

# L'estensione della razionalità economica allo spazio della "cura di sé".

## Forme di soggettivazione tra economia e valori

Dario Consoli

### 1. Razionalità economica e spirito del capitalismo contemporaneo

La società contemporanea, che appare da una parte l'esito di un profondo processo di secolarizzazione, si caratterizza dall'altra per la presenza di un modello di razionalità economica che funziona come un orizzonte "trascendente", insuperabile dal punto di vista cognitivo, pratico e di senso – ciò che viene definito comunemente come capitalismo neoliberale. Davanti alla crisi odierna assistiamo così alla messa in opera di contromisure del tutto conformi a quella stessa logica che l'ha provocata, mentre qualsiasi elemento non assimilabile viene escluso dal novero delle possibilità di scelta.

Il tema del nesso tra economia e valori acquisisce una configurazione del tutto specifica proprio alla luce delle peculiarità del quadro neoliberale. Intendiamo qui il neoliberalismo (o neoliberismo<sup>1</sup>) in senso foucaultiano come quel regime di governo che in virtù di determinati assunti teorici riguardo il funzionamento della razionalità umana, quindi di una specifica antropologia, produce come effetto un campo discorsivo che ha la pretesa di esaurire la possibilità dei comportamenti e dei modi di essere dell'individuo<sup>2</sup>. Le sue condotte possono infatti acquisire visibilità e senso solo se sottoposte a una griglia di intelligibilità che rinvia a quella razionalità economica che utilizza per articolare il senso e i limiti di tutti i regimi di pratiche.

Questo processo di riduzione risulta funzionale al governo degli attori sociali in quanto ne aumenta la prevedibilità e il controllo<sup>3</sup>. Più in generale, esso comporta delle conseguenze sul piano dei processi di soggettivazione, dato che non si tratta

---

<sup>1</sup> Tra il termine "neoliberalismo" e l'equivalente "neoliberismo" prediligo qui il primo in quanto maggiormente diffuso nell'attuale dibattito filosofico, sviluppatosi a partire dai corsi sul tema tenuti al Collège de France da Michel Foucault.

<sup>2</sup> Cfr. M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, tr. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2012.

<sup>3</sup> Su questo e il successivo paragrafo cfr. G. Leghissa, *Neoliberalismo. Un'introduzione critica*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 58 ss.

solamente del monismo di un modello di comprensione dell'azione umana e della realtà sociale, quanto anche di un successivo passaggio dal piano descrittivo a quello normativo. In base alla spiegazione della natura umana attraverso la razionalità economica, il discorso neoliberale procede infatti a sviluppare delle indicazioni su ciò che il soggetto deve essere, fare e diventare. Se da una parte l'essere umano viene ridotto a ciò che di esso si può calcolare e valorizzare quale fattore economicamente rilevante, a vita che produce e consuma, dall'altra la produzione di soggetti dotati di una certa libertà, autonomi e responsabili, è necessaria alla logica del mercato che richiede degli attori efficienti, in grado di perseguire i propri interessi e assumersi dei rischi.

In particolare interessa qui mettere in luce come questo tipo di razionalità permetta la coesistenza della sussunzione di tutte le sfere dell'agire sotto la normatività dell'economico con pratiche di governo che non solo permettono, ma finanche favoriscono e promuovono una condotta di vita indirizzata all'autonomia e all'autorealizzazione individuale, forme di ricerca di un senso o di un quadro valoriale orientativo della propria esistenza. Contrariamente ai dispositivi di governo delle società disciplinari, l'effetto della governamentalità neoliberale si esercita infatti attraverso un controllo non coercitivo dei regimi di pratiche dei soggetti, ma preordinandone indirettamente lo spazio di azione, attraverso il principio operativo della *actio in distans*. Vengono cioè predisposti e messi a disposizione dei soggetti degli interi programmi di tecnologie del sé, attraverso i quali modellare la propria esistenza. I soggetti sono allo stesso tempo spronati a costruire autonomamente la propria esistenza in modo "autentico" e "creativo", in una sorta di vera e propria ingiunzione a soggettivarsi autonomamente.

In questo senso il capitalismo neoliberale costituisce un sistema dall'elevata efficacia *antropotecnica*. Si tratta di una nozione utilizzata da Peter Sloterdijk per indicare i diversi vettori e modalità, consapevoli e inconsapevoli, di formazione dei soggetti (in senso non solo individuale), che permette di nominare assieme gli effetti di soggettivazione e di assoggettamento, di fatto inseparabili, prodotti da tutte le strutture sociali in cui siamo inseriti. Egli colloca inoltre questo processo all'interno di un orizzonte antropologico, legandolo all'effetto di *feedback* che ogni azione ha sull'agente, soprattutto ove questa azione sia iterata o cristallizzata in abitudini ed esercizi oppure, collettivamente, in istituzioni<sup>4</sup>.

