoverata la perdita di sicurezza nel mondo del lavoro: nell'epoca della modernità solida ciascuno di noi era abituato ad occupare una determinata "nicchia" occupazionale che era caratterizzata da una elevata stabilità e quindi dava luogo ad una considerevole sicurezza. Se i protagonisti della modernità solida vivevano la monotonia e la passività che discendono dall'esatta conoscenza di quel che sta per accadere, gli uomini e le donne della modernità liquida vivono uno stato di apatia e passività che nasce dalla consapevolezza che tutto può cambiare da un momento all'altro, per ragioni al cospetto delle quali sono assolutamente impotenti. In assenza di una sicurezza di lungo periodo e di un'adeguata rete di sostegno sociale, la "gratificazione immediata" appare a buon motivo una strategia quanto mai ragionevole, in una realtà come quella analizzata da Bauman nel 1998 in *Lavoro, consumismo e nuove povertà*⁷¹. In questo testo lo studioso mette sotto la lente di ingrandimento il delicato rapporto tra le esigenze del lavoratore, ormai completamente trasformato in consumatore e vittima delle dinamiche mondiali del mercato del lavoro, ed un *welfare state* che sia realmente capace non solo di affermare il "diritto" di tutti i cittadini ad una vita decente indipendentemente dal loro contributo alla ricchezza comune, ma soprattutto di rispondere efficacemente e responsabilmente alle istanze di tutti quei gruppi pauperizzati che, espulsi dal mondo del lavoro, vengono abbandonati a loro stessi, non possono più modificare la loro posizione sociali con le proprie forze, e rappresentano ormai null'altro che *vite di scarto* o *sottoclasse*.

⁷¹ BAUMAN Z., *Lavoro, consumismo e nuove povertà*, 1998, Open University Press, Buckingham, tr. it. Città Aperta, Troina (EN), 2004.

E a questo punto, neppure per Bauman sarà più possibile posticipare una riflessione sul ruolo che i diritti umani possono rivestire in questa modernità liquida che vede lo Stato nazionale cedere il passo di fronte al mondo globale. Infatti in testi come *Voglia di comunità*, del 2001, egli non si sottrae ad esporre la sua critica nei confronti di un sistema formale ed incompleto di norme la cui sola “sostanza” è un incessante invito a registrare vecchie e inappagate istanze, ad articolarne di nuove e a cercare di conquistarne il riconoscimento⁷². Dopo aver assistito alla proclamazione di Carte dei diritti, definite come universali o internazionali ma che nei secoli non hanno saputo adeguatamente rispondere alle rivendicazioni di chi ha lottato per il riconoscimento dei propri diritti, il pericolo, per Bauman, rimane infatti quello dell’apertura di sempre nuovi fronti di guerra, vere e proprie prove di forza volte a determinare fin dove è possibile far arretrare l’avversario e far affermare le proprie domande di riconoscimento e di tutela. Un pericolo che può essere brillantemente superato, dice Bauman, mettendo i diritti umani al servizio di quella “buona società” chiamata a dare a tutti una possibilità per annientare gli ostacoli che li separano dal raggiungimento della giustizia sociale.

Alla luce di quanto finora esposto, a questo punto non ci resta che riservare alle prossime pagine del presente lavoro, avvalendoci delle preziose indicazioni che ci vengono fornite dalla ricca bibliografia di Bauman e dal costante dialogo da lui aperto con i numerosi protagonisti del dibattito attuale sul tema, un approfondimento sulle problematiche più delicate e per questo ancora irrisolte dalla società post-moderna e una verifica del contributo che il sistema attuale dei diritti umani può offrire

⁷² BAUMAN Z., *Voglia di comunità*, 2001, tr. it. Laterza, Roma-Bari, 2001, pp. 72 – 73.

per tendere ad una giustizia sociale in grado di offrire adeguate tutele alle istanze di tutti, realizzando, per questa via, una vera integrazione all'insegna dell'uguaglianza sociale.

CAPITOLO SECONDO

LE NUOVE DIMENSIONI GLOBALI DEI PROBLEMI DEL LAVORO E DELLA DISUGUAGLIANZA

SOMMARIO: 2.1 *La questione del lavoro come risorsa umana di realizzazione;* 2.2 *Il Fordismo e l'etica del lavoro;* 2.3 *Dall'etica del lavoro all'estetica del consumismo;* 2.4 *Ascesa e caduta del Welfare State;* 2.5 *La "società liquida" tra la negazione della responsabilità e le istanze di giustizia.*

2.1 LA QUESTIONE DEL LAVORO COME RISORSA UMANA DI REALIZZAZIONE

La formazione culturale ed il vissuto di Zygmunt Bauman, a cui ci siamo fin qui brevemente richiamati, hanno influito in maniera determinante sullo sviluppo della bibliografia dello studioso polacco, che non ha mai trascurato di analizzare l'apporto del lavoro, la sua evoluzione, la sua influenza sulle dinamiche sociali e politiche. Il contributo offerto da Bauman rientra in un confronto teorico sul tema che parte da lontano e che ancora oggi è al centro di un variegato ed articolato dibattito, così come articolate sono le implicazioni insite nel mercato del lavoro. Infatti, nell'età moderna, il primo a mettere in luce il ruolo rivestito dal lavoro è Locke, il quale, convinto che alla base di ogni nuova proprietà vi sia sempre il lavoro, nel suo *Secondo trattato sul governo*, sostiene che la proprietà del lavoro è più importante della proprietà della terra, poiché la terra, senza il lavoro dell'uomo, produce poco:

“non è strano [...] che la proprietà del lavoro riesca a superare la comunità della terra, perché è proprio il lavoro che pone in ogni cosa la differenza di valore; la

maggior parte del valore è data da “l’incremento del lavoro”, i prodotti utili sono “effetti del lavoro”⁷³.

Quando, con la Rivoluzione Industriale, l’Europa assiste alla formazione della prima industria moderna e, con essa, allo sviluppo del capitalismo, alla concentrazione degli operai nella fabbrica, alla proletarizzazione degli strati popolari, alla meccanicizzazione, il lavoro non trova più la sua massima espressione nei campi ed è ben presto caratterizzata da una routine letta sia in chiave positiva, come strumento di esaltazione della dignità del lavoro, che in chiave negativa, come dinamica che uccide lo spirito del lavoro. Dalle pagine di *L’uomo flessibile* di Sennett apprendiamo così che per Diderot la routine è un fatto positivo che non può che giovare al sistema produttivo industriale e pensa che sia in costante evoluzione man mano che i lavoratori imparano come manipolare e alterare ogni stadio del processo:

“l’esistenza di un ritmo del lavoro significa che, ripetendo una particolare operazione, scopriamo come accelerare e rallentare i passaggi, fare variazioni, giocare con i materiali e sviluppare nuove tecniche proprio come un musicista impara a gestire il tempo eseguendo un brano. Quindi, grazie alla ripetizione e al ritmo, i lavoratori possono raggiungere nel loro compito “l’unità del braccio e della mente”⁷⁴.

Il lavoro di routine, sostiene Diderot, non va visto come degradante: in esso è inscritta la dignità della fatica quotidiana narrata man mano che le regole e i ritmi del lavoro si evolvono. Attraverso la routine, gli uomini possono assumere il controllo della loro vita e

⁷³ LOCKE J., *Due Trattati sul governo e altri scritti politici*, PAREYSON L. (a cura di), Torino, Utet, 1982 (3. ed.), par. 40.

⁷⁴ Il Direttore dell’*Enciclopedia o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri* esemplifica la sua posizione con il riferimento ad una fabbrica, l’Anglee, che si trova a circa cento chilometri a sud di Parigi, adibita alla produzione di carta. A detta del filosofo francese, la fabbrica in questione è un modello di ordine e produttività: infatti ognuno ha il suo determinato posto e le sue determinate mansioni, pur evitando il pedissequo infinito ripetersi di medesimi compiti. E il segreto dell’ordine industriale sta nella precisione delle sue routine, in grado di esaltare l’intrinseca dignità del lavoro.

contemporaneamente calmarsi, le loro facce diventano serene perchè ogni lavoratore si mette in pace con se stesso pensando che lavorare è l'unico modo per rendere tollerabile la vita:

“La routine può indebolire, ma anche proteggere, può smontare il lavoro, ma anche comporre una vita. [...] C'è un valore fondamentale nell'abitudine e noi mettiamo alla prova le nostre alternative solo in rapporto ad abitudini che abbiamo già padroneggiato”⁷⁵.

Secondo la visione di Adam Smith, invece, la routine sarebbe estremamente deleteria per i lavoratori, i quali si ridurrebbero a nulla più che semplici automi. Infatti anche l'economista riconosce che il successo della fabbrica sia attribuibile alla routine, ossia al ripetersi delle stesse mansioni⁷⁶, ma avverte che l'effetto sugli individui costretti a passare giornate noiose e tutte uguali può essere disastroso, in quanto la routine

⁷⁵ SENNETT R., *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano, 1999, p. 43.

⁷⁶ E' ben noto l'esempio proposto da Smith in *La ricchezza delle nazioni* nel 1776 per rispondere all'esperienza della cartiera richiamata da Diderot e porre l'accento sui gravi rischi che la società può correre rimanendo vittima dei ritmi della fabbrica e della sua perversa suddivisione dei compiti, anche quando si tratta di “un'industria manifatturiera assai modesta, ma in cui la divisione del lavoro è stata spesso oggetto di attenzione, quella della fabbricazione degli spilli. Un lavoratore che non sia stato addestrato in questa attività (che la divisione del lavoro ha reso un'attività economica distinta), o a cui non siano familiari i macchinari impiegati in questa produzione (all'invenzione dei quali si è probabilmente arrivati sempre grazie alla divisione del lavoro) potrebbe difficilmente, industriandosi al massimo, fare uno spillo in un giorno, e certamente non potrebbe farne venti. Tuttavia, nel modo in cui tale attività è organizzata oggi, non solo l'intero lavoro e un'attività economica a sé stante, ma inoltre esso è diviso in una varietà di branche, la maggior parte delle quali pure sono attività economiche particolari. Un uomo estrae il filo, un altro lo raddrizza, un terzo lo taglia, un quarto lo appuntisce, un quinto lima l'estremità per applicarvi la capocchia, fare quest'ultima richiede a sua volta due o tre operazioni distintive; il montaggio della capocchia e la lucidatura sono business distinti e persino lo è l'impacchettamento; e l'importante attività della fabbricazione di spilli è così divisa in circa diciotto operazioni che in alcune aziende sono tutte svolte da mani diverse, ancorché in altre la stessa persona talvolta ne svolge due o tre. Ho visto una volta una piccola fabbrica in cui erano impiegati solo dieci uomini, e in cui pertanto alcuni svolgevano due o tre mansioni [...]. Queste dieci persone riuscivano a fare fino a 48.000 spilli in un giorno. Pertanto, poiché ognuno faceva la decima parte di 48.000, si può dire che ogni operatore ne fabbricava 4.800 al giorno. Ma se essi avessero lavorato separatamente e indipendentemente, e senza esser stati addestrati a questa particolare attività, nessuno di loro avrebbe potuto fare non dico venti, ma forse neppure uno spillo in un giorno”.

non lascia spazio all'evoluzione, frena lo sviluppo della personalità, plasmata dalla storia e dalle sue imprevedibili evoluzioni, fa perdere il controllo sui propri sforzi, provocando la morte intellettuale e uccide lo spirito. Scongiurati i rischi che la routine può provocare sui lavoratori, per Smith il lavoro resta la fonte di ogni ricchezza:

“[Un uomo] sarà ricco o povero secondo la quantità di lavoro che può comandare, ovvero che può permettersi di comprare. Il valore di una merce ... è quindi uguale alla quantità di lavoro che essa [...] mette in grado di comandare. Il lavoro è dunque la misura reale del valore di scambio di tutte le merci”⁷⁷.

Tuttavia, come osserva anche Hannah Arendt in *Vita activa*, né Locke né Smith hanno decretato l'improvvisa e spettacolare ascesa del lavoro, dalla più bassa e disprezzata posizione al rango supremo e alla più stimata tra le attività umane, perché interessati al lavoro come tale; Locke si preoccupava dell'istituzione della proprietà privata come radice della società e Smith desiderava spiegare e assicurare il libero progresso di un'illuminata accumulazione di ricchezza⁷⁸. Sarà infatti Karl Marx ad indicare nella “forza-lavoro” la causa della produttività e quindi il fulcro

⁷⁷ SMITH A., *La Ricchezza delle Nazioni*, Grandi Tascabili Economici Newton, Roma, 1995, p.82. *La ricchezza delle Nazioni*, pubblicata nel 1776, l'anno della Dichiarazione d'Indipendenza americana, è la principale opera di Adam Smith, ritenuto il fondatore dell'economia politica liberale. L'opera è contestualizzata storicamente nel periodo che precede la Guerra d'Indipendenza americana del 1779. Il monopolio dell'industria manifatturiera inglese è una delle cause scatenanti il conflitto con l'Inghilterra che non vuole la nascita di un'industria sul suolo americano. Smith assume una posizione contraria all'intervento statale, perchè l'affermazione del *laissez-faire* nel caso americano significherebbe il mantenimento delle importazioni dalla madrepatria inglese. Proprio a tale politica economica la teoria smithiana fornisce un fondamento teorico. In quest'opera compare la metafora della ‘mano invisibile’, tanto cara agli ideologi del liberismo economico. In Smith la ricchezza di una nazione non deriva quindi dalla quantità di risorse naturali o metalli preziosi di cui essa può disporre, come ritengono i mercantilisti, né è generata solo dalla terra; l'unica risorsa capace di produrre un sovrappiù è data dal lavoro produttivo in essa svolto e dalla capacità produttiva di tale lavoro. Nelle società moderne, in cui la divisione del lavoro si è pienamente affermata, la maggior parte delle cose di cui un uomo ha bisogno le trae dal lavoro di altri.

⁷⁸ ARENDT H., *Vita activa. La condizione umana*, 1958, Tascabili Bompiani, Milano, 2009, p. 72.

dell'essenza umana e la sorgente della civiltà stessa in un contesto come quello della fabbrica moderna che fa assumere alla disuguaglianza una nuova veste. Essa non distingue più tra chi è ricco e chi è povero, ma per identità di *classe*, per il ruolo che ognuno svolge nella società, dove per *classi*, seguendo le teorie di Lenin, si intendono

“quei gruppi di persone che si distinguono tra loro per il posto che occupano in un sistema storicamente determinato di produzione sociale, per il rapporto nell'organizzazione sociale del lavoro e, quindi, per il modo in cui ottengono e per la dimensione che ha quella parte di ricchezza sociale di cui dispongono”⁷⁹.

In una delle sue prime opere, *Lineamenti di una sociologia marxista*, Bauman ci offre una accurata e personale rilettura del pensiero di Marx sottolineando che, archiviata la differenza tra chi ha e chi non ha, ciò che conta in questo momento storico e secondo questa visione dell'organizzazione sociale, è, oltre al contributo offerto da ciascuno nel sistema di produzione sociale, la sua partecipazione nella suddivisione del carico di lavoro e nella distribuzione dei beni sociali⁸⁰. Nella traumatica fase di passaggio da un'economia fatta di attività artigianali ed agricoltura ad una generata dal prodotto di fabbrica⁸¹, la spaccatura

⁷⁹ LENIN V.I., *La grande iniziativa*, in *Opere*, Roma, 1967, p. 384-385.

⁸⁰ BAUMAN Z., *Lineamenti di una sociologia marxista*, 1964, tr. it. Editori Riuniti, Roma, 1971, p. 49.

⁸¹ Ne *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Einaudi, Torino, 1975, Libro primo, p. 903, Marx ci propone un passo che descrive in maniera molto suggestiva quanto accaduto nella prima fase di passaggio da un'economia agricola e artigiana alla società industrializzata: “Non era possibile che gli uomini scacciati dalla terra per lo scioglimento dei seguiti feudali e per l'espropriazione violenta e a scatti [...] fossero assorbiti dalla manifattura con la stessa rapidità con la quale quel proletariato veniva messo al mondo. D'altra parte, nemmeno quegli uomini lasciati all'improvviso fuori dall'orbita abituale della loro vita potevano adattarsi con altrettanta rapidità alla disciplina della nuova situazione. Si trasformarono così in massa in mendicanti, briganti, vagabondi, in parte per inclinazione, ma nella maggior parte dei casi sotto la pressione delle circostanze. Alla fine del secolo Quindicesimo e durante tutto il secolo Sedicesimo si ha perciò in tutta l'Europa occidentale una legislazione sanguinaria contro il vagabondaggio. I padri dell'attuale classe operaia furono puniti, in un primo tempo, per la trasformazione in vagabondi e in miserabili che avevano subito. La legislazione li trattò come delinquenti “volontari”, e partì dal

sociale individuata da Marx è data dalla separazione di quanti hanno come *merce* da *capitalizzare* sul mercato *denaro e mezzi di produzione e di sussistenza* da quanti si propongono come *operai liberi*, venditori della loro forza-lavoro. Rivoluzionato il sistema di valori tradizionali feudali, la nuova ideologia capitalista genera quella *lotta di classe* tra chi ha le redini della produzione - perché ne possiede i mezzi tecnici e finanziari e si appropria del plusprodotto del lavoro dell'operaio, ossia del prodotto che deriva dallo sfruttamento della forza-lavoro dell'operaio salariato comprata dal capitalista - e chi viene sfruttato dietro pagamento di un salario, che, a sua volta, è l'equivalente della quantità di beni indispensabili all'operaio per riprodurre questa forza-lavoro, "per la produzione di nuovi operai", per il mantenimento, cioè, della famiglia. In queste condizioni, l'operaio non ha alcun potere di incidere sulle condizioni di lavoro imposte ed è in perenne stato di inferiorità di classe rispetto al capitalista⁸².

presupposto che dipendesse dalla loro volontà il continuare a lavorare nelle antiche condizioni non più esistenti".

⁸² In *Lineamenti di una sociologia marxista*, cit, p. 147, anche Bauman ribadisce, infatti, che il nucleo del conflitto tra classe operaia e capitalisti sta nell'appropriazione da parte dei capitalisti del plusprodotto. E' su questa base che si sviluppano una molteplicità di rapporti tra uomini propri di questo rapporto di potere economico, in cui il capitalista, poiché possiede i mezzi di produzione, dirige la produzione, l'operaio, invece, minacciato dalla costrizione economica, che in questo caso significa disoccupazione, privazione dei beni necessari alla soddisfazione dei bisogni elementari, deve essere esecutore obbediente degli ordini del capitalista. In più, il capitalista stabilisce per l'operaio le condizioni di lavoro: sebbene l'assunzione dell'operaio sia basata sul principio del "libero impiego", la libertà di scelta non è che apparente, perché, in mancanza di altre possibilità per il suo sostentamento, l'operaio è costretto a vendere la sua forza-lavoro. Inoltre, essendo la posizione del capitalista una posizione di monopolio in quanto datore di lavoro, essa sconfinava nella vita "extrafabbrica", nella vita privata dell'operaio. La classe che è economicamente potente possiede un'influenza decisiva su quasi tutte le istituzioni della società in quanto, nelle condizioni di economia capitalista, tutti i beni diventano merce e possono quindi essere acquistati con il denaro e coloro che posseggono ingenti quantità di denaro sono proprio i capitalisti. Il potere economico dei capitalisti, basato sulla proprietà e sul monopolio dei mezzi di produzione, si presenta quindi sotto molteplici aspetti.

Tratteggiando i suoi *Lineamenti di una sociologia marxista*, Bauman mette tuttavia in risalto già nel 1964 un aspetto per nulla trascurabile in questa dinamica sociale quando afferma:

“I potenziali consumatori di queste merci sono gli operai stessi, che ormai costituiscono la maggioranza della popolazione, formano, cioè, il mercato interno, il quale, a seguito del congelamento dei salari o della loro diminuzione, non aumenta, anzi, ristagna, se non diminuisce. [...] La trasformazione di gran parte della popolazione in operai salariati obbliga i capitalisti a trattare costoro come consumatori della loro stessa merce, li impegna, quindi, a fare sì che la loro capacità di acquisto non diminuisca”⁸³.

In questo scenario, la *lotta di classe*, vissuta all'interno della fabbrica attraverso le rivendicazioni degli operai affidate al *sindacato*, è chiamata, nonostante ciò, a fare i conti con quella che viene definita *mercificazione del capitale e del lavoro*: come è noto, nell'analisi marxista proposta nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*⁸⁴ è già presente una forte critica alla mercificazione dei rapporti umani, alla caduta del rapporto tra gli uomini a rapporto strumentale e alla qualificazione del lavoro umano che hanno indotto all'alienazione dell'uomo dal proprio lavoro, prendendo così le distanze dalla visione del lavoro di Hegel, ritenuta troppo astratta e spirituale. Hegel infatti intende il lavoro come l'essenza dell'uomo che si avvera, cogliendone

⁸³ BAUMAN Z., *Lineamenti di una sociologia marxista*, cit, p. 148. Bauman aggiunge che è possibile ottenere un ulteriore aumento del rendimento dell'operaio legandolo, dal punto di vista affettivo, al lavoro, assicurandosi la sua “buona volontà”, la sua adesione ai fini dell'azienda. Tuttavia occorre anche, per questo, prendere in considerazione almeno alcune delle rivendicazioni degli operai. Non bisogna inoltre dimenticare che lo sviluppo tecnico dell'azienda capitalista comporta la necessità di operai tecnicamente istruiti e intellettualmente sviluppati, qualità che non possono ovviamente essere acquisite da uomini affamati, che lottano contro la miseria per sopravvivere.

⁸⁴ *I Manoscritti economico-filosofici del 1844* di Marx, edizione a cura di Norberto Bobbio, Piccola Biblioteca Einaudi Ns, 2004, sono fogli di appunti su questioni economiche e filosofiche che Marx scrive mentre si trova a Parigi, fra la primavera e l'estate del 1844. Egli vi affronta impegnativi temi economici, quali il salario, il profitto del capitale, la rendita fondiaria, il lavoro alienato, la proprietà privata e il lavoro, la proprietà privata e il comunismo. Di questa mole di appunti sono conservati tre manoscritti, pubblicati per la prima volta nel 1932.

così solo gli aspetti positivi. Il lavoro che si oggettiva si realizza nel prodotto, e Hegel concepisce questo processo come una appropriazione dell'oggetto da parte del soggetto attraverso il lavoro⁸⁵.

Valutando le condizioni attuali dell'economia politica, Marx giunge ad una diversa conclusione, ossia che questa appropriazione appare invece come alienazione, espropriazione. L'alienazione dell'operaio diventa quindi un prodotto specifico della società capitalista moderna che soffoca le possibilità d'azione degli uomini entro rapporti di produzione che intrappolano la forza-lavoro in un mondo sperimentato

⁸⁵Com'è noto, Hegel in *Fenomenologia dello Spirito* definisce il lavoro come momento essenziale di quel processo che porta alla costituzione di un mondo 'per l'uomo' e alla piena coscienza di sé ed afferma: "*Lo Spirito non esiste mai e in nessun luogo se non dopo il compimento del suo lavoro*". Lo Spirito non va inteso 'solo come sostanza', 'ma anche come soggetto' che prende progressivamente, dialetticamente, coscienza di sé nella coscienza dell'uomo, e questi lo fa nella prassi di trasformazione dell'altro da sé, della natura. Il ruolo del lavoro, aggiunge, è essenziale nel momento sorgivo dell'affermarsi dell'autocoscienza come autonoma e signora. Hegel esamina poi la dimensione sociale del lavoro nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, in cui evidenzia come l'appagamento dei bisogni e l'umanizzazione della natura operati dal lavoro permettano una vera 'costruzione sociale'. L'uomo manifesta la propria universalità nella 'moltiplicazione dei bisogni e degli strumenti' e nella scomposizione degli stessi. Moltiplicati e scomposti, i bisogni cessano di essere mero fatto naturale e possono essere concretamente soddisfatti soltanto in quanto divengono 'sociali', 'culturali', socialmente riconosciuti e perseguiti: solo così l'uomo esce definitivamente dall'immediatezza naturale e si avvia alla piena spiritualizzazione. Sempre più legato allo strumento, il lavoro stesso è anch'esso culturalmente strutturato e strutturante, dunque 'formazione': l'uomo si appaga sempre più mediante i prodotti (lavorati). Il lavoro produce così cultura, sia teorica che pratica, formazione, educazione, universalizzazione delle attitudini (e dei gusti). L'incivilimento, così, non è decadenza, bensì liberazione e umanizzazione. La moltiplicazione e la culturalizzazione dei bisogni implicano necessariamente la *divisione del lavoro*, da cui derivano sia l'aumento della produzione sia l'articolazione sociale in ceti e classi. La divisione del lavoro semplifica il lavoro del singolo e lo meccanizza, ma evidenzia anche la strutturale interdipendenza tra gli uomini, proprio per l'appagamento dei bisogni individuali, in quanto consente all'egoismo soggettivo di trasformarsi in "*contributo per l'appagamento dei bisogni di tutti gli altri*"; "*guadagnando, producendo e godendo per sé, proprio per questo ciascuno guadagna e produce per il godimento degli altri*". Questa civilizzazione accresce sì la disuguaglianza naturale, ma volervi rimediare con l'imposizione di un'astratta uguaglianza 'è tipico dell'intelletto vuoto' e perciò errato. La composizione delle differenze e delle disuguaglianze individuali verrà ricomposta grazie alla tendenza all'universalizzazione propria dello Spirito, che supera la propria limitatezza trascendendosi concretamente in universali via via più ampi: famiglia, ceti sociali, Stato; ciò fa sì che la "*razionalità immanente nel sistema dei bisogni umani... [riesca] ad articolare questo sistema in un 'Tutto organico di differenze'*".

come eterno, naturale, imm modificabile. L'alienazione di cui ci parla Marx va letta nel contesto dei rapporti di produzione del capitalismo, ossia rispetto al prodotto dell'attività, che si oggettivizza come potenza indipendente dal produttore, portando all'annullamento dell'operaio che diventa schiavo dell'oggetto e perde progressivamente la sua identità:

“Il lavoratore diventa tanto più povero quanta più ricchezza produce, quanto più la sua produzione aumenta in potenza e in volume. [...] Nella normalità lavorativa, il prodotto del lavoro è il lavoro che si è fissato in un oggetto, che si è materializzato, è l'oggettivazione del lavoro. [...] Questa realizzazione del lavoro nelle condizioni dell'economia politica [a regime capitalistico] si manifesta come perdita di realtà del lavoratore, l'oggettivazione come perdita e schiavitù dell'oggetto, l'appropriazione come estraneazione, come alienazione, a tal punto che, quanti più oggetti il lavoratore produce tanto meno può possedere e tanto più è preso sotto il dominio del suo prodotto: il capitale. [...] E' chiaro che, se l'operaio si rapporta al prodotto del proprio lavoro come ad un oggetto estraneo, quanto più il lavoratore si svuota nel lavoro, tanto più potente diventa il mondo estraneo, oggettivo, quello che egli si crea di fronte e tanto più povero diventa lui stesso”⁸⁶.

In secondo luogo, Marx ritiene che l'operaio subisca anche una forma di alienazione dal processo produttivo di cui è parte, sino ad arrivare a una sorta di autoestraneazione che assume la forma di lavoro costringitivo in cui l'operaio non si afferma ma si nega, sentendosi infelice e non appagato. Il lavoro non è quindi la soddisfazione di un bisogno ma soltanto un mezzo per soddisfare dei bisogni esterni ad essi e favorire il

⁸⁶ L'analisi di Marx in *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 63, parte da un fatto attuale: “L'operaio diventa tanto più povero quanto più produce ricchezza”. L'operaio, inteso come colui che presta l'opera, è considerato una merce perché per la società capitalista il lavoro è una merce. Il lavoro è una merce particolare in quanto produce altre merci ma produce anche se stesso, cioè il sostentamento con il quale l'operaio lavora. L'operaio riceve un compenso che equivale a meno di quanto il suo lavoro produce, quindi quanto più egli produce tanto meno vale. Così l'operaio diventa sempre più povero rispetto al valore del proprio lavoro e ciò che egli produce si trasforma nel profitto e nella gioia di un altro uomo: il capitalista. Lo stesso termine produrre (cioè “condurre avanti”) implica che la merce è portata fuori dal lavoro. Inoltre Marx critica all'economia capitalista il mancato riconoscimento del lavoro come valore di scambio della merce, in quanto non tiene conto delle condizioni lavorative specifiche, dell'abilità e della fatica richieste per le diverse mansioni, e porta all'annullamento dell'individualità di chi produce tale merce.

profitto del capitalista, arrivando a concepire “l’attività come sofferenza, la forza come debolezza, la riproduzione come evirazione”⁸⁷. Ciò implica per il lavoratore anche uno stato di alienazione rispetto alla propria essenza: poiché il lavoro non gli appartiene, in esso egli non appartiene a sé, tanto che il lavoratore *si sente bestia quando dovrebbe sentirsi uomo, ovvero nello svolgere un lavoro di utilità sociale, e viceversa, si sente uomo nelle sue funzioni propriamente animali, come cibarsi, dormire, riprodursi*⁸⁸.

