

Copyright © 2005 Meltemi editore srl, Roma

La pubblicazione di questo libro è il frutto dell'impegno di un gruppo di lavoro, coordinato da Alessandro Ferrara, sui temi della filosofia politica e sociale.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico, non autorizzata.

Meltemi editore
via Merulana, 38 - 00185 Roma
tel. 06 4741063 - fax 06 4741407
info@meltemieditore.it
www.meltemieditore.it

Matteo Bortolini

L'immunità necessaria

Talcott Parsons
e la sociologia della modernità



MELTEMI

Indice

- p. 7 Introduzione
- 17 *Capitolo primo*
Modernità/immunità/sociologia
- 71 *Capitolo secondo*
La struttura della teoria sociale
- 103 *Capitolo terzo*
Il volontarismo e la teoria normativa dell'ordine sociale
- 141 *Capitolo quarto*
AGIL, l'interscambio e l'evoluzione della società
- 189 *Capitolo quinto*
Phármakon
- 245 Bibliografia degli scritti di Talcott Parsons
a cura di Giuseppe Sciortino e Matteo Bortolini
- 267 Bibliografia

La storia non è altro che la successione delle singole generazioni, ciascuna delle quali sfrutta i materiali, i capitali, le forze produttive che le sono stati trasmessi da tutte le generazioni precedenti, e quindi da una parte continua, in circostanze del tutto cambiate, l'attività che ha ereditato; d'altra parte modifica le vecchie circostanze con una attività del tutto cambiata.

Karl Marx e Friedrich Engels

Il rischio del pregiudizio sta proprio nel suo essere in realtà sempre ben radicato nel passato, cosicché esso non solo previene e ostacola il giudizio ma, oltre al giudizio, impedisce anche una effettiva esperienza del presente.

Hannah Arendt

Le teorie errate non sono mai importanti in sé stesse. Non è neppure importante osservare che sono errate: ciò che importa è prenderle in esame come punto di partenza di uno sviluppo che altrimenti non potrebbe essere compreso.

Talcott Parsons

Introduzione

Si vous voulez mûrir votre pensée, attachez-vous
à l'étude scrupuleuse d'un grand maître, démon-
tez un système dans ses rouages les plus secrets.

Émile Durkheim

Tra i sociologi che hanno proposto una narrazione della modernità Talcott Parsons rimane forse il più difficile da recuperare. All'interno della disciplina il suo status è continuamente messo in dubbio, il suo nome deriso, i suoi contributi teorici ed empirici per lo più ignorati. È un atteggiamento riconducibile a una serie di *cliché* fortemente radicati in letteratura – Parsons l'astratto, il teorico, l'oscuro, Parsons rinchiuso in una torre d'avorio, Parsons il determinista, il conservatore, il funzionalista, Parsons che perde il soggetto per strada, Parsons che privilegia l'ordine sul conflitto, Parsons insensibile, troppo ideologico, troppo poco ideologico, Parsons l'americano –, una collezione di superstizioni che nemmeno opere straordinarie di ricostruzione storica e intellettuale sono riuscite a cancellare. Il risultato è che oggi nessuno legge Parsons. Il pregiudizio, legato agli schematismi di un passato che ormai dovrebbe essere sepolto, impedisce non solo un giudizio sereno ma addirittura di avvicinarsi a un classico del Novecento.

E tuttavia, aprire una riflessione su Parsons affermando che il suo protagonista viene trascurato o misconosciuto è diventato, a sua volta, un *cliché*. Una banalità che va immediatamente qualificata spiegando sinteticamente perché e come va letto Talcott Parsons, oggi.

Per quanto riguarda questa ricerca, le risposte sono più d'una. In via preliminare cercherò di mostrare in che senso l'opera di Parsons rappresenta un primo momento di sinte-

si della sociologia, un nodo in cui la disciplina riflette su sé stessa, crea una tradizione, cerca di consolidare strumenti concettuali, comincia a muoversi con una certa familiarità nell'ambiente accademico. Tale sistemazione disciplinare prende la forma, per nulla scontata, della realizzazione di un *frame of reference* analitico destinato a occupare una posizione trascendentale rispetto alla conoscenza empirica della società: i risultati teorici della riflessione puntano a fissare una volta per tutte un insieme di categorie capaci di porsi in maniera universale rispetto agli oggetti storici e ai programmi di ricerca della sociologia. Nella strategia di Parsons le categorie generali emergono quasi naturalmente dall'opera di alcuni autori della generazione precedente: in un primo momento Max Weber, Émile Durkheim, Alfred Marshall, Vilfredo Pareto, poi Sigmund Freud, Herbert G. Mead e pochi altri. Lavorando sulla teoria generale Parsons avanza una tesi molto precisa sulla sociologia e la sua storia, seleziona nomi, traccia mappe, include ed esclude.

