

DRAFT

FONDAZIONE LAVOROPERLAPERSONA

Summer School: “Dipendenza e autonomia: dal debito alla promessa”

(20-23 giugno 2022)

Indipendenza, dipendenza, interdipendenza in una società di singoli

1. Premessa

La vastità di questo tema è tale da richiedere alcune preliminari limitazioni e restrizioni dei punti di vista.

Innanzitutto devo precisare che considererò queste relazioni solo come intercorrenti fra esseri umani, cioè come relazioni sociali. Vi sono infatti relazioni e legami anche fra l'uomo e la natura animata ed inanimata. Anch'essi possono essere all'insegna dell'indipendenza (antropocentrismo), o della dipendenza (ecosistema), o della interdipendenza (ecologia umana integrale).

In secondo luogo, se distinguiamo – come si dovrebbe – la struttura di una relazione sociale dal suo oggetto o fine, allora ci si accorgerà facilmente che l'indipendenza, la dipendenza e l'interdipendenza possono riguardare l'uno o l'altro profilo oppure entrambi. Ad esempio, una relazione di dipendenza può avere come suo oggetto e fine uno stato di dipendenza (come nella schiavitù) oppure una prospettiva di emancipazione (come nell'educazione). Ebbene, qui si è interessati soprattutto all'oggetto e fine della relazione sociale piuttosto che alla sua struttura formale.

La terza ed ultima restrizione riguarda l'approccio al problema che qui si vorrebbe mantenere limitato all'ambito descrittivo e non già normativo. Le relazioni di dipendenza sono particolarmente sensibili ai contesti storici e culturali e sono segnati dalla percezione della soggettività antropologica. Con questo non voglio dire che non vi sia un modo giusto o sbagliato di praticare le relazioni sociali di questo tipo, ma solo suggerire che a mio parere non esiste un paradigma astratto di esse valevole per ogni tempo e paese. Dobbiamo guardare all'evoluzione della soggettività umana per comprendere in che modo possiamo difendere di volta in volta la dignità della persona umana attraverso le sue relazioni. Nella nostra analisi descrittiva il discorso sarà contestualizzato in riferimento alla società contemporanea e al soggetto umano che la abita.

2. Precomprensione dell'indipendenza

Nello stesso tempo la declinazione culturale di questi concetti non impedisce che si prenda le mosse da una precomprensione di essi, seppur ancora generica e vaga.

Per *indipendenza* s'intende essere liberi da ingerenze esterne nella formazione dei propri giudizi e delle proprie scelte. Così si vuole tutelare l'esercizio della capacità di agire, in modo che si resti padroni delle proprie azioni e, quindi, anche responsabili di esse. Siamo, dunque, di fronte ad una libertà negativa, ad una libertà da. Per questo non bisogna confondere l'indipendenza con l'autonomia, che è una libertà di, una libertà positiva. Nell'autonomia si trova in se stessi il criterio della propria azione, mentre con l'indipendenza ci si assicura solo che questo criterio non sia imposto

da altri ma liberamente cercato da chi agisce. La differenza è particolarmente palese quando si considera, per esempio, che la magistratura è, nello Stato di diritto, indipendente dal potere politico, ma il suo ruolo è quello di applicare una legge eteronoma qual è la legge statale. L'indipendenza (e non l'autonomia) è una condizione necessaria per quell'agente razionale che noi siamo. La legge può venire da fuori di noi, ma siamo sempre noi a decidere se seguirla o meno.

Accanto a questa indipendenza morale ed intellettuale c'è anche quella materiale, che indica un'autosufficienza nella soddisfazione dei propri bisogni fondamentali. Ma i due aspetti non si possono separare ove si pensi che attraverso la dipendenza materiale si può minare l'indipendenza morale.

Potrebbe sembrare che l'indipendenza non si debba considerare come una relazione sociale, ma piuttosto come un'assenza di relazione. Il presupposto di questa considerazione è che ogni relazione sia una forma di dipendenza. Ma non è così. Non interferire nella libertà morale dell'altro richiede una particolare attenzione se non si vuole cadere nell'indifferenza e, da parte dei pubblici poteri, esige una predisposizione di tutele e di garanzie complesse, come si può constatare a proposito dei diritti di libertà. D'altronde il rispetto dell'indipendenza morale non esclude la pratica del consiglio, che, a differenza del comando, per definizione non minaccia la libertà di scelta, anzi la favorisce.