L'estensione della razionalità economica neoliberale volta alla *performance* a ogni ambito della società e della vita che caratterizza il regime del capitalismo neoliberale, comporta un modellamento delle forme di soggettivazione degli individui fino a plasmare la stessa sfera della "cura di sé" – quello spazio di relazione del soggetto con se stesso, dove egli decide della sua condotta, del fine della vita e delle condizioni in cui questa possa essere detta buona, soddisfacente o realizzata:

---

<sup>4</sup> Parlare di antropotecnica significa dunque descrivere l'uomo come «un essere che vive nel recinto delle discipline, sia di quelle involontarie sia di quelle volontarie»: P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, tr. it. di S. Franchini, Cortina, Milano 2010, p. 135.

ciò che tradizionalmente è definito attraverso la nozione di etica. Di questo fenomeno testimonia il successo della saggiistica variamente definita come “sviluppo personale”, “*self-help*”, o persino “*self-management*”, espressione di un surrogato di teoria manageriale e razionalità economica in guisa di manuali etico-esistenziali per il miglioramento di sé e l'autorealizzazione<sup>5</sup>.

Si tratta per lo più di testi che esortano a migliorare noi stessi, conquistare la nostra autonomia, scoprire la nostra dimensione autentica, cambiare la nostra vita e realizzarci, uscendo dalle secche di una di una quotidianità alienante. Oltre alla volontà di ottenere determinate tecniche finalizzate a obiettivi specifici (genericamente e in ultima analisi: come aumentare le *performance* personali), emerge qui infatti una esplicita richiesta di un *surplus* di senso necessaria per l'integrazione nel sistema sociale in cui viviamo e che giustifichi l'adesione alla sua razionalità<sup>6</sup>. Nell'analizzare questi testi ci si scopre impegnati con l'articolazione dell'orizzonte normativo del comportamento individuale conforme al sistema sociale dominante. Abbiamo dunque a che fare con dei testi di etica, con quell'azione che Aristotele definisce prassi (*práxis*), il cui fine è insito in essa. Più precisamente, è possibile ravvisare uno sfumare dei confini e una commistione di ciò che Max Weber definiva l'agire razionale rispetto allo scopo e l'agire razionale rispetto al valore<sup>7</sup>.

Questo intreccio dei discorsi e delle pratiche incentrate sul cambiamento di sé, sull'autorealizzazione, sulla ricerca dell'autenticità e dell'autonomia *individuale* costituisce ormai un fenomeno diffuso nei più diversi contesti sociali e locali – attraverso i sistemi globali dei consumi, della formazione e della produzione

---

<sup>5</sup> Una lettura di come, nella società contemporanea, la cultura del *self-help* e le tecniche psicoterapeutiche abbiano sostituito l'etica nell'indicare come condurre una vita buona, trasformando la costruzione dell'identità si trova in E. Illouz, *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*, Berkeley, University of California Press, 2008. Sul «*management de l'âme*» si soffermano inoltre Christian Laval e Pierre Dardot nel tredicesimo capitolo “La fabbrica del soggetto neoliberista” del fondamentale *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, tr. it. di R. Antonucci e M. Lapenna, DeriveApprodi, Roma 2013.

<sup>6</sup> Il panorama di testi cui si fa riferimento risulta difficile da delimitare, sia per l'enorme quantità, sia per la difficoltà di definire in modo univoco i confini di questo ambito. A titolo di riferimento, riporto alcuni testi diventati ormai dei classici del genere nel mondo anglosassone, citati ad esempio nella raccolta divulgativa *Self Help Lessons By Best Sellers: What You Can Learn from the 10 Best Self Help Books of Our Time* (Caring & Sharing, 2013): S.R. Covey, *The 7 Habits of Highly Effective People: Powerful Lessons in Personal Change*, Simon & Schuster Sound Ideas, New York 1989; A. Robbins, *Awaken the Giant Within: How to Take Immediate Control of Your Mental, Emotional, Physical and Financial Destiny!*, Summit Books, New York 1991; K. Blanchard, *The One Minute Manager*, Morrow, New York 1982; D. Carnegie, *How to Win Friends & Influence People*, Simon & Schuster, New York 1981; J. Morgenstern, *Organizing from the Inside Out. The Foolproof System For Organizing Your Home, Your Office and Your Life*, Henry Holt, New York 1998. Testi più recenti di particolare interesse per caratteristiche dei contenuti e ampiezza di diffusione sono i *bestseller* R. Byrne, *The Secret*, Atria Books, New York 2006 e P. Stutz e B. Michels, *The Tools: Transform Your Problems into Courage, Confidence, and Creativity*, Spiegel & Grau, New York 2012.

<sup>7</sup> La netta separazione tra un elemento gratuito e disinteressato e uno strumentale legato alla logica dell'utile viene confutata da E. Stimilli, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata 2011, pp. 31-81.

culturale. A un'analisi critica il fenomeno dei *successful books* e del *coaching* si mostrano come un luogo d'osservazione privilegiato per lo «spirito del capitalismo» contemporaneo, inteso come l'insieme delle idee e dei valori che giustifica il coinvolgimento e l'impegno di tutti e ciascuno in una società profondamente modellata dal modo di produrre capitalistico<sup>8</sup>. In questi concentrati di teoria manageriale declinati in forma di guide esistenziali sembra infatti possibile riconoscere l'equivalente contemporaneo dei manuali di consigli e suggerimenti di Benjamin Franklin dai quali Weber distillava il primo spirito del capitalismo<sup>9</sup>.