Un primo strato della mia lettura si concentra su questa sistemazione e sulle *domande* che ne emergono. Qui "Parsons" è inteso come portatore di un campo discorsivo più ampio, di una superficie di relazioni e differenze, ovvero come "fondatore di discorsività". Michel Foucault (1969, p. 15) riserva il termine per gli autori che con i propri testi hanno prodotto "la possibilità e la regola di formazione di altri testi", proiettando così il discorso verso una "possibilità indefinita". Gli scritti dei fondatori di discorsività – gli esempi sono Freud e Karl Marx – non si pongono sullo stesso piano delle opere che vengono a inserirsi nel campo che i primi hanno aperto, come invece accade alle opere dei "fondatori" in campo scientifico. Essi, piuttosto, costituiscono insiemi strutturati di testi dai quali ricominciare periodicamente, in un movimento pendolare di dimenticanza-ritorno, e rispetto ai quali la scoperta di inediti potrebbe cambiare anche *radicalmente* la comprensione dell'intero campo problematico. In effetti, il campo di discorsività si configura più come la proposta di un insieme di domande – in questo caso: le domande fondative della sociologia come sguardo sul mondo – che

non come insieme di risposte. Gli scontri sui classici sono altrettante battaglie e scaramucce per decidere su quale terreno, entro quale spazio relazionale e differenziale istituire il discorso sociologico.

In concreto, la prima tesi dice così: una volta sistematizzate, le domande tipiche della sociologia si dimostrano eccentriche rispetto al modo in cui la modernità pensa sé stessa, ne costituiscono un contrappunto, una messa in dubbio, talvolta una vera e propria negazione. Le questioni sono essenzialmente *due*. La prima: l'ordine sociale non procede dall'individuo ma va spiegato come fenomeno *sui generis*. La seconda: l'individuo è un fatto sociale che può essere compreso in relazione alle dinamiche e alle esigenze di qualcosa che lo trascende, la società appunto. Oppure: data per scontata l'improponibilità di una spiegazione individualistica dell'ordine sociale, l'individualismo moderno, nelle sue diverse forme, diventa un fatto sociale da comprendere con strumenti scientifici, cioè razionali e spassionati. Al fondo della relazione tra sociologia e modernità sta una tensione, un non detto, una faglia, una ferita che dipende appunto dalle sfide che la prima pone all'autocomprensione della seconda. Nel lavoro degli austeri ascendenti di Parsons il rapporto rimane ambiguo, irrisolto, sempre sul punto di ribaltarsi nel suo contrario – il comunismo di Marx, gli aborigeni di Durkheim, i capi carismatici di Weber. Dal punto di vista della spiegazione delle continuità e delle differenze che mettono la società moderna in relazione con le società precedenti e con quelle che verranno dopo, la sociologia assume fin da subito il triplo compito della descrizione, della diagnosi e della terapia. La peculiarità dei suoi strumenti concettuali – data da una palese e convinta insoddisfazione per le proposte analitiche esistenti, e non solo da questioni politiche – rispetto al *mainstream* della modernità è il *vulnus* iniziale che oblitera, oscura e tiene alta la tensione.

In realtà, la contiguità tra la sociologia e il pensiero (soprattutto politico) moderno è assai evidente fin da principio: benché la strategia concettuale si rovesci fino a diventare irricognoscibile, anche per la sociologia l'individualismo è la soluzione del problema della pluralità umana, dell'essere-in-co-

mune degli uomini. Cercherò allora di portare alla luce un *meccanismo costruttivo*, una sorta di volano, che giace al fondo dell'opera di Talcott Parsons mettendo in *epoché* ogni pretesa di attribuire all'autore-come-individuo-concreto qualsivoglia intenzionalità nella creazione del meccanismo stesso. Il meccanismo riguarda *il tentativo di realizzare la riconciliazione della sociologia, della moderna scienza della società, con la modernità stessa*.