3. Precomprensione della dipendenza

La *dipendenza* è strettamente legata alla vulnerabilità e alla fragilità umana, nonché alla scarsità di risorse, cioè alla

vulnerabilità anche della natura non umana. Siamo – come afferma MacIntyre - «animali razionali dipendenti»¹, che è come dire “animali indipendenti dipendenti”. Questa dipendenza è causata da molteplici fattori. V’è una vulnerabilità ontologica o intrinseca, che è legata alla natura umana e alla vita biologica, all’età, alla salute e alla corporeità. V’è una vulnerabilità sopravvenuta, che è prodotta dalle varie forme di disabilità. E v’è anche una vulnerabilità sociale, legata all’instabilità dei legami sociali, all’emarginazione, all’esclusione sociale e a schemi o costruzioni culturali che stigmatizzano una categoria di persone. In tutti questi casi c’è bisogno dell’aiuto degli altri, della loro solidarietà e compassione, ma ciò significa che crescono le dipendenze e i debiti nei confronti degli altri. Quanto più si diffonde il desiderio di indipendenza e di autonomia, tanto più cresce la paura di restare soli nell’affrontare le proprie fragilità. Il diffondersi dell’insicurezza e della paura è proprio di una società che ha messo al centro il valore dell’autonomia, così come la paura della morte è il prezzo che una società paga per la sua negazione dell’immortalità.

D’altra parte, la stessa difesa dei diritti sociali esige da parte dei pubblici poteri un intervento, un aiuto, un sostegno piuttosto che la mera non interferenza, come nei diritti di libertà. Quindi, è la stessa difesa della dignità umana ad implicare legami e dipendenze.

Che la dipendenza sia una relazione non può essere messo in dubbio. Si tratta di una relazione asimmetrica, in cui c’è

¹ A. MacIntyre, *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù* (1999), a cura di M. D’Avenia, Vita e Pensiero, Milano 2001.

chi dà senza ricevere e chi riceve senza dare, cioè senza reciprocità almeno apparente. Se vi fosse reciprocità, allora saremmo nel campo dell'interdipendenza. In più, questa dipendenza deve riguardare un campo circoscritto, cioè essere una dipendenza *secundum quid*. Se non fosse così, si tratterebbe di una schiavitù qual è la dipendenza totale.

La dipendenza può essere necessaria o volontaria. La dipendenza del minore nei confronti dei genitori è necessaria alla sua sopravvivenza, mentre la dipendenza del cittadino nei confronti del proprio governo è in linea di principio volontaria. Se la dipendenza volontaria si assolutizza, allora la cieca obbedienza dà luogo ad una vera e propria forma di asservimento volontario, quello dello “schiavo soddisfatto”².

4. Precomprensione dell'interdipendenza

Come s'è già notato, quando nella dipendenza c'è la reciprocità, allora dobbiamo parlare di *interdipendenza*. Tuttavia non sempre è presente la reciprocità. È presente solo quando la relazione è paritaria, cioè quando i soggetti della relazione dipendono l'uno dall'altro, anche se non riguardo alle stesse cose. Ma l'interdipendenza può anche essere a catena e spesso è proprio così. Si ha un'interdipendenza a catena quando A dipende da B e B dipende da C e C dipende da D e così via. Ciò dà luogo ad una vera e propria catena di interdipendenze transitive, perché, se A dipende da B e B da C, allora A dipende da C e così via. Quando la catena si chiude,

² Per il riferimento al *Discorso sulla servitù volontaria* di È. de La Boétie cfr. F. Ciarraelli e U.M. Olivieri, *Il fascino dell'obbedienza. Servitù volontaria e società depressa*, Mimesis, Milano 2013.

perché l'ultimo anello della catena dipende da primo, allora abbiamo un vero e proprio sistema di dipendenze, com'è proprio, ad esempio, dell'ecosistema.

L'interdipendenza differisce dalla cooperazione, perché non è volontaria, e differisce dalla compenetrazione, perché i soggetti dell'interdipendenza restano distinti. La globalizzazione ha mostrato con evidenza che i rapporti di interdipendenza si presentano come un dato di fatto. Ciò avviene nei settori dell'economia, della scienza e della tecnica e in quello dell'ecologia. Una guerra può provocare una grave crisi alimentare riguardante tutto il pianeta o una mancanza di risorse energetiche in diversi paesi. Ciò significa anche che spesso ci si scopre interdipendenti solo quando il flusso dell'aiuto s'interrompe. Non siamo consapevoli di tutte le interdipendenze che ci legano come fili di un'immensa rete. Questo vuol dire anche che c'è una pre-volontarietà del rapporto sociale e una sua necessità intrinseca³.

L'interdipendenza può essere praticata bene o male: bene quando spinge alla cooperazione e alla solidarietà, male quando si agisce in modo unilaterale e non concordato o concertato⁴.

³ Cfr. F. Botturi, *Universale, plurale, comune. Percorsi di filosofia sociale*, Vita e Pensiero, Milano 2018, p. 172.

⁴ Ciò è particolarmente evidente nel caso del rapporto fra gli Stati. Nel modello Westfalia domina l'assoluta indipendenza, poi si passa alla cooperazione che è volontaria, la terza fase è quella globalizzazione che è all'insegna dell'interdipendenza, ed infine c'è una situazione di lenta compenetrazione, che si manifesta nell'espansione delle organizzazioni internazionali e nei sistemi transnazionali. Oggi sembra che questo processo si stia capovolgendo, ritornando indietro.

