

Lo spirito meritocratico Agonismo e giustizia sociale

Emanuele Antonelli

Abstract

L'agonismo e lo sport risuonano profondamente con la questione del merito. In nessun altro contesto la meritocrazia è altrettanto esaltata. Tuttavia, quanto capiamo del merito? La meritocrazia è giusta, in almeno uno dei significati di questo termine? A fronte di un'analisi dei suoi valori e delle sue condizioni di possibilità, si propongono alcuni argomenti per mostrare che in realtà la meritocrazia non è giusta – né in termini di *giustizia distributiva* né *connettiva* – né meritevole. Se si potesse immaginare un campionato delle ideologie, perderebbe.

Parole chiave: Agonismo; Meritocrazia; Giustizia sociale; Legame sociale

Agonism and sport resonate with merit. Nowhere as in sports and competition, meritocracy is so vibrantly endorsed; and no other semantic galaxy is as echoing with merit. Yet, what do we really understand about merit(ocracy)? Is it *just* in any possible meaning of such term? By articulating a thorough analysis of its values and conditions of possibility, we show that meritocracy is neither just – not as distributive justice nor as connective justice – nor it is worthy. Thus, should it play a fair ideological competition, it would lose.

Keywords: Agonism; Meritocracy; Social Justice; Social bond

Introduzione

Questo contributo prenderà spunto da uno dei valori fondamentali della competizione sportiva, il merito, per provare a valutare quali siano le reali strutture logiche della meritocrazia¹. Nessuna galassia semantica è infatti tanto frequente, nella retorica della meritocrazia, quanto quella sportiva: si gioca ad armi pari, vinca il migliore, etc... tuttavia, che cos'è la meritocrazia e quali sono gli aspetti meno evidenti, meno convincenti, meno incoraggianti di un'ideologia in cui moltissimi ripongono grandi speranze per la salvezza del paese²? La chiave di lettura che, quasi

¹ Per una ricognizione della storia della parola meritocrazia, a partire dal conio nella distopia di Micheal Young, *The rise of meritocracy*, si veda la precisa ricostruzione di Mario Tesini, *Meritocrazia, merito e storia del linguaggio politico*, «Paradoxa», V (2011), 1, pp. 56-68, p. 66.

² Il campione della precettistica meritocratica, censore dei limiti peninsulari, è da un paio di lustri Roger Abravanel. Cfr. Id., *Meritocrazia: Quattro proposte concrete per valorizzare il talento e rendere il nostro paese più ricco e più giusto*, Garzanti, Milano 2011, p. 289. Sorprendentemente, Abravanel rovescia la connotazione originariamente

come su un pentagramma, guida queste considerazioni è che la nozione di merito rappresenti il *principio* su cui poggia l'attrazione che l'agonismo *qua* ideologia esercita su certa parte del dibattito pubblico.

In particolare, questo contributo prende in esame i rapporti tra merito, uguaglianza e riconoscimento, per valutare in che misura la meritocrazia possa pretendere di essere un'ideologia *giusta* e dunque desiderabile³. I risultati dell'analisi proposta contraddicono la *vulgata* mettendo in luce le profonde autocontraddizioni che si annidano nella logica pura del merito. Segnatamente, emergeranno due tratti autocontraddittori che nel testo vengono indicati rispettivamente come *statico* e *dinamico* e grazie ai quali si può sostenere che la meritocrazia non è né giusta, né meritevole ma, soprattutto, che non è sostenibile: quasi come un *virus*, richiede strutture sociali fondamentali a cui appoggiarsi, salvo asfissiarle e decostruirle.

1. Merito, uguaglianza e riconoscimento

Pur avendo una lunga storia, lo spirito della meritocrazia deve gran parte della sua energia alla Rivoluzione Francese e alla pur sempre sorprendente vicenda personale di Napoleone⁴. La premessa su cui articoleremo la nostra argomentazione e che ci consente di integrarla con il tema del volume è che, con i fatti del 1789, il merito si sia progressivamente venuto a imporre non solo e non già come *principio di ottimizzazione amministrativa*, ma come *criterio legittimo di differenziazione sociale*; il convincimento implicito è che le differenze brute esistenti debbano essere oggetto di una semantizzazione sociale e che richiedano una narrazione per risultare accettabili agli occhi di coloro che di ogni sistema dato subiscono le conseguenze meno desiderabili. Le *grandi cornici di senso* proprio a questo fine esercitavano la propria funzione fondamentale e fondatrice, fornendo un riferimento indiscusso e indiscutibile che potesse legittimare la struttura differenziale che regge ogni società –

negativa della critica profetica proposta da Young, per fare di quel modello concepito come *pericoloso* un fine da perseguire; e come lui, tutta l'infosfera dei paesi occidentali.

³ La reazione filosoficamente più rilevante al *pamphlet* di Roger Abravanel, nonché una delle migliori pubblicazioni sul merito in lingua italiana, è stato il fascicolo di *ParadoXa* a cura di Vittorio Mathieu dal titolo *Merito e uguaglianza*, uscito nel 2011. A interventi segnati da quella *'porca rognà dell'autodenigrazione'* da cui invano Gadda ha provato a metterci in guardia, si oppongono, in un'interessante dialettica interna, interventi felicemente taglienti e profondamente critici nei confronti dell'ideologia meritocratica. A questo si aggiunge l'ottimo lavoro di Carlo Barone, *Le trappole della meritocrazia*, Il Mulino, Bologna 2012, le cui considerazioni forniscono le basi statistiche e sociologiche del presente saggio, e l'altrettanto ottimo ma più recente lavoro di Mauro Boarelli, *Contro l'ideologia del merito*, Laterza, Roma-Bari 2019. Se Barone fonda le sue analisi sul *mondo del lavoro*, Boarelli sviluppa le sue considerazioni a partire dal *mondo della scuola*.