Da ultimo, Marx analizza criticamente l’alienazione dell’uomo dall’uomo che rende conflittuale il rapporto con il capitalista che gode del frutto dell’attività dell’operaio, al quale invece è negato. Secondo Marx la causa dell’alienazione risiede nella logica capitalistica del profitto e dello sfruttamento che ha alla base la proprietà privata dei mezzi di produzione⁸⁹. E su questo punto Bauman non può fare a meno di osservare che l’alienazione, così intesa, significa che l’altra persona è

⁸⁷ MARX K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p.66. Marx osserva che l’alienazione del prodotto del lavoro, che appartiene ad una persona estranea, presuppone l’alienazione della stessa attività lavorativa e anche l’alienazione del soggetto che ha svolto l’opera e che ha oggettivato se stesso nel proprio lavoro. Sorgendo la merce come potenza indipendente, l’operaio diventa dipendente dalla merce: perde se stesso e diventa schiavo dell’oggetto. Il risultato è che l’uomo non si afferma più nel proprio lavoro, ma si nega, la sua stessa esistenza diventando qualcosa di estraneo a lui. L’operaio ora si sente se stesso soltanto fuori dall’attività lavorativa, ed è letteralmente fuori di sé quando lavora.

⁸⁸ MARX K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p.67. Questo “lavoro-mortificazione” è un lavoro forzato, non è la soddisfazione di un bisogno ma un mezzo per soddisfare dei bisogni esterni ad esso. Marx prosegue il suo esame in una direzione che viene a comprendere l’intero genere umano: essendo il lavoro l’attività più propria dell’uomo, una libera attività consapevole, attraverso il lavoro salariato l’uomo è privato della propria umanità.

⁸⁹ Marx va poi oltre, constatando che il lavoro alienato estranea l’uomo dagli altri uomini: se viene sottratto ad un uomo il rapporto con se stesso, allora non esiterà più nemmeno il rapporto con gli altri. La conclusione dell’analisi di Marx è che la proprietà privata è il risultato e insieme la condizione del lavoro alienato, non ne è la causa. Mostrando la genesi dialettica della proprietà privata, Marx mette in luce che questo è un rapporto che deve essere indagato nelle sue connessioni con le modalità con cui il lavoro è erogato e appropriato. La radice vera dell’alienazione è economica.

trattata alla stregua di un problema, reale o potenziale, anziché come l'Altro con cui sarebbe possibile dar vita ad una relazione. Ogni apparenza di fratellanza umana si dissolve⁹⁰.

In effetti le critiche alla visione di Marx non mancano e tra le più lucide e calzanti annoveriamo senza dubbio quelle mosse già nel 1958 dalla Arendt in *Vita activa*, in cui il “lavoro” viene definito come l’attività con la quale l’umanità si garantisce la sopravvivenza⁹¹, mentre l’essere che lavora a questo scopo con il suo corpo è “*animal laborans*”⁹². Il lavoro costituisce quindi l’atto indispensabile all’animale-uomo per assicurarsi l’esistenza e prostrarla nel tempo. Si tratta, dice la Arendt, di un’attività connessa all’uomo come essere biologico, in stretta simbiosi con la natura, la quale costituisce il primo dei contesti strutturali cui si accede producendo e consumando. Il lavoro, dunque, si svolge esclusivamente all’interno del circolo dei processi naturali, poiché ha come unico scopo la soddisfazione dei bisogni primitivi della vita e non lascia alcuna traccia di sé, dato che il suo risultato si dissolve nel consumo quasi immediato del prodotto. Ogni lavoro viene sempre ricominciato di nuovo, perché non si può sfuggire alla spirale produzione-consumo se si vuol sopravvivere:

“L’attività lavorativa corrisponde allo sviluppo biologico del corpo umano, il cui accrescimento spontaneo, metabolismo e decadimento finale sono legati alle necessità prodotte e alimentate nel processo vitale della stessa attività lavorativa. La condizione umana di quest’ultima è la vita stessa”⁹³.

⁹⁰ Cfr. TESTER K., *Il pensiero di Zygmunt Bauman*, cit., p. 45.

⁹¹ ARENDT H., *Vita activa*, cit., p. 58-96.

⁹² Ivi, p. 61.

⁹³ Ivi, p. 7.

Lavorando l'uomo produce ciò che è necessario alla conservazione della vita, ciò che serve a sostenere il processo vitale del suo corpo. Questo processo, che conduce l'individuo dalla nascita alla morte lungo una progressione lineare di decadimento, si svolge, tuttavia, secondo un movimento circolare ripetitivo che non si fermerà mai, fintanto che durerà la vita. A differenza dell' 'operare', che raggiunge il suo termine con la realizzazione dell'oggetto che si aggiunge agli altri già compiuti, l'attività lavorativa percorre sempre lo stesso circolo prescritto dall'organismo vivente. Il lavoro produce beni di consumo e questi ultimi sono i meno durevoli tra tutte le cose materiali, in quanto deperiscono velocemente se non vengono utilizzati e rientrano in quel ciclo vitale da cui hanno tratto origine. Sono le più naturali e necessarie tra tutte le cose: vanno e vengono, sono prodotte e consumate, in analogia con il ritmo ricorrente dei processi naturali.

Possiamo quindi concludere con la Arendt che il lavoro corrisponde alla condizione strutturale della terra-natura e a quella esistenziale del possesso della vita⁹⁴. Partendo da questo assunto, è facile comprendere le riserve della Arendt nei confronti di coloro, e tra essi lo stesso Marx, che nell'età moderna hanno glorificato il ruolo del lavoro, ma concependolo come opera, ignorando così le tre articolazioni della *vita activa*, considerandole come un unico complesso. Marx in particolare, sostiene Arendt, ha assunto un atteggiamento a dir poco equivoco verso il lavoro, cioè verso quello che è il fulcro del suo pensiero, attribuendo importanza esclusivamente al lavoro produttivo, proponendo il comunismo come l'emancipazione dell'uomo dal lavoro:

⁹⁴ PANSERA A. M., *Hannah Arendt e l'antropologia filosofica*, in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, X, 2008, 1, p. 62.

“Infatti esso è l’ “eterna necessità imposta dalla natura”, e poiché la più umana e la più produttiva delle attività dell’uomo, la rivoluzione, secondo Marx, non ha il compito di emancipare le classi lavoratrici ma di emancipare l’uomo dal lavoro, solo quando il lavoro sia abolito, il “regno della libertà” può soppiantare il “regno della necessità”. Infatti “il regno della libertà comincia solo quando cessa il lavoro determinato dal bisogno e dall’utilità esterna”, quando finisce “il dominio delle immediate necessità fisiche”. [...] Il fatto è che in tutte le fasi della sua opera egli definisce l’uomo come *animal laborans* e poi lo conduce in una società in cui la più grande e la più umana delle sue facoltà non è più necessaria. Siamo lasciati nell’alternativa piuttosto angosciata fra schiavitù produttiva e libertà improduttiva”⁹⁵.

L’autrice, invece, sostiene che risulta pressoché impossibile tale indipendenza: l’attività lavorativa non giunge mai a termine finché non si conclude la vita umana. L’errore di fondo di Marx e del marxismo è stato dunque quello di assimilare in un unico concetto lavoro e opera, con il risultato di trascurare la *vita activa* in tutte le sue componenti. Questa distinzione, invece, per Arendt, è presente nel profondo: compiendo infatti un *excursus* linguistico, sono molte le lingue europee che separano i due termini, descrivendo il lavoro con verbi che indicano una connotazione di esperienza corporea e di fatica. Il lavoro risulta dunque correlato ai processi biologici del corpo, apparendo in modo circolare e ripetitivo, a differenza dell’opera. La vera accezione del lavoro, conclude la Arendt, non è altro che la sua corrispondenza con la condizione stessa di vita, identificandosi nella gioia di vivere.

Di lì a poco anche Bauman metterà nuovamente in discussione la visione marxista, confermando che vedere le possibilità d’azione degli uomini come soffocate entro rapporti di produzione che intrappolano la forza-lavoro in un modo sperimentato come eterno, naturale, imm modificabile, non aveva più alcun senso già agli inizi degli anni venti, quando l’imminente trasformazione dei produttori in una società di

⁹⁵ ARENDT H., *Vita activa*, cit., p. 74.

consumatori era ancora in fase embrionale e stava per affermarsi il fenomeno del Fordismo, ampiamente approfondito nei suoi studi.

2.2 IL FORDISMO E L'ETICA DEL LAVORO

I timori nutriti da Smith e da Marx nei confronti della routine, dei ritmi e delle dinamiche alienanti della fabbrica si sono concretizzati nel fenomeno del Fordismo, analizzato in maniera a dir poco illuminata da Gramsci all'interno del *Quaderno 22, Americanismo e Fordismo*, risalente al 1934 e ancora una volta determinanti per l'evoluzione del pensiero di Bauman. Riflettendo, durante la detenzione carceraria, sulle cause del fallimento del tentativo di rivoluzione socialista messo in atto a livello internazionale dalle forze operaie negli anni successivi all'Ottobre russo, Antonio Gramsci formula infatti nuovi concetti e interpretazioni che lo conducono ben lontano dalle semplicistiche spiegazioni offerte al riguardo dal movimento comunista dell'epoca, e sui quali fonda una nuova teoria e strategia rivoluzionaria: da una fase di "guerra di movimento" o di rivoluzione rapida e improvvisa, messa in atto direttamente dalle classi lavoratrici e dai loro rappresentanti, quale era stata quella realizzata con successo in Russia e subito dopo, ma con esiti fallimentari in molti paesi europei, il movimento operaio per Gramsci deve ora necessariamente passare alla "guerra di posizione", ossia ad una rivoluzione intesa come lenta marcia a tappe da realizzarsi su tempi molto lunghi fino al raggiungimento dell'agognata meta, che resta pur sempre quella dell'abbattimento del sistema capitalistico-borghese.

Lo storico Franco De Felice, nei suoi scritti sulla teoria politica di Gramsci, mette bene in evidenza come la guerra di posizione in

questione si deve fondare essenzialmente sulla conquista e sulla capacità di organizzare e dirigere quei due elementi su cui ormai si basano le società avanzate del Novecento: le grandi masse lavoratrici, emerse alla ribalta come protagoniste attive della storia con la nascita della società di massa (presa di coscienza e partecipazione politica dei lavoratori, nascita dei partiti, dei sindacati, scolarizzazione di base per tutti), e l'apparato produttivo industriale, che sta attraversando una fase di profondissima ristrutturazione rispetto all'assetto ottocentesco (la cosiddetta seconda rivoluzione industriale). Tutto il periodo postbellico per Gramsci si può analizzare come un gigantesco tentativo svolto dai governi nazionali per riuscire a controllare questi due elementi strettamente intrecciati tra loro, ossia l'essere capaci di gestire l'ingresso delle masse organizzate sulla scena politico-sociale e altresì di organizzare le trasformazioni di un sistema produttivo che tende inesorabilmente verso un modello di concentrazione sempre più massiccia di capitali e società, di produzione sempre più massificata e standardizzata su vasta scala. Il potere politico quindi trova nella capacità di organizzare questi due fattori, mediare tra essi, gestirli in modo utile e rispondere alle esigenze di mutamento e modernizzazione in questi campi, politico, sociale ed economico, che vengono dalla società e dai poteri forti dell'economia, la chiave per garantire a sé stesso la continuità e la stabilità, la sopravvivenza nel cambiamento. E' insomma la questione del "governo dell'economia" e "governo delle masse", come scrive De Felice⁹⁶.

"Rivoluzione passiva", chiama Gramsci con grande acutezza il periodo del ventennio postbellico: un periodo in cui la società e

⁹⁶ DE FELICE F., *Americanismo e Fordismo*, Centro Gramsci, Ferrara 1976; è la trascrizione dell'intervento a voce dello studioso alla conferenza svoltasi nel Centro Gramsci di Ferrara il 21 novembre 1976, p. 19.

l'economia si trasformano a grande velocità sotto la guida della politica e degli Stati; una rivoluzione autentica, strutturale, attuata però non dal basso con la sostituzione dei sistemi politici dominanti, ma dall'alto, dagli stessi poteri costituiti. Gli Stati Uniti, l'Italia e l'Unione Sovietica sono i tre punti di riferimento essenziali nel discorso gramsciano sulla rivoluzione passiva. Gli Stati Uniti perché sono il vero centro d'origine del processo: il Fordismo, il nuovo sistema di produzione concentrata, razionalizzata e svolta su vasta scala soprattutto dopo l'introduzione ad opera di Henry Ford delle catene di montaggio nelle sue fabbriche, e l'Americanismo, un corrispondente nuovo sistema e concezione di vita delle masse lavoratrici, indotto dall'alto coi mezzi più vari, dall'intervento legislativo alla propaganda ideologica, costituiscono i punti chiave del discorso di Gramsci.

Per De Felice, infatti, Gramsci sottolinea sempre l'inseparabilità del Fordismo, inteso come forma particolarmente sviluppata di organizzazione del lavoro in fabbrica (Taylorismo e produzione di serie), dall'Americanismo, inteso come forma di organizzazione dei rapporti sociali ed umani⁹⁷. Ecco perché Gramsci descrive il Fordismo come un modo di produzione che diventa egemonico, informando di sé la società e la sua ideologia quando afferma che *“la ‘struttura’ domina più immediatamente le sovrastrutture”*⁹⁸. Grazie all'assenza di classi sociali parassitarie e di un apparato statale altrettanto parassitario, grazie all'inesistenza di resistenze culturali, che invece caratterizzano la

⁹⁷ DE FELICE F., *Rivoluzione passiva, fascismo, Americanismo in Gramsci*, in *Politica e storia in Gramsci*, atti del convegno internazionale di studi gramsciani, Firenze 9-11 dicembre 1977; a cura di FERRI F., vol. I, *Relazioni a stampa*, Istituto Gramsci – Editori Riuniti, Roma 1977, p. 211.

⁹⁸ GERRATANA V. (a cura di), *Quaderni del Carcere*, cit., Quaderno 22, p. 2146.

situazione europea ed italiana in particolare⁹⁹, in America è stato relativamente facile razionalizzare la produzione e il lavoro, combinando abilmente la forza, caratterizzata dalla distruzione del sindacalismo operaio a base territoriale, con la persuasione, operando attraverso alti salari, benefici sociali diversi, propaganda ideologica e politica abilissima e ottenendo di impernare tutta la vita del paese sulla produzione¹⁰⁰: “*l’egemonia nasce dalla fabbrica e non ha bisogno per esercitarsi che di una quantità minima di intermediari professionali della politica e dell’ideologia*”, aggiunge Gramsci¹⁰¹. Il nuovo sistema non lascia spazio all’anarchia della produzione, perché la società di massa esige, per consumare, una produzione adeguata, che è garantita solo dalla sua razionalizzazione. L’“economia programmatica” diventa sinonimo di “razionalizzazione” della produzione, razionalizzazione che richiede, tra l’altro, una nuova organizzazione del lavoro, il Taylorismo,

⁹⁹ L’America non è infatti gravata da alcuna zavorra storica che impedisca l’affermazione di un Americanismo che, per attuarsi concretamente, necessita di una condizione preliminare, definita da Gramsci “composizione demografica razionale”, vale a dire l’inesistenza di classi numerose senza una funzione essenziale nel mondo produttivo, di “classi parassitarie”. Anche in ciò va ricercata la ragione della straordinaria capacità degli Stati Uniti di accumulazione dei capitali pur in presenza di un tenore di vita superiore rispetto a quello delle classi popolari europee. L’assenza di quelle sedimentazioni conferisce una base sana all’industria e al commercio consentendo una significativa riduzione di molte fasi intermedie tra la produzione e la commercializzazione dei beni. Ciò inevitabilmente ha degli effetti positivi nell’accumulazione come nella capacità d’investimento e nella distribuzione della ricchezza prodotta.

¹⁰⁰ Anche Bauman in *Voglia di Comunità*, cit., p. 33, parla dell’epoca della Grande trasformazione come un’epoca di dominio attraverso il *coinvolgimento*. I governati dipendono dai governanti, ma i secondi dipendono dai primi in misura non inferiore. Nel bene e nel male, le due parti sono legate l’una all’altra e nessuna delle due può decidere a cuor leggero di rompere il vincolo coniugale, per quanto pesante e repulsivo questo fardello possa apparire. Quando, in un impeto di ispirazione, Henry Ford prende la storica decisione di raddoppiare il salario ai propri operai, il suo obiettivo era di legarli a doppio filo alle *sue* fabbriche, vale a dire garantire loro qualcosa di più del puro e semplice sostentamento ottenibile presso qualsiasi altro datore di lavoro. Il potere e la ricchezza di Ford non sono maggiori o più solidi delle immense fabbriche, delle sue macchine pesanti, e della sua massiccia forza-lavoro; non può permettersi di perdere né l’una né l’altra.

¹⁰¹ GERRATANA V. (a cura di), *Quaderni del Carcere*, cit., Quaderno 22, p. 2145-2146.

un nuovo tipo di uomo, una nuova funzione dello Stato nel sistema capitalistico.

Passando all'Europa, però, il discorso cambia. Mentre negli Stati Uniti la produzione razionalizzata e massificata su vasta scala è nata in modo spontaneo, senza la necessità di una programmazione centralizzata, grazie alle caratteristiche specifiche della società civile ad opera della dirompente forza del grande capitale privato, in Europa si tratta di un fenomeno sostanzialmente d'importazione. Infatti, per Gramsci, la modernizzazione fordista, non essendoci nei paesi europei le premesse strutturali e culturali per il suo sviluppo naturale e autonomo, deve essere introdotta dall'alto, in modo programmato, dallo Stato.

Guardando al caso specifico dell'Italia, Gramsci osserva come la diffusione del nuovo sistema produttivo comporti la nascita di forme di corporativismo o di dirigismo e interventismo statale. In Italia, il fascismo e il corporativismo sembrano svolgere i compiti principali in tal senso: il primo controllando le masse organizzate in forme di mobilitazione innocue, anzi strumentali al regime grazie alla fabbrica del consenso, il secondo come fattore - tramite la soppressione della lotta di classe e l'intervento sempre più massiccio dello Stato come soggetto attivo nella vita economica nelle industrie, nelle banche, negli enti ed istituti - di promozione della modernizzazione dell'economia italiana in un modo all'"americana", cioè concentrata, razionalizzata e programmata dall'alto, aspetto, quest'ultimo, in cui, per Gramsci, il regime ha fallito in gran parte il suo compito¹⁰².

¹⁰² Gramsci è consapevole che la natura instabile del nuovo equilibrio scaturito dalla fine della guerra va rintracciata nei colossali scompensi di produzione, commercio e credito dell'intero mercato mondiale; non c'è infatti solo la Germania in ginocchio, in preda ad un indebitamento pubblico insostenibile, alla svalutazione monetaria, all'aumento dei prezzi. La stessa Inghilterra è uscita vincitrice dal conflitto mantenendo tutti i suoi possedimenti e conquistandone di nuovi, tuttavia è oramai manifesta la contraddizione tra il suo predominio

All'interno della categoria generale di rivoluzione passiva Gramsci fa rientrare anche il rapido e impetuoso processo di trasformazione economica messo in atto a partire dagli ultimi anni Venti in Unione Sovietica sotto la guida di Stalin: l'esperienza storica che sta attraversando l'Unione Sovietica negli anni in cui Gramsci è in carcere è quella del periodo in cui, prima si è consumata la lotta di potere all'interno del PCUS con la vittoria finale di Stalin, che ha instaurato, sconfitti tutti gli avversari interni e allontanato Trockij, un potere

nel mondo e il suo declino economico che la porterà a diventare una potenza di secondo ordine. Paradossalmente proprio l'Inghilterra, tra le potenze vincitrici, è la nazione più colpita dalla guerra. La sostituzione del carbone con l'energia elettrica e col petrolio, la drastica riduzione delle esportazioni dei prodotti industriali provocano una disoccupazione mai vista sul suolo inglese, con un picco massimo nel 1926. Ad aggravare questa crisi economica concorrono anche la nascita dei movimenti di emancipazione e indipendenza nazionale dei popoli coloniali soggetti alla corona britannica, sviluppatasi enormemente specie dopo la rivoluzione d'ottobre. Alla crisi economica si tenta di rispondere non razionalizzando il sistema economico, vale a dire eliminando tutti i vortici di rendita parassitaria di cui parlano i *Quaderni*, ma aumentando i livelli di sfruttamento del lavoro e riducendo la quota di plusvalore destinata ai salari. L'Europa, indebitata sino al collo, è in preda ad un declino produttivo di cui non si intuiscono ancora i possibili esiti, necessita di prodotti americani ma trova un ostacolo insormontabile nella svalutazione delle sue monete principali; il mercato mondiale è totalmente disorganizzato, contraddistinto dal fronteggiarsi tra il dumping europeo e il protezionismo statunitense, dallo scatenarsi di improvvise quanto devastanti tempeste speculative, che portano la produzione capitalistica a perdere tutti i suoi normali punti di riferimento. A questo va aggiunto il fenomeno della proletarianizzazione della piccola e media borghesia europea, e l'acuirsi delle tensioni sociali. Così se da un lato la distruzione delle forze produttive ha portato l'Europa ad arretrare di decenni nella sua disponibilità di risorse materiali, dall'altro il livello dello scontro di classe si è accresciuto in maniera esponenziale. In una simile situazione la ricostruzione dell'apparato produttivo distrutto dalla guerra ed una ripresa effettiva dello sviluppo economico richiede enormi quantità di capitali che l'Europa non ha. A ciò si aggiunga che la civiltà europea è contraddistinta dal proliferare di classi simili generate dalla ricchezza e complessità della storia passata, che ha lasciato un mucchio di sedimentazioni passive attraverso i fenomeni di saturazione e fossilizzazione del personale statale e degli intellettuali, del clero e della proprietà terriera, del commercio di rapina e dell'esercito. Il sistema delle rendite garantite alla proprietà terriera meridionale, attraverso il sistema della mezzadria primitiva o in enfiteusi, genera poi un modo di accumulazione di capitale dei più mostruosi e malsani, perché basato su un livello di sfruttamento usuraio della miseria agraria e perché costosissimo, dato che per mantenere l'elevato livello di vita delle famiglie dei "signori" che vivono parassitariamente della rendita dei latifondi occorrono somme inaudite che non consentono né accumulazione di risparmio, né, tanto meno, alcun tipo di investimento produttivo della rendita agraria.

assoluto e personalistico; poi si è assistito al lancio del primo piano quinquennale che ha dato il via allo sviluppo industriale su vasta scala (industrializzazione accelerata) e al processo di collettivizzazione forzata nelle campagne con la lotta contro i kulaki. E così, anche il primo, ed allora ancora unico, Stato socialista del mondo per modernizzarsi economicamente si sviluppa in senso corporativo. Il potere sovietico agisce, come accade negli altri paesi volti alla modernizzazione produttiva nell'età della rivoluzione passiva, contemporaneamente su due binari, quello del "governo dell'economia" e del "governo delle masse"¹⁰³. Per quanto Gramsci da detenuto messo sotto controllo non possa esprimersi liberamente al riguardo, la sua adesione in linea di principio alle scelte della dirigenza sovietica è limpida e inconfutabile. Egli sottolinea tuttavia come anche nell'Unione Sovietica, esattamente come ha già annotato per gli Stati Uniti, la costruzione della nuova struttura economico-sociale anticipa e precede quella della sovrastruttura ideologico-culturale, che sarà in parte indotta dall'alto con la contemporanea azione di repressione giuridica ed educazione di massa, in parte conseguenza stessa del mutamento strutturale. Quindi, in questa fase storica, l'egemonia del potere sovietico è data, per Gramsci, proprio dalla sua capacità di intervenire nell'economia e nella società trasformandole secondo le necessità storiche, ossia quelle dell'Americanismo dilagante, necessità rilette però nell'Unione Sovietica dall'ottica socialista e non capitalista. Scrive infatti Gramsci che

“Se è vero che nessun tipo di Stato non può non attraversare una fase di primitivismo economico-corporativa se ne deduce che il contenuto dell'egemonia politica del nuovo gruppo sociale che ha fondato il nuovo tipo di Stato deve essere

¹⁰³ FACCHIN C., *Gramsci, l'Unione Sovietica, l'Americanismo*, da www.cultureducazione.it/storiaeducazione/gramsci.htm

prevalentemente di ordine economico: si tratta di riorganizzare la struttura e i rapporti reali tra gli uomini e il mondo economico o della produzione “¹⁰⁴ .

Ancora una volta, la lettura del Fordismo offerta da Gramsci fa da utile guida al Bauman che in *Voglia di comunità* delinea un modello capitalista di coabitazione umana bifronte, con una faccia emancipatrice ed una coercitiva. La rivoluzione industriale, dice infatti lo studioso polacco, ha strappato a forza le masse dalla vecchia, pesante routine della rete di interazioni comunitarie governate dalle consuetudini, e le ha scaraventate in una altrettanto pesante routine dell’officina, governata dalle mansioni lavorative, dove la loro repressione poteva meglio servire

¹⁰⁴ GERRATANA V. (a cura di), *Quaderni del Carcere*, cit., p.1053. Tutto ciò che stava accadendo nell’Unione Sovietica a cavallo tra gli anni Venti e Trenta per Gramsci è quindi una trasformazione radicale e profonda della struttura economica e della società della vecchia Russia, che comporta, esattamente come nel paese nordamericano, la nascita di un uomo nuovo e di una nuova civiltà (valori, abitudini, mentalità), guidata dai gruppi di potere e senza la presenza di alcuna rivoluzione spontanea dal basso: è, ossia, una rivoluzione passiva. La rivoluzione economico-sociale staliniana potrebbe quindi, facendo un azzardato accostamento di termini, essere definita come l’ “Americanismo” sovietico. Il termine “Americanismo” diventa così una categoria interpretativa generale di un determinato tipo di sviluppo strutturale in una data epoca storica, applicabile a tutti i paesi industrializzati, andando ben oltre le frontiere degli Stati Uniti stessi. A questo punto, proprio la diversità della realtà sovietica rispetto a quella americana, una società socialista la prima e capitalista la seconda, spingono Gramsci ad affermare che il carattere di originalità della modernizzazione sovietica rispetto all’esperienza americana e italiana non è dato tanto dalla forma con cui essa si concretizza, ma dalla natura del potere che la dirige e la realizza: non un potere antagonista rispetto alla classe operaia, come il grande capitale privato che opera solo per il proprio profitto o un regime dittatoriale impostosi con la forza contro i lavoratori, ma un potere composto dai rappresentanti della classe operaia stessa e di tutti i lavoratori, i membri del governo rivoluzionario, che agiscono in nome e a vantaggio di tutta la popolazione. La lettura gramsciana degli eventi russi sembra quindi affermare il susseguirsi in tempi brevi di due rivoluzioni, una rapida, improvvisa, basata sulla forza, ossia una guerra di movimento fulminea, quella leninista del 1917, e una, quella stalinista iniziata dieci anni dopo, diretta dalla nuova dirigenza politica, esponente e rappresentante delle classi lavoratrici, programmata su tempi lunghi, ossia una guerra di posizione. Ben consapevole del fatto che il fallimento della rivoluzione internazionale nell’immediato dopoguerra ha posto la giovane repubblica socialista in una situazione di isolamento e debolezza quale i bolscevichi nel 1917 non avevano previsto e neanche immaginato, Gramsci sembra condividere come necessarie le scelte di politica economica del governo sovietico che mirano ad una trasformazione rapida e diretta dall’alto, coordinata in modo centralizzato, affinché tutto il processo sia programmato e razionale, per dare il via alla necessaria rivoluzione industriale e agraria che modernizzi il paese rafforzandolo anche sul piano internazionale.

la causa dell'emancipazione dei soppressori. La questione, osserva Bauman, *non era come convincere lo svogliato a lavorare, ma come prepararli al lavoro in un ambiente repressivo totalmente nuovo e non familiare*¹⁰⁵. Per farli entrare nei nuovi panni, i nuovi operai dovevano essere innanzitutto trasformati in "massa", spogliati del vecchio abito di consuetudini comunitarie ed poi educati a quell'"etica del lavoro" analizzata da Bauman in *Lavoro, consumismo e nuove povertà* e in base alla quale,

"fin dall'avvento della società industriale, svolgere un lavoro regolare, alle dipendenze di un padrone che ti dice cosa fare e ti paga per questo, era l'unico modo di acquistare una dignità umana per tutti coloro che venivano guardati con sospetto e non avevano altro mezzo per dimostrare di possederla"¹⁰⁶.