Il secondo strato della mia lettura affronta dunque le *risposte* che Talcott Parsons offre alle domande che istituiscono la sociologia e la sua frizione con la modernità. Qualunque lettura che si concentri sul funzionalismo, sulle metafore organiche o sul presunto conservatorismo della teoria dell'azione finisce per mancare, io credo, il cuore dello sforzo parsonsiano: costruire un'interpretazione autenticamente e definitivamente scientifica – non metafisica, non ideologica, non religiosa – del fenomeno dell'individualismo moderno che *non* neghi palesemente ciò che la modernità pensa di sé stessa. In altre parole, con Talcott Parsons la sociologia sta cercando una modalità originale e viabile per spiegare la modernità sfruttando creativamente – cioè senza eliminarlo, senza perdere la sua carica critica – quello che sembra essere un paradosso impossibile: una società fondata non sul corpo sociale ma sulla separazione delle sue membra, non sul gruppo ma sull'individuo, non sulla norma ma sulla libertà.

Va detto che non sarebbe interessante, Parsons, se fosse un semplice apologeta della modernità – se rovesciasse l'angoscia o il pessimismo europeo dei classici in un sano ottimismo americano. Parsons diventa importante quando decide di lavorare su una modalità integralmente *scientifica* e, allo stesso tempo, *non contingente* di “giustificazione” di questa società, una modalità che passa paradossalmente per un indebolimento del potenziale di radicalità del moderno. In questo senso, la tesi della convergenza proposta dal trentacinquenne autore della *Struttura dell'azione sociale* è vera: in Parsons la sociologia converge per riconciliarsi con il moderno, con Parsons la sociologia intende regolarizzare il proprio rapporto con la modernità. Dall'altra parte, però, vor-

rei sottolineare fin da subito che la peculiarità del lavoro di Talcott Parsons non sta soltanto, come spesso si è scritto, nel *contenuto* della sua teoria generale, ma anche e soprattutto nel meccanismo di distinzione e relazionamento tra i vari livelli della teoria e l'osservazione empirica, nella creazione di una differenza che diventa immediatamente relazione. Teoria e descrizioni, insomma, costituiscono un complesso di risposte alle domande fondative della sociologia che, se da una parte si pone in fortissima continuità con la sociologia di Durkheim – assunto qui come vero e proprio *santo patrono* dell'opera parsonsiana –, dall'altra rappresenta un progetto scientifico davvero originale e mai più eguagliato nelle scienze sociali.

La messa in luce del meccanismo di riconciliazione tra sociologia e modernità è dunque il punto privilegiato da cui osservo tutto il resto. Metodologicamente, il presente lavoro punta a essere un'illustrazione generale e allo stesso tempo una lettura focalizzata, una comprensione globale da un punto di vista locale dell'opera di Talcott Parsons. Presento di quest'ultima una versione distillata, depurata dai passi falsi, dai ripensamenti, dalle ambiguità e dalle contraddizioni – e in un certo senso assai congruente con le versioni “distorte” di cui si parlava in apertura. Ciò fa di Parsons non più un individuo – Talcott Parsons, appunto – quanto un'idea, uno stenogramma o, ancora, “un autore” – abbreviazione, criterio di unificazione di un'opera tautologicamente individuata, indicatore di un momento storico in cui necessità, forze sociali e culturali, spinte in avanti e inerzie si combinano a scrivere *attraverso* i professionisti della sociologia una complessiva teoria della società. Abbiamo quindi *tre* personaggi: “Parsons”, con le virgolette, come fondo di *domande* e di problemi spesso latenti; Parsons come autore, un insieme più o meno codificato di scritti da cui emerge una *risposta* riconoscibile e codificabile alle domande di “Parsons”; e Talcott Parsons, nato a Colorado Springs il 13 dicembre del 1902. Detto in altro modo: Talcott Parsons è l'individuo concreto, quello di cui dovremmo ricostruire la biografia intellettuale e non, mentre Parsons è un insieme di risposte a “Parsons”.