Al contempo questo fenomeno appare come un segno emblematico della pervasività di un modello di razionalità prettamente economico a tutte le sfere dell'agire umano, finanche alle più intime. In questo senso, esso ci impone di riflettere criticamente sulla strutturazione di quegli ambiti personali nei quali dovrebbero trovarsi le risorse biografiche, morali e di desiderio attraverso cui costruire spazi di alternativa alle istanze sistemiche del capitalismo neoliberale e di immaginazione individuale e sociale.

## 2. *Capitalismo divino: la duplice funzione religiosa dell'ultima sfera*

Muovendo da questi spunti iniziali è possibile riprendere e gettare nuova luce su un'analogia che ha goduto di una notevole fortuna nel pensiero filosofico almeno dell'ultimo secolo: l'idea della struttura religiosa del capitalismo. Il riferimento ineludibile è al passaggio del celebre frammento di Benjamin secondo cui «il capitalismo serve essenzialmente all'appagamento proprio di quelle preoccupazioni, tormenti, inquietudini a cui davano risposta un tempo le cosiddette religioni»<sup>10</sup>. Tra le esigenze alle quali rispondere, rivestono indubbiamente un ruolo centrale quelle etiche della cura dell'anima e della definizione della condotta di vita. Possiamo provare a farci un'idea più articolata di questa tesi focalizzando l'attenzione sull'interpretazione funzionale della religione, operazione che permette di accomunare dal punto di vista del principio esplicativo due fenomeni che caratterizzano lo spirito del capitalismo contemporaneo come cornice complessiva dell'esistenza, testimoniandone l'incredibile potenza antropotecnica. Il primo riguarda il livello dei macro-sistemi sociali, il secondo quello della sfera etica individuale, dell'agire umano orientato a un fine in sé.

<sup>8</sup> Per un'analisi critica e un aggiornamento del concetto di «spirito del capitalismo» rimando a E. Donaggio, *Spiriti del capitalismo. Variazioni sul tema*, in «Quaderni di Teoria Sociale», n. 9, 2009, pp. 71-103. Nel presente testo si fa riferimento in particolare alla definizione e all'utilizzo in L. Boltansky, E. Chiapello, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris 1999.

<sup>9</sup> Sono i *Suggerimenti necessari a coloro che vorrebbero arricchirsi* (1736) e i *Consigli a un giovane commerciante* (1748) in M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, tr. it. di A.M. Marietti, Rizzoli, Milano 1997, pp. 72 ss.

<sup>10</sup> W. Benjamin, *Capitalismo e religione*, in *Sul concetto di Storia*, tr. it. di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, p. 284.

Sul primo piano, il capitalismo ha portato a termine «la più efficace delle totalizzazioni, l'unificazione della Terra per mezzo del denaro in tutte le sue forme»<sup>11</sup>. Ha così risucchiato al suo interno tutto ciò che prima ne costituiva il fuori<sup>12</sup>, diventando esso stesso il limite più esterno del mondo sociale contemporaneo. La sfera del capitale ha cominciato a valere come metasfera, sistema dei sistemi, ruolo tradizionalmente rivendicato dalla religione o, in contrapposizione, dalle «grandi narrazioni» del mondo – nelle quali si riconosce tuttavia una struttura teologica soggiacente<sup>13</sup>. Nella sua teoria funzionale dei sistemi sociali, Luhmann definisce il sistema della religione come una funzione del sistema sociale globale in riferimento al suo ambiente, attribuendogli il compito funzionale di rappresentare, specificare e determinare la complessità irrepresentabile e indeterminabile: il mondo, il tutto. Confrontandosi con la contingenza del mondo, le dogmatiche religiose mirano a rispondere ai problemi strutturali della società nella sua articolazione in sottosistemi<sup>14</sup>. In questo senso possiamo attribuire alla religione una funzione immunitaria sul piano sociale, in quanto introduce l'ambiente esterno in modo selettivo e non destabilizzante, attraverso una quantità preordinata di informazioni, permettendo ai sistemi sociali di adattarsi ad esso.

Questo primato della religione entra in crisi con quel processo che prende il nome di secolarizzazione e che da un punto di vista sistemico viene spiegato piuttosto come un processo di «differenziazione funzionale» del sistema sociale in sottoinsiemi sempre più numerosi e specializzati, che mina la possibilità che un sistema specifico si ponga in una posizione esterna<sup>15</sup>. Lo spirito del capitalismo, come razionalità in evoluzione che giustifica l'adesione a un sistema economico, è stato capace – apparentemente grazie a una flessibilità notevolmente maggiore rispetto al dogma religioso e in particolare alla straordinaria capacità di metabolizzare gli elementi di critica che gli vengono mossi<sup>16</sup> – di sussumere i diversi sottoinsiemi ponendosi come orizzonte comune dell'intera società. A fronte dell'elevata differenziazione del sistema sociale in molteplici sottoinsiemi, la razionalità del capitalismo (soprattutto nella sua odierna versione neoliberale) ha manifestato un'efficienza trasversale che ha permesso di proporsi come modello unitario e complessivo, minimizzando al contempo i casi di inefficienza e i fallimenti. È su tale efficacia e trasversalità che si basa la pretesa di una valenza della razionalità economica neoliberale sul piano antropologico, e quindi la naturalizzazione del discorso dell'economia.