L'ambiente della fabbrica assomiglia sempre di più a quello disegnato nel *Panopticon* da Jeremy Bentham¹⁰⁷, nel quale le persone vivevano costantemente controllate e sorvegliate da un potere inchiodato allo stesso suolo dove i controllati svolgevano le proprie attività nella convinzione di essere costantemente sotto osservazione e che nessuno strappo alla regola, per quanto piccolo e innocuo, sarebbe passato inosservato. Questo processo di razionalizzazione necessita infatti della creazione di un nuovo tipo lavoratore plasmato sulle esigenze della produzione, educato a seguire la fredda routine di fabbrica, accompagnato non più dagli sguardi benevoli di parenti o amici, ma unicamente dall'occhio vigile e torvo del capomastro, che induce gli

¹⁰⁵ BAUMAN Z., *Voglia di Comunità*, cit., p. 28.

¹⁰⁶ BAUMAN Z., *Lavoro, consumismo e nuove povertà*, 1998, tr. it. Città Aperta, Troina (EN), 2004, p. 19-42.

¹⁰⁷Cfr. BENTHAM J., *Panopticon ovvero la casa d'ispezione*, 1971, Marsilio, Venezia, 2002.

operai ad eseguire, forti della loro etica del lavoro, “inutili sfacchinate” con la stessa dedizione di un “lavoro ben fatto”.

L’affermarsi, poi, dell’”organizzazione scientifica del lavoro” di Taylor all’inizio del XX secolo, aggiunge Bauman, ha come fine ultimo quello di separare l’efficienza produttiva dalle motivazioni e i sentimenti dei produttori. Questi ultimi vengono asserviti all’impersonale ritmo della macchina, che detterà modi e tempi di qualsiasi movimento; niente più spazio verrà concesso, in quanto non ce ne sarà più bisogno, alla discrezionalità e alla scelta personale. Il ruolo dell’iniziativa, della dedizione e della cooperazione, finanche della “destrezza personale” degli operatori, espletata in maniera più efficace dalla macchina, va ridotto al minimo. L’ottimizzazione e standardizzazione del rapporto uomo-macchina, l’eliminazione di qualsiasi nozione di ruolo produttivo che vada al di là della mera esecuzione delle attività produttive prefissate e la conseguente omogeneità di azione degli operai contribuiscono tutte a creare l’esatto opposto della cornice comunitaria entro cui trova la sua realizzazione il lavoro preindustriale¹⁰⁸.

L’espressione usata da Taylor del “gorilla ammaestrato” esprime poi alla perfezione, seppur in maniera brutale e cinica il fine della società americana di sviluppare nel lavoratore al massimo grado gli atteggiamenti macchinali ed automatici, spezzare il vecchio nesso psico-fisico del lavoro professionale qualificato che domanda una certa partecipazione attiva dell’intelligenza, della fantasia, dell’iniziativa del lavoratore e ridurre le operazioni produttive al solo aspetto fisico macchinale”. Ma, come già profeticamente osservato da Gramsci, non ci troviamo di fronte ad una realtà del tutto originale, bensì al punto di

¹⁰⁸ BAUMAN Z., *Voglia di Comunità*, cit., p. 35.

approdo di un lungo processo di trasformazione che si afferma con l'industrialismo: per quanto i tentativi di spersonalizzazione del lavoro, propri dell'industrialismo taylorista, possano essere profondamente pervasivi, dice infatti Gramsci, l'obiettivo di trasformare l'operaio in "gorilla ammaestrato" è destinato a fallire. Questo perché, quando la suddivisione delle funzioni lavorative giunge al suo grado di perfezionamento e specializzazione tecnica, quello che Gramsci definisce "processo di adattamento", il cervello dell'operaio, anziché mummificarsi si libera. La meccanizzazione riguarda solo il gesto fisico:

"la memoria del mestiere, ridotto a gesti semplici ripetuti con ritmo intenso si è annidata nei fasci muscolari e nervosi che ha lasciato il cervello libero e sgombro per altre occupazioni"¹⁰⁹.

Come si cammina, senza il bisogno che il cervello sia impegnato su tutti i movimenti che il camminare comporta, allo stesso modo il lavoro dell'operaio "fordizzato" non determina l'annullamento delle funzioni intellettive nell'atto produttivo. Il tentativo di brutalizzazione dell'industrialismo è dunque orientato a rendere costantemente operante e invalicabile la separazione tra lavoro manuale e funzioni intellettuali e proprio in questa sua irrealistica aspirazione sta il suo maggior limite. Di tale verità gli industriali sono però consapevoli: l'operaio "purtroppo" resta uomo e non solo non gli si può impedire di ragionare ma la stessa specializzazione di semplici funzioni ripetitive gli lascia maggiori possibilità di pensare rispetto alle forme di lavoro nel quale è presente una componente di "umanità" e "spiritualità". L'insoddisfazione indotta dalla monotonia ossessiva del lavoro, che non consente alcuna sintonia creativa tra la personalità del lavoratore e il frutto del suo lavoro, porta l'operaio a sviluppare pensieri "poco conformisti". La fabbrica taylorista

¹⁰⁹ GERRATANA V. (a cura di), *Quaderni del Carcere*, cit., Quaderno 22, p. 2171.

porta dunque alle estreme conseguenze il fenomeno dell'alienazione già presente nelle precedenti forme organizzative della produzione industriale e insieme accresce i fattori essenziali alla deflagrazione del conflitto sociale. Tutto ciò significa che, per quanto sia enormemente più razionale e progressivo delle precedenti forme di organizzazione economica capitalistica, il Taylorismo non può dispiegare a pieno tutte le sue potenzialità proprio per le contraddizioni di classe in seno alla direzione di tale processo: in una fase storica in cui l'operaio acquisisce coscienza di sé e della sua funzione e in ragione di questo raggiunge una piena soggettività sociale e politica, l'automatizzazione del lavoro non è in grado di andare oltre la contraddizione fondamentale tra capitale e lavoro.

Risultano perciò inefficaci le attenzioni per il comportamento del lavoratore, non certo dettate, in industriali come Ford, dalla preoccupazione per la sua "umanità" e "spiritualità", ma che hanno il solo fine di conservare, al di fuori del lavoro, un equilibrio psico-fisico che impedisca un collasso del lavoratore e garantisca una stabilità e una continuità nella produzione: l'industriale fordista ha cura delle maestranze per la semplice ragione che *"l'azienda è come una macchina che non deve essere troppo spesso smontata e rinnovata nei suoi pezzi singoli senza perdite ingenti"*. In tal senso anche la crociata del proibizionismo, secondo Gramsci, è una battaglia contro l'agente più pericoloso di distruzione della forza lavoro, un modo per uniformare gli stili di vita della classe operaia alla nuova divisione del lavoro che il Taylorismo va a creare. Lo stesso discorso vale per i comportamenti sessuali, la cui irregolarità era, insieme all'alcool, un nemico pericoloso delle energie nervose. Appare chiaro che il nuovo industrialismo vuole la monogamia, vuole che l'uomo-lavoratore non sperperi le sue energie

nervose nella ricerca disordinata ed eccitante del soddisfacimento sessuale occasionale:

“l’operaio che va al lavoro dopo una notte di “stravizio” non è un buon lavoratore, l’esaltazione passionale non può andar d’accordo coi movimenti cronometrati dei gesti produttivi legati ai più perfetti automatismi”¹¹⁰.

Il perfezionamento del metodo taylorista presuppone inoltre una continuità e una stabilità nella composizione delle maestranze, vale a dire una limitazione nei fenomeni di turn over della mano d’opera. Questo alla Ford avviene attraverso il sistema degli alti salari perché la sola coazione sociale, oltre a non bastare, sarebbe stata anche più costosa degli alti salari. Tuttavia Gramsci ha già allora ben chiaro che il sistema di alti salari sarebbe stato un fatto transitorio, nel senso che sarebbe venuto meno con la fine del monopolio tecnico-industriale da parte di alcune aziende, sia negli USA che all’estero: con la concorrenza, che la produzione razionalizzata, generalizzata e a basso costo inevitabilmente determina, spariscono gli alti profitti e a quel punto a limitare il fenomeno del turn over può al massimo intervenire la pressione dell’esercito industriale di riserva nel mentre ingrossatosi.

¹¹⁰ GERRATANA V. (a cura di), *Quaderni del Carcere*, cit., Quaderno 22, p. 2167. Nella parte del Quaderno dedicata da Gramsci alla *questione sessuale*, si denuncia che tutte le difficoltà di ottenere “una rigida disciplina degli istinti sessuali”, rafforzando la famiglia e regolamentando e stabilizzando i rapporti sessuali, sembrano direttamente proporzionali alle necessità disciplinari della fabbrica fordista: la repressione forzata degli istinti sessuali durante la Grande guerra seguita dall’esigenza del loro scatenarsi, lo squilibrio postbellico fra numero di uomini e di donne, la difficoltà di indurre in Occidente i lavoratori con la persuasione alle “nuove abitudini e attitudini psicofisiche connesse ai nuovi metodi di produzione e di lavoro”, hanno prodotto una crisi nelle istituzioni legate alla vita sessuale (la famiglia) e una situazione di “ipocrisia sociale”, cioè una discrasia fra i discorsi, che rendono formale omaggio alla “virtù”, e i comportamenti effettivi. È osservazione comune che “il lavoro “ossessionante” provoca depravazione alcoolica e sessuale”. E Gramsci non trascura neanche la “formazione della nuova personalità femminile”, che è un processo tuttora in corso, perché la donna non ha ancora raggiunto l’effettiva parità con l’uomo e un nuovo modo di concepire se stessa e la sua parte nei rapporti sessuali, sebbene non sia più la donna di prima.

Nonostante il sistema degli alti salari, alla Ford persiste così una grande instabilità della mano d'opera, una tendenza dovuta al fatto che l'organizzazione taylorista richiede un tipo di qualifica che comporta livelli di sfruttamento della forza lavoro molto maggiore che neanche gli alti salari sono in grado di compensare. Alla luce di tutte queste considerazioni, Gramsci si chiede se il sistema taylorista sia realmente "razionale", ed in quanto tale da generalizzare, o se invece si tratta di un "fenomeno morboso" da combattere con le lotte sindacali e la limitazione legislativa.

Gramsci conclude che il metodo taylorista è razionale ma aggiunge che, per trovare applicazione, occorre un profondo mutamento delle condizioni sociali, dei costumi e degli stili di vita. Ma soprattutto è necessaria una sua estensione attraverso il consenso, la persuasione e non soltanto attraverso la coazione sociale. Quindi, anche attraverso un sistema di alti salari accompagnato ad un miglioramento complessivo della qualità della vita per compensare il forte dispendio di energie muscolari e nervose che un simile modo di lavoro comporta¹¹¹. Questo

¹¹¹ Gramsci non può infatti trascurare un richiamo all'attenzione crescente dell'impresa, secondo modalità spesso irrazionali e contraddittorie, che si risolvono in genere nel trasformare in costi sociali profitti privati, alla vita biologica del lavoratore, di cui il comportamento sessuale è solo una componente, e non necessariamente la più importante. Si pensi a tutte le forme di salutismo, di cura del corpo e, più in generale, di cura di sé sempre più raccomandate e diffuse (dalle diete al *fitness*, dalla lotta contro il consumo di tabacco e di sostanze stupefacenti alla diffusione di pratiche di rilassamento e meditazione, fino alla consulenza filosofica): attività che aiutano a "star bene", ad essere più "in forma", cioè a risultare più efficienti nel lavoro, quindi pienamente funzionali alla produzione. Ma anche in questo caso è possibile ipotizzare una dialettica insita in queste forme di efficientismo psicofisico: un regime critico dei consumi, capace di operare scelte tra le merci non solo sulla base di suggerimenti pubblicitari o dei prezzi più bassi; uno stile di vita più equilibrato e rispettoso dell'ambiente; un'appropriazione personale e consapevole delle "tecniche di sé", insomma, una trasformazione "molecolare" della quotidianità, tale da consentire a ciascuno di esprimere la propria potenza di vita. Un'impresa, questa, insieme individuale e collettiva, privata e politica. In fondo, si tratta sempre della stessa questione che Gramsci pone pensando alla classe operaia: trovare il sistema di vita "originale" e non di marca americana, per far diventare "libertà" ciò che oggi è "necessità".

significa che in primo luogo va garantita la continuità e la stabilità del lavoro, vale a dire favorire in tutti i modi il formarsi di una competenza delle maestranze che non venga messa in discussione neanche da una crisi congiunturale o da un temporaneo arresto della produzione, perché, avverte Gramsci:

“sarebbe antieconomico lasciare disperdere gli elementi di un tutto organico costituito faticosamente perché sarebbe quasi impossibile raccozzarli insieme, mentre la sua ricostituzione con elementi nuovi, di fortuna, costerebbe tentativi e spese non indifferenti”¹¹².

Ma, come già accennato, per quanto Gramsci definisca razionale e progressivo l’Americanismo-Fordismo, ciò non gli impedisce di affermare che esso è destinato a fallire, o meglio che non è in grado di superare le contraddizioni sociali della crisi organica del capitalismo. Esso basa il suo disegno di economia programmatica sul tentativo di rendere il lavoratore una semplice estensione della macchina al punto da pretendere di conformare le sue attitudini e i suoi stili di vita alle esigenze della produzione. Come abbiamo visto, per Gramsci, nella lotta tra il “gorilla ammaestrato” e l’”uomo filosofo”, è quest’ultimo a prevalere e a questo consegue che anche l’altro presupposto per l’omogeneizzazione della società ai fini della produzione fordista, il superamento del conflitto capitale lavoro, viene a non realizzarsi.

¹¹² GERRATANA V. (a cura di), *Quaderni del Carcere*, cit., p. 2174.

2.3 DALL'ETICA DEL LAVORO ALL'ESTETICA DEL CONSUMO

Le convinzioni di Gramsci trovano conferma nella realtà sul finire degli anni Settanta, periodo in cui diventa evidente la radicale ristrutturazione dell'organizzazione del lavoro di fabbrica e il declino della centralità della classe operaia, cioè il superamento del Taylorismo e del Fordismo. Superamento che oggi ci appare, anzi, non può che apparirci, realizzato: non solo nelle nostre società tardo-capitalistiche il lavoro industriale non occupa più la maggioranza della popolazione attiva (società postindustriale), non solo il residuo lavoro industriale è organizzato, come molto lavoro terziario, sollecitando la capacità decisionale e la responsabilità dei lavoratori (modello postfordista), ma soprattutto l'azienda mette al lavoro non più la forza bruta dell'operaio, ma le sue specifiche qualità umane: linguaggio, attitudini relazionali, capacità di soluzione creativa di problemi¹¹³. Infatti, anche se nel nostro "oggi" si assiste al trionfo di un Americanismo inteso sia come egemonia politico-militare, economico-finanziaria e culturale sia come *way of life*, la "rivoluzione passiva" operata dal Fordismo, contrassegnata dalla necessità di rinnovare l'organizzazione del lavoro e della produzione e conseguentemente la politica e la cultura per conservare l'assetto classista della società, può dirsi nettamente superata: le dinamiche della produzione di massa in Occidente ben presto denunciano l'irriducibilità dell'essere umano al processo di completa meccanizzazione, rendendo così definitivamente evidenti le contraddizioni più profonde della dialettica insita in quei vecchi metodi industriali che, partendo dal

¹¹³ BISCUSO M., *Rileggere Americanismo e Fordismo oggi*, in *Giornaledifilosofia.net*, Dicembre 2007, da www.filosofiaitaliana.it.

tentativo di allevare “gorilla ammaestrati” hanno finito per ottenere in cambio “uomini pensanti” .

Emerge così una nuova filosofia nell’organizzazione del lavoro, quella toyotista, in cui l’operaio non lavora più isolato alla catena di montaggio, ma in una squadra, mentre la forza-lavoro non svolge più mansioni soltanto meccaniche, bensì deve anche partecipare al processo produttivo con la propria intelligenza, cioè con la propria capacità di risolvere creativamente i problemi. In entrambi i casi viene in primo piano l’importanza crescente della comunicazione, cioè al tempo stesso del linguaggio e del sapere¹¹⁴. In tutto ciò non si registra affatto la scomparsa della *meccanizzazione*, se intesa non solo nel significato più letterale e immediato di semplice e brutale ripetizione meccanica dei gesti alla catena di montaggio ma in quello più ampio di *apporto funzionale ed eterodiretto al meccanismo della produzione*; possiamo allora cogliere la continuità di fondo, al di là delle pur innegabili modificazioni, fra fabbrica fordista e azienda postfordista: sempre più lavoro industriale e lavoro intellettuale sembrano assomigliarsi; eterodirezione, funzionalità sistemica, produttività immediatamente misurabile e spendibile ne appaiono i caratteri comuni.

Tuttavia, come osserva Sennett in *L’uomo flessibile*, molti sono anche gli elementi di discontinuità: l’etica lavorativa analizzata anche da Bauman in *Lavoro, consumismo e nuove povertà* dipende dall’esistenza di istituzioni abbastanza stabili e non da datori di lavoro il cui unico scopo è quello di vendere tutto e al più presto e poi spostarsi. La serietà

¹¹⁴ Biscuso fissa l’attenzione sulle conoscenze e sulle competenze che si acquistano nel lavoro e permettono una comprensione più complessa articolata e critica della realtà, che consentono di istituire nuove più ampie e creative relazioni, anche tra persone molto lontane, come avviene nel caso dell’uso delle tecnologie informatiche, per fini che eccedono, o possono essere contrari a, gli scopi aziendali.

della vecchia etica lavorativa caricava un grosso peso sull'io dei lavoratori rimandando al futuro la loro soddisfazione e questo poteva diventare una pratica autodistruttiva. La moderna etica lavorativa si basa invece sul lavoro di gruppo; esalta la ricettività nei confronti degli altri, richiede talenti soft come quello di saper ascoltare gli altri e disponibilità a collaborare e soprattutto l'adattabilità alle circostanze. Il lavoro di gruppo è l'etica lavorativa adattata ad un'economia flessibile. Una simile etica rimane tuttavia sulla superficie dell'esperienza: i gruppi hanno la tendenza a restare uniti limitandosi a sfiorare la superficie delle cose; la condivisione degli aspetti superficiali mantiene la gente unita evitando le domande difficili e personali che possono creare divisioni¹¹⁵.

Un ulteriore elemento di rottura è quello registrato ancora una volta da Bauman in *Voglia di comunità* e risalente al periodo postbellico, in cui per i manager è scoccata l'ora di scrollarsi di dosso gli ingrati ed onerosi doveri dirigenziali che i proprietari del capitale avevano in passato accollato loro: dopo l'epoca del "grande coinvolgimento" è arrivata quella del "grande disimpegno", l'epoca dell'alta velocità e dell'accelerazione costante, di un sempre minore coinvolgimento, della "flessibilità", del "ridimensionamento" e dell'"outsourcing", l'epoca dell'aggregazione "a tempo" da perseguire solo fino a quando risulti "conveniente" e non un minuto di più.

Lo smantellamento del sistema panottico prefigura un grande passo in avanti sulla strada di una maggiore libertà dell'individuo ma non

¹¹⁵ SENNETT R., *L'uomo flessibile*, cit., p. 99-118. Sennett riporta infatti che, da uno studio sulle "attitudini utili" a lavorare in un'economia flessibile prodotto in America risulta che queste siano: le competenze verbali e matematiche di base, la capacità di rapportarsi alla tecnologia, la capacità di ascolto e insegnamento e le arti che facilitano il lavoro di squadra ed inoltre il *distacco*, ossia la capacità di potersi allontanare dalle relazioni stabilite e decidere in che modo potrebbero essere cambiate.

senza gravi ripercussioni negative. Il modello panottico, pressoché universale durante l'epoca del "grande coinvolgimento", è stato infatti, ad avviso di Bauman, crudele e avvilito: ha fatto apparire anche le attività perfettamente razionali come uno "sfacchinamento a vuoto" e ha spogliato il lavoro di qualsiasi "dignità, valore e onore". Presentava, tuttavia, dei vantaggi per le vittime, arrecando loro dei benefici all'epoca poco notati la cui importanza è stata poi riconosciuta solo di recente in virtù della loro scomparsa. Il suo carattere permanente ha fatto del sistema di reciproco coinvolgimento una struttura affidabile in cui anche gli asserviti potevano a buon motivo coltivare sogni e speranze di un futuro migliore; la solidità di tale sistema rendeva la lotta per la conquista di condizioni migliori una battaglia degna di essere combattuta. Poiché entrambe le parti avevano le "catene ai piedi" e non erano libere di muoversi, appariva conveniente a tutti cercare un accomodamento ragionevole, anziché rischiare lo scontro e il conflitto¹¹⁶.

Nel ventesimo secolo, in presenza di diverse condizioni di lavoro dettate dalle innovazioni nel campo della gestione aziendale, i detentori del potere non risultano più interessati alla supervisione ed al monitoraggio della routine imposta dalle "fattorie della disciplina" e sono più propensi a puntare piuttosto sull'endemica mancanza di autostima dei propri subordinati che, nel contempo, si disfano dell'etica del lavoro alla ricerca di nuove forme di affermazione sociale¹¹⁷.

¹¹⁶ BAUMAN Z., *Voglia di comunità*, cit., p. 40-42.

¹¹⁷ Come sottolinea anche Alessandro Paoli nella recensione al testo (in *Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale*, I, 2005,1), anche Sennett nel suo *L'uomo flessibile* individua almeno tre caratteristiche del "sistema di potere implicito nelle forme moderne di flessibilità", che intendono dare una risposta alternativa, oggi diremmo 'neoliberista', alle limitazioni economiche imposte dalla "routine burocratica" e dalla "rigidità organizzativa" del passato, onde migliorare in produttività, efficienza e competitività: la *reinvenzione continua delle istituzioni*, ovvero l'abbattimento delle strutture aziendali piramidali e la loro "ristrutturazione" (*reengineering*) continua tramite riduzione

Bauman, in *Lavoro, consumismo e nuove povertà*, ci rappresenta infatti una società in cui prendono sempre più piede le classificazioni, in cui non è importante solo il lavoro quale fulcro della vita individuale e di quella collettiva, ma molto conta anche il tipo di attività svolta, in grado di definire anche la posizione che si può raggiungere nell'ambito della propria comunità e del mondo esterno in generale. Si afferma così la tendenza ad accaparrarsi sempre più reddito: il prestigio e la posizione sociale hanno finito ormai per dipendere dal livello di reddito, non già dall'operosità e dalla dedizione al proprio mestiere. Insomma il lavoro descritto da Bauman si tramuta ben presto da strumento di affermazione personale e sociale in mezzo per accumulare ricchezza ed avere più possibilità di scelta tra i beni di consumo che si desidera acquistare. Il lavoratore, divenuto per questa via principalmente un "consumatore", rimane vittima della sua sempre rinnovata esigenza di scegliere beni che affermino quotidianamente la sua posizione sociale, esigenza che si scontra con le moderne dinamiche economiche e commerciali che pongono il lavoratore in competizione prima con le macchine, che lo sostituiscono nel suo stesso ambiente vitale, e poi con altri lavoratori,

dei posti di lavoro, ridislocazione produttiva, frammentazione dei ruoli e delle filiere di produzione; la *specializzazione flessibile della produzione*, ovvero la reinvenzione costante, reattiva in tempo reale alle esigenze del mercato, secondo una strategia di innovazione permanente resa possibile dall'alta tecnologia; la *concentrazione del potere senza centralizzazione*, ovvero la disaggregazione dei luoghi, dei tempi e delle responsabilità della produzione, attraverso la creazione di arcipelaghi produttivi in rete, senza che questo significhi una diminuzione effettiva del controllo, ma solo il suo divenire sempre più anonimo e ubiquo. Questi tre elementi 'strutturali' sono accompagnati da una trasformazione dell'autocomprensione dominante: sostituita la tradizionale etica individualistica del lavoro, ancora in nome della libertà e della creatività, con l'etica del lavoro di gruppo (*team*), il potere dell'economia postfordista diventa tendenzialmente esente dal richiamo alla responsabilità etica, e dotato, per converso, dei peggiori tratti coercitivi della condizione lavorativa premoderna. In questo quadro, la flessibilità, la tolleranza verso la frammentazione, la mancanza di attaccamento alla durata delle cose e perfino la spontaneità diventano per i 'normali' lavoratori scaturigini quotidiane di svuotamento di senso, perdita di continuità identitaria e di autostima.

nuovi protagonisti di una delocalizzazione che implica una corsa al ribasso su condizioni di lavoro, di salario, di standard tecnici e di costi di produzione.

Si tratta della tendenza già denunciata da Rifkin a metà degli anni novanta in *La fine del lavoro*¹¹⁸, per cui, se, per più di un secolo, le imprese hanno spinto al massimo i fattori produttivi e le nuove tecnologie pensando che far esplodere la produttività facesse abbassare i costi, aumentare l'offerta di beni a buon mercato e, di conseguenza, migliorare il potere d'acquisto, generando così più occupazione, successivamente la sempre più efficace diffusione delle tecnologie dell'informazione in ogni settore ha portato alla massiccia distruzione dei posti di lavoro, dequalificando l'apporto umano, incidendo profondamente sul potere d'acquisto dei lavoratori e, di conseguenza, sulla qualità della vita. Insomma, dice Rifkin, ci troviamo di fronte alle inevitabili ripercussioni di politiche aziendali in base alle quali, le stesse imprese che producono di più vogliono vendere di più e, nel contempo, migliorare i profitti, la qualità del prodotto e i tempi di produzione; così sostituiscono con rapidità impressionante le macchine agli uomini, sottraendo potere d'acquisto al consumatore e decretando la loro imminente crisi.

L'apporto di tecnologie di produzione e di trasporto sempre più avanzate ha finito poi per accelerare un processo che oggi si presenta escludente per quei lavoratori che rimangono fissi sul posto e non possono migrare liberamente e soprattutto velocemente come i capitali - che invece si spostano dove ci sono legislazioni fiscali più favorevoli e

¹¹⁸ RIFKIN J., *La fine del lavoro, il declino della forza lavoro globale e l'avvento del post-mercato*, Baldini&Castoldi, Milano,1995.

dunque migliori margini di profitto, più risorse naturali da sottrarre a basso costo e minori protezioni sociali da assicurare ai cittadini - lavoratori che si ritrovano ad essere sempre più spesso *vite di scarto* sottoposte alla lente di ingrandimento di poteri statali sempre più impotenti¹¹⁹. Ecco dunque tramontare completamente quell'etica del lavoro che definiva disoccupato solo chi per scelta volontaria, e perciò parassitaria e fallimentare, non si inseriva in un mercato del lavoro che tendeva alla piena occupazione ed emergere in tutta la sua complessità il fenomeno di una povertà senza via d'uscita. Avanza altresì un nuovo termine: il "dis - occupato" è sempre più spesso un "lavoratore in esubero" e non è questione di poco conto. Infatti, dice Bauman:

"Diversamente dai "dis - occupati", che si trovano provvisoriamente senza lavoro ma si presume che siano "ri - occupabili" e si prevede che possano rientrare nella vita produttiva non appena la situazione ritornerà alla normalità, i lavoratori in "esubero" sono superflui, soprannumerari, non indispensabili. I lavoratori in "esubero" sono considerati una passività, poiché non possono contribuire, né ora né in un prossimo futuro, ad aumentare la ricchezza della società, ma rappresentano un costo aggiuntivo"¹²⁰.