La tesi del libro e il suo svolgimento vengono presentati interamente nel primo capitolo, così che gli altri capitoli si offrono come una raccolta di materiale probatorio comprensibile per relazione a esso. Oltre che dall'interesse e dallo stile di lavoro di chi scrive, la strategia espositiva nasce, come dire, dalla cosa stessa. Affrontare la sociologia di Talcott Parsons significa immergersi in un mondo ipercomplesso, letteralmente impossibile da stilizzare, incasellare o semplificare. Chi ci ha provato ha creato dei veri e propri mostri interpretativi – e d'altronde la migliore letteratura secondaria, non solo parsonsiana, è quella che non si preoccupa di colmare le proprie lacune, e anzi le mette in evidenza per sottolineare la complessità e l'irriducibilità del suo oggetto di studio. Ho deciso dunque di privilegiare un'esposizione tematica, che coglie e raggruppa pochi motivi ricorrenti e codificati, cercando di ordinare i materiali in relazione alla mia tesi ma senza evitare, qualora si rendessero necessari, salti logici e brusche interruzioni. La divisione dei capitoli è nient'affatto originale: la spiegazione della concezione metodologica di Parsons, l'illustrazione dello sviluppo dei vari *frame of reference*, un capitolo dedicato ad AGIL e un'ultima parte dedicata all'interpretazione della modernità. Oltre che comoda, la divisione è particolarmente funzionale alla dimostrazione della mia tesi. Attraverso una sequenza di questo tipo, infatti, l'articolazione del meccanismo teorico della riconciliazione parsonsiana dovrebbe risultare piuttosto chiara.

Non ho la pretesa, neppure minimalista, di riaprire spazi chiusi da tempo. Uno dei problemi è che se ogni ritorno ai testi di fondazione si concentra sulla lacuna, sull'assenza e sulla mancanza, più sui vuoti che non sui pieni, tornare all'opera di Parsons significa mettersi in relazione con un *corpus* scientifico-discorsivo ossessionato dall'idea di *non* lasciare cavità, interstizi, spazi non riempiti. È come se le ambiguità e le ambivalenze tipiche dei classici della generazione precedente avessero voluto d'un tratto colmarsi in un solo discorso – e ciò, da una parte, limita severamente le riscoperte di Parsons in quanto "lavoro effettivo e necessario di trasformazione della stessa discorsività" da lui aperta e, dal-

l'altra, fa il gioco di chi ha già deciso di rifiutarlo in blocco, magari senza leggerlo. Da ciò la circospezione con cui avanzo, quasi sempre all'interno di *excursus* che non compromettono la linea argomentativa del libro, alcuni essenziali lineamenti critici. Fin da principio, infatti, questa riflessione non si pone su un piano valutativo – Parsons aveva ragione, Parsons aveva torto –, quanto piuttosto su un livello in cui linee di tendenza, osservazioni e teoria sociologica procedono di pari passo, intrecciandosi e completandosi reciprocamente. La prestazione del mio lavoro, schematizzata, dovrebbe stare prima nell'individuazione del problema tipico della sociologia e poi nell'illustrazione del modo in cui il materiale che compone l'opera di Parsons può essere riorganizzato come soluzione peculiare e originale a *quel* problema. Potrei dirmi soddisfatto se alla fine la risposta trovata da Parsons alla spiegazione sociologica della modernità come società degli individui risultasse non solo chiara nelle sue articolazioni, ma anche e soprattutto *distinta* da altre interpretazioni sociologiche dell'individualismo moderno, costruite con elementi, logiche e strategie alternative.

Per sottolineare il ruolo da lui assunto nella storia del rapporto tra sociologia e modernità Parsons, l'“autore”, sarà spesso il *principe Talcott*. E i suoi predecessori, assumendo la funzione di patroni, saranno *san Max*, *san Karl* e, soprattutto, *sant'Émile*. Sono solo i personaggi di un racconto, non molto di più. Dall'altra parte, è assai probabile che io non sia sempre riuscito a tenere separato il *principe Talcott* da Talcott Parsons, e ancora più probabile è che, riuscendoci, non sia stato del tutto chiaro né coerente. Anche per questo, tradendo lo stile parsonsiano e qualche regola accademica di pulizia e rigore, in questo libro “i muri dell'edificio sono esibiti gli uni dopo gli altri man mano che vengono edificati, ancora circondati dalle impalcature, dai mucchi di terra e di pietra, dai pezzi di travi e dalle cazzuole sporche”. Sono infatti convinto, con Cornielius Castoriadis (1975, p. xxxv), che “nel caso del lavoro di riflessione, smantellare le impalcature e ripulire i dintorni dell'edificio, piuttosto che apportare qualcosa al lettore, gli toglie qualcosa d'essenziale”. La de-

cisione di inaugurare l'opera prima della sua conclusione non è data da fattori esterni, quanto piuttosto dalla convinzione profonda che l'edificio sia per sua natura destinato a permanere in uno stato di incertezza e provvisorietà.