---

<sup>11</sup> P. Sloterdijk, *Il mondo dentro il capitale*, tr. it. di S. Rodeschini, Meltemi, Roma 2006, p. 35.

<sup>12</sup> Ivi, p. 42.

<sup>13</sup> Il riferimento obbligato è qui al nano gobbo della teologia in W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, in Id., *Angelus novus. Saggi e frammenti*, tr. it. a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 2006, p. 75.

<sup>14</sup> N. Luhmann, *Funzione della religione*, Morcelliana, tr. it. a cura di S. Belardinelli, Brescia 1991, pp. 23 ss.

<sup>15</sup> Ivi, pp. 217 ss.

<sup>16</sup> L. Boltansky, E. Chiapello, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, cit., pp. 40 ss.

In questo senso il capitalismo neoliberale può dunque essere considerato come un equivalente funzionale della religione. Se con quest'ultima indichiamo la funzione sistemica che abbiamo descritto, allora diventa contingente riflettere su quale confessione o etica religiosa, o ancora su quali specifici elementi culturali o dogmatici il capitalismo si sia sviluppato parassitariamente<sup>17</sup>. Sono questi, al pari degli oggetti appartenenti alla sfera politica, giuridica o etica, la posta in gioco di un meccanismo finalizzato a sussumerli, ad attribuirgli un senso in relazione a un ambiente che è pre-determinato da un linguaggio e una razionalità specifici. In questo senso si spiega la funzione mitopoietica del capitalismo neoliberale, il suo funzionare come orizzonte mitico fondativo di un sistema sociale.

Il secondo fenomeno segue dal fatto che quello che funziona come orizzonte totalizzante dell'intera società e risorsa ultima di esistenza simbolica nel mondo, è allo stesso tempo ciò che prima di tutto ha effetto nel luogo delle decisioni più importanti per l'individuo, dove decide che soggetto vuole diventare, che ne sarà di lui in quanto tale. La religione indica infatti anche ciò che pretende di vincolare più di ogni altro aspetto il soggetto nella sua intimità. L'esperienza religiosa è l'esperienza di un fine in sé, ovvero di un *summum bonum*, al quale orientare in ultima istanza l'agire e la propria esistenza<sup>18</sup>. La razionalità economica del capitalismo neoliberale – sempre più espressione di un processo circolare fine a se stesso – manifesta un'intima affinità con l'esperienza religiosa in quanto entrambe sono estranee a fini meramente utilitari, alla logica strumentale e alla razionalità volta allo scopo. All'autoreferenzialità che caratterizza la religione, corrisponde il «profitto per il profitto» sul versante dell'azione economica capitalistica. Così quest'ultima rivela e replica l'autofinalità o «finalità senza scopo» implicita nell'azione umana, ma alienandola e astraendola in un potere con un fine in sé separato dall'uomo e capace di orientare irreversibilmente il suo agire in maniera non ulteriormente discutibile<sup>19</sup>. La mancanza a essere, variamente interpretata tanto dal pensiero religioso quanto dalla filosofia dell'esistenza, viene interpretata alla perfezione dall'idea del debito e dal meccanismo dell'investimento permanente. In questo senso la funzione della religione può essere letta anche dal punto di vista personale come quella di una potente prassi immunitaria di tipo simbolico, capace di immunizzare l'individuo dal caos attraverso l'individuazione di un quadro di significati, valori e fini in sé.

---

<sup>17</sup> In questo senso diviene problematica anche la tesi di Žižek – tuttavia stimolante sul piano dell'originalità della prospettiva di analisi – secondo cui l'etica taoista di un certo tipo di buddismo (il buddismo zen, che è anche quello più importato nel sincretismo delle pratiche *new age*) possa «fungere da perfetto complemento ideologico all'odierno capitalismo virtuale: ci permette infatti di parteciparvi con distanza interiore, per così dire, incrociando le dita» da cui segue la conclusione opinabile – e opposta a quella di Benjamin – che «per resistere a questa tentazione, dovremmo rimanere fedeli a una certa eredità cristiana»: S. Žižek, *Guerre stellari III. Sull'etica taoista e lo spirito del capitalismo virtuale*, in Jongen (a cura di), *Il capitalismo divino. Colloquio su denaro, consumo, arte e distruzione*, tr. it. di S. Franchini, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 144.

<sup>18</sup> Cfr. E. Stimilli, *Il debito del vivente*, cit., pp. 176 ss.

<sup>19</sup> Ivi, p. 28.

I due fenomeni evidenziati devono tuttavia apparire come legati: è perché tutto il mondo sociale si spiega, nei suoi contorni più generali, secondo un certo sistema cui pertiene una determinata razionalità che le nostre scelte più importanti, più private e disinteressate finiscono per orientarsi, in ultima istanza, a quella razionalità. Se pensiamo di conoscere l'orizzonte ultimo di ogni altro aspetto della vita delle collettività umane, è a questo che guarderemo quando dovremo decidere su ciò che conta di più per ciascuno di noi, a questo orienteremo ogni nostra scelta sulle cose ultime – tanto più nel caso dell'autorealizzazione del soggetto che non può prescindere da un riferimento a una qualche forma di riconoscimento e di costruzione sociale. Si tratta di un orientamento che influenza a cascata l'*ethos* individuale nel senso più ampio: i comportamenti e le abitudini in cui questi trovano concreta e quotidiana attuazione.