5. Complessità delle relazioni sociali fondamentali

Quanto detto è ancora troppo approssimativo e generico e scaturisce da una precomprensione basata sul buon senso. Ad essa bisogna aggiungere alcune considerazioni di carattere molto generale.

Ogni relazione sociale è caratterizzata dalla sua ragion d'essere dominante o dal suo obiettivo centrale (*point*), che è quello da cui trarre i criteri di misura della relazione stessa. Così abbiamo individuato nei diritti di libertà una situazione relazionale di indipendenza, nella vulnerabilità umana una situazione relazionale di dipendenza e nell'ecologia umana integrale una situazione relazionale di interdipendenza totale.

Secondo una semplicistica storia dell'umanità l'essere umano sarebbe passato da una situazione generale di dipendenza nei confronti della natura e degli esseri umani più forti e prepotenti ad una situazione di indipendenza nei confronti della natura e dell'ingerenza altrui per poi alla fine approdare ad una situazione d'interdipendenza a causa dello stesso sviluppo industriale e tecnologico. Ma in realtà non è così. L'essere umano è ontologicamente legato a questa triade di relazioni sociali ed ha bisogno sempre, cioè in ogni fase della sua evoluzione, di tutt'e tre, ovviamente secondo forme e modalità che variano sulla base delle circostanze storiche e culturali. Ma ciò ancora non basta.

Bisogna aggiungere che, anche se ogni relazione sociale si caratterizza – come già detto – per la sua finalità, quel radicamento ontologico richiede la presenza di tutt'e tre questi profili in ogni situazione relazionale. Voglio dire che ogni relazione d'indipendenza reca necessariamente in sé anche

profili di dipendenza e/o d'interdipendenza, altrimenti non sarebbe realistica. Allo stesso modo ogni relazione di dipendenza e/o d'interdipendenza richiede la presenza del profilo dell'indipendenza, cioè il rispetto dell'*agency*, altrimenti non sarebbe eticamente accettabile. D'altra parte, quando si parla di dignità dell'essere umano, s'intende abbracciare tutta la sua complessità, appunto quella di "animali razionali dipendenti".

Pannikar ha parlato a questo proposito di "inter-in-dipendenza" per indicare che non è l'indipendenza da sola che definisce l'essere umano e neppure la dipendenza da sola, ma piuttosto la stessa relazione tra questi due opposti, poiché l'uomo è, contemporaneamente, un essere con, un essere in e un essere attraverso. Gli opposti, che sono il segno della diversità, vengono conciliati e armonizzati da un terzo elemento, che non è la sintesi degli opposti e che trasforma l'opposizione da un alternativo aut-aut in un coesistenziale et-et⁵. Dobbiamo, pertanto, superare sia il monismo uniformante sia il dualismo conflittuale per abbracciare una visione trinitaria o a-dualista della realtà stessa⁶. Sulla stessa linea di pensiero si pone Romano Guardini quando parla di "opposizione polare"⁷.

⁵ R. Pannikar, *Pace e interculturalità*, Jaca Book, Milano 2006.

⁶ R. Pannikar, *Ecosofia: la nuova saggezza per una spiritualità della terra*, Cittadella Editrice, Assisi, 2001, p. 102.

⁷ R. Guardini, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, trad. it., Morcelliana, Brescia 1997.

6. Individualismo e singolarismo

Ora è venuto il momento di chiederci in che modo nel nostro tempo sono interpretate e praticate queste relazioni sociali esistenziali. C'è qualcosa di nuovo rispetto al passato? A cosa bisognerebbe guardare per rendersene conto? Credo che ci sia qualcosa di nuovo e che per rendersene conto bisogna guardare al modo d'intendere la soggettività umana, cioè all'autopercezione dell'io. Questa – com'è noto – ha un carattere culturale e si pone sempre come un modo d'intendere la persona e la sua dignità.

È stato già notato che la vita sociale è ora abitata da “singoli” piuttosto che da “individui”. All'individualismo si va sostituendo il singolarismo⁸. Certamente quest'ultimo appartiene pur sempre alle concezioni che in senso lato si possono considerare individualiste e c'è chi lo considera una variante interna dell'individualismo. Tuttavia il singolarismo ha alcune caratteristiche che lo rendono ben diverso dall'individualismo. La maggiore di queste differenze, e forse la radice di tutte le altre, consiste nel fatto che l'individualismo tradizionale si basa sulla similitudine tra gli esseri umani, mentre il singolarismo sulle loro profonde differenze.