⁴ L'articolo 6 della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* recita infatti: "La Legge è l'espressione della volontà generale. Tutti i cittadini hanno il diritto di concorrere di persona, o mediante loro rappresentanti, alla sua formazione. Essa deve essere la stessa per tutti, sia che protegga, sia che punisca. Tutti i cittadini essendo eguali ai suoi occhi, sono egualmente ammessi a tutte le dignità, posizioni ed impieghi pubblici, secondo la loro capacità, e *senza altre distinzioni che quelle delle loro virtù e dei loro talenti*" (corsivo mio). Si veda in proposito anche L. Cucchi, *Le armi dotte e la Rivoluzione francese: riformismo, elitismo e meritocrazia*, in «Società e Storia», XXXV, 135 (2012), pp. 41-63.

quel sistema di ordinamenti e discriminazioni, logiche prima di tutto, che rende sensata l'esperienza sociale di ogni individuo. Tuttavia, con il progressivo venire meno dei *grand récits*, venuto cioè meno ciò che Gianni Vattimo chiamerebbe il *fundamentum inconcussum*⁵, l'agonismo come ideologia e come *grande narrazione* ha via via riguadagnato una crescente centralità. Abbandonate le odiose vestigia dell'*Ancien Régime*, non le appartenenze, non la tradizione e tanto meno Dio o i suoi mediatori, ma *le virtù e i talenti* del singolo individuo avrebbero finalmente potuto essere l'unico fondamento della gerarchia sociale: questa è la narrazione prometeica e protosuperomistica che scaturisce dalla fonte francese e si diffonde nella cultura europea e poi occidentale fino a diventare dominante, anche se su un popolo di *ultimi uomini*. Se nulla di ciò che non è schiettamente individuale – per quanto surrettizio sia questo convincimento, come si cercherà di mettere in luce nel seguito – può assurgere a criterio di legittimazione del differenziale di *status*, ricchezza, qualità della vita o ampiezza dello spettro di esperienze significative alla nostra portata, di gratificazione personale, in ultima istanza e per incedere nel gergo che *ci* parla, di utilità, sembra non restare altra via che lasciare che *vinca il migliore* ed anzi immaginare di estendere questo principio agonistico al maggior numero possibile di contesti e contingenze. I correttivi verranno apprestati, si legge persino nella ben altrimenti ispirata Costituzione Italiana (Art. 3), ma intanto che si aprano le porte al vento riformatore e purificatore (e l'indugiare sulla connotazione arcaica di questo lemma è tutto fuorché casuale) della competizione e dell'agonismo sociale. Essi si occuperanno di tirare fuori il meglio da ciascuno di noi, prosciugando le sacche del parassitismo e dell'inefficienza (tipicamente pubblica, si dice, dimenticando che solo l'impiego pubblico esercita selezioni concorsuali almeno programmaticamente meritocratiche). Come in un *revival* della morale omerica – di cui troviamo nell'auspicio che Ettore formula per il figlioletto Astianatte in un inno imperituro⁶ – l'agonismo è nuovamente indicato come ciò che spinge ciascuno di noi a *dare il massimo*, ad eccellere, a farsi straordinario. Come a preannunciare i contenuti di questo contributo, il passo a cui si è alluso è però anticipato da un'analoga raccomandazione paterna, ricevuta questa volta da Glauco⁷, appena accennata e poi accostata per concentrarsi, come chiarisce per altro la *Wirkungsgeschichte* di quel testo, non già sulla sconsiderata lotta per la vita e per la morte, ma sul principio del dono sotteso alle relazioni di mutua ospitalità che tratterranno le mani di Glauco e Diomede dal recarsi reciproco danno.

Anche in questo frangente epico emerge come la competizione, la concorrenza, l'agonismo, pur nelle rispettive differenze, sembrano accomunate da

⁵ Cfr. G. Vattimo, *La società trasparente*, Garzanti, Milano 1989.

⁶ “Giove pietoso/e voi tutti, o Celesti, ah concedete/che di me degno un di questo mio figlio/sia splendor della patria, e de' Troiani/forte e possente regnator. Deh fate/che il veggendo tornar dalla battaglia/dell'armi onusto de' nemici uccisi,/dica talun: Non fu sì forte il padre:/E il cor materno nell'udirlo esulti.”, *Iliade*, vv. 476-481, trad. it. di V. Monti. Ringrazio Paola Gatto per le riflessioni condivise e per il riferimento.

⁷ “Il padre alle troiane/mura spedimmi, e generosi sproni/m'aggiunse di lanciarmi innanzi a tutti/nelle vie del valore, onde de' miei/padri la stirpe non macchiar, che fûro/d'E'fira e delle licie ampie contrade/i più famosi. Ecco la schiatta e il sangue/di che nato mi vanto, o Diomede”, *ivi*, vv. 256-263.

una duplice condizione di possibilità, da un trascendentale sociale che ne può fare l'una cosa o il suo opposto. Laddove nulla è condiviso tra i soggetti coinvolti, l'avversità non può che condurre ad esiti esiziali; perché l'agonismo possa invece stimolare l'eccellenza senza comportare l'esonare della violenza potenziale è invece richiesto un contesto determinato, una condivisione di riferimenti comuni, un'appartenenza indiscutibile ad un medesimo orizzonte di senso. Ma come si diceva in apertura, il nostro tempo sembra piuttosto connotato dal venir meno, kenotico⁸, di una cornice condivisa che consenta di *contenere* la violenza potenzialmente generata dalla competizione. Il sospetto che in questo contributo si vuole partecipare a confermare è che il principio del merito, che proprio questo ruolo di *arché* è chiamato a giocare, non sia all'altezza delle funzioni che, per lo più inconsapevolmente, gli si vorrebbero attribuire; in altri termini, il principio del merito è essenzialmente immeritevole.

