

## **Il liberalismo contro le identità collettive**

**di Alain de Benoist**

Non essendo nato dall'opera di un'unica persona, il liberalismo non si è mai presentato come una dottrina unificata. Gli autori che vi si sono richiamati ne hanno fornito interpretazioni talvolta divergenti, se non contraddittorie. Era in ogni modo necessario che vi fossero tra loro abbastanza punti comuni da poter considerare sia gli uni che gli altri autori liberali. Questi punti comuni consentono di definire il liberalismo in termini di scuola. Il liberalismo è prima di tutto una dottrina economica, che tende a fare del modello del mercato autoregolatore il paradigma di tutti i fatti sociali. Quello che chiamiamo liberalismo politico non è altro che una maniera di applicare alla vita politica dei principi dedotti da questa dottrina economica, la quale tende per l'appunto a limitare quanto più possibile la funzione del politico. È in questo senso che si è potuto affermare che una "politica liberale" era una contraddizione in termini. D'altro canto, il liberalismo è una dottrina che si fonda su un'antropologia di tipo individualistico; in altre parole, poggia le sue fondamenta su una concezione dell'uomo inteso come un essere non basilamente sociale.

Sta di fatto che questi due tratti caratteristici, che possiedono entrambi un versante descrittivo e un versante normativo (l'individuo e il mercato vengono contemporaneamente descritti come dati di fatto e presentati come modelli), sono in diretto contrasto con le identità collettive. Un'identità collettiva non può infatti essere analizzata, in modo riduttivo, come se fosse la semplice somma delle caratteristiche individuali all'interno di una determinata collettività. Essa esige che i membri di questa collettività abbiano la chiara consapevolezza che la loro appartenenza ingloba o eccede la loro essenza individuale, vale a dire che la loro identità comune è il risultato di un difetto di composizione. Orbene: nella misura in cui si fonda sull'individualismo, il liberalismo tende ad infrangere tutti i legami sociali che vanno al di là dell'individuo. Quanto poi al funzionamento ottimale del mercato, esso implica che nessun ostacolo intralci la libera circolazione degli uomini e delle merci, cioè che le frontiere siano considerate inesistenti; il che contribuisce ulteriormente alla dissoluzione delle strutture sociali. Ciò non significa, beninteso, che ai liberali non sia mai capitato di difendere un'identità collettiva. Ma significa che, per farlo, hanno dovuto porsi in contraddizione con i principi ai quali si richiamavano.

Una metafisica per l'individuo

Louis Dumont ha efficacemente messo in evidenza il ruolo svolto dal cristianesimo nel passaggio dell'Europa da una società tradizionale di tipo olistica a una società moderna di tipo individualista. Sin dalle origini il cristianesimo fa dell'uomo un individuo che, prima di coltivare ogni altra relazione, è in rapporto interiore con Dio e che può ormai sperare di costruirsi la salvezza grazie alla trascendenza personale. In questo rapporto con Dio si afferma il valore dell'uomo in quanto individuo, valore rispetto al quale il mondo si trova necessariamente in posizione diminuita o svalutata. L'individuo è inoltre, esattamente come tutti gli altri uomini, titolare di un'anima individuale. Egualitarismo ed universalismo vengono in tal modo introdotti su un piano ultramondano: il valore assoluto che l'anima individuale riceve dalla sua relazione filiale con Dio è condiviso dall'intera umanità.

Marcel Gauchet ha ripreso questa constatazione dell'esistenza di un legame di causalità fra l'emergere di un Dio personale e la nascita di un *uomo interiore*, la cui sorte nell'aldilà dipende esclusivamente dalle sue azioni individuali e la cui indipendenza è già abbozzata nella possibilità di una relazione intima con Dio, cioè di una relazione che impegna soltanto lui. «Più Dio si allontana nel suo infinito», scrive Gauchet, «più il rapporto con lui tende a diventare puramente personale, sino ad escludere qualunque mediazione istituzionale. Elevato ad assoluto, il soggetto divino ha un legittimo rispondente terrestre soltanto nella presenza intima. In tal modo l'interiorità di partenza si trasforma decisamente in individualità religiosa»<sup>1</sup>.