Nell'individualismo senza dubbio gli individui differiscono per i loro desideri, per le loro aspirazioni, per i loro fini, ma tutte queste cose non identificano il loro *self*, perché la concezione possessiva dell'io deve poter distinguere ciò che è il

⁸ Cfr. di recente F. Rigotti, *L'era del singolo*, Einaudi, Torino 2021, ma per un'analisi più profonda cfr. D. Martuccelli, *La société singulariste*, Colin, Paris 2010.

soggetto da ciò che gli appartiene⁹. Ad esempio, il rapporto tra il *self* e i suoi fini è tracciato da Rawls nei termini del possesso: il soggetto possiede i suoi fini. Ciò significa che il *self* precede i fini ed è distaccato da essi («it is mine rather than yours; it is mine rather than me»)¹⁰. La distanziamento è necessaria per preservare la continuità dell'io e l'eguaglianza degli individui per quanto riguarda le prerogative del *self*.

Nel singolarismo la distinzione tra il *self* e i suoi attributi è del tutto annullata. Io sono il complesso dei miei desideri e delle mie emozioni che, assumendo una loro configurazione specifica, mi identificano. Questo è un abbandono della concezione possessiva dell'io a vantaggio di un assetto liquido dell'io, risultato di un aggregato di idee e di emozioni che possono essere solo in parte governate mediante libere scelte. Ciò che conta è l'originalità di questa configurazione morale. Ogni singolo è unico per la sua originalità ed è differente dagli altri per la sua straordinarietà. Ogni singolo è irripetibile, come d'altronde lo è la persona, ma non lo è l'individuo standardizzato. Questa irripetibilità si basa in parte sulle proprie scelte e i propri piani di vita e in parte su quell'assetto di emozioni e preferenze che ci si trova ad essere. Certamente siamo ben lontani dal Singolo di Kierkegaard e più vicini (ma non troppo) all'Unico di Stirner. Si afferma così l'idea che ciascun individuo abbia qualcosa di singolare da dire agli altri e alla società intera, mentre l'individuo individualista ha qualcosa da dire solo a se stesso.

⁹ M.J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, p. 20.

¹⁰ Ivi, p. 55.

Gli indizi sociologici di questa metamorfosi dell'individuo nel singolo sono molteplici e del tutto convincenti. Si basano principalmente sull'espansione della cultura digitale, in cui il singolo si presenta con l'identità delle sue opinioni asserite con forza piuttosto che argomentate con cura, sulla cultura del mercato, in cui il prodotto offerto tende a conformarsi alla personalità del consumatore, la pubblicità si va sempre più personalizzando, gli oggetti si singolarizzano mediante i codici qr, e sulle modalità degli stessi conflitti sociali che tendono pericolosamente a trasformarsi in incompatibilità psicologiche tra persone. I conflitti sociali, infatti, hanno bisogno di una buona dose di impersonalità per essere risolti. A mio parere, però, argomenti ancora più convincenti si possono trarre dall'evoluzione della cultura dei diritti.

Infatti, uno sguardo a volo d'uccello sulla storia dei diritti umani conduce a questa visione d'insieme: nella prima fase i diritti sono riconosciuti *a prescindere* dalle differenze; nella seconda sono concepiti come veri e propri diritti *delle* differenze; nella terza sono pensati come diritti *alle* differenze¹¹. A queste tre fasi corrispondono tre diversi modi di considerare l'essere umano. Si tratta se non proprio di tre antropologie, almeno di tre approcci a quella soggettività che richiede il riconoscimento di diritti per essere essa stessa riconosciuta come tale nella sua dignità. Nella prima fase si tratta dell'*uomo nudo*, cioè senza qualità non naturali (individualismo possessivo); nella seconda si tratta dell'*uomo culturale*, cioè segnato da identità non naturali (individualismo

¹¹ Cfr. F. Viola, *Diritti e differenze*, in "Dialoghi", 15, 2015, 2, pp. 29-36.

pluralistico o multiculturale); nella terza fa capolino l'*uomo unico*, che vuole essere riconosciuto per quello che è, che si trova ad essere e che vuole essere (singolarismo). Per il singolo la natura e la cultura hanno perso di significato, sono costrizioni esterne, che possono imbavagliare le capacità espressive dell'io. Il singolo rifiuta le categorizzazioni e le classificazioni, non sopporta le dicotomie quali quella tra mente e corpo, soggetto ed oggetto, pubblico e privato. La ragione è ben facile da capire: tutte le classificazioni sono un tentativo di omologazione e una minaccia per la differenza, che è il valore più importante per il singolo. La sua identità sta proprio nell'essere differente da tutti gli altri (*proud to be different*). Siamo agli antipodi dell'individuo, la cui identità sta nell'essere simile a tutti gli altri.

7. L'indipendenza nel singolarismo

Ed ora bisogna chiedersi come il singolarismo concepisce le relazioni di indipendenza, dipendenza ed interdipendenza. Anche qui si può registrare una rilevante differenza rispetto all'individualismo.