Il problema di cui ci vogliamo occupare è dunque discutere se oggi sia davvero possibile fare della meritocrazia l'ideologia dominante, l'ossatura assiologica in funzione della quale orientare ogni aspetto della vita associata, soprattutto a fronte delle implicazioni meno evidenti che essa comporta. Se la meritocrazia possa in altri termini assumersi la responsabilità di mediare il conflitto e contenerne gli esiti più parossistici e in quanto tale assurgere a ideologia sostenibile, o se non si stia invece giocando con il fuoco, scatenando potenze che sarà poi difficile tenere a bada.

1.1. Le principali chiavi interpretative del dibattito e la centralità del problema dell'uguaglianza

Non tutti i tentativi di difendere l'ideologia del merito⁹ sono condotti da uno spirito amministrativo, neoliberale o semplicemente economicistico riconducibile al principio per cui la meritocrazia ci spingerebbe a *dare il massimo*. Esiste anzi la famiglia di argomenti di senso comune secondo la quale, e apparentemente in tutta evidenza, la meritocrazia si limiterebbe a dare a ciascuno quanto gli spetta, *quanto si merita*. In riferimento alle categorie aristoteliche, la meritocrazia sarebbe dunque semplicemente giusta, nel senso della *giustizia* distributiva. Ci concentreremo dunque in primo luogo sul tema della *giustizia sociale* che, più di quello d'ispirazione economicistica¹⁰, è il campo in cui sono stati più accesi gli scontri tra sostenitori e oppositori della *rivoluzione culturale meritocratica*. In questo campo, il punto di attrito più significativo è quello tra *merito* e *uguaglianza*. Nel corso del Novecento grande parte della filosofia politica aveva concepito l'uguaglianza come elemento decisivo per una *società giusta*: non solo perché centrale nella triade rivoluzionaria, ma anche perché pare evidente che ciò che spesso viene etichettato con spregio come *invidia*

⁸ G. Vattimo, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996.

⁹ Aderiamo alla sanzione di Boarelli, per cui “nonostante si proponga come superamento di ogni ideologia, quella del *merito* è anch'essa un'ideologia, una precisa e strutturata visione del mondo”, *cit.*, p. 113.

¹⁰ K. J. Arrow *et al.*, *Meritocracy and Economic Inequality*, Princeton U.P., Princeton, N.J. 2000.

*sociale*¹¹ è nella peggiore delle ipotesi una passione umana che il nostro tempo dovrebbe considerare legittima tanto quanto considera legittime l'orgoglio e la vanagloria¹², ma comunque e in ogni caso un problema di cui non si può non tenere conto¹³. Negare la legittimità, o semplicemente la realtà di fatto dell'invidia, equivale a negare la realtà di fatto e la legittimità dell'essere *immeritevoli*, ma soprattutto negare il diritto dell'immeritevole – comunque esso sia stato determinato – a essere parte della comunità e a volerla eventualmente cambiare in proprio favore. Non si tratta qui di negare la differenza, anche sostanziale, tra istanza egualitaria e invidia, quanto di intrattenere l'ipotesi che a conti fatti la distinzione tenga solo laddove sia possibile stabilire con certezza un punto *a quo* la differenza sia legittima. Una differenza percepita come illegittima produce un disagio che agli uni parrà invidia, agli altri istanza egualitaria. Gli uni censureranno la volontà di cambiamento conseguente, gli altri la sosterranno. Non è davvero rilevante il fatto che gli uni vogliano togliere al prossimo mentre gli altri vogliano avere quanto il prossimo. L'unica cosa che conta è la contestazione della legittimità del differenziale, ovvero della narrazione che lo rende accettabile e dei principi a cui più o meno esplicitamente si ispira per farlo. Negarlo significa negare il senso stesso della politica, il cui compito non è mettere d'accordo chi già la pensa allo stesso modo o condivide l'assiologia in base alla quale formula giudizi, né gestire l'efficacia degli efficaci, ma intessere le relazioni di membri di una comunità che non hanno scelto di essere né ciò, né come, né dove né tanto meno con chi sono¹⁴.

Nonostante questo, una leva di autori raccolti nella dizione di *non egalitarians* ha, a partire da Harry Frankfurt¹⁵ in poi, contestato questa apparente evidenza. L'argomento fondamentale di questi autori parte dal presupposto che l'idea stessa di giustizia sociale non debba necessariamente essere *relativa*, ma anzi possa pretendere di essere *assoluta*. In questo senso, il confronto con il prossimo sarebbe da escludere dai criteri di valutazione della società giusta, e con esso l'invidia che in genere ne consegue. Come fa notare Francesca Rigotti, che non pare molto tenera nei confronti degli invidiosi, Frankfurt e gli altri *non egalitarians* tendono però a dimenticare che la definizione dello «zoccolo umanitario» che dovrebbe fissare il livello minimo di garanzie a cui ogni individuo può ritenere di avere diritto è il cuore della questione: chi e come avrà il diritto di stabilire qual è il minimo necessario per vivere bene¹⁶? Ovvero, chi decide quale sia la soglia al di sotto della quale è opportuno, anche a prescindere dal confronto con gli altri, avere da ridire? O

¹¹ Cfr. E. S. Anderson, *What Is the Point of Equality?*, in «Ethics», 109 (1999), 2, pp. 287-337.