L'insegnamento paolino rivela una tensione dualistica che fa del cristiano, Sul piano della sua relazione con Dio, un «individuo fuori del mondo»: diventare cristiano implica in qualche modo una rinuncia al mondo. Tuttavia, nel corso della storia, l'individuo fuori del mondo contaminerà progressivamente la vita mondana. A mano a mano che acquisirà il potere di conformare il mondo ai propri valori, l'individuo, che si collocava in partenza al di fuori di questo mondo, tornerà progressivamente ad immergersi per trasformarlo in profondità. Il processo si effettuerà in tre tappe principali. In un primo tempo, la vita nel mondo non è più rifiutata ma relativizzata: è la sintesi agostiniana delle due città. In un secondo tempo, il papato si arroga una potenza politica e diventa esso stesso potenza temporale. Infine, con la Riforma, l'uomo si coinvolge totalmente nel mondo, dove opera per la gloria di Dio andando alla ricerca di un successo materiale che interpreta come la prova della propria elezione. Il principio di eguaglianza e di individualità, che inizialmente funzionava solamente sul piano del rapporto con Dio e poteva dunque coesistere con un principio organico e gerarchico che strutturava l'insieme sociale, si troverà così ad essere progressivamente ricondotto sulla terra per sfociare poi nell'individualismo moderno, che ne rappresenta la proiezione profana. «Perché nasca l'individualismo moderno», scrive Alain Renaut esponendo le tesi di Louis Dumont, «occorrerà che la componente individualista ed universalista del cristianesimo venga, per così dire, a “contaminare” la vita moderna, a tal punto che progressivamente le rappresentazioni si unificheranno, il dualismo iniziale si cancellerà» e «la vita nel mondo sarà concepita come in grado di conformarsi integralmente al valore supremo»: al termine di questo processo, «l'individuo-fuori-dal-mondo sarà diventato il moderno individuo-nel-mondo»<sup>2</sup>.

A quel punto, la società organica di tipo olistica sarà scomparsa. Per riprendere una celebre distinzione, si sarà passati dalla comunità alla società, vale a dire alla vita comune concepita come semplice associazione contrattuale. Non sarà più l'insieme sociale ad avere la priorità, bensì degli individui titolari di diritti individuali, legati l'uno all'altro da contratti razionali interessati.

Un momento importante di quest'evoluzione corrisponde al nominalismo, il quale afferma nel XV secolo per bocca di Guglielmo di Occam che al di là dell'essere singolo non esiste alcun essere. Un altro momento chiave corrisponde al cartesianesimo, che già dipinge, in campo filosofico, l'individuo nei termini in cui in seguito sarà ipotizzato dalla prospettiva giuridica dei diritti dell'uomo e da quella, intellettuale, della ragione dei Lumi. A partire dal XVIII secolo, quest'emancipazione dell'individuo rispetto alle sue appartenenze naturali sarà regolarmente interpretata come un dato che segna l'accesso dell'umanità all' "età adulta", in una prospettiva di progresso universale. La modernità, sottesa dalla pulsione individualistica, si caratterizzerà in primo luogo come il processo attraverso il quale i gruppi di parentela o di vicinato, e le comunità più ampie, si disgregano progressivamente per «liberare l'individuo», vale a dire, nei fatti, per

dissolvere tutti i rapporti organici di solidarietà.

Essere umani ha significato, in ogni epoca, affermarsi nello stesso tempo come persona e come essere sociale: la dimensione individuale e la dimensione collettiva non sono identiche, ma sono indissociabili. Nella percezione olistica, l'uomo si costruisce da sé sulla base di ciò che eredita e con riferimento al contesto socio-storico che gli appartiene. È a questo modello, che è il modello più generale della storia, che l'individualismo, che va visto come una particolarità della storia occidentale, viene direttamente a contrapporsi.