Potremmo parlare di una pervasività “orizzontale”, sistemica, espansionistica e di una pervasività “verticale” o di profondità, capace di penetrare nelle varie modalità di soggettivazione dell'individuo, nelle sue sfere antropotecniche in un crescente livello di intimità. La religione viene non a caso presentata da Sloterdijk come uno dei più riusciti sistemi antropotecnici nella storia culturale dell'uomo. Chiamare in causa la struttura religiosa del capitalismo in riferimento allo «spirito del capitalismo», significa allora nominare un meccanismo antropotecnico eccezionale e ineludibile, in azione attraverso istanze sistemiche e biografiche, condizionamenti sociali e moventi psicologici, forme di eteronomia e autonomia, omologazione e autenticità, adattamento e libertà.

### 3. Soggettivazioni nella cultura del management: dall'impresa alla cura di sé

Il passaggio verso un ulteriore investimento del soggetto da parte di un nuovo e specifico intreccio di discorsi e pratiche antropotecniche caratteristiche dell'epoca neoliberale, ha luogo soprattutto a partire dallo sviluppo della teoria delle organizzazioni e del *management*. Sono in particolare Luc Boltanski ed Éve Chiappello a individuare il nuovo spirito del capitalismo non solo nelle teorie economiche, ma nelle retoriche e pratiche manageriali, indissociabili le une dalle altre, nelle quali il capitalismo come sistema di produzione e di vita trova una sua giustificazione ultima. Lo spirito di capitalismo si sviluppa, per adattamento, plasmandosi su quelle critiche nei confronti di un capitalismo cieco davanti a una larga parte del soggetto, che possono essere riassunte con l'etichetta di «critica edonistica». Nell'attuale discorso del *management*, dominante a partire dagli anni Novanta, trovano soddisfazione parziale e strumentale le richieste, emerse già a partire dai movimenti degli anni Sessanta, di un lavoro creativo, autonomo, partecipe: è ciò che ora viene chiesto ai dipendenti di ogni impresa<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Cfr. L. Boltanski, E. Chiappello, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, cit.

Sviluppando questa impostazione di analisi della società contemporanea, è possibile individuare un duplice processo di cui è importante tener conto in merito alla costituzione del soggetto e che vede al centro il processo di individualizzazione rispetto alla realizzazione e all'autonomia: da una parte, con lo sfumare dei confini tra vita e lavoro, l'autorealizzazione (con il correlato agire non strumentale) viene introiettata nel mondo aziendale; dall'altra, in tutti gli ambiti della società e della vita personale si diffonde, trascinata da un successo inarrestabile, la razionalità manageriale dell'impresa, che si estende fino a plasmare lo spazio della cura di sé, di un soggetto inteso come "imprenditore di se stesso".

Il nuovo discorso sul lavoro, presentando quest'ultimo come qualcosa di totalizzante ed eccitante, promette non solo la liberazione o almeno l'attenuazione dei vincoli gerarchici, ma anche la realizzazione e la crescita di sé. Acquista dunque centralità il modo in cui la spinta all'autorealizzazione prende forma nel mondo dell'impresa e delle organizzazioni. Al loro interno, i processi di soggettivazione sono vincolati non solo da elementi di natura contrattuale, ma anche, seppur non esplicitamente, da una retorica che si pone sì come una scelta da adottare volontariamente, ma tuttavia senza alternative. In questo modo, se da una parte viene creato uno spazio per la realizzazione personale all'interno del contesto lavorativo, allo stesso tempo esso è approntato di modo da pre-orientare e coartare fortemente la via verso una specifica forma di realizzazione.

D'altra parte, dal momento che il lavoro ci chiede di più, inglobando un numero crescente di ambiti della soggettività, noi stessi chiediamo di più al lavoro: domandiamo al lavoro di essere «un luogo in cui si possa inventare la vita»<sup>21</sup>. Tuttavia in questo modo il raggiungimento di una gratificazione autentica, che prevedrebbe un'impossibile sovrapposizione completa di lavoro e vita, risulta destinato a uno scacco permanente.

In secondo luogo, come abbiamo anticipato, in tutti gli ambiti della società e della vita personale si diffonde la razionalità dell'impresa e del *management*, secondo una vera e propria «aziendalizzazione del sociale»<sup>22</sup> che si estende fino a plasmare lo spazio della cura di sé, quello spazio che riguarda il rapporto del soggetto con se stesso, dove egli costruisce la propria identità e la propria realizzazione.

Con l'estensione del linguaggio manageriale alla vita e alla condotta personale, si rende ancora più visibile in che modo e fino a dove le tecnologie del sé siano state permeate dallo spirito del capitalismo e da esso sussunte. La cura di sé viene anzitutto messa al lavoro, resa produttiva, calcolata in termini di accumulazione di varie forme di «capitale umano»<sup>23</sup> e di possibili rendite future. In secondo luogo, la cura di sé viene messa a valore attraverso la mercificazione e la strumentalizzazione del desiderio di cambiamento e di autorealizzazione, di una vita originale e felice. Si pensi alle strategie pubblicitarie e di *marketing* che si basano sulla

<sup>21</sup> Y. Clot, *La fonction psychologique du travail*, Puf, Paris 2004, p. 70.