¹² E. Antonelli, *The Child of Fortune: Envy and the Constitution of the Social Space*, in «Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture» 20 (2013), 1, pp. 117-40, in riferimento alla canonizzazione dei peccati capitali, otto a quei tempi, di Evagrio Pontico, *Gli Otto Spiriti Malvagi*, a cura di F. Comello, Pratiche Editrice, Parma 1990.

¹³ G. M. Foster, *The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior*, in «Current Anthropology», 12 (1972), 2, pp. 165-202.

¹⁴ Non sorprendentemente, per altro, M. Young immagina che la società meritocratica si trovi a fare i conti, nel 2033, con una rivolta delle classi inferiori.

¹⁵ H. Frankfurt, *Equality and respect*, in «Social Research» 64 (1997), 1, pp. 3-15.

¹⁶ F. Rigotti, *Contro il merito: una provocazione*, in «Paradoxa», V (2011), 1, pp. 82-93.

ancora, qual è il sistema di regole, il contesto condiviso, che si assume tutti possano considerare legittimo invece di iniziare a immaginare di rifiutarne gli esiti?

Prima di tornare su questo elemento centrale della questione, ricordiamo che le principali critiche rivolte all'ideologia meritocratica da coloro i quali muovano da un paradigma egalitario si possono riassumere nella posizione che per brevità – e senza entrare nelle differenze anche rilevanti che caratterizzano i due approcci¹⁷ – potremmo identificare come Rawls-Bourdieu: ammesso e non concesso che *il merito sia questione di merito*, le istituzioni e i criteri atti alla selezione meritocratica tendono, fattualmente, a riflettere le relazioni di potere vigenti più che le specifiche caratteristiche individuali.

In primo luogo è difficile portare fino in fondo, cioè fino a dove sarebbe necessario portarla per farne un criterio di legittimità coerente con la narrazione superomistica, la convinzione secondo cui i meriti di una persona sarebbero *merito della persona stessa*¹⁸, e non di una serie pressoché innumerevole di fattori contestuali che vanno dalla *lotteria della nascita*¹⁹ al ruolo dell'educazione familiare²⁰, al *pool genetico* ricevuto in eredità (questione ove è più bruciante e politicamente più delicata la riproposizione del dominio della provenienza sull'individuo) e in genere a tutto quanto pertiene alla naturale diseguaglianza delle opportunità; ma soprattutto, e per essere più precisi, è impossibile non rendersi conto che la diseguaglianza delle opportunità è generata dall'incontro tra la varianza, sociale e naturale, dei singoli individui (in qualsiasi modo essa venga determinata) e i valori, le priorità e le istituzioni socialmente e storicamente determinate. In altri termini, il soggetto si scontra non solo con il fatto naturale e bruto della propria dotazione, ma soprattutto con la determinazione invece tutta umana e storicamente mutevole dei criteri che renderanno pertinenti e persino talenti determinate caratteristiche invece di altre. Le analisi di Pierre Bourdieu hanno dimostrato che il principio delle selezioni operate dal sistema delle *grandes écoles* francesi è essenzialmente conservatore e tendenzialmente reazionario, e con questo ha testimoniato la problematicità

¹⁷ Rimando a Barone per commenti più esaurienti sulla questione: mi si consenta di dire che la lotta per le pari opportunità, per quanto nobile e condivisibile, non può che porsi limiti *politicamente* plausibili che però non possono rispondere ai problemi fondamentali ed essenziali posti dalla legittimità del criterio di differenziazione, che sia meritocratico o no.

¹⁸ «Nessuno merita il posto che ha nella distribuzione delle doti naturali, più di quanto non merita la sua posizione di partenza nella società», J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1989, p. 262. Inoltre, «[p]ersino la volontà di tentare, di impegnarsi, e di essere quindi meritevoli, come lo si intende normalmente, dipende da una famiglia felice e dalle circostanze sociali», *ivi*, p. 106. È chiaro a Rawls che entrambe le variabili dell'equazione del merito di Young, $QI + \text{sforzo}$ (o sacrificio, o impegno), non dipendono esclusivamente dal soggetto in questione e di conseguenza non possono assolvere alla funzione che pareva essergli attribuita, ovvero emancipare il singolo individuo della dipendenza rispetto a fattori di appartenenza e garantirgli, nel bene e nel male, piena *sorranità* sul proprio destino. In chiave teorica è chiaro che il conflitto interpretativo più rilevante è quello tra una posizione schiettamente nicciana, ed una che integri invece tra le responsabilità del superuomo l'assunzione radicale della propria gettatezza.

¹⁹ A. Shachar, *The birthright lottery: citizenship and global inequality*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2009.

²⁰ P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *La Reproduzione. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Minuit, Paris 1970, trad. it, *La riproduzione. Per una teoria dei sistemi di insegnamento*, Guaraldi, Rimini 2006.

dell'eredità rivoluzionaria. Non già progressista né tanto meno egualitaria, la selezione meritocratica, incorporando i principi essenziali della *riproduzione* delle élite dominanti, non faceva che garantire, non in assoluto, né progettualmente ma comunque a livelli statisticamente rilevanti, forme *differite* di selezione per appartenenza; aggiungendo però a tale antico principio discriminatorio un'ulteriore intollerabile violenza, ovvero la piena deresponsabilizzazione del sistema a fronte della completa responsabilizzazione del discriminato – in altre parole, incolpava la vittima, o come si dice nella semiosfera dei *social media* a trazione anglofona, praticava un'ipocrita, brutale *victim bashing*.