Questo scenario determina il definitivo smantellamento dello Stato paternalista ed il superamento della teoria della rimercificazione di capitale e lavoro come principale funzione, anzi effettiva ragion d'essere

¹¹⁹ In *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 81-82, Bauman descrive le difficoltà di quanti, nel tentativo di migliorare la qualità della propria vita, decidono di migrare ma devono combattere contro l'impotenza di Stati che, non potendo avere il controllo effettivo sulla provenienza dei fondi esteri investiti nelle loro economie interne e non essendo dunque in grado di distinguere tra attività criminose di stampo mafioso dalle normali attività imprenditoriali perché privi di adeguati strumenti normativi nazionali ed internazionali, cercano di reagire all'angoscia e all'incertezza prodotta dalla globalizzazione colpendo i soggetti che sono alla loro portata. Dice Bauman: "*I poteri statuali, non possono fare quasi nulla per placare l'incertezza, figuriamoci sopprimerla. Il più che possono fare è rifocalizzarla su soggetti alla loro portata; spostarla dagli oggetti per cui non possono fare nulla su oggetti che possono almeno mostrare di saper gestire e controllare. I prodotti di scarto della globalizzazione - rifugiati, richiedenti asilo, immigrati - si adattano perfettamente a questa definizione*".

¹²⁰ BAUMAN Z., *Lavoro, consumismo e nuove povertà*, cit., p. 107.

dello Stato capitalista data da Habermas in un momento in cui la società dei produttori si stava già approssimando alla fine dei suoi giorni. Come sottolinea Bauman nella raccolta di saggi *Individualmente insieme*¹²¹, Habermas in *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, ha messo in luce che, se la riproduzione della società capitalista viene assicurata dal ripetersi ininterrotto di incontri finalizzati alla transazione tra capitale, nel ruolo di acquirente, e lavoro, nel ruolo di merce, allora lo Stato capitalista deve badare che tali incontri abbiano luogo regolarmente e raggiungano il loro scopo, cioè che culminino in transazioni tra un compratore e un venditore. Tuttavia, perché questo obiettivo supremo venga raggiunto sempre, o in un numero di casi accettabile, il capitale deve essere in grado di pagare il prezzo corrente della merce, deve volerlo fare ed essere incoraggiato ad agire in linea con tale volontà, trovando sostegno nelle politiche statali di assicurazione contro i rischi causati dalle turbolenze del mercato azionario, notoriamente capriccioso. Il lavoro, d'altro canto, deve essere tirato a lucido, in modo da attirare l'occhio dei potenziali compratori e invogliarli a comprare quello che hanno visto.¹²² Ma è convinzione di Bauman che spingere i capitalisti a spendere soldi in lavoro è obiettivo improbabile da raggiungere e ancor più da continuare a garantire senza un'attiva cooperazione da parte dello Stato; lo stesso si può dire per il

¹²¹ BAUMAN Z., *Individualmente insieme*, in LICCARDI C. (a cura di), Diabasis Edizioni, Reggio Emilia, 2008.

¹²² Habermas J., *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Roma-Bari, 1982. Nel testo l'autore sostiene, infatti, che "Lo Stato deve dunque fare due cose. Primo, sovvenzionare il capitale nel caso quest'ultimo rimanga a corto del denaro necessario per acquistare la forza produttiva del lavoro. E secondo, garantire che valga la pena acquistare la manodopera, cioè sia in grado di sopportare le fatiche del lavoro in fabbrica, e dunque sia forte ed in buona salute, non malnutrita, e debitamente istruita alle competenze ed alle abitudini comportamentali per le occupazioni industriali".

compito di rendere il lavoro attraente per i compratori capitalisti. Bauman ne è certo: lo Stato attualmente non può più, ne desidera sobbarcarsi la responsabilità diretta della mercificazione nella sua integralità. Nel passaggio dalla società dei produttori a una società dei consumatori, conclude, i compiti implicati dalla mercificazione e rimercificazione di capitale e lavoro sono infatti incorsi in continui processi di *deregulation* e privatizzazione del tutto irreversibile, parrebbe, anche se ancora incompleti.¹²³

2.4 ASCESA E CADUTA DEL WELFARE STATE

Entrando nella fase della modernità, che lo studioso polacco definisce “liquida”, è possibile verificare che la destituzione del modello panottico e del controllo della “trinità” Nazione – Stato – Territorio non ha tuttavia annullato la sempre inarrestabile spinta verso il progresso, un “progresso”, avverte Bauman, non più governato da autorità centrali, come lo Stato, che ne guidano lo sviluppo, ma al contrario lasciato al servizio di tutti i soggetti privati che ne vogliono far parte. Anche di recente, nell’intervista *Per un Welfare Planetario*, concessa a Mariapaola Leporale e pubblicata sul n°4/2009 di *Micromega*, Bauman ha infatti ribadito che

“raggiungere la sicurezza esistenziale - ottenere e mantenere un legittimo e dignitoso posto nella società umana ed evitare la minaccia dell’esclusione - è ora un compito lasciato alle abilità e alle risorse individuali di ciascuno; il che significa essere esposti a rischi enormi

¹²³ BAUMAN Z., *Individualmente insieme*, cit., p. 49-50.

e soffrire la straziante incertezza che questi compiti inevitabilmente comportano. La paura che lo Stato sociale aveva promesso di estirpare è ritornata con tutta la sua forza”¹²⁴.

Dal canto suo, il lavoro della modernità liquida, rimasto legato al territorio e condizionato dalla crescente flessibilità (precarità), perde nuovamente la sfida contro il capitale, trasformatosi sempre di più in una potenza extraterritoriale pronta a cogliere i profitti ovunque essi si manifestino. In uno scenario in cui si afferma il predominio delle logiche trasversali del mercato, svincolate da ogni limite territoriale e da ogni sistema di regole statali sembra proprio non trovare posto l’idea che del “progresso” e dello sviluppo ha un altro autorevole studioso, Amartya Sen: l’economista e premio Nobel è stato il primo nel 1977 ad elaborare l’HDI (Human Development Index), vale a dire l’Indice di Sviluppo Umano (in italiano ISU), un coefficiente di misurazione di crescita dei popoli dal 1990 utilizzato anche dalle agenzie delle Nazioni Unite per effettuare un monitoraggio annuale davvero completo sulle condizioni di vita e delle aspettative delle comunità mondiali.

E’ proprio nelle pagine di un recente rapporto dell’UNDP che leggiamo che la crescita economica, l’espansione degli investimenti e del commercio internazionali, il progresso della tecnologia non devono essere concepiti come il fine dell’agire umano, bensì il mezzo per l’ampliamento delle scelte umane e lo sviluppo delle capacità dei singoli, per questa via capaci di scegliere cosa fare e cosa essere nella vita. Attraverso l’ISU siamo oggi in grado di misurare parametri quali *la distribuzione del reddito*, ossia la capacità del singolo di offrire a se stesso e al proprio nucleo familiare un tenore di vita dignitoso, *l’alfabetizzazione adulta*, vale a dire la possibilità di raggiungere un

¹²⁴ LEPORALE M., *Per un Welfare Planetario. Conversazione con Zygmunt Bauman*, in *Micromega*, n°4/2009, p. 180.

livello di istruzione tale da rendersi parte consapevole della comunità in cui vive, *l'aspettativa di vita* lunga e sana. Ma è convinzione di Sen che una società va verso il vero sviluppo solo se l'economia permette a tutti e tre questi parametri di fare contemporaneamente un passo avanti ed è dunque impensabile parlare di progresso senza diritti, senza efficaci interventi regolatori dello Stato e della Comunità Internazionale, e non c'è crescita economica del paese senza miglioramento delle condizioni di vita dei suoi cittadini, né una democrazia senza pari opportunità.

Appare dunque evidente, a questo punto, il netto divario tra l'approccio di Sen, teso a rimarcare la forte responsabilità in capo allo Stato ed alla Comunità Internazionale per il raggiungimento di un progresso che faccia rima con sviluppo per tutti, e la filosofia del Fordismo-Taylorismo che, invece, delegava al padrone della fabbrica la realizzazione di politiche che incidessero sulla qualità della vita solo se funzionali, si intende, all'aumento della produttività dei propri dipendenti e ad esercitare un severo controllo su abitudini e stili di vita. Fatto sta che il Fordismo-Taylorismo prima e l'avvento della globalizzazione poi hanno compromesso in maniera sempre più determinante l'efficacia dell'apporto del *welfare state*, ossia di quei piani di assistenza pubblica messi in campo dagli Stati al fine di garantire un'esistenza dignitosa secondo determinati standard di vita della comunità, alla cui analisi Bauman riserva la seconda parte di *Lavoro, consumismo e nuove povertà*.

L'idea di assistenza pubblica in generale e di *welfare state* in particolare, sottolinea lo studioso polacco, ha avuto da sempre un ambiguo rapporto con l'etica del lavoro: entrambi i principi dimostrano infatti che la norma non ha un'applicazione universale a causa della

mancanza di un'occupazione permanente per tutti, e che per raggiungere in pratica le sue finalità bisogna aiutare chi rimane indietro. Bisogna inoltre assistere nei momenti difficili quelli che si trovano momentaneamente disoccupati affinché siano pronti a “comportarsi normalmente”, ovvero a reinserirsi nel mondo del lavoro, quando se ne ripresenta la possibilità in seguito alla ripresa dell'economia. Da questo punto di vista, il *welfare state* è necessario affinché l'etica del lavoro mantenga la sua forza come norma e misura della prosperità sociale, mentre nello stesso tempo contribuisce a minimizzare gli effetti negativi delle difficoltà di applicazione costante e universale di tale norma. Il successo politico iniziale di un *welfare state* capace di affermare il “diritto” di tutti i cittadini ad una vita decente indipendentemente dal loro contributo alla ricchezza comune, sarebbe stato inconcepibile all'interno di una società capitalistica se non ne avesse favorito lo sviluppo grazie ai servizi sociali che forniva. Fra le sue molte altre funzioni, ha svolto anche quella essenziale di garantire una continua “offerta di lavoro” fornendo un'istruzione di buon livello, un'adeguata assistenza sanitaria e una sana alimentazione ai figli di genitori poveri, ha assicurato alle industrie un flusso costante di manodopera impiegabile, cose che nessuna azienda da sola o insieme ad altre sarebbe stata in grado di procurarsi. E, poiché lo sviluppo del sistema di produzione capitalistico dipende dall'ampia disponibilità di forza lavoro adeguata alle sue esigenze, il *welfare state* creò un esercito industriale di riserva ben addestrato e pronto all'uso quando serviva¹²⁵. Ma l'eventualità che gli imprenditori abbiano di nuovo bisogno dei servizi di questi disoccupati che vivono in assistenza pubblica diventa sempre più

¹²⁵ BAUMAN Z., *Lavoro, consumismo e nuove povertà*, cit. p. 81.

remota per assenza di domanda, nel frattempo migrata all'estero per effetto della delocalizzazione. Ecco dunque il declino di queste strategie che, nate con l'intento di includere, hanno finito per escludere quanti prendono senza dare nulla.

La nuova comunità, più ristretta, dei contribuenti che danno senza ricevere nulla si contrappone alla categoria dei cittadini meno abbienti e li emargina perché "poveri", vale a dire incapaci di vivere all'altezza degli standard di vita corrente, diversi dagli "altri", cioè i consumatori, perché un tempo essere povero significava essere disoccupato, mentre oggi la povertà è legata maggiormente ai livelli di consumo. Oggi le nuove forme di povertà risultano dunque "strutturali" oltre che "relative" come afferma anche Sen, ossia strettamente legate al reddito medio e al tenore di vita della realtà che si va ad esaminare¹²⁶. La stessa somma di danaro, infatti, permette allo stesso soggetto di ritenersi ricco in alcuni contesti di economie povere, ma anche di ritrovarsi in seria difficoltà in economie più avanzate: *"Dal luogo in cui si vive dipende il tipo di vita*

¹²⁶ L'autore di *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, Mondadori, Milano, 2000, sulla base dei parametri da lui individuati, ha introdotto il concetto di "povertà relativa soggettiva", che valorizza gli elementi culturali della povertà e dunque le aspettative, le aspirazioni, le convinzioni dei poveri, che variano sensibilmente in funzione del livello di sviluppo della società in cui si è inseriti. Ad essa, come osservato anche dal Monti in *L'altra Europa. Diario di un viaggio nella povertà*, Rubbettino Editore, Catanzaro, 2005, si aggiunge oggi anche una "nuova povertà": se la contrapposizione ottocentesca tra il lavoro ed il capitale, caratterizzata dallo sfruttamento del lavoro da parte del capitale, non metteva mai in discussione l'importanza dei lavoratori (necessari sia per produrre che per consumare), nella società presente i nuovi poveri, gli esclusi sociali, sono coloro che non servono al sistema per funzionare e non partecipano né al sistema produttivo né a quello del consumo. La nuova povertà, nelle sue molteplici dimensioni, è quindi *"l'esclusione della maggioranza della popolazione dalla certezza dei circuiti del benessere"*. Anche per Monti, infatti, la povertà tradizionale era pur sempre un fenomeno da attribuire ad una particolare congiuntura. La nuova povertà invece si presenta come un fatto inatteso: si passa nel giro di pochi giorni dal mondo della ragionevole sicurezza al mondo dell'espedito come mezzo di sussistenza. Il rischio è quello di scivolare in una condizione di "povertà estrema", che implica una cronicizzazione dell'esclusione dal mercato del lavoro legale ed una dipendenza permanente dall'assistenza pubblica.

che si desidera”, affermava l’economista scozzese Adam Smith già due secoli fa, mettendo in evidenza che la povertà non si identifica solo con la fame e le privazioni fisiche, ma anche con quella culturale e dei diritti.

E, dal canto suo, il sociologo polacco aggiunge che le difficoltà sempre crescenti di inserimento nel mondo del lavoro hanno delle ripercussioni profonde nei rapporti tra gli individui della modernità liquida, in quanto queste trasformazioni inducono le persone a riconsiderare la propria esistenza secondo i valori della società dei consumi. Dunque, ogni rapporto, da quello lavorativo a quello sociale, viene considerato alla stregua di un prodotto da consumare; tutti i rapporti umani, avverte Bauman, non sono più costruiti collettivamente, ma consumati individualmente. Così assistiamo all’emergere con sempre maggiore evidenza di quella che anche Habermas ne *L’inclusione dell’altro* definisce *sottoclasse*, a cui appartengono tutti quei gruppi pauperizzati che vengono abbandonati a loro stessi, non potendo più modificare la loro posizione sociale con le proprie forze, e che Bauman in *Consumo*, dunque sono annovera come uno dei molteplici “danni collaterali” prodotti dal consumismo: il termine “classe operaia”, spiega Bauman, un tempo frequente ma ormai quasi desueto, rientrava nell’immaginario di una società i cui compiti e le funzioni di chi sta meglio e di chi sta peggio erano diversi, e per vari fondamentali aspetti anche opposti, ma comunque *complementari*. Quell’espressione evocava l’immagine di una classe di persone che danno un contributo utile alla società nel suo insieme e che si attendono per questo una ricompensa. Anche il termine “classe inferiore” era diverso, evocava l’immagine di una classe di persone che si trovavano, o erano state scagliate, in fondo ad una scala che, con fatica e fortuna, potevano riuscire a salire in modo

da sfuggire alla loro attuale inferiorità. Il termine “sottoclasse”, invece rientra in un’immagine di società del tutto diversa: esso indica una società che non è affatto ospitale ed accogliente per tutti, in cui un aggregato di persone cui è stato negato l’accesso a *tutte* le classi e alla *stessa gerarchia di classe* vede la sua riammissione come improbabile e non necessaria, persone senza ruolo, che non danno nessun contributo utile alla vita degli altri e in linea di principio non hanno possibilità di riscatto¹²⁷. Dal canto suo, Habermas ravvisa almeno tre *conseguenze politiche* di questa “desolidarizzazione” della società: la creazione di *tensioni* nella società, che si scaricano in rivolte anarchiche e autodistruttive, controllabili solo con strumenti repressivi, *l’emarginazione sociale e immiserimento fisico non territorialmente circoscrivibili* ed in terzo luogo *un’erosione morale della società*. Secondo Habermas, infatti, la legittimità delle procedure e delle istituzioni risulta effettivamente logorata quando le decisioni maggioritarie, pur essendo formalmente corrette, riflettono unicamente le paure, o le reazioni di autodifesa, di un ceto medio minacciato di declassamento. Su questa via si compromette in maniera irreversibile la conquista più caratteristica dello Stato – Nazione, vale a dire una integrazione della popolazione ottenuta tramite partecipazione democratica¹²⁸.

L’esclusione finisce poi per essere sempre più spesso associata alla stigmatizzazione sociale, alla vergogna ed all’isolamento, che si traduce in scarsa autostima, in un sentimento di non appartenenza e di assenza di

¹²⁷ BAUMAN Z., *Consumo, dunque sono*, Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 152-153.

¹²⁸ HABERMAS J., *L’inclusione dell’altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano, 1998, p. 136.

chance di inclusione nella società. Come processo sociale, l'esclusione è la negazione dell'accesso alle opportunità e all'esercizio effettivo dei diritti sociali di individui particolari o di gruppi di individui capace di innescare un processo di accrescimento delle opportunità per costruire o ristabilire legami sociali, facilitando l'accesso di tutti i cittadini all'attività sociale, al reddito, alle pubbliche istituzioni, alla protezione sociale e ai programmi e servizi di cura ed assistenza¹²⁹.

In questo scenario appare allora urgente realizzare davvero quello Stato sociale di cui è tornato a parlare nuovamente Bauman nella recente conversazione con Citlali Rovirosa-Madrado raccolta in *Vite che non possiamo permetterci*, in cui ribadisce che

“uno Stato può definirsi sociale quando promuove il principio del sostegno comune ai produttori e dell'assicurazione collettiva contro la cattiva sorte individuale e le sue conseguenze. Esso eleva i membri di una società allo status di cittadini: vale a dire che li rende beneficiari, ma anche attori responsabili per la creazione e la ripartizione adeguata dei benefici. L'applicazione di questo principio può proteggere uomini e donne dalla triplice minaccia della povertà, dell'impotenza e dell'umiliazione; soprattutto, però, essa può diventare una fonte feconda di solidarietà sociale che trasforma la società in un bene comune. La società rimane elevata a livello di comunità finché è in grado di proteggere efficacemente i suoi membri dall'orrore della miseria e dell'umiliazione, vale a dire contro la paura di essere esclusi, sbalzati fuori dal veicolo del progresso lanciato a tutta velocità, condannati all'inutilità sociale, oppure marchiati come rifiuti umani”¹³⁰.

Memore degli insegnamenti di Lévinas, Bauman è convinto cioè che tutta la società sia chiamata a fare uno sforzo collettivo per garantire ad ogni suo membro migliori condizioni di vita e che essa possa elevarsi a comunità solo attraverso la ricerca della giustizia, una *giustizia oltre la*

¹²⁹ MONTI L., *L'altra Europa*, cit., p. 51-52.

¹³⁰ BAUMAN Z., *Vite che non possiamo permetterci*. Conversazioni con Citlali Rovirosa-Madrado, Laterza, Roma-Bari, 2011. In particolare il richiamo è alla Conversazione II “*Il «welfare state» nell'epoca della globalizzazione economica: ciò che resta del «Panopticon» di Bentham. Sorvegliare i poveri o aiutarli?»*”, p. 28-40.

legalità che impone la responsabilità delle conseguenze che le proprie azioni possono comportare per la condizione degli altri. Una “società giusta”, sostiene Bauman, è una società che pensa di non essere *abbastanza* giusta, che mette in discussione ogni livello di giustizia raggiunto e crede sempre che la giustizia sia un passo più in là. E’ soprattutto una giustizia che reagisce con rabbia a ogni esempio di *ingiustizia* e si mette subito a lavoro per correggerlo¹³¹.

A quanto pare, anche Bauman vede la comunità come luogo di quella continua “conversazione morale” di cui Benhabib ci parla in *Cittadini globali*¹³²: allieva di Habermas, Benhabib riprende, e nello stesso tempo supera, la tesi espressa dal suo maestro in *Teoria dell’agire comunicativo*¹³³, in cui si immagina una società fatta di soggetti in continua comunicazione tra loro, alla costante ricerca delle argomentazioni migliori su cui raggiungere un’intesa che porti al riconoscimento e alla fondazione delle norme sociali. Questo approccio, infatti, presenta un attore che, entrando in comunicazione con altri in vista dell’intesa, vincola se stesso (e gli altri) al potere dell’argomento migliore, al riconoscimento del quale sono tutti disponibili, mentre nessuno spazio sembra essere riservato a quello che Benhabib definisce “agente morale che ha interessi” e che, in quanto tale, è chiamato a rispondere delle sue scelte, a riconoscere l’Altro e a garantirgli giustizia.

¹³¹ BAUMAN Z., TESTER K., *Società, etica, politica. Conversazioni con Zygmunt Bauman*, cit., p. 66-70. In particolare si tratta della seconda conversazione riguardante “*L’etica e i valori umani*”.

¹³² Cfr. BENHABIB S., *Cittadini globali. Cosmopolitismo e democrazia*, Il Mulino, Bologna, 2008.

¹³³ HABERMAS J., *Teoria dell’agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna, 1997.

E tuttavia, a fare da contraltare alla teorizzazione della “società giusta”, nella realtà ritroviamo una “società liquida” di cui Bauman non tace i limiti e le contraddizioni, proponendoci un’analisi che molto deve, ancora una volta, agli strumenti di lettura fornitigli proprio da Lévinas.

2.5 LA “SOCIETÀ LIQUIDA” TRA LA NEGAZIONE DELLA RESPONSABILITÀ E LE ISTANZE DI GIUSTIZIA

Bauman deve molto alle suggestioni filosofiche di Lévinas¹³⁴, di cui condivide la visione della *responsabilità* come lo “stare insieme” degli uomini quando scrive:

“per Lévinas “essere con gli altri”, questo fondamentale e irrinunciabile attributo dell’esistenza umana, significa innanzitutto e principalmente *responsabilità per*. [...] La mia responsabilità è l’unica forma in cui l’Altro esiste per me”¹³⁵.

Di qui, le riflessioni di Bauman intorno all’incertezza come fondamento della morale e non come minaccia; un’azione giusta o una sbagliata, del resto, derivano entrambe dalla stessa condizione, squisitamente umana, ossia la scelta come ricerca. Infatti, per Bauman, ciò che ci unisce nell’epoca in cui viviamo è immanente nella condizione umana in tutta la sua ambivalenza: senza l’imposizione di un ordine

¹³⁴ Cfr. LÉVINAS E., CIGLIA F. P. (a cura di), *Il Tempo e l’Altro*, Il Melangolo, Genova, 1987; LÉVINAS E., *Etica e Infinito. Il Volto dell’Altro come alterità etica e traccia dell’Infinito*, Città Nuova, Roma, 1984.

¹³⁵ BAUMAN Z., *Modernità ed Olocausto*, cit., p. 248. Bauman, così come il filosofo francese, afferma il primato dell’etica: in un rapporto etico, l’Altro è completamente riconosciuto e rispettato nel suo “essere Altro”, nella sua differenza. Tale relazione precede la ragione che, tendendo ad identificare, nega le differenze, ma soprattutto il rapporto etico introduce la dimensione di infinità e di trascendenza nell’essere, la cui identità consiste nella responsabilità inalienabile che lo sovrasta. Essere morale significa pertanto riconoscere la dipendenza e accettare la responsabilità verso l’Altro: il benessere dell’altro dipende da ciò che io faccio o non faccio ed è proprio questa dipendenza del fratello che mi rende un essere morale. Ecco perché dipendenza e morale “o si danno insieme o non si danno.”

universale dall'esterno, oggi ci troviamo soli a fare delle scelte con la nostra coscienza, avendo dinanzi a noi la presenza dell'Altro. Nel percorso esistenziale umano, la presenza dell'Altro s'impone e ci pone così in uno stato di incessante prossimità; essa ci spinge ad agire, proteggere, curare l'Altro perché dell'Altro siamo responsabili.

Bauman è convinto che, una volta abbandonato il progetto della “modernità solida” di costruire una società morale, attraverso la costituzione di codici razionali di comportamento estesi a livello universale, l'uomo si è trovato solo e disorientato nella ricerca dei fondamenti della moralità. Così lo studioso, grazie al contributo di Lévinas, approfondisce l'analisi della società da lui definita come “società liquida” e, relativamente ad essa, ricerca chiavi di lettura utili decifrarne l'incertezza ed interpretarne le ambivalenze. Di più, egli studia il concetto stesso di ambivalenza e ne esamina cause, distorsioni, potenzialità. I suoi scritti evidenziano infatti come la promozione dell'essere morale sia legata ad un continuo stato di esitazione, dettata dalla consapevolezza del valore della scelta: se, per Bauman, nella modernità la morale è stata la regolazione coercitiva dell'agire sociale attraverso la proposta di valori o leggi universali a cui nessun uomo ragionevole poteva sottrarsi, non si può invece parlare della morale post-moderna, perché la fine delle “grandi narrazioni” del Novecento, cioè le ideologie, ha reso impossibile la pretesa di verità assolute, e quindi ci possono essere tante morali¹³⁶.

¹³⁶ Per Bauman, con la sua fiducia in una sorta di “Legge dell'etica”, la modernità legittimava la convinzione nell'effettiva possibilità di realizzare “tutto ciò che andava fatto”; nelle condizioni della postmodernità, invece, non è più possibile mantenere questa fiducia. Si tratta di fare scelte senza alcun punto di riferimento stabile, al di là delle conoscenze parziali di cui è in possesso ciascuno di noi. Occorre decidere senza nemmeno sapere se la decisione presa è quella giusta. Di qui una situazione etica in cui uomini e donne non potranno mai dirsi “fiduciosi” in assoluto, né potranno essere certi di aver fatto abbastanza.

Bauman propone un tipo di morale: la morale nasce come (ed è sostanzialmente) il consegnarsi totalmente dell'io al tu, ovvero di me all'Altro, concepito non come la maschera che ricopre un ruolo, bensì come Volto, cioè vera identità¹³⁷. È un fatto assolutamente e totalmente individuale e libero: poiché non può esistere un terzo che mi dice se la mia azione sia morale oppure no, non c'è più società, la quale necessita sempre di almeno tre persone. Per superare questo limite e tradurre questa definizione individuale nella concreta pratica sociale, Bauman specifica che questa libertà di donarsi è sempre dentro a certi vincoli e costruzioni dati da una struttura che è, appunto, la società. L'impulso ad essere per l'Altro, a donarsi all'Altro, indipendentemente da come l'Altro si attegga nei suoi confronti non è razionale; per questo, per Bauman, la morale originata da tale impulso è del tutto irrazionale. L'origine della morale è sempre un atto individuale, implica necessariamente un *io*, ossia la mia decisione, mai un *noi*, dato che non è un atto collettivo, né l'esito di un accordo, perché è sempre la scelta del singolo di atteggiarsi in un certo modo nei confronti dell'Altro. Se non c'è l'*io* l'atto morale non c'è. La morale quindi è un atto del tutto individuale, ma crea la società. La società nasce da una scelta etica individuale, l'atto etico individuale va fatto da me e non da altri, e però crea un vincolo: viviamo in società, siamo in società, solo in virtù del nostro essere morali.