Secondo l'individualismo la società non contribuisce a dar forma all'individuo. Questo è già formato prima del suo ingresso nella società, che a sua volta è concepita come una difesa della libertà individuale nei confronti dell'ingerenza altrui. Ciò significa che la vera realtà è l'individuo e non la società, che il vero fine è la realizzazione dell'individuo e non il bene comune della società.

Il singolo, invece, presuppone l'esistenza di una società, ma la intende come una palude da cui emergere, affermando la

propria eccezionalità e straordinarietà. Ciò significa che il singolarismo presuppone l'esistenza di qualcosa di comune, ma vuole prendere la distanza da questa comunanza, mentre il problema dell'individualismo è quello di far nascere una certa qual comunanza, intesa pur sempre in modo strumentale. Per il singolo la comunanza è appiattimento, omologazione, massificazione, ma è lo stato in cui inevitabilmente ci troviamo per il fatto che nasciamo all'interno della vita sociale e di essa abbiamo bisogno per sopravvivere e crescere. Anche quando il singolo riesce ad emergere dalla palude, tirandosi per i capelli come il barone di Münchhausen, non per questo ne può fare completamente a meno, com'è testimoniato dal fatto che ha bisogno di chiedere a questa società, che disprezza, il riconoscimento della propria originalità. Com'è noto, la lotta per il riconoscimento è il conflitto sociale più importante nel nostro tempo. Non si vuole semplicemente essere riconosciuti nel senso di tollerati o accettati, ma si vuole un riconoscimento come approvazione della bontà del nostro stile di vita e delle nostre scelte, nonché del suo apporto essenziale ai valori della vita sociale. Vogliamo che si riconosca che la nostra identità è così importante da meritare quasi di essere menzionata nei curricula scolastici. Insomma, il singolo ha bisogno della società come scenario opaco in cui esibirsi, mentre l'individuo vive ben protetto e ritirato nella sua proprietà. Come ha notato Sandel, oggi siamo molto più coinvolti nella vita pubblica, ma siamo molto meno uniti di prima.

Se è così, allora l'indipendenza che il singolo chiede assume un'altra configurazione. Per l'individualismo – come

abbiamo visto – essa consisteva nella libertà personale e nella libertà negativa, cioè nella non ingerenza. Ma ora alla società non si chiede di astenersi da ogni influenza, ma di applaudire senza fare paragoni o classifiche. Nel caso del singolo l'indipendenza è intesa come incomparabilità e diventa il rispetto dell'unicità dell'identità singolare.

L'indipendenza come incomparabilità ha un rapporto molto stretto con l'autonomia, che il singolo intende come una forma sui generis di realizzazione personale in cui in se stessi si trova la misura del proprio essere ed agire¹². Questa misura non è per nulla universalizzabile, vale solo per se stessi e, tuttavia, non è neppure particolaristica, perché l'identità del singolo ha un valore emblematico e una portata esemplare, come lo è un capolavoro. Non a caso c'è un ritorno dell'estetica romantica e della vita come opera d'arte¹³. L'incomparabilità significa che la differenza non è misurata in rapporto agli altri, ma in rapporto a se stessi. Non siamo unici perché differiamo dagli altri, ma differiamo dagli altri, perché siamo unici. Gli altri non sono il criterio di misura del nostro valore¹⁴.

Dunque, rispetto all'indipendenza intesa come non ingerenza il singolo è meno indipendente, ma è più autonomo se per autonomia s'intende il trovare in se stessi la misura del proprio essere e agire. Ma questa forma di autonomia non è più strettamente collegata con l'*agency*, cioè all'esercizio della libertà di scelta mediante l'argomentazione e la

¹² Martuscelli parla opportunamente di "justesse".

¹³ A questo proposito è significativo il film "L'attimo fuggente".

¹⁴ Forse in questa luce potrebbe essere inteso il declino degli sport competitivi e l'ascesa di quelli solitari, come lo jogging, in cui ci si misura con se stessi.

deliberazione. L'unicità del singolo dipende da vari fattori e circostanze, anche fortuite.

8. La dipendenza nel singolarismo

Le dipendenze del singolo sono molto più numerose di quelle proprie dell'individuo. Il fatto è che il singolo si è alimentato dei rapporti sociali e nutrito di intersoggettività. Non vuole liberarsene, ma solo non essere condizionato da essi. Mentre l'individuo cerca il proprio interesse privato e ha ben poco cura del bene comune, nella coscienza di sé del singolo è presente anche la relazione con l'altro, anche se in un modo particolare di cui parleremo in seguito. Ma l'aumento delle dipendenze è anche dovuto al sentimento crescente della fragilità personale. Il singolo è molto più fragile dell'individuo.