La progressiva presa di coscienza delle sue reali conseguenze ha diffuso un sentimento crescente di insoddisfazione nei confronti della meritocrazia inducendo in diverse nazioni la realizzazione di riforme volte a realizzare, mediante interventi diretti da parte dello Stato, una condizione idealtipica di *pari opportunità*. La cultura americana ha generato quella forma raffinatissima di gestione dell'arbitrio che è l'*affirmative action*, le social-democrazie europee hanno reagito cercando di intervenire mediante un progressivo consolidamento del *welfare state*²¹. In entrambi i casi, ci si è trovati a dover fare i conti con l'altro polo con cui in genere il *merito* viene messo in relazione: il caso.

2. Merito e caso: quanto è moderna la legittimazione moderna della differenza?

Se conserviamo nella memoria il principio ermeneutico da cui abbiamo preso le mosse, ovvero se consideriamo che il ruolo del merito è quello di assurgere a principio di legittimazione della *differenziazione sociale* come risultato dell'agonismo, unica matrice riconosciuta della struttura, sarà facile rendersi conto che le due soluzioni affrontano la questione in modo diametralmente opposto eppure analogo, cercando di *gestire il caso*. La logica della discriminazione positiva è di usare in modo uguale ma contrario il principio di appartenenza per poter alleviare la preponderanza dell'appartenenza stessa sui destini dei singoli individui: in altri termini, si tratta di intervenire con *la somministrazione di una dose quanto più raffinata possibile di arbitrio* (in questo caso nella forma della provenienza) *per contenere l'arbitrio stesso*.

Per quanto riguarda la soluzione continentale, d'ispirazione sportiva e agonistica, il tentativo è di eliminare l'impatto genetico delle appartenenze²² creando le condizioni perché di ogni singolo individuo si possa dire che egli ha *effettivamente*

²¹ Entrambe le soluzioni sembrano mostrare il peso degli anni. Se in Europa lo stato sociale patisce la progressiva restrizione dei margini di manovra economica dello Stato, qualsiasi ne sia la causa, in America la pratica dell'*affirmative action* inizia ad essere fonte di fastidi crescenti, soprattutto in quelle fasce di popolazione non incluse nel novero dei soggetti sostenuti che si percepiscono come vittime di discriminazioni non più giustificate dal ricorso a un passato di discriminazioni ormai *passato*.

²² Uso il termine genetico nella sua accezione non biologica, lasciandomi però liberamente ispirare dall'uso, certamente non biologico, che Marcel Proust fa del termine *race*, per esempio, nella descrizione di Robert Saint-Loup nell'episodio della *soirée de l'amitié*, cfr. B. Carnevali, *Sur Proust et la philosophie du prestige*, in «*Fabule-L&T*», 1 2006.

avuto le stesse opportunità di tutti gli altri concorrenti. Storicamente, questo atteggiamento ha nutrito la filosofia del sospetto e la sociologia critica, inducendole a valorizzare, in un inarrestabile *crescendo*, le componenti ambientali di ogni vicenda individuale. Non è questo però il problema più rilevante.

Le implicazioni logiche del progetto continentale sono state messe in luce con grande perspicacia da Charles Ramond²³: nell'evidenziare la relazione fondamentale moderna tra merito e riconoscimento, Ramond fa notare l'intima contraddizione che essa genera nell'incontro con il progetto delle pari opportunità. A una prima analisi, parrebbe che le pari opportunità siano una condizione di possibilità imprescindibile perché il risultato sia considerato conseguenza del merito e quindi generi negli altri riconoscimento. Nessuno considererebbe meritevole di riconoscimento un pugile peso massimo che mettesse al tappeto un peso piuma così come nessuno considera meritevole, e anzi, tutti ne esecrano le gesta, lo sportivo che risultasse positivo a un controllo anti-doping. Sebbene lo sport abbia elaborato, oltre alla nozione di categoria, la nozione di *handicap*, nel gioco della vita le politiche per equilibrare la competizione sono molto più complicate. Non è però questo il punto messo in luce da Ramond, tutto il contrario. Ramond ci fa notare che «se l'uguaglianza di opportunità ha come funzione principale di permettere il *riconoscimento* di una superiorità o di un successo qualsiasi nella nostra società, essa implica tuttavia una logica che conduce al risultato esattamente opposto, vale a dire, *all'impossibilità di ogni riconoscimento*»²⁴. Pur tenendo fermo il fatto che il passato, o lo sfondo, da cui l'ideologia e la società almeno idealmente o progettualmente meritocratiche si allontanano, sono la società e l'ideologia della disuguaglianza, ovvero la società delle caste e delle appartenenze, Ramond ci permette di comprendere che se il progetto delle pari opportunità fosse portato fino alla sua estrema e perfetta realizzazione, l'effetto sarebbe quello, paradossale, di negare completamente ogni forma di riconoscimento individuale, portando invece in superficie proprio il ruolo del caso.