Secondo il sociologo polacco, poi, la relazione con l'Altro come base della morale, oltre ad essere necessaria, è tuttavia insufficiente a supportare l'individuo di fronte alla permanente presenza di estranei nel mondo globalizzato: qui l'autore amplia la responsabilità morale nei

¹³⁷ Bauman sottolinea infatti che l'atto morale ci permette di incontrare l'Altro non come persona/maschera, ossia somma di tutti i ruoli che l'individuo ricopre, ma come Volto dell'individuo *così com'è*.

confronti dell'Altro ad un piano sociale più vasto ed approda alla questione della giustizia, che riguarda non solo l'ambito etico e morale personale, ma investe anche quello politico. Egli ricorda ripetutamente che, nella società contemporanea, i compiti politici assumono sempre più dimensioni globali, mentre gli strumenti reali per intervenire sono confinati e connotati localmente, ponendoci di fronte ad “una delle sfide etiche più avvincenti nella storia dell'umanità”¹³⁸. Queste affermazioni denunciano nuovamente la piena sintonia tra il pensiero di Bauman e l'interpretazione dell'eterno dialogo in cui si esprime la *conversazione morale* dell'io con l'Altro di cui scrive la Benhabib:

“Poiché la teoria etica del discorso esprime un punto di vista morale universalistico, non può limitare la portata della *conversazione morale* solamente a coloro che risiedono all'interno dei confini nazionali riconosciuti; deve considerare la conversazione morale potenzialmente estensibile a tutta l'*umanità*. In poche parole, ogni persona, e ogni agente morale che ha interessi e che possa essere toccato o influenzato in una maniera o nell'altra dalle mie azioni e dalle loro conseguenze è potenzialmente per me un compagno di conversazione morale: ho l'obbligo morale di *giustificare le mie azioni con ragioni* di fronte a questa persona o ai suoi rappresentanti. Rispetto il valore morale dell'Altro riconoscendo la necessità di fornirgli una giustificazione per le mie azioni. Siamo tutti partecipanti potenziali a queste conversazioni di giustificazione. A causa del carattere aperto dei discorsi di giustificazione morale, ci sarà una tensione inevitabile e necessaria tra quei doveri ed obblighi che derivano dalla nostra appartenenza a comunità circoscritte e la prospettiva morale che dobbiamo adottare in quanto esseri umani *sempliciter*”¹³⁹.

Nel contempo, Bauman mette però in discussione il contributo che lo Stato, secondo la visione di Lévinas, può offrire nel continuo tendere verso il raggiungimento della giustizia. In *L'Altro, utopia e giustizia*¹⁴⁰, il filosofo francese ha infatti sostenuto che la giustizia amministrata dallo

¹³⁸ BAUMAN Z., *Una nuova condizione umana*, Vita e Pensiero, Milano, 2003, p. 44.

¹³⁹ BENHABIB S., *Cittadini globali. Cosmopolitismo e democrazia*, cit., p. 19-20.

¹⁴⁰ LÉVINAS E., *L'Altro, utopia e giustizia*, in *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano, 1998.

Stato nasce dalla misericordia seminata e coltivata nel primario rapporto morale. Ma, aggiunge, la giustizia può venire gestita dallo Stato solo a patto che neanche per un attimo venga meno la pressione del suo iniziale *spiritus movens*, e che lo Stato si renda conto che si tratta di un'eterna tensione verso uno scopo irraggiungibile: risuscitare nella moltitudine degli individui-cittadini l'eccezionalità e l'unicità dell'Altro come Volto. In altre parole, se lo Stato sa che non riuscirà mai ad eguagliare la bontà che l'ha generata e che la mantiene in vita, tuttavia non può smettere di provare a compiere quella cosa impossibile da compiersi¹⁴¹.

Sollecitato da una delle domande rivoltegli da Tester in *Società, etica, politica*, Bauman ribadisce, invece, che lo Stato della modernità liquida è ben diverso da quello totalizzante che Lèvinas ha potuto inquadrare nella modernità solida: oggi, dice Bauman, proiettata sul grande schermo della società, la sfida della moralità si trasforma nella questione della giustizia, e la battaglia contro l'ingiustizia può essere solo l'azione collettiva di una società autonoma, ossia costituita politicamente. Nella nostra epoca, aggiunge lo studioso, il principale ostacolo alla giustizia sociale non sono le intenzioni e le tendenze invasive dello Stato, bensì la sua crescente impotenza, favorita ed alimentata ogni giorno dalla convinzione imperante che non vi sia alternativa. Con il senno di poi, adesso possediamo la dolorosa consapevolezza dei pericoli che la "totalità" comporta quando viene liberata e impazzisce. Dovremmo però essere altrettanto consapevoli delle minacce che si celano nel mondo in cui le "totalità" capaci di controllarlo e contenerlo non vengono più generate e tantomeno tenute in

¹⁴¹ BAUMAN Z., *Il disagio della postmodernità*, cit. p. 50.

funzione¹⁴². Insomma, se Bauman ritiene ormai superati i presupposti per condividere la fiducia espressa da Lévinas nel ruolo dello Stato per il raggiungimento della giustizia, ciò che ancora oggi accomuna lo studioso polacco ed il filosofo francese è la convinzione che tendere alla giustizia significhi ascoltare il tacito appello, dato dalla presenza dell'Altro, ad assumersi le proprie responsabilità.

Ma Bauman sottolinea che tale appello, per essere davvero efficace, deve essere per l'appunto tacito: più volte, infatti, egli ha avuto modo di sostenere che, quando si diffonde e cresce un sentimento di *ingiustizia* a cui i poveri e gli arretrati si oppongono attraverso la rivolta, qualunque eventuale miglioramento delle loro condizioni di vita viene ottenuto con la forza, con atti violenti volti a creare una più vantaggiosa divisione dei beni, e tutto ciò non necessariamente comporta una sottomissione del mondo politico e di quello economico ai principi etici. Un atto di violenza ha poche probabilità di dare il via a un'era di "politica etica", dice Bauman, poiché il vero atto morale *tout court* sta nel riconoscere il diritto a rivendicare e, anzi, anticipare rivendicazioni non ancora formulate. Il problema *etico*, quindi, non risiede nel chiedersi se la gente più arretrata si unirà insieme e combatterà per quello che secondo lei è la giustizia; una giustizia intesa solo come abolizione della condizione emblematica del maltrattamento in cui quella gente si trova.

Il punto è invece un altro: sapere se le persone che non percepiscono la propria condizione come un torto e come un segno di ingiustizia, questo settore "sedotto" o seducibile della società

¹⁴² BAUMAN Z., TESTER K., *Società, etica, politica. Conversazioni con Zygmunt Bauman*, cit., p. 143-145. La conversazione a cui ci si richiama è la quarta, riservata alla politica, in cui Bauman coglie l'occasione per affermare che la "totalità" lévinasiana richiede un ripensamento e che Lévinas sarebbe il primo a dedicarsi se fosse qui e vedesse come si sono rinnovati e rimescolati gli scenari politici.

consumistica che John Kenneth Galbraith¹⁴³ chiama “la maggioranza soddisfatta”, sia disposta a garantire con le parole e con i fatti quei principi di giustizia che si soddisfano solo riconoscendo al resto dell’umanità lo stesso grado di pratica e positiva libertà di cui i “soddisfatti” dispongono. Per Bauman appare evidente che il problema di soddisfare una giustizia così intesa non può neanche venire impostato qualora manchi un regime democratico di tolleranza, che è quindi condizione necessaria ma non sufficiente di qualsivoglia giustizia. Infatti, secondo lo studioso, il regime democratico, di per sé, non produce, né tanto meno assicura, la trasformazione in *solidarietà*, ossia il considerare le sofferenze e le sfortune degli altri come oggetto della nostra responsabilità, e il mitigare o l’abolire tali sofferenze come un nostro compito¹⁴⁴.

Dato l’attuale costituirsi dei meccanismi politici, come osserva anche Alessandro Dal Lago, accade invece che nelle società democratiche la tolleranza si traduca in insensibilità e indifferenza, inculcate nelle menti dei cittadini da partiti che li concepiscono sempre più spesso come elettori a cui “vendere la loro linea politica” in un regime di concorrenza analoga a quella commerciale¹⁴⁵. In concomitanza

¹⁴³ Cfr, GALBRAITH J. K., *La società opulenta*, 1950, Bollati Boringhieri, Torino, 1972.

¹⁴⁴ BAUMAN Z., *Il disagio della postmodernità*, cit. p. 65-66.

¹⁴⁵ DAL LAGO A., *Non persone. L’esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano, 2009, p. 115. Dal Lago osserva che i mezzi di comunicazione di massa hanno offerto nuove risorse per i partiti e per i politici di professione, risorse utili per interpretare e prevedere i bisogni, l’umore e gli sbalzi di umore dell’elettorato/consumatore. Tuttavia, pur potendo contare su sondaggi di opinione effettuati in proprio dai partiti o commissionati a specialisti, non è ragionevolmente possibile prevedere tutto ciò che si agita nella mente del pubblico e soprattutto i suoi cambiamenti di opinione sotterranei. Per questo il “fiuto” resta la qualità primaria di un capo politico. Saper fiutare il vento prevalente e, soprattutto, anticiparlo o produrlo consente di superare i limiti del marketing scientifico applicato alla politica.

con il declino dello Stato assistenziale come diritto universale e plurilaterale a un'assicurazione collettiva contro l'insuccesso personale, e in concomitanza con la sostituzione di questa iniziale concezione da parte di istituti statali con una beneficenza diretta ad una minoranza sottoposta a rigorosi controlli del suo stato patrimoniale, e quindi definita in partenza "al di sotto della norma", la chance che l'"elettore medio" accolga con gioia la proposta di aumentare gli oneri sociali, che dal suo punto di vista rappresentano solo una diminuzione del suo reddito, senza alcuna ricompensa, si è radicalmente contratta. Da qui nasce un fenomeno che qualche decina di anni fa sarebbe stato difficile immaginare: il crescente consenso degli elettori a liquidare i resti dello Stato assistenziale e ad abbandonare al proprio destino gente priva di mezzi di sostentamento, rendendo via via sempre più folta quella "sottoclasse", come dice Habermas, di soggetti bollati oggi come *nonperson*, non-persone, la cui unica definizione è data solo dal dizionario inglese e non trova altro riscontro nelle principali lingue europee. Alessandro Dal Lago traduce questo termine rifacendosi a quelle "persone che, solitamente per ragioni politiche o ideologiche, sono escluse da ogni riconoscimento o considerazione". Trattare qualcuno in pubblico come *nonperson* significa, aggiunge Dal Lago, comportarsi con lui "come se non esistesse" o fosse invisibile. D'altra parte, osserva, un povero o un fallito è trascurabile in quanto *economically nonperson*. In breve, una non-persona non è tale per qualche caratteristica intrinseca o naturale, ma perché socialmente considerata tale, in seguito ad un processo di esclusione o vera e propria rimozione sociale¹⁴⁶. Date queste premesse, non occorre troppa fantasia

¹⁴⁶ DAL LAGO A., *Non persone*, cit., p. 213-214.

per immaginare una situazione in cui la maggioranza elettorale fornisce il suo democratico appoggio all'idea di eliminare definitivamente dalla lista degli oneri pubblici tutte le persone la cui vita dipende dall'assistenza statale, decretando, per questa via, la loro rimozione sociale ed una nuova trionfale conferma del carattere esteriore e formale della nozione di persona riconducibile a Kelsen:

“L'unità di diritti e doveri soggettivi, cioè l'unità delle norme giuridiche qui considerate, le quali formano una persona fisica, è data dal fatto che è il comportamento del medesimo uomo a formare il contenuto di questi diritti e doveri, che è cioè il comportamento dello stesso uomo ad essere determinato da queste norme giuridiche: la cosiddetta persona fisica non è quindi un uomo, bensì l'unità personificata delle norme giuridiche che attribuiscono doveri e diritti al medesimo uomo. Non è una realtà naturale, bensì una costruzione giuridica creata dalla scienza del diritto, un concetto ausiliario nella descrizione di fattispecie giuridicamente rilevanti. In questo senso la cosiddetta persona fisica è una persona giuridica”¹⁴⁷.

Insomma, afferma Bauman con amarezza, le plastiche immagini della fame e della miseria scuotono le coscienze e suscitano lo sdegno generale; ma la distruzione del delicato equilibrio interno dei sistemi locali e dell'autosufficienza economica delle popolazioni afflitte dalla fame e dalla miseria, in nome del libero mercato e di vantaggiosi bilanci dello scambio commerciale, possono contare sull'appoggio entusiasta, o perlomeno sulla tacita approvazione, dell'elettorato democratico. Il pensiero del predatorio sfruttamento delle riserve mondiali e quindi della contrazione di un ipotetico debito che non solo le giovani generazioni senza diritti, ma anche le generazioni non ancora nate dovranno pagare, suscita ovunque orrore e indignazione; ma i politici che promettono una rapida “crescita economica”, ossia un'ulteriore accelerazione nel

¹⁴⁷ KELSEN H., *La dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino, 1975, p. 198.

consumo irreversibile delle risorse naturali, possono contare su sicuri trionfi elettorali¹⁴⁸.

In questo scenario emergono con tutta la loro evidenza anche i risultati della definitiva rottura di ogni costruttivo rapporto tra potere politico ed intellettuali, di cui Bauman, in testi come *La decadenza degli intellettuali*, ha registrato già più di vent'anni fa il passaggio dal ruolo di "legislatore" e consigliere del principe, in grado di suggerire un ordine sociale sulla base della propria conoscenza, a quello di semplice "interprete", cinghia di trasmissione tra comparti della società che ormai prendono le proprie decisioni senza troppo ascoltare i grilli parlanti. Lo stesso Bauman, in conversazione con Alessandro Lanni, in tempi molto più recenti ha infatti sottolineato che, a suo avviso, quel rapporto si è ulteriormente deteriorato, tanto che ai nostri giorni non vi sono più amministratori pubblici interessati ad un sigillo intellettuale sull'idea di "società giusta" o almeno lieti di recepire le formule proposte dagli intellettuali, se solo sapessero cosa è davvero nel loro interesse¹⁴⁹. E così anche la politica, sbarazzatasi da qualsiasi richiamo degli intellettuali, sembra aver ormai abbracciato acriticamente l'idea che, in un'epoca liquida-moderna governata dalla deregolamentazione, dalla privatizzazione e dalla individualizzazione, l'unico significato di una "società buona" risieda nel diritto dei suoi singoli membri di perseguire individualmente la propria felicità, vista ora come un qualcosa a cui lavorare da soli, anche se ciò si riduce a un solitario accumulo di merci da negozio.

¹⁴⁸ BAUMAN Z., *Il disagio della postmodernità*, cit. p. 68.

¹⁴⁹ LANNI A., *Nessuno li vuole più nella nostra epoca liquida, intervista a Z. Bauman*, in *Caffè Europa* n° 325 del 20 luglio 2007.

CAPITOLO TERZO

I DIRITTI FONDAMENTALI FRA TRADIZIONE STATALE E NUOVI LIVELLI DI POTERE

SOMMARIO: 3.1 *I Diritti Umani come affermazione della indissolubilità di Stato di Diritto e Stato Sociale*; 3.2 *I Diritti Umani di fronte alla sfida della globalizzazione*; 3.3 *Il sistema dei Diritti Umani alla prova in tempi di crisi della sovranità statale e di affermazione dell'economia politica dell'incertezza*; 3.4 *Lavoro e Welfare nel "Pianeta sociale" di Zygmunt Bauman.*

3.1 I DIRITTI UMANI COME AFFERMAZIONE DELLA INDISSOLUBILITÀ DI STATO DI DIRITTO E STATO SOCIALE

Quanto detto sinora ci pone di fronte a numerosi e complessi interrogativi sul ruolo che il sistema dei diritti umani può rivestire in un'ottica di riscoperta del rapporto etico con l'Altro e le sue istanze. Bobbio ne *L'età dei diritti* ha definito la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo del 1948 la più grande prova storica che mai sia stata data del *consensus omnium gentium* circa un determinato sistema di valori 'universalmente' riconosciuti, dove 'universale' non significa *dato oggettivamente*, ma *soggettivamente accolto dall'universo degli uomini*¹⁵⁰. La Dichiarazione letta da Bobbio contiene in germe la sintesi di un movimento dialettico che comincia con l'universalità astratta dei diritti naturali, trapassa nella particolarità concreta dei diritti positivi nazionali, termina con l'universalità non più astratta, ma essa stessa concreta dei diritti positivi universali. E quando ha usato l'espressione 'contiene in germe' Bobbio ha voluto richiamare l'attenzione sul fatto

¹⁵⁰ BOBBIO N., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990, p. 20.

che la Dichiarazione è stata solo l'inizio di un lungo processo di affermazione di principi fondamentali della condotta umana liberamente ed espressamente accettato, attraverso i rispettivi governi, dalla maggior parte degli uomini viventi sulla terra.

In queste ultime parole risiedono i punti chiave della discussione ancora in atto: come osserva Pietro Barcellona, infatti, l'idea della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo sembra assumere che ci siano delle caratteristiche, connaturate alla stessa condizione umana, che possono essere trasformate in aspettative giuridiche o in forme giuridiche senza la mediazione della società. Tutto ciò ripropone un modello liberale secondo cui "gli individui liberi, indipendenti e razionali, esistono prima della società". Questi individui si uniscono attraverso un contratto sociale, effettivo o ipotetico, e costruiscono istituzioni che rappresentano il risultato dell'esercizio di questi diritti. Questa affermazione è, per Barcellona, inconsistente dal punto di vista teorico, perché non si può immaginare, neanche con molta fantasia, che gli individui si organizzino in società e, ancora prima di essere società, siano individui perfetti, razionali, in grado di valutare il bene e il male. Tutto ciò possiede una rilevanza pratica poiché, aggiunge Barcellona, implica che la vera garanzia dei diritti sia il modo di essere della società, non la loro pura e semplice enunciazione: se una società è una società democratica, una società in cui il rispetto della dignità di ciascuno fa parte del modo di stare insieme, allora i diritti di tutti saranno garantiti. Se una società è antidemocratica, autoritaria, teocratica, non potrà mai garantire i diritti, perché il suo modo di essere eteronomo, cioè conforme ai principi fondanti di una presenza esterna, di una religione o di una discendenza, impedisce di concepire l'autonomia. Non si può concepire l'autonomia individuale se non c'è l'autonomia collettiva, se non ci sono

i principi di autorità ed autogoverno e, per questi motivi, il tema dei diritti è legato a quello dell'autogoverno e della sovranità, conclude Barcellona. Il problema dei diritti umani può dunque essere inteso in questa prospettiva non come uno statuto razionale del modo di essere degli uomini, ma come un “progetto politico” che non può essere scisso dal progetto democratico (dal progetto di funzionamento democratico di tutta la società, non soltanto della forma rappresentativa), che, come tale, ha un fondamento etico-politico. Se si ha in mente questo progetto politico, bisogna tener conto che i diritti umani devono servire ad offrire garanzie “positive”, a garantire, cioè, a chi nasce di sopravvivere, di avere il necessario per svilupparsi, la libertà di esprimersi. I diritti umani, quando sono un progetto politico, sono anche un progetto di vita che deve consentire lo sviluppo di ogni singolo individuo¹⁵¹.

Nell'esperienza della modernità, la realizzazione del progetto politico dei diritti umani di cui parla Barcellona è delegata allo Stato ed è nuovamente Seyla Benhabib nel suo *Cittadini globali*, tra gli altri, a denunciare le problematiche derivanti dal rapporto tra sistema dei diritti umani e Stati: sebbene gli Stati territorialmente delimitati siano sempre più soggetti a norme internazionali, dice la Benhabib, gli stessi Stati sono i principali firmatari e anche coloro che sono preposti a far rispettare i trattati e le convenzioni multilaterali sui diritti umani attraverso i quali le norme vengono applicate. In tutto il diritto internazionale, fintanto che gli Stati territorialmente delimitati sono riconosciuti come i soli soggetti legittimi di negoziazione e rappresentazione, sarà palpabile una tensione e a volte anche una contraddizione fatale: il sistema degli Stati moderni è intrappolato tra la *sovranità* e l'*ospitalità*, tra la prerogativa di scegliere

¹⁵¹ BARCELLONA P., *La Costituzione dell'Europa e i diritti umani*, in CARRINO A. (a cura di), *Diritto e politica nell'età dei diritti*, Guida Editore, 2004, p. 35-37.

se prender parte o meno ai trattati sui diritti umani, e l'obbligo di estendere il riconoscimento di questi diritti umani a tutti¹⁵².

Date queste premesse, la lettura di alcune norme di diritto internazionale in particolare ci mette perciò di fronte a numerosi interrogativi. Si pensi alla formulazione dell'art. 6 della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, che recita “*Ogni individuo ha diritto, in ogni luogo, al riconoscimento della sua personalità giuridica*”. Come ci spiega Antonio Papisca, avere personalità giuridica significa “esistere” per un ordinamento giuridico, naturalmente con diritti, doveri e responsabilità, vedersi riconoscere soggettività giuridica e titolarità di diritti che ineriscono alla dignità umana ben distinte dalla “cittadinanza”. Con l'avvento del Diritto Internazionale dei Diritti Umani, l'intento era di liberare la persona umana nella sua soggettività giuridica originaria e farla trionfare dunque sulla perniciosissima idolatria statualistica, elevando la persona umana a personalità giuridica di diritto universale, a titolare di un diritto super-costituzionale per sua intrinseca natura¹⁵³. Fatto sta che,

¹⁵² BENHABIB S., *Cittadini globali*, cit., p. 45-46. Insomma l'autrice vuole sottolineare che la Carta ONU, nel momento stesso in cui riconosce dignità alle istanze degli uomini al di là ed al di sopra degli Stati, demanda a quegli stessi Stati, in quanto unici legittimi protagonisti dello scenario internazionale, la protezione di quelle istanze divenute diritti fondamentali garantiti e descritti all'interno delle Costituzioni. Sotto questo profilo, i diritti fondamentali si iscrivono all'interno di una dimensione locale poiché rappresentano l'espressione di un particolare ordinamento giuridico e dei valori ad esso connessi. I diritti fondamentali si rivolgono all'individuo in quanto cittadino riconosciuto di uno Stato geograficamente, moralmente e politicamente definito.

¹⁵³ Il prof. Papisca, direttore della Cattedra UNESCO “Diritti umani, democrazia e pace” presso il Centro Interdipartimentale sui Diritti della Persona e dei Popoli dell'Università di Padova, sul sito internet dell'Archivio Pace e Diritti Umani propone un dossier composto da un commento per ogni articolo della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo. Nell'introdurre la sua sintesi dell'art. 6 della DUDU, egli sottolinea che scopo dell'articolo è affermare che per il Diritto Internazionale dei Diritti Umani “Nessuno è sconosciuto”, ossia che la personalità giuridica è uno status primordiale della persona, le cui modalità o articolazioni operative, per l'esercizio di diritti e di doveri, storicamente specificate nello statuto di cittadinanza all'interno dei singoli ordinamenti statuali, ora vanno attribuite ad ogni individuo “in ogni luogo”, slegando così la soggettività giuridica dal concetto di cittadinanza e di limitazione territoriale dello Stato di cui si è cittadini. Da: <http://unipd->

alla luce degli odierni scenari politici e sociali, la soggettività giuridica di ogni individuo risulta irrimediabilmente impigliata in una rete fatta di regole del mercato globale sempre più indifferenti agli ordinamenti giuridici nazionali ed internazionali.

Di non poco conto anche le riflessioni che scaturiscono dall'analisi dell'enunciato dell'art. 22 della Dichiarazione del 1948¹⁵⁴, con cui il documento apre la serie di norme che fanno riferimento al valore del benessere integrale dalla persona umana in ottica di welfare e di stato sociale, fornendo così le radici al successivo Patto internazionale del 1966, dedicato specificamente ai diritti economici, sociali e culturali. L'articolo in oggetto fa riferimento alla persona quale "membro della società", dalla quale deve ricevere e alla quale deve dare. C'è qui sottesa, secondo Papisca, la filosofia del personalismo comunitario all'interno della più ampia visione di umanesimo integrale: alla sicurezza sociale viene infatti associata la realizzazione dei diritti economici, sociali e culturali, "indispensabili" alla dignità umana e al libero sviluppo della personalità¹⁵⁵. Possiamo quindi definire la sicurezza sociale della persona come quella condizione nella società che le consente di essere,

centrodirittiumani.it/it/dossier/La-Dichiarazione-Universale-dei-diritti-umani-commentata-dal-Prof-Antonio-Papisca.

¹⁵⁴ Articolo 22 DUDU: *"Ogni individuo, in quanto membro della società, ha diritto alla sicurezza sociale, nonché alla realizzazione attraverso lo sforzo nazionale e la cooperazione internazionale ed in rapporto con l'organizzazione e le risorse di ogni Stato, dei diritti economici, sociali e culturali indispensabili alla sua dignità ed al libero sviluppo della sua personalità"*.

¹⁵⁵ Il Comitato delle Nazioni Unite per i diritti economici, sociali e culturali, che sorveglia l'applicazione del citato Patto internazionale del 1966, definisce il diritto alla sicurezza sociale come quello che comprende *"il diritto ad accedere e mantenere benefici, sia in danaro sia in natura, senza discriminazione, al fine di assicurare la protezione, tra l'altro, dalla mancanza di reddito da lavoro causata da malattia, disabilità, maternità, incidenti sul lavoro, disoccupazione, anzianità, morte di membri della famiglia, nonché da precario accesso alle cure sanitarie, insufficiente aiuto alla famiglia, in particolare per i bambini e gli adulti non auto-sufficienti"*.

quanto più possibile, libera dal bisogno, oltre che dal potere e dalla paura. L'Articolo 22 della DUDU usa inoltre il termine "libero sviluppo" della personalità: oggi, quando parliamo di "sviluppo", abbiamo in mente processi di ampiezza planetaria, con prevalente riferimento alle popolazioni dei Paesi ad economia povera e con particolare attenzione ai programmi della cooperazione internazionale allo sviluppo. E' però la Dichiarazione delle Nazioni Unite sul diritto allo sviluppo del 1986 a fornire una definizione multidimensionale dello sviluppo che ricorda molto la già menzionata visione di Sen quando afferma che esso è

“un ampio processo economico, sociale, culturale e politico, che mira al costante miglioramento del benessere dell'intera popolazione e di tutti gli individui sulla base della loro attiva, libera e significativa partecipazione allo sviluppo e nell'equa distribuzione dei benefici che ne derivano”.

L'art. 2 di questa Dichiarazione proclama inoltre che

“la persona umana è il soggetto centrale dello sviluppo e deve essere partecipante attivo e beneficiario del diritto allo sviluppo. Tutti gli esseri umani, individualmente e collettivamente, hanno la responsabilità dello sviluppo, tenendo conto del bisogno che siano pienamente rispettati i loro diritti e libertà fondamentali e i loro doveri verso la comunità, che solo può assicurare la piena e completa realizzazione dell'essere umano”.

Queste parole confermano dunque la centralità della persona e dello sviluppo della personalità in un contesto di responsabilità condivise. L'appello alla responsabilità personale, osserva ancora Papisca, è contestuale all'obbligo imposto alle pubbliche istituzioni di garantire la sicurezza sociale delle persone attraverso “lo sforzo nazionale e la cooperazione internazionale” per soddisfare i diritti economici, sociali e culturali. Lo “stato sociale” non è pertanto un optional per gli Stati, così come, tra l'altro, dispone anche il secondo comma dell'Articolo 3 della

Costituzione Italiana¹⁵⁶. Insomma, per le carte internazionali così come per le costituzioni nazionali, lo “stato sociale” è altrettanto indispensabile dello “stato di diritto”, sono le due facce di quella medaglia che si chiama “statualità umanocentrica”¹⁵⁷. A conferma di ciò, l’Articolo 22 della Dichiarazione Universale del 1948 indica anche l’ambito spaziale e istituzionale in cui il diritto alla sicurezza sociale deve essere soddisfatto: nazionale e internazionale. Allo Stato si chiede di ‘sforzarsi’ tenuto conto della sua “organizzazione” e delle sue “risorse”. Dunque, non alla mercè di questa o quella ideologia. Per Papisca, il suddetto articolo afferma anche che, laddove lo Stato non sia in grado con i propri mezzi, è comunque suo obbligo rendersi parte attiva nel funzionamento degli organismi multilaterali perché si realizzino politiche di governo dell’economia mondiale nel segno di tutti i diritti umani per tutti e della giustizia sociale. Il Diritto Internazionale dei Diritti Umani non dà quindi posto al neoliberismo, alla sovranità del mercato, alla deregulation, all’ultima variazione sul tema ‘mercato’, ossia la flexicurity.