L'individualismo, nel senso moderno del termine, è la filosofia che considera l'individuo l'unica realtà e lo assume quale principio di ogni valutazione. Quest'individuo è considerato in sé, astraendo da ogni contesto sociale o culturale. Mentre l'olismo esprime o giustifica la società esistente facendo riferimento a valori ereditati, trasmessi e condivisi vale a dire, in ultima analisi, riferendosi alla stessa società -, l'individualismo stabilisce i propri valori indipendentemente dalla società quale la trova. Per questo motivo, non riconosce nessuno status di esistenza autonoma alle comunità, ai popoli, alle culture o alle nazioni. In tali entità vede solo somme di atomi individuali e stabilisce che solamente questi ultimi possiedono un valore. Questo primato dell'individuo sulla collettività è nel con tempo descrittivo, normativo, metodologico e assiologico. Si fonda sul presupposto che l'individuo abbia la priorità, sia che si presupponga antecedente al dato sociale in una rappresentazione mitica della "pre-storia" (anteriorità dello stato di natura), sia che gli si attribuisca un semplice primato normativo (l'individuo è ciò che vale di più). Georges Bataille affermava che «alla base di ogni essere esiste un principio di insufficienza». L'individualismo liberale afferma viceversa la completa sufficienza del singolo individuo. Nel liberalismo, l'uomo può concepirsi come individuo senza dover pensare alla propria relazione con altri uomini nel contesto di una socialità primaria o secondaria. Soggetto autonomo, proprietario di se stesso, mosso esclusivamente dall'interesse particolare, esso si definisce, in contrapposizione alla persona, come un «essere morale, indipendente, autonomo e perciò essenzialmente non sociale»<sup>3</sup>.

### *I diritti individuali prevalgono sui doveri*

Nell'ideologia liberale, quest'individuo è titolare di diritti inerenti alla propria "natura", la cui esistenza non dipende in alcun modo dall'organizzazione politica o sociale. I governi hanno il dovere di garantire tali diritti, ma non possono crearli. Essendo antecedenti a qualunque forma di vita sociale:, essi non sono immediatamente accompagnati dai doveri, giacché i doveri implicano, per l'appunto, che esista un inizio di vita sociale. L'individuo è pertanto esso stesso fonte dei propri diritti, a cominciare dal diritto di agire liberamente secondo il calcolo dei suoi interessi particolari. Si trova quindi "in guerra" con tutti gli altri individui, dal momento che si ritiene che questi ultimi nascano nella stessa maniera all'interno di una società concepita alla stregua di un mercato concorrenziale.

Gli individui possono sì scegliere di consociarsi, ma le associazioni che formano hanno un carattere condizionale, contingente e transitorio, poiché rimangono sospese il reciproco assenso ed hanno l'unico scopo di soddisfare in modo migliore gli interessi individuali di ciascuna delle parti. La vita sociale, in altri termini, è solo questione di decisioni individuali e di scelte interessate. L'uomo si comporta da essere sociale non perché ciò sia implicito nella sua natura, ma perché si suppone che da un comportamento del genere tragga vantaggio. Se non ne trae più vantaggio, può in qualunque momento (perlomeno in teoria) rompere il patto. Anzi: proprio in

quella rottura manifesterà più chiaramente la sua libertà. In contrapposizione a quella degli Antichi, che consisteva in primo luogo nella possibilità di partecipare alla vita pubblica, la libertà dei Moderni risiede infatti semmai nel diritto di ritrarsene. Per questo motivo i liberali tendono sempre a dare della libertà, una definizione che è sinonimo di indipendenza”. Ad esempio, Benjamin Constant celebra «il pacifico godimento dell’indipendenza individuale privata», aggiungendo che «gli uomini non hanno bisogno, per essere felici, che di essere lasciati in un’indipendenza perfetta, su tutto ciò che ha a che vedere con le loro occupazioni, le loro iniziative, la loro sfera di attività, le loro fantasie»<sup>5</sup>. Questo «pacifico godimento» va interpretato come un diritto di secedere, un diritto di non essere trattenuto da alcun dovere di appartenenza né da alcuna di quelle forme di dedizione che, in certe circostanze, possono in effetti rivelarsi incompatibili con l’«indipendenza privata».

I liberali insistono con particolare forza sull’idea secondo la quale gli interessi individuali non devono mai essere sacrificati all’interesse collettivo, al bene comune o alla salute pubblica, concetti che reputano inconsistenti. Questa conclusione discende dall’idea che soltanto gli individui hanno dei diritti, mentre le collettività, non essendo altro che addizioni di individui, non possono averne alcuno di propria specifica pertinenza. Così ragiona Ayn Rand quando scrive «L’espressione “diritti individuali” è una ridondanza: non vi è nessun’altra fonte di diritti»<sup>6</sup>. «L’indipendenza individuale è il primo dei bisogni moderni», ha inoltre affermato Benjamin Constant. «Di conseguenza, non bisogna mai richiederne il sacrificio per stabilire la libertà politica»<sup>7</sup>. Prima di lui, John Locke aveva dichiarato che «un bambino non nasce suddito di nessun paese», dal momento che, diventato adulto, «è nella libertà di scegliere il governo sotto il quale trova buono vivere, e di unirsi al corpo politico che più gli piace»<sup>8</sup>.