Da un lato, infatti, il progetto delle pari opportunità mira a rendere sempre più indiscutibile il ruolo della singolarità individuale, ma al tempo stesso tende inesorabilmente ad annullarla; se tutti avessimo (avuto) accesso alle stesse identiche opportunità, ovvero se tutti fossimo cresciuti nelle stesse identiche condizioni, se ogni fattore contestuale, se ogni contingenza o accidente genetico e dello sviluppo fosse stato pareggiato mediante una colossale operazione di ingegneria sociale – è sommamente ipocrita, come fa giustamente notare Ramond e come già notavamo in precedenza, l'atteggiamento di colui che pretenda di fissare la soglia minima al di là della quale la competizione dovrebbe finalmente essere considerata *fair*, giusta, sportiva – allora il confronto cambierebbe completamente d'aspetto, basculando nel

²³ Ch. Ramond, *Égalité des chances et reconnaissance : contradictions et conflits des méritocraties démocratiques*, in M.-A. Dilhac e S. Guérard de Latour (a cura di), *Étant donné le pluralisme*, Publications de la Sorbonne, Paris 2013, pp. 195-212, p. 196.

²⁴ *Ivi*, p. 197, traduzione nostra. Si noti che il riconoscimento ha qui una duplice funzione, da un lato gratificare l'individuo, dall'altro legittimare il principio di differenziazione sociale.

proprio opposto. Qual è infatti l'unica situazione in cui si possa effettivamente dire che vige la perfetta uguaglianza tra le opportunità degli avversari se non nei giochi d'azzardo? È solo in questi casi che le *chances* di ognuno possono essere considerate perfettamente identiche; però in questi casi il risultato del confronto è stabilito dal caso, dall'*alea*. Chi potrebbe mai sostenere che è possibile trarre riconoscimento, nel senso sociale e esistenziale e non solo monetario, dal risultato di un gioco d'azzardo puro?

Tuttavia, ne consegue che le politiche di gestione del caso tendono in un modo un po' misterioso e un po' paradossale a un idealtipo in cui null'altro se non il caso stesso finirebbe per risultare dirimente; in quanto tali non solo non sono affatto razionali come la loro origine moderna farebbe sperare, ma sono in effetti perfettamente auto-contraddittorie e mostrano un'inquietante analogia con altre logiche sociali (*i.e.* matrici di legittimazione della differenziazione sociale) come quelle che sottendono ai fenomeni collettivi che la tradizione francese della Teoria Mimetica ha riconosciuto al cuore del *sacro*.

L'argomento di Charles Ramond assomiglia infatti a quello che Jean-Pierre Dupuy ha sviluppato ne *La marque du sacré* per individuare nel doppio fondo della democrazia la stessa paradossale contraddizione: in democrazia, si dice, ogni voto conta eppure non è sorprendente che in una democrazia bipolare semplificata come quella statunitense, il singolo cittadino tenda a non attribuire al proprio singolo voto una grande importanza. Immaginiamo tuttavia uno scenario in cui la differenza tra le due coalizioni si riducesse a una manciata di voti, ecco che la singola preferenza assumerebbe valore dirimente. Se immaginassimo il caso estremo in cui addirittura un singolo voto risultasse effettivamente determinante (e qualcuno l'ha fatto, nel film del 2008 *Swing Vote*, di J.S. Stern, con Kevin Costner) allora allo stesso tempo si potrebbe dire che ogni voto è stato decisivo ma (o quindi?), per assurdo che possa sembrare, se ne dovrebbe dedurre che l'elezione è stata frutto del caso: cosa sarebbe successo se il singolo cittadino, cioè uno chiunque, fosse rimasto vittima di un incidente sulla via verso il seggio elettorale?

La meritocrazia cerca di rispondere, anche se a un livello diverso, al medesimo problema a cui cerca di rispondere la democrazia, ovvero giustificare le differenze (nel senso più triviale e in quello più astratto del termine) che strutturano una società fondandole non su di un principio estrinseco, ma, come recita la *Dichiarazione* del 1789, «sull'utilità comune»;²⁵ entrambe nate nella loro forma attuale con la Rivoluzione Francese, meritocrazia e democrazia si presentano come principi di differenziazione perfettamente immanenti, ma entrambe – e secondo la stessa ferrea logica – nascondono nell'idealtipo che cercano di raggiungere la completa negazione del proprio progetto. Cercando di realizzare un disegno di autonomia

²⁵ Al netto di altre considerazioni, trattate più avanti, il problema, di rado messo in luce anche dalla letteratura secondaria di ispirazione rawlsiana – che nell'utilità comune vede, illuministicamente, la legittimazione della differenziazione meritocratica –, è che così facendo non si fa che riprodurre la più antica delle procedure di legittimazione, cioè la subordinazione dei destini individuali a quelli collettivi: progetto organicistico e anti-moderno.

complessiva, finiscono per tendere inesorabilmente alla più estrema tra le forme dell'eteronomia, il caso – che in Aristotele è detto anche *to automaton*, perché *si muove da sé*. In questo senso, è quanto meno faticoso per la mente allenata alla riflessione filosofica immaginare di accogliere la tesi secondo cui la meritocrazia sarebbe *giusta*, se non in un senso arcaico oggi insondabile; fa infine persino sorridere l'idea di considerarla un progresso.

3. Merito e riconoscimento: contraddizioni impreviste

Anche lasciando da parte la relazione tra meritocrazia e uguaglianza e quindi ammettendo che forme di disuguaglianza, o di *differenza*, possano essere considerate legittime, o ancora che non debbano essere sottoposte ad uno scrutinio di legittimità e vadano invece accettate come fatti bruti, *naturali*, l'ideologia meritocratica mostra altri lati oscuri. Essi ne mettono seriamente in dubbio non solo la legittimità o la desiderabilità quanto la realizzabilità stessa: la meritocrazia tende infatti a generare attriti con il problema del riconoscimento anche sotto altri rispetti e con conseguenze anche più preoccupanti.