La maggiore vulnerabilità del singolo è facilmente comprensibile. È riuscito (almeno così egli crede) ad emergere dalla palude dell'ordinario in seguito a circostanze favorevoli, e a volte del tutto fortunate (*moral luck*), e teme continuamente di ripiombare nell'anonimato. La sua esistenza diventa molto instabile e stressante, perché richiede di non abbassare mai la guardia. Le paure crescono e le conseguenze della disabilità e delle malattie sono ben più gravi, perché mettono fuori gioco dallo scenario della società. Psicologicamente il singolo è ben più angosciato di quanto non lo sia l'individuo.

Così si comprende anche la maggiore apertura e sollecitudine del singolo nei confronti degli altri e dei loro bisogni. Egli intende mostrare che la sua identità originale è molto utile alla società ed ha ricadute benefiche nei confronti di

coloro che non riescono ad emergere dalla vita ordinaria. Nel singolarismo fiorisce, dunque, l'etica della cura, l'espansione delle politiche pubbliche e forme nuove di solidarietà. Si tratta di una solidarietà supererogatoria, straordinaria e stupefacente, mentre al contempo il singolo si cura ben poco delle disuguaglianze ordinarie presenti nelle società di oggi e poco si preoccupa della loro crescita che sembra inarrestabile.

Appare paradossale questo connubio tra autonomia e dipendenza, ma – a ben riflettere – è del tutto coerente e, dunque, comprensibile. Nel singolarismo l'autonomia si raggiunge mediante una combinazione originale di ciò che proviene dalla propria indole e da ciò che proviene dalla società. Quanto maggiori e più qualificate sono le acquisizioni sociali, tanto più originale ed unica potrà essere la propria configurazione esistenziale. Il singolo si nutre di ciò che in fondo disprezza. Ma, quando crede di poter fare a meno delle dipendenze o esse per qualche ragione vengono meno (poiché anche le risorse sono limitate), allora rischia di ricadere nell'anonimato o in quella ordinarietà che per lui è la morte civile.

Il singolarismo rimette in discussione il principio di eguaglianza, che è proprio dell'uomo ordinario (*common man*). Infatti, se la realizzazione dell'essere umano consiste nell'emergere dalla massa e in qualche posizione di superiorità, allora l'eguaglianza è negata in radice. E ciò riguarda sia l'eguaglianza del punto di partenza, sia quella del punto di arrivo. Tuttavia bisogna precisare che l'eguaglianza è rifiutata nella misura in cui significa "eguagliamento delle differenze". Abbiamo visto, infatti, che i singoli sono

incomparabili, perché non hanno una misura comune. Ognuno trova in se stesso la propria misura. Ciò significa anche che l'altro non deve essere considerato come un alter ego, come un altro me stesso (com'è proprio dell'individualismo), poiché è un altro da me. L'altro è differente da me, molto differente. Su questa base è possibile, però, stabilire un principio di reciprocità, quella che Ricoeur ha chiamata la "reciprocità degli insostituibili". Questa reciprocità tende a sostituire il principio di eguaglianza, ma vale tra coloro che si sforzano di emergere dalla massa e lottano per il riconoscimento.

A questo punto non c'è da stupirsi se il singolarismo è propenso alla meritocrazia, cioè all'espansione del criterio del merito a tutti gli ambiti del riconoscimento sociale. La meritocrazia non deve essere confusa con la meritorietà, che è dare a ciascuno ciò che merita¹⁵. Nella meritocrazia, invece, si dà potere e ricchezza come premio o ricompensa per il merito, qualunque esso sia, e ciò è ancora più ingiusto dell'ineguaglianza, perché – come nota Michael Walzer – è l'uso non appropriato dei principi distributivi. Ma il singolo non aspira tanto al potere politico¹⁶, quanto piuttosto al potere sociale, all'influenza sulle opinioni e i comportamenti sociali mediante il carattere emblematico del proprio stile di vita o

¹⁵ Cfr. AA.VV., *Merito/Uguaglianza*, a cura di V. Mathieu, in "Paradoxa", 5, 2011, 1 e *Dalla quantità al merito*, a cura di S. Zamagni, in "Paradoxa", 8, 2014, 4. Più in generale cfr. M. Sandel, *The Tyranny of Merit. What's Become of the Common Good?*, Penguin, London 2021.

¹⁶ L'individualismo è legato, invece, alla democrazia.

l'autorevolezza delle proprie idee. Il singolarismo è *social* e apolitico¹⁷.