<sup>22</sup> G. Leghissa, *Neoliberalismo*, cit., p. 117.

<sup>23</sup> Su questa nozione, centrale all'interno della teoria economica neoliberale elaborata dalla Scuola di Chicago, cfr. G. Becker, *Il capitale umano*, tr. it. di M. Staiano, Laterza, Roma-Bari 2008.

presentazione dei prodotti come possibilità di incrementare l'originalità dei progetti di vita degli acquirenti, utilizzando e valorizzando prontamente nuove e originali immagini di sé e modelli o stili di vita autentica. D'altra parte la stessa industria del consumo è diventata capace di diffondere modelli pre-formattati di vita autentica ai quali i soggetti orientano il proprio percorso di scoperta e costruzione del sé<sup>24</sup>.

Ma soprattutto il soggetto, anche sul piano più intimo delle scelte personali, utilizza ormai la stessa razionalità economica che governa i diversi ambiti sociali, plasmando la propria esistenza e ricercando l'autorealizzazione e grazie agli strumenti che questa fornisce. L'investimento su di sé anche sul piano esistenziale e morale finisce per trasformare il soggetto della ragion pratica in una sorta di "investitore morale", che si confronta nel mare di offerte di etiche e di forme di realizzazione, mediate da veri e propri *broker* della virtù e della felicità.

Da un punto di vista storico, nel corso degli ultimi tre o quattro decenni le pretese all'autorealizzazione individuale nei paesi occidentali sono cresciute rapidamente, come effetto della correlazione storica di processi di individualizzazione socioculturali molto diversi. Non si tratta tuttavia del risultato di un unico corso di sviluppo né tantomeno di uno sviluppo strategico e intenzionale. È forse più appropriata, come suggerisce Axel Honneth, l'immagine weberiana di «affinità elettive» tra processi trasformativi spirituali, sociali e materiali che possiedono una storia e una dinamica di sviluppo in parte propria e che in parte si stimolano e adattano reciprocamente l'un l'altro. L'insieme dei tratti comuni ha definito una nuova forma di individualismo, di tipo qualitativo che assomma la pluralizzazione dei percorsi di vita individuali all'ideale dell'autenticità di stampo romantico, l'ampliamento degli orizzonti esistenziali immaginabili e dei correlati campi esperienziali, con la capacità di autonomia degli individui. Questo processo tuttavia, ha finito per rovesciarsi in un sistema di richieste istituzionalizzate<sup>25</sup>, che schiaccia i soggetti in un dispositivo antropotecnico e di assoggettamento piuttosto che condurli su una strada di emancipazione.

Verso questo discorso, che si propone esplicitamente come votato all'emancipazione e alla realizzazione del soggetto, si potrebbe esercitare una «critica d'artista»<sup>26</sup> che non miri tanto a un presunto smascheramento dell'ideologia, quanto a capire quali elementi possano essere recuperati e quali invece appaiono di per sé contraddittori. Emergerebbero in questo caso almeno due elementi.

---

<sup>24</sup> A. Honneth, *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individualizzazione*, in Id., *Capitalismo e riconoscimento*, tr. it. a cura di M. Solinas, Firenze University Press 2010, p. 54.

<sup>25</sup> L'idea che l'aspirazione all'autorealizzazione si sia rovesciata, nel corso degli ultimi tre decenni del XX secolo, in una richiesta istituzionalizzata, è una delle tesi del saggio di A. Honneth, *Autorealizzazione organizzata*, cit.

<sup>26</sup> Di una critica, cioè, che muova dall'indignazione legata all'inautenticità e dalla mancanza di autonomia di uno stile di vita, ponendo la questione della liberazione, dell'emancipazione e dell'autenticità: cfr. L. Boltanski, E. Chiapello, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, cit., in particolare pp. 83 s. e il cap. VII (pp. 501-576).

Il primo punto riguarda la coazione alla soggettivazione o alla cura di sé in cui queste pratiche precipitano il soggetto, provocando il capovolgimento paradossale dell'ideale dell'autorealizzazione in un rapporto di costrizione esterna. A dispetto del volto libertario delle retoriche neoliberali, l'imperativo alla *performance*, all'efficienza, alla flessibilità, all'investimento su di sé istituisce – in primo luogo – una nuova forma di super-io che esercita un'auto-costrizione, seppur nella modalità paradossale di un continuo e infinito accrescimento di sé.

Questa ingiunzione a diventare se stessi elimina, di fatto, lo spazio di un reale lavoro di soggettivazione e svuota di senso qualsiasi percorso del soggetto verso una ricerca di identità. C'è una ripetizione passiva quasi autistica nell'imperativo alla performance e all'efficienza, nella forma di un'antropotecnica inconsapevole, che corrisponde a una forma di assoggettamento a un potere, anche se astratto.