3.1. Il problema dell'invidia

In primo luogo, riprendiamo in considerazione il peso dell'invidia, la più meschina e triste ma anche la più diffusa delle passioni umane²⁶. Per quanto sia esaustiva e scevra di pregiudizi, almeno di quelli noti al sottoscritto, l'analisi di Carlo Barone, nel rifarsi al cuore della proposta di John Rawls, non pare aver integrato una delle critiche più lucide e inappellabili che al gigante del pensiero politico statunitense ha mosso Jean-Pierre Dupuy²⁷: nel mondo immaginato da Rawls, le differenze naturali, che in quanto tali sono fatti bruti, sono valorizzate e legittimate in virtù del fatto di essere messe al servizio della comunità. Il talento non viene considerato sotto una prospettiva morale come meritevole del premio che la società riconosce, ma come strumento al servizio del bene comune che la società così ordinata meglio di altre individua e valorizza. Il mondo progettato da Rawls è infatti un mondo in cui i talenti dei meritevoli sono tanto più apprezzati quanto più essi sono messi al servizio della comunità e in prima istanza di coloro che dall'implementazione di *policies* meritocratiche, nella distribuzione degli incarichi ma non del riconoscimento, avrebbero più da perdere – cioè, fuor di tecnicismi, gli immeritevoli; tuttavia, anche se il loro benessere *materiale* probabilmente ne trarrebbe vantaggio, la loro condizione esistenziale non potrebbe davvero apparire desiderabile a nessuna persona onesta. A questi soggetti non rimarrebbe infatti nessuna fonte non solo di riconoscimento ma neanche di autostima: il progetto rawlsiano, anche se efficiente

²⁶ E. Pulcini, *Invidia. La passione triste*, Il Mulino, Bologna 2011.

²⁷ Cfr. J.-P. Dupuy, *Il sacrificio e l'invidia. Liberalismo e giustizia sociale*, ECIG, Genova 1997.

dal punto di vista economico e addirittura neutro dal punto di vista morale, rappresenterebbe per questi soggetti una sorta di gogna eterna. Dupuy ha messo in luce la brutalità dell'ideologia meritocratica notando che in una società in cui si realizzasse perfettamente, la meritocrazia, anche quando moralmente neutra, imporrebbe agli ordinari o immeritevoli, *cioè alla stragrande maggioranza delle persone*, di fare costantemente i conti con la propria mediocrità, e soprattutto con la propria inferiorità²⁸, e equilibrerebbe i giochi associando a questa tortura il rifiuto di qualsiasi riconoscimento specifico ai meritevoli, i cui *IQ* e *Sforzo* denuncerebbe come immeritati: vien da chiedersi come una società così sfortunata potrebbe mai sopravvivere alla realizzazione dei propri desideri.

3.2. Il problema dell'azione

Il rapporto tra merito e riconoscimento si presta tuttavia a analisi e rovesciamenti ancora più sorprendenti. Integrando alle considerazioni del MAUSS la concezione non-utilitarista dell'azione sviluppata da Hannah Arendt, Dominique Girardot ha fatto notare che il problema filosofico principale dell'ideologia meritocratica è che essa postula una teoria del soggetto come *fonte sovrana dell'azione*²⁹, e dunque implica una teoria dell'azione che ne nega la dimensione intersoggettiva e pubblica. Perché l'ideologia del merito possa sostenere di progettare una società in cui *ciascuno ha quel che si merita*³⁰, è per così dire logicamente necessario implicare che ogni singolo evento sia scomponibile nei fattori e nelle cause che hanno, individualmente, contribuito al suo compimento³¹. Ma impostare il ragionamento in questi termini, secondo l'ormai ubiqua dottrina delle aspettative razionali, dovrebbe indurre il soggetto che si voglia inserire nella società così programmata, a partecipare solo a quelle *attività* tecnicizzate volte alla produzione di una qualche forma di utilità chiaramente determinabile. Girardot, sulla scia di Arendt, ricorda però che la gran parte di ciò che ognuno di noi fa non è motivato da principi utilitaristi; non solo perché molte sono le forme di vita, ma anche perché siamo tutti più o meno consapevoli che le conseguenze dell'azione non sono completamente prevedibili né pertanto dominabili. In altre parole, siamo (forse) liberi soggetti dell'azione, ma non

²⁸ Id., *Ethique et philosophie de l'action*, Ellipse, Paris 1995, pp. 169-170.

²⁹ D. Girardot, *Les apories du mérite*, in «Revue du MAUSS», 32 (2008), 2, pp. 369-82, p. 371.

³⁰ Si tenga a mente che uno degli usi idiomatici ora più frequenti dell'espressione "merito" si verifica nel gergo finanziario, ove si parla di *merito creditizio*, indice dell'affidabilità economico-finanziaria di un soggetto. Non sfuggirà la risonanza con l'*effetto (san) Matteo* in accordo al quale "a chiunque ha sarà dato e sarà nell'abbondanza; ma a chi non ha sarà tolto anche quello che ha": non sfuggirà che in entrambi i casi si tratta di fenomeni auto-rinforzanti e in quanto tali problematici agli occhi del cittadino moderno, liberale, che condivide l'ispirazione che per esempio guida il principio della progressività dell'imposizione fiscale.