La libertà liberale presuppone pertanto che gli individui possano prescindere dalle proprie origini, dal proprio ambiente, dal contesto nel quale vivono e ove esercitano le proprie scelte, cioè da tutto quello che fa sì che siano tali quali sono e non altro. Essa presuppone, in altri termini, come dice John Rawls, che l’individuo preceda sempre i propri fini. Nessun elemento, tuttavia, dimostra che l’individuo possa concepirsi come un soggetto libero da qualsiasi obbligo di appartenenza, affrancato da qualunque determinismo. Così come niente dimostra che preferirà in ogni circostanza la libertà a qualsiasi altro bene. Una concezione di questo genere ignora, per definizione, gli impegni e gli agganci che non devono nulla al calcolo razionale. È una concezione meramente formalista, che non permette di rendere conto di che cosa sia una persona reale.

L’idea generale è che l’individuo ha il diritto di fare tutto ciò che vuole sin tanto che l’uso che fa della sua libertà non viene a limitare quella degli altri. In questa ottica, la libertà è definita come pura e semplice espressione di un desiderio che non ha altro limite teorico all’infuori dell’identico desiderio degli altri, in un contesto in cui l’insieme di tali desideri è mediato dagli scambi economici. È quanto affermava già Grozio, teorizzatore del diritto naturale, nel XVII secolo: «Non è contro la natura della società umana lavorare nel proprio interesse, purché lo si faccia senza ledere i diritti altrui»<sup>9</sup>. Si tratta però evidentemente di una definizione irenica: quasi tutti gli atti umani, in un modo o nell’altro, vengono compiuti a spese della libertà di altri, ed inoltre è quasi impossibile determinare il momento nel quale la libertà di un individuo può essere ritenuta di ostacolo a quella degli altri.

La proprietà: diritto di usarne e di abusarne

La libertà dei liberali è in realtà prima di tutto libertà di possedere. Non risiede nell'essere, ma nell'avere. L'uomo viene detto libero nella misura in cui è proprietario e in primo luogo proprietario di se stesso. L'idea che la proprietà di sé determini fondamentalmente la libertà sarà peraltro ripresa da Marx 10.

Alain Laurent definisce la realizzazione di sé come una «insularità ontologica il cui fine primario risiede nella ricerca della propria felicità»<sup>11</sup>. Per gli autori liberali, la «ricerca della felicità» si definisce come la libera possibilità di cercare sempre di massimizzare il proprio interesse. Si pone tuttavia subito il problema di capire che cosa debba intendersi per «interesse», tanto più che i sostenitori dell'assiomatica dell'interesse raramente si preoccupano di richiamarne la genesi o di descriverne le componenti, così come non si chiedono se tutti gli attori sociali siano, in fondo, mossi da identici interessi oppure se i loro interessi siano commensurabili e fra di loro compatibili. Spinti nel loro campo trincerato, essi tendono a dare del termine una definizione banale: «interesse» diventa per loro sinonimo di desiderio, di progetto, di azione orientata verso uno scopo, e così via. Dal momento che ogni cosa si trasforma in «interesse», anche l'azione: più altruistica, più disinteressata, può essere definita egoistica ed interessata, giacché corrisponde all'intenzione volontaria (al desiderio) di chi ne è autore in realtà, però, è chiaro che ad avviso dei liberali l'interesse si presenta prima di tutto sotto la forma di un, vantaggio materiale che, per essere apprezzato in quanto tale, deve poter essere calcolabile e quantificabile, cioè deve potersi esprimere nell'ottica di quell'equivalente universale che è il denaro.

Non ci si può pertanto stupire del fatto che la crescita dell'individualismo liberale si sia tradotta in un primo momento in una progressiva scomparsa delle strutture di esistenza organiche caratteristiche delle società olistiche, poi in una disgregazione generalizzata del legame sociale ed infine in una situazione di relativa anomia sociale, nella quale gli individui si ritrovano nel contempo sempre più estranei gli uni agli altri e potenzialmente sempre più nemici gli uni degli altri, essendo presi tutti insieme da quella forma moderna di «lotta di tutti contro tutti» che è la concorrenza generalizzata. Così è la società descritta da Tocqueville, ciascun componente della quale, «ritiratosi in disparte, è come estraneo a tutti gli altri»: L'individualismo liberale tende a distruggere dappertutto la tendenza diretta ad associarsi, che ha a lungo impedito l'emergere dell'individuo moderno, e le identità collettive che ad essa sono connesse. «Il liberalismo», scrive Pierre Rosanvallon, «fa in un certo senso della spersonalizzazione del mondo la condizione del progresso e della libertà»<sup>12</sup>.