Durante l’orgia di deregulation, neoliberismo, ‘nuova economia’, ‘economia virtuale’ degli anni ottanta e novanta del secolo scorso, di cui oggi paghiamo pesantemente le conseguenze, aggiunge il direttore della Cattedra Unesco, si sentiva inneggiare “Più Società, meno Stato”.

¹⁵⁶ Articolo 3 Costituzione Italiana: *“E’ compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale che, limitando di fatto la libertà e l’eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l’effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all’organizzazione politica, economica e sociale del Paese”.*

¹⁵⁷ Il citato Comitato delle Nazioni Unite per i diritti economici, sociali e culturali chiarisce che gli stati hanno l’obbligo di istituire e far funzionare un “sistema” di sicurezza sociale che può essere variamente articolato (anche con interconnessioni pubblico-privato), ma comunque sempre in grado di garantire le persone contro rischi e imprevisti sociali, tale quindi da coprire almeno nove settori: sanità, malattia, vecchiaia, disoccupazione, invalidità da incidenti sul lavoro, aiuto alla famiglia e ai bambini, maternità, disabilità, orfani.

L'imperativo dei diritti umani dice invece "Più Società, più Pubbliche Istituzioni, più Stato Sociale, più Multilateralismo". La garanzia dei diritti umani esige che ci siano, e funzionino correttamente, pubbliche istituzioni gestite da persone le quali avvertano fino in fondo che la loro responsabilità è "pubblica" e che la loro legittimazione, sostanziale e formale, deriva dal rispetto che esse hanno per la eguale dignità delle persone e per i loro bisogni vitali.

Ma, per avere una visione davvero completa delle stridenti contraddizioni che emergono dal rapporto tra quanto proclamato dalla Dichiarazione Universale e le reali dinamiche in atto nella società in cui viviamo, occorre soffermarsi almeno brevemente sui contenuti degli artt. 23 e 25 della Carta. Per quanto riguarda l'art. 23¹⁵⁸, a cui si richiamano anche gli artt. 6, 7 e 8 del Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali del 1966, esso ha innanzitutto lo scopo di obbligare gli Stati ad attivare programmi di orientamento e di formazione tecnica e professionale, nonché ad elaborare politiche atte ad assicurare un costante sviluppo economico, sociale e culturale ed un pieno impiego produttivo. Il messaggio che il Diritto Internazionale ha cercato di dare è chiaro: il settore del lavoro non può essere lasciato al libero arbitrio del mercato, ma deve costituire oggetto di politiche pubbliche nel quadro di una più ampia programmazione di stato sociale. E ciò viene ribadito anche quando si prevede la possibilità eguale per tutti di essere promossi,

¹⁵⁸ Articolo 23 DUDU: "1. Ogni individuo ha diritto al lavoro, alla libera scelta dell'impiego, a giuste e soddisfacenti condizioni di lavoro e alla protezione contro la disoccupazione. 2. Ogni individuo, senza discriminazione, ha diritto ad eguale retribuzione per eguale lavoro. 3. Ogni individuo che lavora ha diritto ad una remunerazione equa e soddisfacente che assicuri a lui stesso e alla sua famiglia una esistenza conforme alla dignità umana ed integrata, se necessario, da altri mezzi di protezione sociale. 4. Ogni individuo ha diritto di fondare dei sindacati e di aderirvi per la difesa dei propri interessi".

nel rispettivo lavoro, alla categoria superiore appropriata, senza altra considerazione che non sia quella dell'anzianità di servizio e delle attitudini personali: la meritocrazia trova qui i parametri conformi alla dignità umana, come tali prioritari rispetto a qualsiasi altra tipologia¹⁵⁹.

Anche nell'interpretazione del Comitato delle Nazioni Unite per i diritti economici, sociali e culturali il diritto al lavoro è un diritto che inerisce ad ogni persona ed è allo stesso tempo un diritto collettivo, comprendente tutte le forme legittime di lavoro, dipendente o non. Insomma, a quanto pare, il Diritto Internazionale dei Diritti Umani esige che, in tema di occupazione, si parta col piede giusto (anzi, obbligato), cioè dal diritto al lavoro come diritto fondamentale che è, allo stesso tempo, diritto alla piena occupazione e diritto allo stato sociale. Il diritto al lavoro come tale non ha pertanto nulla a che vedere con l'ideologia neoliberista e le sue relative vischiose varianti.

Ad ulteriore conferma, interviene l'art. 25 della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani¹⁶⁰, un articolo che riassume e ricapitola tutti gli altri nel segno della dignità integrale della persona. Il contenuto di questa norma internazionale è, dice Papisca, *“come la carezza*

¹⁵⁹ Il diritto umano al lavoro trova anche riscontro nella Convenzione internazionale contro la discriminazione razziale, nella Convenzione internazionale contro ogni forma di discriminazione nei riguardi delle donne, nella Convenzione internazionale sui diritti dei bambini, nella Convenzione internazionale sui diritti dei lavoratori migranti e dei membri delle loro famiglie, nella Carta africana sui diritti dell'uomo e dei popoli e in tanti altri strumenti giuridici, internazionali e regionali-continentali.

¹⁶⁰ Articolo 25 DUDU: *1. Ogni individuo ha diritto ad un tenore di vita sufficiente a garantire la salute e il benessere proprio e della sua famiglia, con particolare riguardo all'alimentazione, al vestiario, all'abitazione, e alle cure mediche e ai servizi sociali necessari; e ha diritto alla sicurezza in caso di disoccupazione, malattia, invalidità, vedovanza, vecchiaia o in Altro caso di perdita di mezzi di sussistenza per circostanze indipendenti dalla sua volontà. 2. La maternità e l'infanzia hanno diritto a speciali cure ed assistenza. Tutti i bambini, nati nel matrimonio o fuori di esso, devono godere della stessa protezione sociale.*

amorevole che il Diritto Internazionale dei Diritti Umani fa alla persona, egualmente a ciascun membro della famiglia umana, ma con particolare attenzione a chi meno ha ed ha più bisogno". L'intento è infatti quello di obbligarci a garantire per tutti una prospettiva vitale che è molto più della mera sopravvivenza di persone e popoli, molto più del superamento millimetrico della soglia di povertà. L'articolo parla infatti di un tenore di vita che produca e alimenti il benessere integrale della persona e della sua famiglia, cioè dell'essere umano fatto di anima e di corpo, di spirito e di materia. In questo contesto assume particolare rilevanza l'incidenza del tenore di vita sulla salute, definita dalla Costituzione dell'Organizzazione Mondiale della Sanità:

“Una condizione di completo benessere fisico, mentale e sociale, e non meramente l'assenza di malattia. [...] Il godimento del più alto conseguibile livello di salute costituisce uno dei diritti fondamentali di ogni essere umano senza distinzione di razza, di religione, di fede politica, di condizione economica o sociale. [...] La salute di tutti i popoli è fondamentale ai fini del conseguimento della pace e della sicurezza ed è dipendente dalla più piena collaborazione degli individui e degli stati”.

In questo quadro di promozione della dignità umana su scala mondiale e in chiave di responsabilità condivise, il 'benessere' dei diritti umani non è fatto di lussi, di stravaganze, di consumismi. La lezione che ne discende è allora di sobrietà nel consumare e nel comportarsi, da mettere in atto all'interno della micro-comunità familiare e nelle più ampie comunità sociali d'appartenenza. L'art. 25, nella sua puntuale didascalità, può essere senza dubbio definito il codice genetico dello stato sociale e dell'intera Agenda politica dei diritti umani. Ma è appena il caso di notare che, al di là dei nobili propositi che hanno orientato la stesura degli articoli della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani e delle altre carte internazionali che ad essa si richiamano, la realtà dei fatti è ben diversa.

3.2 I DIRITTI UMANI DI FRONTE ALLA SFIDA DELLA GLOBALIZZAZIONE

Il breve esame delle norme qui richiamate ci ha permesso di apprezzare i limiti insiti nelle carte internazionali quali strumento di garanzia e tutela dei diritti di tutti gli uomini, limiti dati dalle evidenti contraddizioni tra i principi e le prescrizioni in esse contenuti e le dinamiche sociali, politiche ed economiche mondiali attualmente riscontrabili. Tutto ciò accade perché, come denuncia Bauman in testi come *La solitudine del cittadino globale*, la globalizzazione che domina le nostre vite significa, tra le altre cose, progressiva separazione del potere dalla politica. Oggi, aggiunge Bauman, mentre il capitale, e in particolare il capitale finanziario, “fluisce” senza vincoli di spazio e di distanza, la politica resta locale e territoriale come prima e tale fluire è sempre meno alla portata delle istituzioni politiche¹⁶¹.

Quanto sostenuto da Bauman ha delle gravi e trasversali implicazioni sul tenore di vita e sull’affermazione della dignità dell’uomo, implicazioni ampiamente illustrate anche attraverso la lucida ricostruzione di Luciano Gallino, autore di *Il lavoro non è una merce*¹⁶², in cui possiamo cogliere nella sua piena evidenza la distanza che passa tra gli enunciati delle carte nazionali ed internazionali e uno degli scopi essenziali della riorganizzazione produttiva etichettata come “globalizzazione” : sottrarre un tratto il più lungo possibile del processo produttivo alle condizioni di lavoro predominanti nei paesi industriali

¹⁶¹ BAUMAN Z., *La solitudine del cittadino globale*, 1999, tr. it. Feltrinelli, Milano, 2008, p. 123.

¹⁶² GALLINO L., *Il lavoro non è una merce, Contro la flessibilità*, Laterza, Roma-Bari, 2007.

avanzati; condizioni caratterizzate da salari elevati, contratti di durata indeterminata, vincoli legislativi al licenziamento e forti tutele sindacali. Il rovescio di tali condizioni è stato trovato in Cina, India, Indonesia, in altri paesi del Sud-Est asiatico, ma anche nei maggiori paesi dell'ex Urss, Russia e Ucraina. In pochi lustri circa un miliardo e mezzo di lavoratori "globali" sono stati quindi deliberatamente posti in competizione con i lavoratori dei paesi più avanzati. La pressione sui salari che si avverte in Italia come in altri paesi, e la domanda di flessibilità dell'occupazione da parte delle imprese, stanno a significare che, se non si accettano salari più bassi e contratti che facilitano l'uscita dei lavoratori dalle imprese, il lavoro, non importa se in forma materiale o digitale, viene trasferito in altri paesi, dove una smisurata quantità di forza lavoro è disponibile a condizioni di gran lunga peggiori¹⁶³.

Queste considerazioni, mentre non fanno che confermare quanto sostenuto da Bauman circa il nesso flessibilità-occupazione, in realtà aggiungono al tema, evidentemente senza volerlo, una connotazione peggiorativa. Bauman è infatti convinto che la flessibilità è uno dei prodotti più significativi di quella che lui chiama "l'economia politica dell'incertezza", la quale ha fatto sì che le difese tradizionali venissero smantellate e le truppe che le formavano smobilitassero. Il lavoro è diventato "flessibile", il che significa semplicemente che ora è facile per

¹⁶³ Ivi, p. 38. Gallino nella prefazione al testo sostiene che, nell'oceano del lavoro, la tempesta deriva dall'aver messo in competizione tra loro, deliberatamente, il mezzo miliardo di lavoratori del mondo che hanno goduto per alcuni decenni di buoni salari e condizioni di lavoro "decenti", con un miliardo e mezzo di nuovi salariati che lavorano in condizioni orrende con salari miserandi. La richiesta di accrescere i lavori flessibili è un aspetto di tale competizione. Il problema smisurato che la politica nazionale e internazionale dovrebbe affrontare sta nel far sì che l'incontro che prima o poi avverrà tra queste due parti della popolazione mondiale avvenga verso l'alto della scala dei salari e dei diritti piuttosto che verso il basso; che è l'esito verso cui finirebbe per condurci lo smantellamento delle protezioni legali dell'occupazione, uno dei tanti sinonimi della flessibilità.

i datori di lavoro licenziare i lavoratori a piacimento e senza indennizzo, e che l'azione solidale ed efficace dei sindacati in difesa dei diritti dei lavoratori assomiglia sempre di più a un'utopia¹⁶⁴. Il motivo per cui accade tutto ciò, aggiunge dal canto suo Gallino, può essere facilmente illustrato da un qualsiasi esperto di organizzazione aziendale: sul piano individuale, il lavoratore che deve pensare soprattutto a come trovare un nuovo contratto prima che scada quello in vigore è scarsamente motivato sul lavoro; non dispone di tempo per la formazione, né l'impresa ha alcun incentivo a fornirgliela; infine, lascia l'impresa prima di avere accumulato le esperienze da cui dipende in alto grado la produttività del lavoro. In palese contraddizione con le prescrizioni del citato art. 23 DUDU, infatti, "l'economia politica dell'incertezza" rende superflui gli strumenti di disciplina e di addestramento, che risultano così poco maneggevoli e costosi¹⁶⁵. Sul piano organizzativo, la presenza nella stessa unità produttiva di lavoratori che ruotano di continuo, fra contratti che finiscono e contratti che cominciano, e dipendenti di aziende terze che ruotano quasi ogni giorno, limita lo sviluppo dello scambio di conoscenze, codici verbali e non verbali, sinergie tra competenze diverse, che sono un altro elemento essenziale della produttività¹⁶⁶. E' ancora Gallino ad affermare che è questa, in essenza, la funzione della cosiddetta deregolazione per via legislativa del mercato del lavoro; ossia, in altre parole, dello smantellamento della legislazione protettrice dell'occupazione. Deregolare per l'autore significa far girare all'indietro l'orologio della storia del lavoro, in modo da ritornare ai tempi in cui questo veniva venduto dall'individuo all'impresa come una qualsiasi

¹⁶⁴ BAUMAN Z., *La solitudine del cittadino globale*, cit., p. 180.

¹⁶⁵ Ivi, p. 175.

¹⁶⁶ GALLINO L., *Il lavoro non è una merce*, cit., p. 55.

altra merce, con i soli obblighi per i contraenti che derivano da un contratto commerciale: la merce che va dall'individuo all'impresa deve essere della quantità e natura pattuita ed essere fornita nei tempi prestabiliti. L'analogo vale per il denaro che va dall'impresa all'individuo a titolo di retribuzione¹⁶⁷.

A ciò si aggiunga che i lavori flessibili comportano rilevanti costi personali e sociali, a carico dell'individuo, della famiglia, della comunità. Ciò avviene perché tali lavori non sono soltanto un modo diverso di lavorare, coerente con le esigenze della nuova economia. Sono un modo di lavorare che rispetto al lavoro "normale" (che indubbiamente aveva e ha i suoi costi per le persone) impone oneri di natura insolita, in gran parte ancora inesplorati. Simili costi non si possono sottacere, o dar per scontato che non esistano, adducendo a motivo che un numero crescente di persone, in specie giovani, sembra ormai accettare senza drammi di svolgerli, o anzi dichiara di gradirli. Anzitutto ci sono tanti altri, giovani e non giovani, per i quali i contratti a termine, le collaborazioni dette continuative ma in realtà discontinue, il lavoro intermittente, a chiamata, *on the road* o semplicemente occasionale, oppure in nero sono percepiti, alla lunga, come una ferita dell'esistenza, una fonte immeritata di ansia, una diminuzione di diritti di cittadinanza che si sollevano dare per scontati.

In secondo luogo, il lavoro che si fa oggi è capace di presentare i

¹⁶⁷ L'autore osserva che in Italia e in altri paesi a far girare al contrario l'orologio della storia del lavoro ha provveduto, sotto l'impulso della politica, che ha accolto con diligenza le esigenze dell'economia, il nuovo corso imboccato dalla legislazione sul lavoro sin dagli anni Novanta del secolo passato. In totale, pertanto, l'occupazione flessibile regolare e irregolare coinvolgerebbe in Italia tra 7 milioni e 8 milioni di persone fisiche, più 3 milioni di doppiolavoristi non dichiarati, corrispondenti a un milione di unità lavorative a tempo pieno. Ne segue che le persone fisicamente coinvolte in varia misura nell'occupazione flessibile ammonterebbero, nell'insieme, a 10-11 milioni.

conti anche tra dieci o vent'anni: quando la giovinezza sarà passata, e le lacune di formazione, i progetti di vita rinviati e mai realizzati, le esperienze professionali frammentarie che caratterizzano i lavori flessibili protratti per lungo tempo comporranno un *curriculum* dinanzi al quale un responsabile dopo l'altro delle "risorse umane" (espressione ingrata da applicare a persone, giacché le definisce come mezzi) scuoterà mestamente il capo, dice Gallino.

Il maggior costo umano dei lavori flessibili è riassumibile nell'idea di precarietà. Essa prende forma e sostanza, per una persona, attraverso l'inserimento in una lunga sequenza di contratti lavorativi di durata determinata (mediamente di pochi mesi) senza alcuna certezza di riuscire a stipulare un nuovo contratto prima della fine di quello in corso o subito dopo; oppure di ottenere, scontando un'attesa magari lunga e però misurabile, un contratto di lavoro di durata indeterminata. Il termine "precarietà" non connota dunque la natura del singolo contratto atipico, bensì la condizione sociale e umana che deriva da una sequenza di essi nonché la probabilità, progressivamente più elevata a mano a mano che la sequenza si allunga, di non arrivare mai a uscirne. Nessun settore dell'economia e del mercato del lavoro sfugge a tale regola. Di conseguenza, precarietà implica primariamente insicurezza oggettiva e soggettiva. Insicurezza che, muovendo dalle condizioni di lavoro, diventa insicurezza delle condizioni di vita, generata dal fatto che il lavoro, e con esso il reddito, è revocabile a discrezione del soggetto (l'impresa, il datore di lavoro) che lo ha concesso.

L'etimo di "precario" è precisamente questo: qualcosa che si può fare solamente in base a un'autorizzazione revocabile, poiché è stato ottenuto non già per diritto, bensì tramite una preghiera. Per quanto attiene al mondo della vita dei lavoratori, una simile situazione della

persona che cerca un'occupazione, o vorrebbe mantenerla, pareva definitivamente superata dalla modernizzazione; il lavoro precario ha provveduto a riportare indietro di generazioni le condizioni di quel mondo.

Con la diffusione dei contratti precarizzanti a danno dei contratti di lavoro di durata indeterminata fino a qualche tempo fa considerati normali, è stata la stessa normalità del lavoro e della vita a venire revocata. Una condizione che col tempo finisce per investire e modificare anche la mente, il foro interiore. Coloro che trascorrono nella precarietà lunghi periodi finiscono con il percepire se stessi in modo diverso dagli altri. Sviluppano nuovi atteggiamenti e linguaggi. Magari si difendono dalla disperazione con l'ironia, rivolta al mondo delle imprese che trasferiscono i propri rischi economici ai lavoratori offrendo lavori precari, ma anche a loro stessi. Un aspetto che non si trova nelle ricerche, ma è testimoniato dalla crescente letteratura sulla precarietà.

La precarietà oggettiva, soggettivamente esperita, presenta vari aspetti: il primo va visto nella limitata o nulla possibilità di formulare previsioni e progetti sia di lunga sia di breve portata riguardo al futuro (quello professionale, ma spesso anche quello esistenziale e familiare). Per chiunque abbia un'occupazione flessibile, simile limitazione della possibilità di progettarsi l'esistenza può arrivare quando il soggetto sa che la sua occupazione è a termine, in forza di dispositivi contrattuali o di una pendente liceità dell'impresa a deciderlo, non importa che questa occupazione sia lunga alcuni giorni o qualche anno, ma anche quando il lavoro è esposto a variazioni temporali contingenti, ossia imprevedibili per il soggetto. Capita inoltre, in casi non infrequenti, che le due vie arrivino a combinarsi, di modo che la possibilità di costruirsi e perseguire progetti di vita viene pressoché vanificata.

Un aspetto della precarietà collegabile al precedente, al pari di esso derivante dall'eccessiva esposizione a lavori flessibili, eppur diverso, è il senso che la propria vita, il proprio destino, il futuro subiscono quotidianamente l'impatto di fattori puramente contingenti. Procedono in una certa direzione, ma questa può mutare all'improvviso per cause che non dipendono in alcuna misura dal modo in cui il soggetto agisce. E, al fine di riprendere il controllo delle direzioni in cui sembra girovagare la propria vita, non serve affidarsi ad altri. Sotto questo aspetto la precarietà delle vite flessibili è un efficace alimento dell'antipolitica, dell'astensionismo elettorale, della resa all'esistente fino a quando, l'abbiamo visto, amministratori pubblici e politici di professione non riescono a "vendere la loro linea politica" e a riportare alle urne anche gli elettori più disillusi o scoraggiati.

Un altro aspetto ancora della precarietà va visto nel fatto che, al di fuori delle professioni comportanti qualifiche molto elevate, che sono sempre spendibili agevolmente sul mercato del lavoro, la maggior parte dei lavori flessibili non consente di accumulare alcuna significativa esperienza professionale, trasferibile con successo da un datore di lavoro all'altro. Detto altrimenti, essi non permettono all'individuo né di costruirsi una carriera, né un'identità lavorativa. Ma quest'ultima non è un elemento supplementare o accessorio dell'identità personale e sociale: è il suo fondamento stesso. Dell'essere umano è costitutivo il bisogno di poter dare una risposta definitiva sia alla domanda interiore "chi sono?", sia alla domanda pubblica "chi sei?". Dalla risposta alla domanda interiore dipende l'idea che un soggetto ha di se stesso, l'atteggiamento che reca verso il proprio sé. Dalla risposta alla domanda pubblica dipende l'idea e l'atteggiamento che gli altri, quasi tutti coloro con cui viene in contatto, avranno verso di lei o verso di lui. Nel complicato

percorso tra l'adolescenza e l'età adulta, tra la giovinezza e la maturità, per la maggior parte delle persone lo strumento più efficace per costruirsi una risposta ai due quesiti rimane il lavoro che si fa, o meglio che per lungo tempo si è fatto. Non arrivare a costruirla perché si sono fatti troppi lavori differenti, discontinui, cento volte interrotti in un luogo e ripresi altrove, è per molti una sofferenza, un costo umano in nessun modo computabile, e nondimeno greve a portare.

Alla base dei vari aspetti della precarietà testé richiamati vi è un processo ben determinato: la moltiplicazione dei lavori flessibili tende a erodere la maggior parte delle forme di sicurezza che l'Organizzazione Internazionale del Lavoro ha proposto tempo addietro per definire il cosiddetto "lavoro decente" o "dignitoso"¹⁶⁸.

L'OIL è stata istituita con la Dichiarazione di Filadelfia del 1944, che al primo comma recita "*il lavoro non è una merce*": in quelle sei parole era condensato il principio per cui il lavoro non può essere considerato una merce, in quanto è un elemento integrale e integrante del soggetto che lo presta, dell'identità della persona, dell'immagine di sé, del senso di autostima, della posizione nella comunità, della sua vita familiare presente e futura. Questo principio viene altresì ribadito nella Dichiarazione sui principi e i diritti fondamentali del lavoro e suoi seguiti, adottata dall'OIL nel 1998 a Ginevra, raccogliendo così le sfide della mondializzazione che sono state oggetto di un ampio dibattito in seno all'OIL fin dal 1994: sebbene la mondializzazione rappresenti un

¹⁶⁸ Organizzazione trilaterale, formata cioè da delegazioni nazionali comprendenti i rappresentanti dei governi, dei sindacati dei lavoratori, delle imprese, si occupa di produzione di norme giuridiche internazionali in materia di lavoro e di studi sul mondo del lavoro. Tra le molte Convenzioni OIL è di particolare interesse la numero 22 portante sulla politica dell'occupazione, la quale parla del diritto ad una "occupazione piena, produttiva e liberamente scelta". Purtroppo anche questa prospettiva rimane molto lontana per milioni di esseri umani. La disoccupazione e la mancanza di lavoro sicuro spingono infatti i lavoratori a trovare occupazione nel settore informale e sempre più spesso illegale dell'economia.

fattore di crescita economica, e questa a sua volta sia condizione indispensabile al progresso sociale, sostiene l'OIL, rimane il fatto che essa non garantisce di per sé tale progresso. Essa dev'essere accompagnata da alcune regole sociali elementari, basate su valori comuni, affinché a tutte le parti interessate sia consentito di rivendicare un'equa redistribuzione della ricchezza che esse hanno contribuito a produrre. La Dichiarazione si prefigge quindi di temperare la volontà di incentivare gli sforzi nazionali verso un progresso sociale non disgiunto dal progresso economico e la necessità di rispettare le diverse peculiarità, potenzialità e preferenze dei singoli Paesi. Date queste premesse, non ci sorprendono i contenuti del rapporto "Pour un travail décent" redatto ancora una volta dall'OIL nel 1999, in cui vengono delineate le forme base di sicurezza economica e sociale che dovrebbero venire assicurate a tutti i lavoratori, forme che, da un lato, confermano i principi contenuti nelle precedenti carte internazionali, ma, dall'altro, mettono ulteriormente in evidenza gli insoddisfacenti risultati ottenuti.

Tra queste forme vengono infatti annoverate per prime la *sicurezza dell'occupazione*, che significa non solo protezione contro i licenziamenti abusivi, ovvero senza causa, ma anche stabilità dell'occupazione compatibile con un'economia dinamica, e la *sicurezza professionale*, che implica la possibilità di valorizzare la propria professione accrescendo via via le competenze tramite il lavoro e formandosi una riconoscibile e stabile identità professionale¹⁶⁹.

Il documento parla poi di *sicurezza sui luoghi di lavoro*, che

¹⁶⁹ La moltiplicazione dei lavori flessibili riduce, per definizione, quella la sicurezza relativa alla stabilità dell'occupazione, mentre la formazione e la valorizzazione della professionalità e dell'identità lavorativa, come si è già notato, sono rese difficili dalla varietà di ambienti lavorativi, esperienze tecniche, modelli di organizzazione del lavoro cui è esposto il lavoratore flessibile.

comprende la protezione contro gli incidenti e le malattie professionali grazie a un'adeguata regolazione in tema di salute e sicurezza, che preveda anche limiti agli orari e agli straordinari, nonché la riduzione dello *stress* sul lavoro¹⁷⁰.

Non poteva mancare un richiamo alla *sicurezza del reddito*, ovvero alla creazione e al mantenimento di un reddito adeguato, in grado di assicurare al lavoratore e ai suoi familiari la copertura dei “costi dell'uomo” a fronte d'un dato livello di sviluppo sociale¹⁷¹.

Il documento continua con l'esame della *sicurezza di rappresentanza*, che rinvia alla garanzia offerta dalla possibilità di espressione collettiva sul mercato del lavoro grazie a organizzazioni sindacali libere e indipendenti, nonché ad altri organismi capaci di rappresentare gli interessi dei lavoratori¹⁷².

¹⁷⁰ La sicurezza nei luoghi di lavoro, che in questo caso si riferisce alla sicurezza fisica, alla salute, è compromessa dai lavori flessibili, in specie quelli implicanti contratti di breve durata, perché le imprese non hanno alcun incentivo a investire nella formazione alla sicurezza di lavoratori che nel volgere di poche settimane o mesi non saranno più alle loro dipendenze. Quanto ai lavoratori, essi non hanno né il tempo per apprendere i codici della sicurezza nell'impresa dove saranno occupati per breve tempo né la motivazione a farlo. Un altro aspetto è stato ripetutamente richiamato da ricerche svolte in diversi paesi. Chi lavora con un contratto atipico inclina a ridurre le attenzioni per la propria salute. Pospone, ad esempio, l'opportunità di sottoporsi a una visita medica alla necessità di essere presente sul posto di lavoro, sperando così di accrescere, o almeno non diminuire, la probabilità di vedersi rinnovato il contratto che sta per scadere. Sottovalutare il proprio stato di *stress*, o trascurare una visita per recarsi al lavoro, o recarsi al lavoro sebbene indisposti, incide alla lunga sullo stato di salute.

¹⁷¹ Il lavoro flessibile intacca fortemente la sicurezza e il livello di reddito. Per quanto riguarda le due categorie più ampie di lavoratori atipici, i dipendenti a tempo determinato e i collaboratori coordinati o a progetto, che sono formalmente degli autonomi, le ricerche confermano che essi hanno un reddito netto annuo notevolmente inferiore sia a quello dei dipendenti con un contratto *standard*, sia a quello dei veri autonomi. Gallino ritiene opportuno aggiungere all'elenco anche quella che lui definisce *sicurezza previdenziale*, ovvero la possibilità di assicurarsi attraverso il lavoro un reddito che permetta di mantenere, dopo l'uscita dal lavoro, un livello di vita comparabile a quello precedente. Infatti questa forma di sicurezza non compare nell'elenco originale dell'Organizzazione Internazionale del Lavoro.