Ringraziamenti

Condivido concretamente questo lavoro con almeno quattro persone. René Capovin e Massimo Rosati hanno letto e riletto varie parti del manoscritto, restituendomi le loro critiche in commenti a volte più lunghi del testo. Giuseppe Sciortino mi ha sempre aiutato oltre ogni aspettativa, anche lasciandomi rileggere la sua collezione di materiali parsonsiani pochi *minuti* prima della consegna del volume. Con Riccardo Prandini ho discusso talmente tante volte di Talcott Parsons che ormai non distingo più il suo contributo dal mio (non è vero!). Inoltre, non avrei mai potuto concludere senza l'aiuto di Gianluca Bonaiuti, Matteo Bianchin, Luisa Capelli, Franco Crespi, Pierpaolo Donati, Victor Lidz, Giorgio Manfré, Emmanuele Morandi, Fedele Paolo, Luigi Pellizzoni, Mario Piccinini, Ambrogio Santambrogio, Silvio Scana-gatta, Barbara Segatto, Adam Seligman, Massimiliano Tomba, Isacco Turina, i partecipanti al Seminario di Urbino del giugno 2005, i miei studenti dell'a.a. 2004-2005, Simona Pinelli, Francesca Capelletti e David Palm. Ognuno di loro sa come è entrato in questo libro e perché – se non altro tra di noi possiamo evitare il trito rituale del “c'è chi dice”.

Marco, invece, con questo libro non c'entra niente. Il libro su cui stavamo lavorando è un altro, e infatti non va avanti. Quando l'avrò finito lo dedicherò a lui.

Questo è dedicato al professor Riccardo Babalotti, mio maestro di vita.

Tra Bologna e Padova, luglio 2005

Nota

Il presente volume è l'ultima tappa di un percorso di ricerca ormai decennale. Alcuni snodi, seppur in forma diversa, si trovano già in precedenti pubblicazioni: 1999, *Inclusione politica/inclusione sociale. La democrazia come differenziazione in Talcott Parsons*, «Sociologia e politiche sociali», 2, 3, pp. 93-115; 2000, "Eric Voegelin - Talcott Parsons Lettere 1940-1944", a cura di M. Bortolini, in E. Morandi, *La società accaduta. Tracce per una "nuova" scienza sociale in Eric Voegelin*, Milano, Angeli, pp. 129-172; 2000, "L'ordine dell'universale. Talcott Parsons e l'etica della modernità", in G. Guarneri, a cura, *Abitare la società. Etica e sociologia*, Milano, Angeli, pp. 240-286; 2001, *Il diritto alla privacy come diritto soggettivo. Semantica della neutralizzazione e struttura della società*, scritto con R. Prandini, «Sociologia e politiche sociali», 4, 1, pp. 74-132; 2001, "Presentazione", in T. Parsons, *Per un profilo del sistema sociale*, Roma, Meltemi, pp. 7-23; 2002, "Dopo la comunità dei soggetti assoluti", scritto con M. Rosati, in A. B. Seligman, *La scommessa della modernità*, Roma, Meltemi, pp. 222-245; 2002, *I limiti della pluralità. Categorie della politica in Talcott Parsons*, «Quaderni di teoria sociale», 2, pp. 33-60; 2005, "Destino della religione e cultura della modernità", scritto con R. Prandini, in T. Parsons, *Cristianesimo e modernità*, Salerno, Gentile Editore.

Capitolo primo

Modernità/immunità/sociologia*

È nel rapporto con gli altri che si prende coscienza di sé; ed è proprio questo a rendere insopportabile il rapporto con gli altri.