9. L'interdipendenza nel singolarismo

Se infine passiamo a considerare l'interdipendenza, è da aspettarsi una sua crescita esponenziale o, meglio, la crescita della sua percezione. L'aumento delle dipendenze produce un moltiplicarsi delle interdipendenze. Ma la cosa paradossale è rappresentata da ciò che chiameremo "l'interdipendenza dei differenti". L'interdipendenza dei simili è facile da capire, perché poggia sulla comunanza nei bisogni e nelle esigenze elementari. Ma ora quest'interdipendenza si estende al di là dell'appartenenza, al di là della stessa cittadinanza, al di là della stessa specie. A questo proposito la biodiversità è il paradigma emblematico: è l'interdipendenza tra specie diverse che garantisce la sopravvivenza di ognuna di esse. Sembra che lo stesso avvenga anche nei rapporti tra gli esseri umani. Le persone, da una parte, hanno bisogno le une delle altre per la stessa costituzione del sé e, dall'altra, per la loro irripetibilità manifestano un'individualità unica non riconducibile all'*imprinting* di una specie. Sono gli individui a far parte di una specie, ma non già le persone. Le persone, da una parte, vivono di valori comuni, ma, dall'altra, hanno spesso visioni ben diverse dei valori comuni. Ebbene, io credo che il singolo risenta fortemente di queste caratteristiche della persona fino al punto da poter essere considerato come una volgarizzazione della persona umana.

¹⁷ Come nota Martuccelli: la coscienza individuale non è stata mai così "sociétale" e l'esperienza del sociale mai così individuale.

Nell'interdipendenza dei differenti, che – come s'è già detto – è un dato di fatto, ci si accorge di dipendere non solo da persone o gruppi di differente cultura o di ben diversi principi morali, ma anche da singoli così differenti fra loro da apparire strani (*queer*) l'uno all'altro. È solo una magra consolazione la constatazione che questa dipendenza è reciproca. Essa manifesta con maggiore evidenza la vulnerabilità umana, che, rendendoci esposti alle ferite della dignità, richiede l'attivazione di doveri reciproci e un senso di fiducia reciproca. Ma queste persone differenti hanno spesso un ben differente senso della giustizia. Bisognerà imparare ad accettare l'altro in quanto differente¹⁸. Per questo bisogna passare da un'interdipendenza come dato di fatto ad un'interdipendenza normativa, cioè ad un discorso comune sul modo giusto di governare l'interdipendenza. A questo proposito il discorso sui diritti non è sufficiente e bisogna far ricorso a quello dei doveri. L'interdipendenza come dato di fatto genera responsabilità e questa richiede il senso dei nostri doveri nei confronti degli altri.

L'interdipendenza fa sì che ognuno in certo qual modo e sotto qualche aspetto possa considerarsi superiore agli altri o indispensabile per gli altri¹⁹. Con ciò si risponde ad una delle obiezioni che possono essere sollevate nei confronti del singolarismo, cioè a quella che ne mette in luce l'aspetto elitario. Si obietta, infatti, che quelli che hanno successo nella società

¹⁸ Per questo rinvio a F. Viola, *La comunanza etica nella società del pluralismo*, in AA.VV., *Convivenze ambigue. Culture differenti e valori comuni?*, Fondazione Intercultura, Colle di Val d'Elsa (SI), 2022, pp. 377-399.

¹⁹ La recente pandemia ha evidenziato l'indispensabilità di lavoratori in generale poco considerati, come i trasportatori, il personale sanitario, gli addetti ai supermercati.

del nostro tempo, come d'altronde in tutti i tempi, sono sempre un numero ristretto rispetto alla massa degli uomini ordinari. Pertanto, non si dovrebbe erigere a nuovo modello antropologico ciò che non riguarda tutti gli esseri umani o almeno la maggior parte di essi. Ma non è questo il caso del singolarismo. Da una parte, di fatto molti aspirano ad emergere dalla palude sociale, tant'è che persino l'acquisto di prodotti personalizzati (o, in mancanza, di contraffatti) viene considerato come un segno di distinzione già di per sé appagante. Dall'altra parte, per identificare l'auto-percezione della soggettività umana dobbiamo guardare alle aspirazioni diffuse, piuttosto che ai risultati effettivi, e all'idea di vita buona, o pienamente realizzata, che è dominante in un determinato contesto sociale e in una determinata epoca, anche se essa è inaccessibile per molti. Ebbene, nella società contemporanea uscire in qualche modo dall'anonimato, o "essere qualcuno", è considerato un aspetto imprescindibile della realizzazione umana.

10. L'etica del singolo tra premodernità e modernità

Dobbiamo renderci conto che questo ideale si pone in conflitto con la modernità se è vero quanto sostiene Charles Taylor, cioè che nell'epoca moderna la "vita comune" o ordinaria, quella che si definisce in termini di lavoro o di produzione e di famiglia o riproduzione, è posta al centro della vita buona, mentre le attività in passato considerate superiori (quali, ad esempio, le virtù improduttive e la contemplazione)

sono sottoposte a critica vigorosa²⁰. Questa è l'etica protestante e borghese, quella propria dell'individualismo possessivo benedetto da Dio. Il singolarismo, da questo punto di vista, è decisamente contrario alla modernità, è antimoderno.