¹⁷² Fatto riguardo a sua volta alla sicurezza della rappresentanza sindacale, a diminuire drasticamente la funzione di gruppo di pressione contro le ingiustizie della società rivestita

La contrapposizione tra i diversi livelli di sicurezza a cui ognuno ambisce e la propria condizione reale provoca ovviamente anche gli effetti di tipo psicologico o psico-sociale della flessibilità sono da tempo oggetto di studi mirati. La precarietà del lavoro tende, alla lunga, a venire interiorizzata dalle persone, non solo nel senso generale sopra richiamato, ma anche sotto uno specifico profilo clinico, suscettibile di differire da un soggetto all'altro. Può favorire in determinati casi lo sviluppo di processi che incidono negativamente sulla struttura della personalità e quindi del comportamento. Laddove la baumaniana economia politica dell'incertezza diventa una norma, essa può avere tra i suoi effetti anche la fragilizzazione dei "puntelli" che la persona ha bisogno di trovare in famiglia e nella collettività.

A tale proposito si comincia a parlare di "figli della precarietà", i quali peraltro potrebbero anche esser chiamati "figli della globalizzazione": sono i giovanissimi che crescono entro famiglie dove ambedue i genitori sperimentano da lungo tempo un'insicurezza lavorativa pronunciata, non necessariamente correlata a un reddito basso, ma con l'assillo continuo di trovare un altro lavoro allorché quello in corso terminerà. Questi giovani manifestano disturbi della personalità rilevanti, relativi a una formazione incompleta o inadeguata della stessa, da cui tendenze comportamentali che oscillano tra la resa e la rivolta senza scopo, tra il rinchiudersi in se stessi e il ricorso alla violenza. I giovani che scelgono la prima soluzione sono socialmente poco visibili,

dal sindacato nello spazio pubblico provvedono, in mutevoli combinazioni, vari fattori connessi alla flessibilità del lavoro: la mobilità dei lavoratori flessibili da un posto all'altro; la separazione del lavoratore dall'impresa in cui presta la sua attività, che è insita nel lavoro in affitto o in somministrazione; l'individualizzazione dei rapporti di lavoro promossa dalle riforme del mercato del lavoro; i trasferimenti di rami d'azienda da una regione all'altra oppure all'estero.

se non forse alle assistenti sociali, agli operatori di comunità, alle organizzazioni caritative. Quelli che scelgono la seconda contribuiscono invece visibilmente alla cronaca nella scuola, negli stadi, nelle periferie, in Italia come in Francia o in Germania¹⁷³. Siamo quindi ancora lontani da quel lavoro dignitoso di cui Gallino è tornato a parlare anche in *Quando i salari sono senza dignità*¹⁷⁴, l'articolo apparso su La Repubblica nel 2009 definendolo dignitoso “*quando assicura a chi lo presta alcune specifiche sicurezze, da un salario il cui importo sia sufficiente per un'esistenza civile alle tutele sindacali, dalla possibilità di sviluppo professionale ad una pensione accettabile*”. La crisi in atto, aggiunge Gallino, ha minato nel nostro come in altri paesi sviluppati anzitutto la sicurezza del salario (nel doppio senso di stabilità e importo) per milioni di persone che ne godevano, mentre nei paesi in via di sviluppo masse di lavoratori la vedono sempre più lontana. Le imprese che producono merci e servizi trasferiscono quote crescenti della produzione, o dei posti di lavoro, o di tutt'e due, nei paesi dove i salari sono più bassi. A volte minacciano soltanto di farlo, ma il risultato è analogo: una pressione crescente sui salari e sulle condizioni di lavoro nei nostri paesi al fine di rendere gli uni e le altre più “competitivi”. Al tempo stesso fiumi di merci a basso costo, prodotti per circa due terzi da imprese europee e statunitensi delocalizzate, ovvero da decine di migliaia di sussidiarie da loro controllate nei paesi emergenti, inondano i nostri mercati e ne cacciano le produzioni locali.

Con non poco spirito critico, Gallino aggiunge che il consumatore che alberga in ciascuno di noi è ben contento di poter acquistare una

¹⁷³ GALLINO L, *Il lavoro non è una merce*, cit., p. 75-85.

¹⁷⁴ GALLINO L, *Quando i salari sono senza dignità*, La Repubblica, 7 ottobre 2009, p.33.

camicia a 10 euro, un giocattolo per 5 e un elettrodomestico per meno di 50; mentre nel lavoratore che sta in noi, o nella nostra famiglia, o nel vicinato, cresce la preoccupazione per il salario che rischia di scomparire. Intanto che la persona morale, la quale sta pure in noi, da parte sua sonnecchia, poiché quei prezzi così ridotti sono resi possibili da paghe che nei paesi asiatici sono inferiori a un euro l'ora, e da condizioni di lavoro sovente indecenti.

3.3 IL SISTEMA DEI DIRITTI UMANI ALLA PROVA IN TEMPI DI CRISI DELLA SOVRANITÀ STATALE E DI AFFERMAZIONE DELL'ECONOMIA POLITICA DELL'INCERTEZZA

Questa ricostruzione coglie in pieno il senso del pensiero di Bauman sulla rivoluzione che ha interessato la categoria dello spazio: lo spazio tradizionale, dice infatti lo studioso polacco, è stato distrutto; siamo entrati in una spazialità nuova, senza confini, in uno spazio che non ha limiti. E ciò comporta, in estrema sintesi, tre importanti implicazioni: il primo aspetto è la fine della funzione politica dello Stato nel contenimento dell'economia. E' l'epoca del *turbo capitalismo*, della fine dell'impresa fordista e della nascita dell'impresa transnazionale, ma tutta la fenomenologia economica sta dentro la crisi dello spazio classico. Non c'è contenitore, l'economia è il mondo.

Il secondo aspetto sta nella fine della rappresentazione del conflitto come conflitto centrato, quello tra le classi, così come inteso dal marxismo o dal socialismo tradizionale. Allo stesso tempo, viene decretata la fine del contratto liberale, cioè del contratto inteso come la costituzione nazionale della cittadinanza repubblicana, che è legata alla

rappresentazione dello Stato nazionale territoriale, del diritto del luogo.

Si apre così la porta a due processi contraddittori: la diffusione di una cultura globale, omogenea, ma anche amorfa, senza qualità, e uno stress derivato dalla stessa cultura globale che non conferisce identità, che produce piccole patrie, neo nazionalismi, chiusure.

Il terzo aspetto riguarda la crisi delle relazioni internazionali: le relazioni internazionali, fino all'ONU, sono strutturate dal sistema dei rapporti fra Stati e da ordinamenti sopranazionali; la globalizzazione tende invece a mettere in crisi l'idea del rapporto tra gli Stati, perché mette in campo i diritti umani, tema cruciale per la comprensione del momento in cui stiamo vivendo.

E così l'economia politica dell'incertezza, ossia l'insieme di "regole per porre fine ad ogni regola" imposte dalle potenze extraterritoriali della finanza, del capitale e del commercio alle autorità politiche locali, ha preso il sopravvento. Bauman ne è certo: i suoi principi hanno trovato piena espressione nell'Accordo multilaterale sugli investimenti – nelle restrizioni che esso ha imposto alla libertà dei governi di limitare la libertà di movimento del capitale, nel modo clandestino in cui è stato negoziato e nella segretezza in cui è stato tenuto con il consenso di tutte le potenze politiche ed economiche - accordo che è stato scoperto e portato alla luce in seguito ad indagini di un gruppo di giornalisti. I principi sono semplici, dal momento che sono principalmente negativi: non devono fondare un ordine nuovo, ma solo distruggere quello esistente e impedire ai governi attuali di sostituire i regolamenti smantellati con altri¹⁷⁵.

¹⁷⁵ BAUMAN Z., *La solitudine del cittadino globale*, cit., p. 174.

Che si tratti di un accordo realmente sottoscritto o che sia solo tacito, ciò che è certo è che esso ha decretato il definitivo tramonto del fordismo e l'avvento di una nuova rivoluzione: gli anni del boom economico ci hanno infatti presentato un'impresa "responsabile", che teneva cioè conto degli effetti sulla società del suo operare, sia perché aveva un tornaconto (il tasso di profitto) che lo remunerava in maniera oltremodo soddisfacente, sia perché aveva interesse a non sfidare un sistema politico troppo "pericoloso" (l'Unione Sovietica) rappresentato efficacemente all'interno dei paesi europei da partiti e sindacati.

Era il cosiddetto "capitalismo manageriale produttivista" che ruotava attorno all'impresa fordista a centralità manageriale, sull'asse della separazione fra proprietà e controllo. Sotto la spinta delle agitazioni sociali, delle sfide e opportunità del mercato di massa e dell'azione regolativa statale, tale impresa aveva infatti accettato un certo grado di responsabilità sociale e contribuito a elaborare un assetto keynesiano di parziale regolazione pubblica, fondato su contrattazione collettiva e consumi di massa¹⁷⁶. Il "compromesso fordista" ha inoltre contribuito all'affermazione del welfare State, dunque ad una perequazione distributiva del prodotto interno lordo delle democrazie occidentali, incardinato sull'arricchimento della classe media grazie alla realizzazione di prodotti sempre più concorrenziali a prezzi sempre più bassi, grazie ad un'organizzazione del lavoro sempre più efficiente. La qual innovazione ha implementato circoli virtuosi per il reddito e l'occupazione ed aveva come figura-chiave il manager altamente

¹⁷⁶ FASCE F., *L'impresa irresponsabile. Scandali, potere economico e democrazia in prospettiva storica*, in *Altrionovecento. Ambiente Tecnica Società*, Rivista online promossa dalla Fondazione Luigi Micheletti numero 12, marzo 2007

professionalizzato, esperto nei settori di competenza, ed orientato a reinvestire in innovazione e ricerca parecchia parte dei profitti aziendali.

Ad un certo punto della storia tutto cambia: negli anni settanta inizia a mostrarsi una crisi che culminerà negli anni ottanta, durante la quale si è dovuto fronteggiare la congiuntura negativa mondiale che ha prodotto la drastica diminuzione dei tassi di profitto e soprattutto il crollo del rendimento del fattore produttivo “lavoro”. Lo sviluppo incalzante di nuove tecnologie ha poi visto un modo di produzione fordista incapace di tenere il passo. Dall’altra parte del mondo si pongono le premesse che porteranno al crollo rovinoso del colosso d’argilla sovietico. L’equilibrio garantito dalle due forze contrapposte inizia a vacillare per poi scomparire del tutto. La struttura del capitalismo europeo e statunitense, legato alle grandi famiglie mostra allora il suo volto. I proprietari delle grandi aziende che fino ad allora avevano retto l’economia delle nazioni – tanto nel vecchio che nel nuovo continente – decidono che è ora di riprendere in mano il potere: se i manager, i dirigenti d’azienda, che erano stati fino ad allora in grado di garantire il guadagno sperato, non riuscivano più a farlo avevano bisogno di una grossa scrollata. È il momento in cui, negli anni 1992-1993, vengono azzerati quasi contemporaneamente i vertici aziendali delle maggiori *corporations* americane.

Luciano Gallino dedica a questo nuovo modo di fare impresa il suo *L’impresa irresponsabile*¹⁷⁷, in cui ci presenta un “capitalismo manageriale azionario” che alla vecchia logica economica dei risultati di lungo periodo, dell’investimento *nell’azienda per* la sopravvivenza dell’azienda sostituisce l’imperativo del tutto e subito. E qui ha inizio la

¹⁷⁷ GALLINO L., *L’impresa irresponsabile*, Einaudi, Torino, 2005.

storia dei nostri giorni: all'impresa conviene diventare irresponsabile. Gallino la definisce così *“un'impresa che al di là degli elementari obblighi di legge suppose di non dover rispondere ad alcuna autorità pubblica e privata, né all'opinione pubblica, in merito alle sue attività”*¹⁷⁸. La “finanza” nella sua versione più spiccia e deleteria inizia a farla da padrone: se non si riesce a creare valore reale tramite le merci ed i consumi, intervengono elaborate, ingegneristiche operazioni di borsa, speculazioni finanziarie finì a sé stesse volte a fare soldi con i soldi. L'altra parola d'ordine è “delocalizzare”: per guadagnare di più basta andare a produrre dove le regole del gioco sono diverse, dove i diritti non esistono, per salvare tutto e tutti. Tranne i più deboli, gli altri, quelli che non fanno la storia, ma banalmente la subiscono. Questo secondo tipo di capitalismo invece ha visto il ritorno in forze degli attori proprietari e l'affermarsi della massimizzazione del valore azionario, di breve e brevissimo periodo, come unico orizzonte-missione dell'azione imprenditoriale. Con gli effetti di volatilità e distruzione di risorse (eliminazione di posti di lavoro, stipendi e pensioni; distruzione di azioni dei piccoli *shareholder*; attentati alla qualità e quantità dei beni e servizi per i consumatori), perdita di senso di continuità e conseguente tendenza a comportamenti illegali o comunque irrispettosi del benessere collettivo che sono sotto gli occhi di tutti e che inducono Gallino a parlare di impresa “irresponsabile”.

È interessante, però, seguire il loro mutamento di pelle sul piano ideologico, con il passaggio da una logica di direzione aziendale “tecnocratica” e “corporatista” a una di stretta impronta neoliberista – forgiata da economisti aziendali, giuristi e soprattutto analisti del mercato finanziario – di “imprenditori nell'impresa” capaci di mettere da

¹⁷⁸ Ivi, p. 128.

parte, in nome degli automatismi di mercato e del proprio interesse, ogni senso di responsabilità e di preoccupazione di medio periodo nei confronti di azionisti, dipendenti e futuro della struttura come istituzione. Su questo terreno si è prodotta la convergenza – più oggettiva e occasionale che programmatica, ma non per questo meno gravida di conseguenze in termini operativi – fra tali manager, gli investitori istituzionali (e familiari) e quegli analisti del mercato finanziario, che, oltre a dare un rilevante contributo operativo alle nuove modalità di funzionamento del sistema economico, gli hanno fornito, come si diceva, la base teorica e culturale neoliberista (l'azienda come nient'altro che un insieme di contratti individuali rescindibili in ogni momento)¹⁷⁹.

Ancora una volta, dunque, possiamo registrare una sintonia tra quanto analizzato da Gallino e l'economia politica dell'incertezza di cui ci parla Bauman, che si riduce essenzialmente alla proibizione delle regole e dei regolamenti politicamente stabiliti e garantiti e alla neutralizzazione delle istituzioni e delle associazioni di difesa che impediscono al capitale e alla finanza di diventare *sans frontières*. Il risultato di tutto questo è una condizione permanente e diffusa di incertezza, destinata a sostituirsi al dominio della legge coercitiva e delle formule di legittimazione come ragione dell'obbedienza, o meglio, come garanzia della non-opposizione, alle nuove potenze, questa volta sovrastatali e globali¹⁸⁰. A completare il quadro è intervenuto poi un altro importante aspetto della questione: se il capitalismo manageriale azionario si è affermato in maniera così dilagante, allontanando la società da quella che Joseph Stiglitz definisce una “globalizzazione che

¹⁷⁹ FASCE F., *L'impresa irresponsabile. Scandali, potere economico e democrazia in prospettiva storica*, cit., p.23.

¹⁸⁰ BAUMAN Z., *La solitudine del cittadino globale*, cit., p. 174-175.

funziona”, ossia un sistema sociale mondiale in cui non vi siano più “Paesi ricchi con cittadini poveri”, molto è dipeso dall’influenza esercitata da organizzazioni che avevano il compito di regolare il processo di globalizzazione e che sono stati in realtà le autrici del suo fallimento, a cominciare dal Fondo Monetario Internazionale, che non è affatto riuscito, secondo l’economista e premio Nobel, a stabilizzare i mercati finanziari globali, anzi, accelerando il processo di liberalizzazione, ha definitivamente destabilizzato molte economie in fase di transizione ed ha sottratto diritti sindacali e sostanziose fette di reddito dei lavoratori meno qualificati. Per non parlare del WTO, che ha stipulato accordi ingiusti nei confronti dei paesi in via di sviluppo a tutto discapito dei poveri. In questo meccanismo un ruolo non secondario l’ha giocato ovviamente anche la Banca Mondiale, nata nel 1944 dall’erronea convinzione che la differenza tra i paesi sviluppati e quelli in via di sviluppo stesse nella mancanza di capitali di quest’ultimi. Tuttavia né fornire capitali e offrire aiuti internazionali né cambiare in seguito rotta, lasciando che fossero le leggi di mercato a promuovere la crescita dei paesi poveri, si sono rivelate formule efficaci in un sistema dove gli interessi nazionali degli Stati ricchi hanno finito per falsare irrimediabilmente le regole¹⁸¹, provocando una sempre più massiccia affermazione di quella che, con Bauman, chiamiamo economia politica dell’incertezza.

¹⁸¹ STIGLITZ J.E., *La globalizzazione che funziona. Un mondo migliore è possibile*, Einaudi, Torino, 2006.

3.4 LAVORO E WELFARE NEL “PIANETA SOCIALE” DI ZYGMUNT BAUMAN

Da quanto illustrato sinora abbiamo appreso che, se un tempo, all'epoca del capitalismo emergente, selvaggio e indomito, Karl Marx disse che i lavoratori non possono liberare se stessi senza liberare il resto della società, oggi, nell'epoca del capitalismo trionfante, si potrebbe dire che il resto della società umana non può essere liberato dall'assedio della paura e dall'impotenza se la sua parte più povera non viene affrancata dalla miseria. Sollevare i poveri dalla miseria non è una questione di carità, di coscienza e di dovere morale, ma una condizione indispensabile, benché soltanto preliminare, per trasformare il deserto del mercato globale in una repubblica di cittadini liberi. La vista dei poveri tiene a bada i non-poveri perpetuando la loro incertezza perché serve a ricordare a tutte le persone di buon senso e ragionevoli che anche la vita agiata è insicura e che il successo di oggi non è una garanzia contro la rovina di domani. Essa, sostiene Bauman, spinge i non-poveri a tollerare o sopportare con rassegnazione l'inarrestabile “flessibilizzazione” del mondo. Essi non osano immaginare un modo diverso, e sono troppo timorosi per cercare di cambiare questo. Finché le cose resteranno così, le possibilità di una società, di una repubblica e di una cittadinanza autonome, autocostruenti saranno a dir poco scarse e vaghe¹⁸².

E così, in questa modernità liquida, in cui gli uomini e le donne vivono uno stato di assenza di sicurezza di lungo periodo e di un'adeguata rete di sostegno sociale, la “gratificazione immediata e individuale” appare a buon motivo una strategia quanto mai ragionevole,

¹⁸² BAUMAN Z., *La solitudine del cittadino globale*, cit., p. 178-179.

allontanandosi sempre di più dalla ricerca di quella giustizia sociale che si raggiunge solo se si riconosce l'Altro come fratello e le sue istanze come legittime senza l'apporto di alcuna rivendicazione violenta.

Bauman non può sottrarsi così ad una severa critica nei confronti di un sistema formale ed incompleto di quei diritti umani la cui sola "sostanza" è un incessante invito a registrare vecchie e inappagate istanze, ad articolarne di nuove e a cercare di conquistarne il riconoscimento. Dopo aver assistito alla proclamazione di Carte dei diritti definite come universali o internazionali ma che, l'abbiamo visto, negli anni non hanno saputo adeguatamente rispondere alle esigenze di chi ha lottato per il riconoscimento dei propri diritti, il pericolo, per Bauman, è il moltiplicarsi di "*battaglie di ricognizione*", vale a dire ripetute prove di forza volte a determinare fin dove è possibile far arretrare l'avversario rispetto alla sua posizione attuale, quanta parte delle sue prerogative attuali potrebbe essere indotto o obbligato a cedere e quale parte dell'istanza potrebbe esser convinto, forzato o indotto col ricatto a riconoscere. Con tutte le sue ambizioni universalistiche, la conseguenza pratica dell'appello ai diritti umani e delle domande di riconoscimento è l'apertura di sempre nuovi fronti di guerra e la continua riformulazione di prime linee lungo le quali si consumano sempre nuove battaglie¹⁸³. Infatti, se è vero che oggi possiamo contare su diversi strumenti di diritto internazionale che riconoscono i diritti umani, è altrettanto vero che sono ancora del tutto insufficienti ed inadeguati agli strumenti messi in campo perché tali diritti si trasformino in consolidate realtà.

Il mero riconoscimento di tante istanze in documenti di portata mondiale, sostiene Bauman, si è perciò rivelato un risultato del tutto

¹⁸³ BAUMAN Z., *Voglia di comunità*, 2001, tr. it. Laterza, Roma-Bari, 2001, pp. 72 – 73.

deludente, che nulla può contro l'avanzare dell' "individualizzazione" contro le paure esistenziali e il depotenziamento di strumenti di autodifesa comune e che in concreto lascia ai singoli l'onere di trovare e mettere in pratica soluzioni individuali a problemi prodotti dalla società nel suo complesso. Tale prospettiva pone infatti gli individui in reciproca competizione e fa apparire la solidarietà sociale largamente irrilevante, se non addirittura controproducente. Nell'intervista della Leporale già richiamata, Bauman ci propone una suggestiva immagine:

“così come la resistenza di un ponte si misura dalla robustezza del suo pilastro più debole e cresce all'aumentare di quella resistenza, la fiducia e l'intraprendenza di una società dipendono dalla sicurezza e dall'intraprendenza dei suoi segmenti più svantaggiati e crescono con esse. Ma per irrobustire il suo pilastro più fragile occorre riscoprire il ruolo dei diritti sociali: senza diritti sociali per tutti, un gran numero di persone, destinato in tutta probabilità ad aumentare, troverà di scarsa utilità e dunque non meritevoli di attenzione i propri diritti politici. Se i diritti politici sono stati necessari affinché i diritti sociali potessero affermarsi, questi ultimi sono indispensabili per rendere "reali" e mantenere operativi i diritti politici. Le due categorie di diritti hanno bisogno l'una dell'altra per garantire la reciproca convivenza, che può essere raggiunta solo come conquista comune”¹⁸⁴.

Le libertà politiche hanno infatti un'importanza centrale nel rendere umano il benessere. Una società che, pur mirando al benessere, le ignori, ha consegnato ai suoi membri un livello di soddisfazione umanamente incompleto, conferma Amartya Sen, secondo il quale, i diritti politici sono importanti non solo per *soddisfare* bisogni, ma sono fondamentali anche per *formulare* i bisogni. E questa idea è collegata, alla fine, al rispetto che ci dobbiamo reciprocamente come esseri umani¹⁸⁵. Vi sono molte ragioni per pensare che le libertà politiche abbiano un ruolo strumentale per prevenire disastri materiali e nel promuovere benessere

¹⁸⁴ LEPORALE M., *Per un welfare planetario*, cit., p. 192.

¹⁸⁵ SEN A.K., *Freedom and Needs*, in *The New Republic*, 10-17 gennaio 1994, p. 31-38.

economico. Il loro ruolo non è però meramente strumentale: esse hanno valore in se stessi¹⁸⁶.

Lavorare con maggiore impegno in questa direzione avrebbe forse scongiurato episodi come le rivolte esplose quest'estate in Inghilterra, che, come testimonia anche Fabrizio Gatti nel suo report pubblicato da L'Espresso, rappresentano solo le prime avvisaglie della lotta ingaggiata da chi è rimasto intrappolato suo malgrado nelle divisioni etniche e sociali approfondite dalla crisi economica e che ora si trova a vivere in "società recintate", respinte in quartieri periferici in una situazione di sostanziale apartheid¹⁸⁷. Anche Bauman si è espresso molto tempestivamente sulle sommosse di agosto, richiamandosi nuovamente ad uno scenario di guerra i cui a combattere sono i consumatori deprivati ed esclusi dal mercato, i veri poveri di oggi, per i quali il non poter acquistare è lo stigma odioso e doloroso di una vita incompiuta, la conferma della propria nullità e incapacità, dell'assenza della dignità umana, dell'impossibilità di dare un senso alla propria vita e, da ultimo, della privazione stessa di umanità, autostima e rispetto per gli altri.

Bauman ancora una volta adotta un'immagine suggestiva quando dice:

"I supermercati saranno anche cattedrali aperte al culto per i fedeli ma per gli esclusi, gli scomunicati, gli indegni, per tutti coloro che sono stati allontanati dalla Chiesa del Consumo, essi rappresentano le postazioni del nemico, erette nei deserti dell'esilio. Quei bastioni fortificati sbarrano l'accesso ai beni che tutelano altri da un così triste destino. Griglie e saracinesche di ferro, telecamere di sorveglianza, guardie di sicurezza appostate all'ingresso e in borghese all'interno, non fanno altro che confermare l'atmosfera di campo di battaglia e di ostilità in corso. Queste cittadelle armate e sorvegliate, popolate di nemici asserragliati nel territorio di coloro che non hanno, ricordano agli abitanti, giorno dopo giorno, la loro miseria, la loro incapacità,

¹⁸⁶ SEN A.K., *Poverty and Famines, An Essay on Entitlement and Deprivation*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

¹⁸⁷ GATTI F., *Il regno infranto*, L'Espresso, anno LVII, n° 34, pp. 50-54.

la loro umiliazione, a cui essi hanno saputo reagire solo attraverso il saccheggio e l'incendio dei negozi”¹⁸⁸.

Le violenze scatenate in Inghilterra rappresentano insomma l'ennesima conferma di quanto già sostenuto da Bauman in *Voglia di comunità*, ossia che è urgente passare dalla politica del diritto al riconoscimento a quella del *diritto alla redistribuzione*, mettendo i diritti umani al servizio di quella “buona società” chiamata a dare a tutti una possibilità per annientare gli ostacoli che li separano dal raggiungimento della giustizia sociale e che si frappongono, cioè, a un'equa distribuzione delle possibilità, grazie all'articolazione, espressione e perseguimento di tutte le varie domande di riconoscimento. Bauman è infatti convinto che, quando vengono cacciate a forza nel contesto dell'autoaffermazione e dell'autorealizzazione e lì mantenute, le guerre di riconoscimento mettono a nudo la loro potenzialità conflittuale; se invece vengono restituite alla sfera della giustizia sociale, cui appartengono, le domande di riconoscimento e la politica delle istanze di riconoscimento diventano un fertile terreno di coinvolgimento reciproco e di dialogo pregnante che potrebbe alla fine sfociare in una rinnovata unità, in un ampliamento, anziché una restrizione, della “comunità etica”¹⁸⁹, instaurando finalmente per questa via quella costante *conversazione morale* potenzialmente estensibile a tutta l'umanità, di cui parla la Benhabib¹⁹⁰.

Infondo, fenomeni di emersione del disagio sociale, maturato in seno ad un'economia come quella inglese ed espresso con modalità così violente, concretizzano poi ciò che anche Amartya Sen ha sostenuto in

¹⁸⁸ BAUMAN Z., *L'Inghilterra brucia. Questa non è una rivolta per il pane, ma per il cellulare*, per il “Social Europe Journal”, pubblicato in Italia dal Corriere della Sera, 11 agosto 2011.

¹⁸⁹ BAUMAN Z., *Voglia di comunità*, cit. p. 76.

¹⁹⁰ BENHABIB S., *Cittadini globali*, cit., pp. 19-20.

Identità e violenza: l'economista e premio nobel ci invita infatti a cogliere i reali motivi dei movimenti di opposizione ad una globalizzazione che promette una maggiore distribuzione del guadagno, ma non si impegna affinché essa sia *equa o accettabile* e lascia indietro quanti non riescono affatto ad entrare nell'economia globale oppure riescono appena a sfiorare migliori condizioni di vita, condizioni che comunque non soddisfano l'incessante richiesta di superamento delle disuguaglianze¹⁹¹. Insomma, anche per Sen, come per Bauman, i diritti umani devono farsi portatori di *giustizia oltre la legalità*, anche se le ricette proposte perché vi sia giustizia sociale evidenziano una divergenza concreta tra le due ottiche.