Michel Houellebecq

Si parla dunque di Parsons come operatore della riconciliazione tra sociologia e modernità. Ma in che senso la sociologia deve riconciliarsi con la modernità? Non è forse *lo* strumento con cui la modernità ha cercato di descriversi, di rappresentarsi, di comprendersi? Non è forse questa la definizione con cui, tutti gli anni, la sociologia si presenta ai “nuovi nati” che frequentano i corsi introduttivi? Non è forse questa l’affermazione con cui si apre la maggior parte dei manuali? La risposta è nascosta nella domanda: è l’affermazione con cui si aprono i manuali *di sociologia*. È un’auto-rappresentazione che nasconde una pretesa assai azzardata. In realtà la modernità nasce, e si guarda allo specchio, parecchio tempo prima della nascita della sociologia. Quando dà alla luce quest’ultima, la modernità è una madre anziana, che ha già partorito molte volte e che dimostra, di fatto, una smaccata predilezione per altri figli. Crescendo, la sociologia cerca disperatamente di catturare la sua attenzione, depotenziando pretese, rivedendo posizioni, cercando a tutti i costi una conformità che spesso rischia di tramutarsi in conformismo. Le sue strategie ipercorrettive sono varie e diverse: avvicinarsi allo stile e alle idee delle figlie predilette, economia e psicologia, fino a perdere la propria identità; eliminare ogni forma di conflittualità, riproducendo ritualisticamente le forme del galateo positivista; dichiarare bancarotta, e tornare a casa dai genitori. Ma anche trasformarsi in contestazione, bloccandosi in una adolescenza prolungata. Fi-

danzandosi con il *principe Talcott*, invece, la figlia tenta per una volta di compiacere la madre crescendo e diventando adulta. Ma andiamo con ordine, e cominciamo dall'origine.

La comunità dei soggetti assoluti

Prendo le mosse da una modernità che si considera come processo di immunizzazione¹. Con *immunitas* si è intesa suggerire l'idea di una radicale proprietà del soggetto da parte di sé, la sua essenziale separatezza e autosufficienza, la negazione della *communitas* pensata come condivisione necessaria, come essenziale dis/appropriazione che fonda la base indisponibile del legame sociale – il modo in cui, con infinite variazioni e con gradi diversi di consapevolezza, si pensano le formazioni sociali premoderne. Il soggetto immunizzato vive in una condizione di immediata dispensa, di esonero dall'obbligo del *munus* e “dunque di difesa nei confronti dei suoi aspetti espropriativi”. È “unità, assolutezza, interiorità”. È un soggetto “capace di costituirsi in piena autonomia da ogni meccanismo naturale o mondano in senso lato” (Esposito 2004, p. 47; 1998, p. x; De Carolis 1993, p. 129). Una delle caratterizzazioni più riuscite è quella che apre la seconda edizione del *Processo di civilizzazione* di Norbert Elias: secondo il sociologo tedesco, con la modernità nella tradizione europea emerge

l'immagine dell'individuo in quanto essere interamente libero e indipendente, in quanto “personalità chiusa” che “all'interno” è interamente fondata su sé stessa e separata da tutti gli altri uomini (Elias 1969a, p. 76).

Il fatto che sia una personalità “chiusa” è cruciale quanto l'annotazione sul suo rivolgersi “all'interno”: quello della modernità è un individuo del tutto implosivo, che trova il suo *proprio* fondamento in sé e solo in sé. Libertà e autonomia sgorgano dall'autofondarsi del soggetto, fondazione che si nutre anche e soprattutto della sua *immediata pienezza*, se così

si può dire. Poco più oltre, infatti, Elias afferma che “concettualmente, il processo (...) viene ridotto a uno stato di fatto. L'individuo apre gli occhi come se fosse già adulto” (p. 77). Il soggetto immunitario non si sviluppa, non “si fa”, è già/semprè perfetto e inattaccabile nella sua piena autosufficienza e autoreferenzialità.

La semantica dell'immunizzazione è visibile innanzitutto alla base del pensiero politico moderno, classicamente in Thomas Hobbes e John Locke. In natura si danno individui, null'altro, e individui *radicalmente proprietari*. Nella classica formulazione di Crawford B. Macpherson (1962, p. 27): “L'essenza dell'uomo consiste nel non dipendere dalla volontà altrui e la libertà è funzione di ciò che possiede”. E ancora: “Io sono io nella misura in cui mi appartiene totalmente, assieme alla persona e al corpo che la natura e le leggi di natura mi hanno dato, tutto ciò che faccio e sono in grado di fare. Ed essendo in questo senso totalmente proprietario di me stesso io esisto come individuo inconfondibile e irriducibile rispetto a tutti gli altri” (Terni 2003, p. 126).