Neppure si può dire che il singolarismo abbia qualche precedente significativo nelle visioni della vita buona antecedenti alla modernità²¹. Non è certamente il caso di evocare Aristotele per cui l'onore e la fama sono il riconoscimento di una virtù che è cercata per se stessa, e non già per ricevere tali premi. Nell'etica premoderna della magnanimità incarnata prima dai cavalieri erranti, difensori dei deboli, e poi dai *cortegiani*, versati nell'arte del compiacere e dell'attrarre l'attenzione, nonché desiderosi del riconoscimento di una superiorità non necessariamente reale²², siamo certamente più vicini al singolarismo, ma con la differenza notevole del legame ad un particolare ruolo sociale e ad una particolare funzione sociale. Per il singolarismo, invece, l'importante è emergere e farsi notare, non importa per quali ragioni, e la superiorità non sta nel dominio (come in Hobbes²³), ma nell'uscire dal gregge²⁴.

²⁰ Ch. Taylor, *Le radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna* [1989], Feltrinelli, Milano 1993, p. 265 e ss.

²¹ Cfr. F. Viola, *L'etica dell'onore*, in A. Osnato, A. Ravidà, F. Viola, *Dialogo sull'onore*, in "Quaderni di Arenaria", Palermo 2003, pp. 20-32.

²² Cfr. L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, The University of Chicago Press, Chicago 1952 rep., pp.44-53.

²³ «Il riconoscimento del potere si chiama onore; e onorare un uomo (nell'intimo del proprio spirito) significa concepire o riconoscere, che quell'uomo ha una superiorità o eccesso di potere su colui che lotta o si mette a confronto con lui». T. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, P. I, c. VIII (pp. 60-61 della trad. it. di A. Pacchi, La Nuova Italia, Firenze 1968).

²⁴ Per questo non credo che sia appropriata per il singolo l'attribuzione di "egotista", cioè di chi si sente superiore agli altri, mentre l'individuo sarebbe "egoista", cioè interessato solo a se stesso. Per questa distinzione cfr. Ph. Leon, *Ethics of Power*, Allen & Unwin, London 1935, p. 193.

Con Cartesio poi la gloria, che è l'apparenza luminosa della superiorità, si interiorizza. L'onore diviene il senso della propria dignità ed è segno di autostima. Qui è interessante il declino dell'importanza della stima che si riceve dagli altri a vantaggio della stima che abbiamo per noi stessi, ai nostri stessi occhi (*self-respect*)²⁵. Ecco già apparire la morale dell'autenticità il cui imperativo è poter essere se stessi senza curarsi di ciò che pensano gli altri.

Secondo Cartesio i beni fondamentali alla dignità umana sono gli onori, le ricchezze e la salute (*les honneurs, les richesses & la santé*)²⁶. Questi beni sono fondamentali perché procurano la pace interiore dell'anima. Forza, fermezza, *self-control*, risolutezza erano già le qualità centrali della virtù del guerriero aristocratico, ma ora sono tutte rivolte alla lotta contro le passioni dell'anima. L'onore non si ritrova ora nei campi di battaglia e in gesta eroiche, ma nel dominio delle proprie passioni. La magnanimità viene, conseguentemente, intesa principalmente come "generosità", atteggiamento proprio delle grandi anime. Questa virtù conduce a superare con grandiosità i bassi interessi personali e a considerare le faccende del mondo come meramente strumentali. Insomma, il singolarismo è agli antipodi di ogni morale aristocratica, che disdegna il plauso della folla.

²⁵ È significativo che il noto filosofo politico, John Rawls, annoveri tra i beni primari proprio il *self-respect*.

²⁶ Lettera a Elisabetta del 4 agosto 1645. Qui bisogna anche notare l'onore declinato al plurale: non più l'onore, ma gli onori. La moltiplicazione degli onori è un venir meno dell'onore. Il fatto che ci sia la necessità di più riconoscimenti in settori separati è un surrogato di quel riconoscimento globale che va all'essere stesso che noi siamo.

11. Conclusione

Possiamo, dunque, concludere che il singolarismo è una nuova configurazione antropologica ed etica del sé.

Ovviamente i pericoli del singolarismo sono, a parte il disinteresse per l'eguaglianza, il narcisismo, la vanagloria, l'ossessione per la visibilità, la perversione dell'originalità a tutti i costi. Ma in realtà il bene supremo cercato è il riconoscimento personalizzato proveniente dalla società, basato su nessun'altra ragione che la propria differenza ed originalità rispetto a tutti gli altri. Tale riconoscimento, insieme alla ricerca della propria misura interna, contribuisce a dar forma all'identità personale e rende il singolo più dipendente dalla società di quanto non desideri. Diminuisce l'indipendenza e aumentano le dipendenze, e ancor più le interdipendenze, ma il singolo s'inebria della sua autonomia e si gloria della sua originalità. *The End of Normal*.

Francesco Viola
(20 giugno 2022)