Lo studioso polacco, ormai lo sappiamo bene, non ha mai trascurato di denunciare la sua sfiducia nel potenziale espresso dall'azione dei governi, di nessun paese, piccolo o grande che sia, e ancor meno dai loro tentativi di collaborazione, che finiscono regolarmente in *una poesia di nobili intenzioni piuttosto che in una prosa di concreta realtà*, come ha ribadito nuovamente nell'intervista *Un'agenda per il pianeta* concessa ad Alessandro Lanni e apparsa tra le colonne de La Repubblica nel 2008¹⁹². L'obiettivo di arrestare le ineguaglianze globali che tendono a divenire rapidamente più profonde, poi, non compare, a suo avviso, tra le priorità delle agende politiche degli Stati-nazione più potenti, nonostante le tante promesse fatte al riguardo. A ciò si aggiunga che, per Bauman, le prerogative territoriali degli Stati-nazione addirittura ostacolano la creazione di tale agenda e di tali istituzioni e rendono ancora più difficile il tentativo di mitigare il processo di polarizzazione. Molti problemi che,

¹⁹¹ SEN A.K., *Identità e violenza*, Laterza, Roma – Bari, 2006, pp. 134-150.

¹⁹² LANNI A., *Un'agenda per il pianeta, intervista a Z. Bauman*, La Repubblica, 28 novembre 2008, p. 45.

secondo Bauman, hanno un'origine globale, sono scaricati sulle entità locali, città, province e Stati, dove si pretende che vengano risolti con i limitati mezzi disponibili a livello locale: un compito praticamente impossibile per una sfera politica locale già sovraccarica di compiti e non abbastanza forte o abbastanza dotata di risorse per svolgerli.

Il teorico della “società liquida” non crede dunque nella capacità di autoriforma della politica perché ormai i poteri che decidono sulla qualità della vita umana e sul futuro del pianeta sono globali e dunque,

“finché non innalziamo la politica ai livelli ormai raggiunti dal potere creando un’“agenda politica planetaria” e delle istituzioni politiche globali efficaci e dotate di risorse che gli permettano di perseguire simili obiettivi rendendoli operativi, le probabilità di arrestare gli sviluppi catastrofici cui stiamo conducendo la nostra vita sul pianeta sono, quantomeno, scarse”¹⁹³.

Bauman ne è certo: soltanto un “Pianeta Sociale” potrebbe recuperare quelle funzioni che, non molto tempo fa, lo Stato cercava di svolgere, con fortune alterne perché le organizzazioni e associazioni extra-territoriali, cosmopolite e non-governative che ne farebbero parte sarebbero le uniche organizzazioni sociali in grado di raggiungere in maniera diretta chi si trova in una condizione di bisogno, sorvolando le competenze dei governi locali e sovrani e impedendogli di interferire. La proposta avanzata da Bauman intende in un certo senso superare la contraddizione fondamentale analizzata, tra gli altri, anche da Seyla Benhabib nel suo *Cittadini globali*, in base alla quale, carte come la Dichiarazione Universale dei Diritti dell’Uomo, mentre esaltano la sovranità cosmopolitica quale diritto dei popoli perché mettono a fondamento dell’ordine mondiale il primato della dignità dei singoli esseri umani, nel contempo riconoscono gli Stati territorialmente delimitati come i soli soggetti legittimi di negoziazione e

¹⁹³ LANNI A., *Un’agenda per il pianeta*, cit.

rappresentazione¹⁹⁴. Il “Pianeta Sociale” ipotizzato da Bauman intende infatti rivoluzionare il sistema attuale, in cui i diritti fondamentali si rivolgono all’individuo in quanto cittadino riconosciuto di uno Stato geograficamente, moralmente e politicamente definito e quindi si iscrivono all’interno di una dimensione locale poiché rappresentano l’espressione di un particolare ordinamento giuridico e dei valori ad esso connessi.

Si tratta cioè di porsi in aperta antitesi rispetto alla ricetta di Amartya Sen, che non rinuncia ad assegnare un ruolo importante ai sistemi istituzionali di assistenza e previdenza sociale e agli interventi nel campo dell’istruzione, della sicurezza e della sanità messe in campo dai singoli governi e che, in base ai risultati dei suoi studi, non possono non incidere sugli effetti del mercato, che per Sen non possono essere sempre uguali a prescindere dalle condizioni che governano il mercato stesso, fra le quali la distribuzione delle risorse economiche e della proprietà¹⁹⁵.

Il “Pianeta Sociale” di Bauman risulta di certo alternativo ad alcuni profili di dottrine filosofico-costituzionali, come ad esempio le tesi di Antonio Papisca, per cui, se è vero che i diritti umani sono universali e lo spazio in cui ogni persona è legittimata ad agire per la loro affermazione non ha confini, occorrono strategie che perseguano forme nuove di *statualità sostenibile*, in cui i poteri di governo vengano redistribuiti su più livelli nello spazio mondializzato che, in particolare per un paese come l’Italia, parte dall’ente locale e arriva fino all’Unione Europea e alle Nazioni Unite. Il principio guida non può che essere quello della sussidiarietà, che rischia però di esaurirsi in uno sterile esercizio di

¹⁹⁴ BENHABIB S., *Cittadini globali*, cit., pp. 45-46.

¹⁹⁵ SEN A., *Identità e violenza*, cit., p. 138.

geometria delle competenze istituzionali se non lo si riempie di contenuti sostanziali: questi sono i bisogni vitali e quindi i diritti fondamentali delle persone e dei popoli. Da un punto di vista strategico, si tratta di tradurre i diritti umani da “valori” in “obiettivi”, favorendo l’armonizzazione degli ordinamenti giuridici: internazionale, nazionale, regionale, locale. Per ottenere ciò, sarebbe urgente innanzitutto provvedere all’inclusione nella prima parte dei rispettivi Statuti l’enunciazione dei principi relativi ai diritti umani con esplicito riferimento, oltre che alla Costituzione nazionale, anche ai principali strumenti giuridici internazionali in materia (come la Dichiarazione Universale del 1948, i due Patti internazionali del 1966 e la Convenzione internazionale sui diritti dei bambini del 1989, solo per citarne alcuni). Questo processo legittimerebbe il ruolo internazionale delle istituzioni locali e regionali, dando un forte impulso a strumenti come la cooperazione decentrata e mirando alla costruzione della pace attraverso il dialogo interculturale perseguito all’interno della comunità municipale¹⁹⁶.

Insomma, da quanto emerge nell’esposizione delle varie posizioni registrate e sin qui brevemente esposte è possibile affermare che il progetto di Bauman offre un notevole contributo ad un dibattito ancora aperto attorno ad un percorso che, pur imboccando strade alternative e anche profondamente divergenti tra loro nel modo di interpretare il ruolo delle istituzioni e del sistema dei diritti umani, parte dalla sempre sentita e condivisa necessità di affermare il primato dell’uomo per poi individuare come unico terreno di approdo una dimensione sociale in cui assicurare una giustizia oltre la legalità di respiro universale.

¹⁹⁶ PAPISCA A., *Globalizzazione, diritti umani, democrazia*, da <http://www.centrodirittiumani.unipd.it/cepadu/news/2001/papisca/globalizzazione.pdf>

CONCLUSIONI

La breve rivisitazione dell'intensa esperienza di vita e della vasta produzione scientifica di Bauman sin qui proposte hanno evidenziato quanto lo studioso abbia contribuito con la sua osservazione sempre acuta all'opera di interpretazione di un mondo che ha attraversato fasi storiche che hanno radicalmente mutato il vivere degli uomini.

Dopo aver imparato a *rivedere* la sua formazione marxista con le lenti procurategli dai suoi maestri e dalla lezione appresa da Gramsci, Bauman ha infatti registrato dinamiche sociali in cui la contrapposizione tra classi e l'etica del lavoro erano i caratteri peculiari di quel *grande coinvolgimento* in cui i governati dipendevano dai governanti, ma i secondi dipendevano dai primi in misura non inferiore; in cui, nel bene e nel male, le due parti erano legate l'una all'altra e nessuna delle due poteva decidere a cuor leggero di rompere il vincolo coniugale, per quanto pesante e repulsivo questo fardello potesse apparire. Erano quelli i tempi in cui l'emergente Stato-nazionale si sentiva incoraggiato dalla crescita demografica, poiché credeva che l'aumento del numero dei potenziali lavoratori-soldati aumentasse il suo "potere differenziale" rispetto agli altri Stati. Dal canto loro, fenomeni come il Fordismo, operando attraverso alti salari, benefizi sociali diversi, propaganda ideologica e politica abilissima, hanno ottenuto di impernare tutta la vita del paese sulla produzione. Bauman ce ne parla infatti come di un sistema che non lascia spazio all'anarchia della produzione, perché la società di massa esige, per consumare, una produzione adeguata, che è garantita solo dalla sua razionalizzazione. L'"economia programmatica", aggiunge, diventa sinonimo di "razionalizzazione" della produzione,

razionalizzazione che richiede, tra l'altro, una nuova organizzazione del lavoro, il taylorismo, un nuovo tipo di uomo, una nuova funzione dello Stato nel sistema capitalistico.

Ma, come abbiamo visto, di lì a poco Bauman non potrà non denunciare gli effetti di un progresso economico che ha prodotto un crescente numero di individui “non necessari”, di veri e propri strati di popolazione di cui era urgentemente necessario sbarazzarsi, per paura di non riuscire a raggiungere e mantenere il tanto agognato ordine sociale o di minarne pericolosamente la crescita, mentre lo Stato nazionale cercava fuori dai propri confini spazi adeguati dove smaltire i prodotti e gli individui in eccesso. Insomma, Bauman si ritrova a segnalare l'inevitabile passaggio dall'epoca del *grande coinvolgimento* a quella del *grande disimpegno*, all'epoca dell'alta velocità e dell'accelerazione costante, di un sempre minore coinvolgimento, della “flessibilità”, del “ridimensionamento” e dell’“*outsourcing*”, l'epoca dell'aggregazione “a tempo” da perseguire solo fino a quando risulti “conveniente” e non un minuto di più. Entrato per questa via irrimediabilmente nella modernità “liquida”, l'uomo descrittoci da Bauman vive una vita fatta di compulsava, ossessiva e inarrestabile “modernizzazione”, attraverso la quale, proprio come i liquidi, nessuna forma di vita sociale è in grado di conservare alla lunga la propria forma; in questo contesto, il “mescolamento dei solidi”, una caratteristica endemica e costituente di tutte le moderne forme di vita, continua ma i solidi mescolati non sono più destinati, come prima, ad essere rimpiazzati da solidi “nuovi e migliorati”, “più solidi”, che si sperava fossero immuni da tutti gli ulteriori mescolamenti. Nel raggiungimento della propria emancipazione, l'economia liquido-moderna di Bauman, incentrata sui consumatori, dipende dall'eccesso di offerte, dal loro invecchiamento precoce e dalla

rapida dissipazione del loro potere di seduzione, tutti fattori che la rendono un'economia di spreco e di perdita. All'interno di questo sistema non è possibile sapere in anticipo quale delle offerte si rivelerà abbastanza seducente da stimolare il desiderio di consumare, il solo modo di scoprirlo è procedere per tentativi esponendosi a costosi errori. La fornitura continua di nuove offerte e il volume di crescita dei beni in offerta sono fattori indispensabili se si vuole mantenere rapida la circolazione di beni e costantemente rinnovato il desiderio di rimpiazzarli con beni "nuovi e migliorati", così come per impedire che la disaffezione del consumatore verso i singoli prodotti individuali si converta nella generale disaffezione nei confronti del modo di vita consumistico in quanto tale.

In questa modernità liquida abbiamo inoltre visto perdere solidità sia allo Stato, rivelatosi infatti incapace di offrire soluzioni efficaci alla sempre maggiore richiesta di welfare come assicurazione contro le disgrazie, che all'intero sistema dei diritti umani e delle organizzazioni internazionali, ancora troppo legati ad una visione paternalistica di uno Stato chiamato a tradurre gli enunciati delle varie Carte dei Diritti, conquistate attraverso cruente lotte per il riconoscimento, in concrete garanzie. Inevitabile conseguenza, ci segnala Bauman, è l'affermazione dell'economia politica dell'incertezza, in cui la sicurezza è la posta in gioco e l'obiettivo ultimo, il valore che distoglie l'attenzione da tutti gli altri e ne impedisce l'affermarsi, mettendo così in discussione le regole della civile e democratica convivenza. Ma la sicurezza di cui si parla è sempre più traducibile nella presa di distanza dall'Altro e dalle sue istanze di giustizia e questo porta Bauman a sostenere con forza che *"la verità è che non riusciremo difendere le nostre libertà finché ergeremo delle barricate che ci separano dal resto del mondo e finché non*

*inizieremo ad avere cura anche degli affari altrui*¹⁹⁷. A questo punto a Bauman, l'abbiamo visto, non basta fermarsi a denunciare, ma ritiene indispensabile ribadire che ci sono validi motivi per affermare che in un pianeta globalizzato, in cui le condizioni di chiunque in ogni parte del globo si determinano reciprocamente, nessuno possa più garantire libertà e democrazia "separatamente", nell'isolamento, cioè in un solo paese, o in uno sparuto gruppo. Il destino della libertà e della democrazia in ogni luogo, aggiunge, è deciso sul palcoscenico mondiale e solo a questo livello può essere difeso con una possibilità concreta di raggiungere un successo duraturo. I singoli Stati, per quanto ricchi di risorse, determinati nell'impresa e dotati di un ottimo esercito, non riusciranno più a difendere i valori scelti all'interno dei confini nazionali mentre ignorano i sogni e gli strugimenti di coloro che stanno ad di fuori di essi. Ma girare la testa dall'altra parte è precisamente ciò che si fa sia in Europa che in altre terre fortunate, tutte le volte che le ricchezze vengono prodotte e moltiplicate a spese dei poveri là fuori.

Come utile antidoto Bauman espone una sua rivoluzionaria teoria: al suo primo stadio, dice, la modernità ha innalzato l'integrazione umana a livello di *nazioni*. Prima che finisca il suo lavoro, la modernità ha però bisogno di portare a termine un altro compito, ancora più formidabile, ossia elevare l'integrazione a livello di *umanità*, inclusiva di tutte le popolazioni del pianeta. Per quanto complesso questo compito possa essere, avverte lo studioso, esso è imperativo e urgente, perché per un pianeta di interdipendenze universali è diventata letteralmente una questione di vita (condivisa) o di morte (partecipata). Una delle condizioni cruciali affinché questo incarico possa essere assunto e portato a termine è la creazione di un equivalente su scala *globale* dello

¹⁹⁷ LEPORALE M., *Per un Welfare Planetario*, cit., p. 183.

Stato sociale, che ha completato e corroborato la precedente fase della storia della modernità, quella dell'integrazione delle tribù in Stati nazione. Come si è detto, Bauman ritiene dunque che, a questo punto, sembra essere indispensabile il risorgere del cuore essenziale dell'"utopia attiva" socialista – il principio della responsabilità collettiva e dell'assicurazione collettiva contro la miseria e la sorte avversa – sebbene questa volta su scala globale, con l'umanità nella sua interezza come destinatario. Dal momento che la globalizzazione dei capitali e il commercio di beni è stata raggiunta, nessun governo è più in grado di fare il bilancio singolarmente o separatamente; e fare i bilanci è condizione necessaria perché le "pratiche" dello Stato sociale siano effettivamente in grado di estirpare alla radice la povertà e di frenare le tendenze alla disuguaglianza. E' anche difficile immaginare che i singoli governi siano in grado di imporre limiti al consumo e di aumentare la tassazione locale per garantire il funzionamento dei servizi dello Stato sociale. L'intervento dello Stato sui mercati sembra essere necessario, ma Bauman non pensa che esso potrà produrre effetti tangibili; piuttosto, dice, questo sarà il lavoro delle iniziative non governative, indipendenti da uno Stato e forse anche dissidenti. Povertà e disuguaglianza e, più in generale, i disastrosi effetti e danni collaterali del *laissez-faire* globale non possono essere trattati in un angolo del globo, separatamente dal resto del pianeta. Non c'è nessuna possibilità che un singolo Stato o più Stati possano dissociarsi dall'interdipendenza globale dell'umanità. Lo Stato sociale è moribondo; solo un "Pianeta sociale" può assolvere che lo Stato sociale ha tentato di svolgere fino a ieri.

BIBLIOGRAFIA

ARENDT H., *Vita activa. La condizione umana*, 1958, Tascabili Bompiani, Milano, 2009.

AUGIAS C., *Così Bauman ridefinisce il ruolo dell'intellettuale*, La Repubblica, 01 Febbraio 2008.

BAUMAN J., *Inverno nel mattino: una ragazza nel ghetto di Varsavia*, Il Mulino, Bologna, 1994.

BAUMAN Z., *Vite che non possiamo permetterci. Conversazioni con Citlali Roviroso-Madrazo*, Laterza, Roma-Bari, 2011.

BAUMAN Z., *A Past-Modern Revolution?*, in **FRANKEL Z. – AGORSKA J.**, *From a One-Party State of Democracy: Transition in Eastern Europe*, Amsterdam, Rodopi, 1993.

BAUMAN Z., *Britain's Exit from Politics*, in *New Statesman and Society*, 29 Luglio 1988.

BAUMAN Z., *Consumo, dunque sono*, Laterza, Roma-Bari, 2009.

BAUMAN Z., *Il disagio della postmodernità*, 1997, tr. it. Bruno Mondadori, 2002.

BAUMAN Z., *Image of Man in the Modern Sociology (some Methodological Remarks)*, in *The Polish Sociological Bulletin*, 1967, 1.

BAUMAN Z., *Intimations of Postmodernity*, London, Routledge, 1992.

BAUMAN Z., *La decadenza degli intellettuali: da legislatori ad interpreti*, 1987, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

BAUMAN Z., *La solitudine del cittadino globale*, 1999, tr. it. Feltrinelli, Milano, 2008.

BAUMAN Z., *Lavoro, consumismo e nuove povertà*, 1998, tr. it. Città Aperta, Troina (EN), 2004.

BAUMAN Z., *Le sfide dell'etica*, 1993, tr. it. Feltrinelli, Milano, 1996.

BAUMAN Z., *Lineamenti di una sociologia marxista*, 1964, tr. it. Editori Riuniti, Roma, 1971.

BAUMAN Z., *Memorie di classe. Preistoria e sopravvivenza di un concetto*, 1982, tr. it. Einaudi, Torino, 1987.

BAUMAN Z., *Modernità e ambivalenza*, 1991, trad. it. Bollati Boringhieri, Torino, 2010.

BAUMAN Z., *Modernità ed Olocausto*, 1989, trad. it., Il Mulino, Bologna, 1992.

BAUMAN Z., *Officialdom and Class: Bases of Inequality in Socialist Society*, in **PARKIN F.**, *The Social Analysis of Class Structure*, London, 1974.

BAUMAN Z., *Polish Round Table*, in *Polish Youth and Politics*, 1967, 1.

BAUMAN Z., *Problem nacjonalizacji przemyslu w programie i w polityce brytyjskiej Partii Pracy*, Nowe Drogi, 1956.

BAUMAN Z., *Social Dissent in the East European Political System*, in *Archives Europeennes de Sociologie*, 1971, XII.

BAUMAN Z., *Social Structure and Innovational Personality*, in *The Polish Sociological Bulletin*, 1965, 1.

BAUMAN Z., *Social Structure of the Party Organization in Industrial Works*, in *The Polish Sociological Bulletin*, 1962, 3-4 (5-6).

BAUMAN Z., *Socialism: The Active Utopia*, Allen and Unwin, London, 1976.

BAUMAN Z., *Some Thoughts and Thinking in Exile*, in *Acta Sueco-Polonica*, 6, 1997.

BAUMAN Z., **TESTER K.**, *Società, etica, politica. Conversazioni con Zygmunt Bauman*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002.

BAUMAN Z., *The Left as the Counter-Culture of Modernity*, in *Telos*, 1986, 70.

BAUMAN Z., *The Limitations of "Perfect Planning"*, in *Co-existence*, 1966, 5.

BAUMAN Z., *The Twilight of the New Politics*, in *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 1990, 14 (1-3).

BAUMAN Z., *Three Remarks on Contemporary Educational Problems*, in *The Polish Sociological Bulletin*, 1966, 1.

BAUMAN Z., *Una nuova condizione umana*, Vita e Pensiero, Milano, 2003.

BAUMAN Z., **VECCHI B.** (a cura di), *Intervista sull'identità*, Laterza, Roma-Bari, 2003.

BAUMAN Z., *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari, 2008.

BAUMAN Z., *Voglia di comunità*, 2001, tr. it. Laterza, Roma-Bari, 2001.

BENHABIB S., *Cittadini globali. Cosmopolitismo e democrazia*, Il Mulino, Bologna, 2008.

BENTHAM J., *Panopticon ovvero la casa d'ispezione*, 1791, tr. it. Marsilio, Venezia, 2002.

BERGER P.L., *Marxism and Sociology. Views from Eastern Europe*, New York, Appleton Century Crofts, 1967.

BISCUSO M., *Rileggere Americanismo e fordismo oggi*, in *Giornaledifilosofia.net*, Dicembre 2007, da www.filosofiaitaliana.it.

BOBBIO N., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990.

BOLTANSKI L. e **CHIAPELLO E.**, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris, 1999.

CARRINO A. (a cura di), *Diritto e politica nell'età dei diritti*, Guida Editore, 2004.

CHECINSKI M., *Poland. Communism, Nationalism and Anti-Semitism*, Karz Cohl Publishing, New York, 1982.

DAL LAGO A., *Non persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano, 2009.

DE FELICE F., *Americanismo e fordismo*, trascrizione dell'intervento alla conferenza svoltasi nel Centro Gramsci di Ferrara il 21 novembre 1976.

FACCHIN C., *Gramsci, l'Unione Sovietica, l'americanismo*, da www.cultureducazione.it/storiaeducazione/gramsci.htm

FASCE F., *L'impresa irresponsabile. Scandali, potere economico e democrazia in prospettiva storica*, in *Altrionovecento. Ambiente Tecnica Società*, Rivista online promossa dalla Fondazione Luigi Micheletti numero 12, marzo 2007

FERRI F. (a cura di), *Politica e storia in Gramsci*, atti del convegno internazionale di studi gramsciani, Firenze 9-11 dicembre 1977, vol. I, *Relazioni a stampa*, Istituto Gramsci – Editori Riuniti, Roma 1977.

GALBRAITH J. K., *La società opulenta*, 1950, Bollati Boringhieri, Torino, 1972.

GALLINO L., *Il lavoro non è una merce, Contro la flessibilità*, Laterza, Roma-Bari, 2007.

GALLINO L., *Quando i salari sono senza dignità*, La Repubblica, 7 ottobre 2009, p. 33.

GALLINO L., *L'impresa irresponsabile*, Einaudi, Torino, 2005.

GATTI F., *Il regno infranto*, L'Espresso, anno LVII, n° 34, pp. 50-54.

GERRATANA V. (a cura di), *Quaderni del Carcere*, Edizione critica dell'Istituto Gramsci, Einaudi Editore, Torino, 1972.

HABERMAS J., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano, 1998.

HABERMAS J., *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna, 1997.

HEGEL F., *Fenomenologia dello Spirito*, 1807, Bompiani, Milano, 2000.

HEGEL F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, 1821, Laterza, Roma-Bari, 2004.

HOCHFELD J., *Due modelli di umanizzazione del lavoro*, in *The Polish Sociological Bulletin*, 1961, 1-2.

KELSEN H., *La dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino, 1975.

LANNI A., *Nessuno li vuole più nella nostra epoca liquida, intervista a Z. Bauman*, in *Caffè Europa* n° 325, 20 luglio 2007.

LANNI A., *Un'agenda per il pianeta, intervista a Z. Bauman*, in *La Repubblica*, 28 novembre 2008, p. 45.

LENIN V.I., *La grande iniziativa*, in *Opere*, Roma, 1967.

LEPORALE M., *Per un Welfare Planetario. Conversazione con Zygmunt Bauman*, in *Micromega*, n°4/2009, p. 175-194.

LÉVINAS E., *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano, 1998.

LÉVINAS E., CIGLIA F. P. (a cura di), *Il Tempo e l'Altro*, Il Melangolo, Genova, 1987.

LÉVINAS E., *Etica e Infinito. Il Volto dell'Altro come alterità etica e traccia dell'Infinito*, Città Nuova, Roma, 1984.

LICCARDI C. (a cura di), *Individualmente insieme*, Diabasis Edizioni, Reggio Emilia, 2008.

MARX K., *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Einaudi, Torino, 1975, Libro primo.

MARX K., BOBBIO N. (a cura di), *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Piccola Biblioteca Einaudi Ns, 2004.

MONTI L., *L'altra Europa. Diario di un viaggio nella povertà*, Rubbettino Editore, Catanzaro, 2005.

OSSOWSKI S., *Contemporary Sociology in the Processes of Social Change*, in *The Polish Sociological Bulletin*, 1962, 1-2 (3-4).

PANSERA A. M., *Hannah Arendt e l'antropologia filosofica*, in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, X, 2008, 1, p. 58-74.

PAOLI A., recensione a **SENNETT R.**, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano, 1999, in *Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale*, I, 2005,1.

PAPISCA A., *Dossier sulla Dichiarazione Universale dei Diritti Umani*, in <http://unipd-centrodirittiumani.it/it/dossier/La-Dichiarazione-Universale-dei-diritti-umani-commentata-dal-Prof-Antonio-Papisca>

PAPISCA A., *Globalizzazione, diritti umani, democrazia*, da www.centrodirittiumani.unipd.it/cepadu/news/2001/papisca/globalizzazione.pdf

PAREYSON L. (a cura di), **LOCKE J.**, *Due Trattati sul governo e altri scritti politici*, Torino, Utet, 1982 (3. ed.).

RIFKIN J., *La fine del lavoro, il declino della forza lavoro globale e l'avvento del post-mercato*, Baldini&Castoldi, Milano, 1995.

SEN A. K., *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, Mondadori, Milano, 2000.

SEN A. K., *Freedom and Needs*, in *The New Republic*, 10-17 gennaio 1994, p. 31-38.

SEN A. K., *Identità e violenza*, Laterza, Roma – Bari, 2006, pp. 134-150.

SEN A. K., *Poverty and Famines, An Essay on Entitlement and Deprivation*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

SENNETT R., *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano, 1999.

SMITH A., *La Ricchezza delle Nazioni*, Grandi Tascabili Economici Newton, Roma, 1995.

STIGLITZ J.E., *La globalizzazione che funziona. Un mondo migliore è possibile*, Einaudi, Torino, 2006.

TESTER K., *Il pensiero di Zygmunt Bauman*, Erickson, Trento, 2005.

TONINI C., *L'ottobre 1956. Il dibattito nella storiografia polacca*, in *Istor, Studi Storici*, anno 28, n° 2, Aprile – Giugno 1987.

ZOLI S., *Bauman: devo tutto a Gramsci e Calvino*, Il Corriere della Sera, 13 ottobre 2002.

DOCUMENTI RICHIAMATI

COSTITUZIONE DELL'ORGANIZZAZIONE MONDIALE DELLA SANITÀ, firmata il 22 luglio 1946 ed entrata in vigore il 7 aprile 1948

COSTITUZIONE ITALIANA, approvata il 22 dicembre 1947 ed entrata in vigore il 1° gennaio 1948

DICHIARAZIONE DELLE NAZIONI UNITE SUL DIRITTO ALLO SVILUPPO, adottata il 4 dicembre 1986

DICHIARAZIONE DI FILADELFIA, adottata il 10 maggio 1944

DICHIARAZIONE SUI PRINCIPI E I DIRITTI FONDAMENTALI DEL LAVORO E SUOI SEGUITI, adottata il 18 giugno 1998

DICHIARAZIONE UNIVERSALE DEI DIRITTI UMANI, adottata il 10 dicembre 1948

PATTO INTERNAZIONALE SUI DIRITTI ECONOMICI, SOCIALI E CULTURALI, adottato il 16 dicembre 1966

RAPPORTO POUR UN TRAVAIL DÉCENT, redatto dall'OIL nel 1999