### Subordinazione della vita sociale all'ordine economico

Il liberalismo deve nondimeno riconoscere l'esistenza del fatto sociale. Ma invece di chiedersi perché esista un dato sociale, i liberali si sono preoccupati soprattutto di capire come esso si manifesti, si conservi e funzioni. La società, come si è visto, non è, a loro parere, un'entità diversa dalla semplice somma dei suoi membri (il tutto non è altro che la somma delle parti che lo compongono). È semplicemente il prodotto contingente delle volontà individuali, un semplice assemblaggio di individui che cercano, senza eccezioni, di difendere e soddisfare i propri interessi particolari. Il suo scopo essenziale è quindi regolare i rapporti di scambio. Questa società può essere concepita o come la conseguenza di un atto volontario razionale iniziale (è il caso della finzione del «contratto sociale»), oppure come il risultato del gioco sistemico della totalità delle azioni prodotte dagli agenti individuali, gioco regolato dalla «mano invisibile» del mercato, che «produce» il sociale in quanto risultante non intenzionale dei comportamenti umani. L'analisi liberale del fatto sociale: si basa perciò o sull'approccio contrattuale (Locke) o

sul ricorso alla «mano invisibile» (Smith), o sull'idea di un ordine spontaneo, non subordinato a un qualche disegno (Hayek).

Tutti i liberali sostengono l'idea di una superiorità della regolazione attraverso il mercato, che sarebbe la maniera più efficace, più razionale e dunque anche più giusta, di armonizzare gli scambi. Al primo approccio, il mercato si presenta quindi innanzitutto come una «tecnica di organizzazione», secondo la formula di Henri Lepage. Dal punto di vista economico, esso è nel contempo il luogo reale ove si incontrano le merci e l'entità virtuale in cui si formano in maniera ottimale le condizioni dello scambio, vale a dire l'aggiustamento tra l'offerta e la domanda e il livello dei prezzi.

I liberali, inoltre, non si pongono alcun interrogativo sull'origine del mercato. Lo scambio mercantile è infatti per loro il modello “naturale” di tutti i rapporti sociali. Se ne deduce che anche il mercato è un'entità “naturale”, che definisce un ordine anteriore ad ogni deliberazione e ad ogni decisione. Costituendo la forma di scambio più conforme alla natura umana, il mercato sarebbe presente sin dall'alba dell'umanità, in tutte le società. Qui ritroviamo la tendenza di tutte le ideologie a “naturalizzare” i propri presupposti, cioè a presentarsi non per quello che sono, nella fattispecie una costruzione della mente umana, bensì come un mero elemento descrittivo, una semplice ritrascrizione dell'ordine naturale. Essendo lo Stato derubricato nel contempo ad artificio, può in tal modo imporsi l'idea di una regolazione “naturale” del sociale attraverso il mercato.

Interpretando la nazione come mercato, Adam Smith opera una fondamentale dissociazione tra la nozione di spazio e quella di territorio. Rompendo con la tradizione mercantilista, che identificava ancora territorio politico e spazio economico, mostra che il mercato, per sua natura, non può essere rinchiuso entro limiti geografici particolari. Il mercato non è tanto un luogo, infatti, quanto piuttosto una struttura reticolare. E questa rete ha la vocazione ad estendersi sino ai confini della Terra, dal momento che il suo unico limite risiede, in fin dei conti, nella facoltà di scambiare. «Un mercante», scrive Smith in un celebre brano, «non è necessariamente cittadino di alcun paese in particolare. Gli è, in gran parte, indifferente in quale luogo tenga il suo commercio, e basta il più lieve disgusto perché egli si decida di trasportare il suo capitale da un paese all'altro, e assieme ad esso tutta l'industria che quel capitale metterebbe in attività»<sup>13</sup>. Queste profetiche righe giustificano l'opinione di Pierre Rosanvallon, che in Adam Smith vede «il primo internazionalista conseguente». «La società civile, concepita cioè un mercato fluido, aggiunge Rosanvallon «si estende a tutti gli uomini e permette di oltrepassare le divisioni di paesi e di razze».