³¹ Barone si sofferma a considerare i limiti pratici della costruzione di incentivi meritocratici sufficientemente fini da realizzare questo progetto, includendo considerazioni relative alle *trappole* dello strumento incentivo e trovando nell'idea di incentivo di gruppo la soluzione più efficace; essa è senz'altro interessante da un punto di vista politico o sociologico ma manca il problema schiettamente filosofico su cui invece ritengo opportuno concentrarmi in questa sede, cfr. C. Barone, *op. cit.*, pp. 159-99.

ne siamo sovrani. Il paradigma del merito indurrà tuttavia a intraprendere solo *attività*, e non azioni, i cui criteri siano sufficientemente chiari da poter generare effetti prevedibili, misurabili e scomponibili in *parvelle*.

Questo atteggiamento, che pur non essendo prescritto dall'ideologia meritocratica ne costituisce la condizione logistica di possibilità nonché l'esito più verosimile, induce il singolo soggetto a dismettere la propria irripetibile singolarità per adeguarsi a norme di comportamento predefinite che finiscono per farne qualcosa di più simile a un *automa* che non a un soggetto *autonomo*, ovvero un elemento interscambiabile proprio perché valorizzato nella sua essenza generica e non in quella singolare. Ciò che viene infatti per lo più sottaciuto è che meritocrazia non significa *giudicare* della qualità del singolo individuo – attività a forte connotazione estetica e essenzialmente impossibile da proceduralizzare –, bensì scegliere tra soggetti commensurabili, ovvero resi tali. Di conseguenza, oltre ad atomizzare la società che immagina di produrre, l'ideologia meritocratica finisce per mortificare e alienare la singola soggettività inducendola a privarsi delle caratteristiche che ne condizionano il riconoscimento³².

4. Conclusione

Gli autori e le riflessioni qui considerati ci hanno permesso di rendere evidente l'aspetto spersonalizzante delle condizioni di possibilità della meritocrazia: perché un merito possa essere attribuito, riconosciuto e soprattutto reso accessibile all'interno delle logiche della meritocrazia, è necessario che esso sia misurabile *a quo* e *ad quem*; la meritocrazia di conseguenza postula la condizione di perfetta uguaglianza delle opportunità e di commensurabilità. L'una condizione risulta in contraddizione con ogni possibile condizione di riconoscimento, l'altra è per definizione in contrasto con la dimensione singolare dell'azione.

Inoltre, nel momento stesso in cui prescrive, almeno per via esemplare, la dimensione misurabile e commensurabile dell'attività, tende a scoraggiare o a presentare come *insensate* rispetto al paradigma di riferimento tutte quelle azioni a cui non sia possibile *rendere* un *riconoscimento commisurato*, ovvero tutte quelle attività che abbiano a proprio fondamento la liberalità, la carità, l'autotelia, ovvero l'essere fini a sé stesse. In altre parole, l'ideologia meritocratica ci induce a considerare assurde le azioni disinteressate³³. Già Seneca aveva intuito che *i beneficia* sono in realtà l'unica cosa che tenga insieme una comunità: le relazioni improntate alla simmetria perfetta sono infatti finite, nel tempo e nello spazio. Quando si acquista e si vende un bene, un servizio, o un'utilità in genere, la relazione tra i contraenti inizia e finisce nel tempo della transazione, mentre il dono, così come l'azione e il dialogo autentico, non ha un inizio né una fine ben determinati e di conseguenza prolunga la durata

³² D. Girardot, *La société du mérite: idéologie méritocratique et violence néolibérale*, Le Bord de l'eau, Paris 2011.

³³ Al punto che ogni attività che possa sembrarlo, viene poi riassunta nella logica strumentale dominante nella forma della *pausa rigenerante*.

dell'interazione e *dà tempo* alla relazione, nel caso di Glauco e Diomede in senso addirittura intergenerazionale. In questa differenza si cela un errore tipicamente moderno dell'ideologia meritocratica, ovvero non realizzare che *solo finché c'è interazione e non alla fine di essa*, si può dare riconoscimento reciproco³⁴, giustizia e quindi socialità.

Le nostre analisi hanno messo in luce due famiglie di problemi generati dall'ideologia meritocratica: essa non è *giusta* né nel senso della *iustitia distributiva* (*dikaioσύνη*) poiché tende a riconoscere ad alcuni meriti che derivano dalla loro appartenenza e non dalla loro singolarità, né nel senso della *iustitia connettiva* (*liberalitas*, o *caritas*, ovvero ciò che rientra nel plesso semantico indicato dalla radice ebraica *zdq*), poiché tende a spezzare invece che rafforzare i nessi connettivi di una società. Se nel primo caso dunque è staticamente autocontraddittoria, poiché non realizza la società che si propone di costruire, nel secondo caso è geneticamente autocontraddittoria, poiché se mai fosse realizzata finirebbe per distruggere la società in cui prendesse piede. Di conseguenza, e in conclusione, la meritocrazia risulta *immeritevole* di essere perseguita. In quanto tale, essa non può svolgere la funzione di ideologia – se non nel senso deteriore del termine, e ai costi potenzialmente molto alti già anticipati da M. Young³⁵ – né il principio del merito può davvero reggere l'agonismo come sistema di legittimazione fondamentale della nostra società.

³⁴ Cfr. R. Salizzoni, *Michail Bachtin autore ed eroe*, Trauben, Torino 2003; E. Antonelli e A. Martinengo, *Confini dell'estetica, confini dell'ermeneutica*, in *Ibid.*, (a cura di) *Confini dell'estetica. Saggi in onore di Roberto Salizzoni*, Aracne, Roma 2014, pp. 11-29, p. 19.

³⁵ Si veda la nota 14 del presente saggio.