Il legame fondativo tra soggetto e proprietà fagocita anzitutto la libertà, non più intesa come modo di essere espansivo e realizzativo dell'essere (Esposito 2004, p. 69), ma piuttosto come mero strumento repulsivo di conservazione della vita individuale, vale a dire dell'ultima, estrema, proprietà che ogni soggetto ha di sé stesso (p. 73). Non solo. Nell'intensa torsione cui sono sottoposti i concetti di proprietà e di libertà crolla lo spazio comune, quello che prima era condiviso da tutti nell'estrinsecarsi della “natura” di ognuno: lungi dall'essere del tutto negato, tale spazio viene rovesciato “nel suo contrario, in una molteplicità di cose che di comune hanno solo il fatto di essere tutte proprie in quanto appropriate dai rispettivi proprietari” (p. 65; Dumont 1977, pp. 20-21). Le conseguenze dell'immunizzazione del soggetto finiscono per effettuarsi dunque nella relazione con l'altro, al punto che si potrebbe dire che quella di immunizzazione è una categoria relazionale paradossale, la relazione che si realizza nella *negazione* di ogni relazione e che *nasce* esplicitamente in quanto tale – nel senso che non abbiamo due mos-

se concettuali, ma una sola. A partire dal momento in cui ogni soggetto può bastare a sé stesso, in cui la libertà si tramuta in orizzonte illimitato, in cui la proprietà si intreccia a tal punto con la soggettività da risultarne inscindibile, l'altro diventa anzitutto un estraneo, poi un ostacolo e infine un pericolo². La spaccatura che permette di accogliere l'altro e, anzi, di sapersi già /sempre connesso e implicato nell'altro e con l'altro (Esposito 1999, p. 106), diventa per l'individuo immunizzato non una *premessa* ma una *conseguenza*, la conseguenza di una scelta.

Ecco dunque che, caduti i puntelli primordiali e trascendenti dell'ordine³, l'immunità non designa più l'attributo di questa o quella collettività parziale – una università, una città, una lega di mercanti, – a essa di volta in volta “riconosciuto” per via della sua particolare posizione nella rete dei rapporti sociali e politici (Grossi 1995). L'immunità diventa il punto di partenza e insieme il fine della costruzione di un assetto sociale in cui, come in un gioco di specchi, le libertà dell'individuo serviranno paradossalmente a proteggere anche le sue più inconfessabili voglie e aspirazioni comunitarie. La convivenza umana non è più qualcosa che si dà naturalmente, ma piuttosto una relazione che va *spiegata* (scientificamente) e *giustificata* (moralmente) a partire “dalle proprietà intrinseche dell'uomo considerato come essere autonomo” (Dumont 1983, p. 101).

Il compito spetta in un primo momento al pensiero politico, che da riflessione sulla relazione originaria si trasforma in strumento di costruzione di una macchina capace di assicurare la reciproca esteriorità e la dis-sociazione di soggetti diversi ma uguali – diversi perché “discreti”, uguali nella tensione di una felicità incapace di saziarsi, nella impenetrabilità formale del volere e nei meccanismi di una ragione impersonale (Chignola 2004). Il suo progetto è proteggere e garantire una vita che vuole viverci “*nella e della* rinuncia a convivere” attraverso il dispositivo dei cosiddetti diritti individuali protetti da una istanza che, proprio a causa della loro absolutezza, deve essere sovrana – lo Stato moderno (Esposito 1998, p. XXVI)⁴. Il fuoco si sposta dal-

lo stare insieme degli uomini alle condizioni che permettono a ogni Uomo – come essere appartenente a una specie, si sarebbe detto una volta – di per/seguire la propria via (Arendt 1958). Il sistema costruito sul soggetto astratto e immunizzato pretende allo stesso tempo di essere un assetto ordinato e una promessa di ordine, la soluzione definitiva al problema di una convivenza umana profondamente mutata nelle sue premesse. In questo senso, la sovranità è il perfetto correlato dell'individualismo: da una parte è solo a partire da individui liberi e uguali che può emergere un potere assoluto finalizzato a liberarli, ulteriormente, da ogni altro potere "parziale" o dispotico; dall'altra la sovranità si pone come meccanismo di scioglimento del legame, del *munus*, come "non essere in comune degli individui" tradotto in forma politica e quindi di continua creazione e ri/creazione⁵ degli individui stessi (Esposito 2004, pp. 58-59).