Il secondo elemento è rappresentato dalla standardizzazioni degli obiettivi di questo percorso, che procedono perciò a soggettivazioni preformattate e omologate (anche lì dove non fossero forzate). Nei discorsi e nelle pratiche dedicate alla cura e allo sviluppo di sé, troviamo un campionario di modelli di forme di autenticità e di realizzazione, tutte incentrate su elementi ben determinati, considerati in sé desiderabili o necessari al proprio sviluppo.

Il punto che viene sistematicamente occultato in questa nuova saggezza del *self-management*, è che, ben lontano dall'essere autonomo e distaccato dalla società, "l'individuo-impresa" è totalmente vincolato, da una parte, agli obiettivi produttivi e organizzativi del mondo lavorativo, per il quale si forma anche nella vita privata, e dall'altra alla razionalità onnipervasiva e ineludibile dello spazio sociale ove cerca quel riconoscimento che rimane fondamentale per la costruzione dell'identità.

Si tratta quindi dell'applicazione al sé di programmi di comportamento preconfezionati che portano tutt'al più alla costruzione di un'identità stereotipata e standardizzata, funzionale al sistema di cui replica la razionalità. La società neoliberale ci impone così una rappresentazione *formattata* del desiderio – la stessa tendenza che ritroviamo anche nelle forme di consumo e di godimento tipiche della coscienza contemporanea, alla quale viene imposto un desiderio unidimensionale.

Abbiamo quindi a che fare paradossalmente con una *autonomia eterodiretta* e un'*autenticità fittizia* verso cui dirigere una cura di sé o una ricerca di realizzazione. Incitato a ricercare nella propria vita interiore e "autentica" il materiale per la propria autorealizzazione e la fonte della propria autonomia, il soggetto è esposto da una parte all'esperienza dell'inadeguatezza dei suoi sforzi rispetto all'ideale performativo dominante, dall'altra a quella del vuoto e dell'indeterminatezza, per cui vissuto psichico personale non riesce a fornire il punto di riferimento per qualsiasi scelta esistenziale.<sup>27</sup> In questo modo si assiste a un totale svuotamento del progetto

---

<sup>27</sup> Conseguenza e testimonianza di questo processo sono i disagi psichici caratteristici della contemporaneità, e in particolare quelli di carattere depressivo, registrati come in continuo aumento: cfr. A. Ehrenberg, *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, tr. it. di S. Arecco, Einaudi, Torino 1999.

emancipativo e di libertà connesso all'autonomia e a quello di felicità personale connesso alla realizzazione di sé.

#### 4. Critica della razionalità economica

Di fronte allo scenario tratteggiato, che vede l'estensione onnipervasiva di un'unica razionalità, al discorso filosofico e delle scienze umane si pone con urgenza un compito sul piano culturale e del discorso pubblico. Il ragionamento sviluppato finora conduce a individuare la posta in gioco non tanto nel disattivare il rapporto antropotecnico della cura di sé, ma nel riattivarlo in modalità differenti, giocandone le possibilità in termini di alternativa e di forme più reali di autonomia e autenticità (seppur da porsi in termini asintotici).

Mi propongo qui di avanzare due argomenti – entrambi tratti, non a caso, dalla critica della religione – che possano agire internamente al regime discorsivo elaborato intorno al *self-management*, sviluppando una critica endogena che mira a utilizzare contro di esso gli elementi stessi che lo spirito del capitalismo neoliberale ha sussunto e utilizzato come moventi psicologici e risorse di giustificazione.

Il primo può essere considerato una sorta di fallacia naturalistica. Uno degli aspetti più ricchi di conseguenze del discorso neoliberale è infatti, come abbiamo visto, quello di pretendere di derivare indicazioni normative dal piano descrittivo. Al pari del naturalismo di stampo metafisico-religioso, a partire dalla definizione dell'umano come ontologicamente rispondente a una specifica razionalità vengono derivate le indicazioni su come ricercare una vita buona. L'argomentazione tradizionale contro il naturalismo etico deve la sua formulazione più compiuta a George Edward Moore, che imputa a tale posizione quell'errore di ragionamento che consiste nella pretesa di derivare dall'essere il dover essere e cioè di basare i giudizi di valore sui giudizi di fatto.<sup>28</sup> Si tratta di una “fallacia” in quanto, pur potendo apparire come un argomento valido, ignora la cosiddetta «legge di Hume» ovvero la distinzione fondamentale tra proposizioni descrittive su ciò che è e proposizioni prescrittive su ciò che *dovrebbe essere*<sup>29</sup>, derivando le seconde dalle prime. È un'obiezione che vale tanto più alla luce della costituiva struttura antropotecnica dell'agire umano: se l'uomo è anche prodotto delle sue azioni e delle sfere sociali che abita, allora, più che richiamarsi a una sua presunta essenza naturale che ne vincolerebbe il comportamento in base a una specifica razionalità, occorre ripensare i fini del suo agire, alla luce delle diverse risorse di senso che è in grado di mobilitare e del confronto o del conflitto che ne scaturisce. Se l'economia politica neoliberale è la teologia di oggi, l'antropotecnica può funzionare e avere lo stesso ruolo di *shock* che l'evoluzionismo ebbe con la dogmatica religiosa, scardinando il modello antropologico essenzialista presupposto dal sistema.