È del tutto evidente che il progetto dell'individuo immunizzato – una vita vissuta nella e della rinuncia a convivere – non esaurisce, *in nessun senso*, ciò che chiamiamo "modernità". È un progetto che fin dal suo debutto non fatica a trovare nemici mortali, soprattutto nei cosiddetti teorici della *Gemeinschaft*. In particolare la nazione, intesa come comunità etnico-culturale, è l'idea che tenta di rompere dall'interno la sterilizzazione delle relazioni sociali e politiche tipica della logica di immunizzazione. Oltre alla dimensione biologistica, inerente all'essenza stessa della nazione e intrinsecamente disappropriante, il concetto mira a recuperare la dimensione temporale del passato che la costruzione individualistico-immunitaria depone a favore di una proiezione nel futuro o, al limite, di un eterno presente⁶. Come ha mostrato Michael Oakeshott (1975, p. 201), la concezione della *Gesellschaft* come organizzazione volontaria finalizzata al riconoscimento dell'autorità di un complesso di condizioni dell'agire privato si fonda interamente sull'individuo, le sue libere decisioni e le conseguenze di esse. La forma moderna della politica e della relazione immunizzante, in altre parole, prescinde da qualsivoglia idea

di “comunità naturale”, dove un *ethos* condiviso derivi da un *éthnos* comune e serva dei fini naturali” (Manicas 1987, p. 46). È contro la cancellazione del passato e l’indifferenza qualitativa della relazione immunizzante che la *Gemeinschaft* e la sua forma ultima, la nazione, tentano di recuperare una profonda radice temporale e di conquistare a sé lo Stato sovrano.

Il punto, però, è che l’idea di *Gemeinschaft* di sangue e suolo non solo nasce *nella* modernità, ma assume senso soltanto a partire dal contrasto con essa. Non è che la società degli individui, la *Gesellschaft*, che costruisce il proprio rovescio (Esposito 1998; Esposito 1999). Non solo perché idee come “nazione” – la comunità immaginata nei termini di un “profondo, orizzontale cameratismo” (Anderson 1991, p. 28) – non sono pensabili se prima non avviene un livellamento di tutti gli individui, cioè una rottura irreparabile delle gerarchie sociali⁷. Come sempre accade, i meccanismi di senso del concetto derivato ricalcano quelli originari: in un gioco di specchi, la logica immunitaria di costruzione dell’alterità si replica anche sulle modalità di costruzione dell’esperienza collettiva, fondando le identità chiuse e le “piccole patrie” in cui si dissolve il sogno universalistico del progetto della modernità. Il salto romantico dall’autorealizzazione dell’individuo a quella del popolo⁸ è, da questo punto di vista, perfettamente plausibile e prevedibile.

È evidente dagli ultimi passaggi che l’aspetto della pura e semplice immunizzazione del soggetto non è che la pellicola esterna di una logica assai più complicata e paradossale, che in Hobbes e Locke è già operativa ma non evidente e che diventerà consapevole in Hegel e poi nel pensiero del Novecento. E tuttavia, seguire Roberto Esposito sul crinale della biopolitica – il tema su cui la sua riflessione è andata focalizzandosi e radicalizzandosi in misura crescente – mi porterebbe lontano dal tema di questo lavoro⁹. Preferisco tenere l’individualismo, e la sua contrapposizione con le forme “olistiche” del pensiero e dell’ideologia moderna, a un livello più superficiale. Più superficiale non sta per sommario o impreciso. Ma sta per: più aderente all’autocomprensione che

di sé ha la modernità attraverso le lenti e le strategie delle sue scienze umane¹⁰. Al di là di un pensiero politico che assume in misura crescente una forma “scientifica”, le nuove scienze umane, e in particolare l’economia e il diritto ancor più della psicologia, cercano soluzioni al problema dell’ordine partendo dagli elementi che la modernità mette a disposizione – individui, interiorità, passioni, razionalità. In altre parole, le scienze umane moderne spiccano il volo a immunizzazione conclusa. Decidendo di prendere le mosse dall’individuo, esse non fanno che ripetere incessantemente gli esiti della costruzione filosofica di Hobbes e Locke senza però vederne il doppio fondo. È questo il quadro in cui si inserisce la sociologia. Nel suo tempo e nel suo ambiente culturale essa trova un problema (l’ordine sociale), degli strumenti concettuali (l’individuo, l’autonomia, l’obliterazione del trascendente e del passato), una *routine* (la scienza positiva) e dei *cliché* (il progresso). Ma la sua nascita è il sintomo che qualcosa, in tutto questo, proprio non va.