<sup>28</sup> G.E. Moore, *Principia ethica*, tr. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1964.

<sup>29</sup> D. Hume, *Opere filosofiche. Vol. 1: Trattato sulla natura umana*, tr. it. di A. Carlini e E. Mistretta, *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Roma-Bari 2008.

Ci si collega così al secondo punto, che muove dalla critica al dogmatismo e procede nel sostenere come alternativa un'opzione pluralistica. Il discorso neoliberale, come abbiamo mostrato, si pone infatti come dogma religioso, nel senso particolare di valere come cornice complessiva e razionalità generale della società nell'insieme delle sue differenziazioni strutturali e funzionali. Il contrappunto critico consiste perciò, da una parte, nel sottolineare come l'economico sia inserito (*embedded*) nel sociale<sup>30</sup> e nel tornare a considerare l'economia non più come una scienza naturale, ma come scienza sociale. E dall'altra, nel riconoscere che ci sono ambiti della vita degli individui e della società nei quali la logica del sistema economico non dovrebbe aver accesso o quantomeno non dovrebbe essere in grado di esprimere la giustificazione ultima.

Rispetto alla strategia che rimane sul piano della sostituzione conflittuale dei dogmi neoliberali con altri valori normativi positivi, appare più immediatamente percorribile – in vista della fuoriuscita dal dominio neoliberale – la strada che porta a termine fino in fondo il processo di secolarizzazione, inteso in particolare come «differenziazione funzionale». La pluralizzazione delle sfere sociali (caratteristica, d'altra parte, delle società liberali) e quindi degli ambiti di valore e di riconoscimento permette di mettere al centro e affrontare il problema dell'antropotecnica, non certo nella direzione di un'educazione eterodiretta del genere umano, quanto in quella della plurale creazione e definizione di pratiche di libertà attraverso cui i soggetti possano elaborare se stessi in una molteplicità di direzioni differenti<sup>31</sup>. Sul piano sociale ciò corrisponde all'apertura e alla costruzione collettiva di altre sfere dell'agire, capaci di rompere gli effetti del dominio neoliberale; una questione che nel suo senso generale andrebbe posta, al contempo «in termini di regole di diritto, di tecniche razionali di governo e di ethos, di pratica di sé e di libertà»<sup>32</sup>.

Tra le sfere di azione sociale che, dopo la critica al dogmatismo, dovremmo impegnarci di difendere dal monopolio della razionalità economica troviamo senza dubbio quello spazio politico dove si introduce un'istanza riflessiva e deliberante della società, capace di istituire e porre le proprie istituzioni<sup>33</sup>. Una posizione centrale va inoltre riservata alla sfera della cura di sé, del rapporto del soggetto con la costruzione di sé, che, lungi dal configurarsi come uno spazio solipsistico, è anche dove il soggetto può fare esperienza di varie forme di autotrascendenza, da cui quale vedono la luce i valori<sup>34</sup>. È qui, nella (ri)presa in carico di questa dimensione etica e di soggettivazione, che la religione può tornare a esercitare una valenza positiva, evitando a sua volta di ridursi a puro dogmatismo, e proponendosi piuttosto come

<sup>30</sup> Cfr. K. Polanyi, *La Grande Trasformazione*, tr. it. di R. Vigevani, Einaudi, Torino 2010.

<sup>31</sup> M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in «Archivio Foucault 3», tr. it. di S. Loriga, Feltrinelli, Milano 1998, p. 291.

<sup>32</sup> Ivi, p. 275.

<sup>33</sup> C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società. Parte seconda*, tr. it. di F. Ciaramelli e F. Nicolini, Bollati Boringhieri, Torino 1995, p. XXIII.

<sup>34</sup> H. Joas, *Die Entstehung der Werte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997.

fondamentale ambito esistenziale di esperienza di valori e della trascendenza dell'individuo.

In questo ambito così particolare e importante per il soggetto, non esistono ricette uniche e valide. Abbiamo anzi a che fare con il luogo per eccellenza della molteplicità dei valori. L'intreccio di discorsi del *self-management* tendono a occupare questo spazio, mirando a un monopolio della "cura dell'anima" intesa nel senso più ampio, attraverso la promessa dell'aumento parallelo della performatività e della realizzazione. Un primato assegnato in modo del tutto autoreferenziale e circolare: la "virtù" della *performance* vale come tale proprio e solamente all'interno di una società dominata dal regime discorsivo della razionalità economica.

Molti dei costrutti mentali che servono a costruire l'identità di un soggetto e le istanze normative che muovono verso la sua realizzazione possono essere recuperate solo se svincolati dalla relazione esclusiva con uno specifico e ristretto modello di razionalità. La cura di sé è tale se sfugge all'ideale del controllo oggettivante, dell'efficienza, della prestazione e del potenziamento di sé, che sono i modi in cui l'individuo occidentale, inteso come atomo del legame sociale neoliberale, pensa il suo sviluppo. "Lavorare su di sé", per riprendere quest'espressione oggi parzialmente compromessa, diventa possibile solo se si tenta di farsi carico della propria complessità e della pluralità di sfere in cui si può concretizzare il nostro agire.