Il principale vantaggio del concetto di mercato sta nel fatto che consente ai liberali di risolvere la difficile questione del fondamento dell'obbligazione nel patto sociale. Il mercato può infatti essere considerato alla stregua di una legge regolatrice dell'ordine sociale senza legislatore. Regolato dall'azione della «mano invisibile», neutra per natura perché non incarnata da individui concreti, esso instaura a sua volta una modalità di regolazione sociale astratta, fondata su “leggi” obiettive che si presume permettano di regolare le relazioni fra gli individui senza che esista fra di essi alcun rapporto di subordinazione o di comando. L'ordine economico sarebbe in tal modo chiamato a realizzare l'ordine sociale, potendo sia l'uno che l'altro essere definiti un'emergenza non istituita. L'ordine economico, dice Milton Friedmann, è «la conseguenza non intenzionale e non voluta delle azioni di un gran numero di persone mosse dai loro soli interessi». Questa idea, abbondantemente sviluppata da Hayek, si ispira alla formula di Adam Ferguson (1767) che

richiama dei fatti sociali i quali «derivano dall'azione dell'uomo, ma non dal suo disegno».

La metafora smithiana della «mano invisibile» è nota: «Ricercando il proprio guadagno, l'individuo [è condotto] da una mano invisibile a promuovere uno scopo che non faceva assolutamente parte della sua intenzione»<sup>14</sup>.

Questa metafora va molto al di là dell'osservazione, tutto sommato banale, che i risultati dell'azione degli uomini sono spesso assai diversi da quelli preventivati. Smith situa infatti questa osservazione in una prospettiva decisamente ottimistica. «Ogni individuo», aggiunge, «mette di continuo tutti i suoi sforzi nel cercare, per tutto il capitale del quale può disporre, l'impiego più vantaggioso; è vero che ha in vista il proprio guadagno, e non quello della società; ma la pena che si dà per trovare il proprio vantaggio personale lo porta naturalmente, o per meglio dire necessariamente, a preferire proprio quel genere di impiego che si trova ad essere il più vantaggioso per la società». E ancora: «Pur cercando solo il proprio personale interesse, egli spesso lavora in maniera più efficace dell'interesse della società più di quanto non farebbe se avesse davvero come scopo di operare a ciò».

Le connotazioni teologiche di questa metafora sono evidenti: la «mano invisibile» non è altro che un'incarnazione profana della Provvidenza. Bisogna inoltre precisare che, contrariamente a quanto spesso si crede, Adam Smith non ha assimilato il meccanismo del mercato in sé alla «mano invisibile», poiché fa intervenire quest'ultima unicamente per descrivere il risultato finale della composizione degli scambi mercantili. Del resto, Smith ammette ancora la legittimità dell'intervento pubblico quando le sole azioni individuali non pervengono a realizzare il bene pubblico. Questa restrizione, tuttavia, salterà rapidamente. I neoliberali contestano lo stesso concetto di bene pubblico. Hayek vieta per principio qualunque approccio globale alla società: nessuna istituzione, nessuna autorità politica deve assegnarsi obiettivi che potrebbero rimettere in discussione il buon funzionamento dell'«ordine spontaneo». In queste condizioni, l'unico ruolo che la maggior parte dei liberali sono disposti ad attribuire allo Stato è quello di garantire le condizioni necessarie al libero gioco della razionalità economica operante sul mercato. Lo Stato non deve avere alcuna finalità sua propria. Esiste esclusivamente per garantire i diritti individuali, la libertà degli scambi e il rispetto delle leggi. Dotato non tanto di intenzioni quanto di attribuzioni, deve rimanere neutro in tutti gli altri ambiti e rinunciare a proporre un modello di «vita buona»<sup>15</sup>. Le conseguenze della teoria della «mano invisibile» sono nondimeno decisive, in particolare sul piano morale. In poche frasi, Adam Smith riabilita infatti proprio una serie di comportamenti che i secoli precedenti avevano sempre condannato. Affermando che l'interesse della società è subordinato all'interesse economico degli individui, fa dell'egoismo il modo migliore di servire gli altri: cercando di massimizzare il nostro interesse personale, noi operiamo senza saperlo, e senza neppure volerlo, nell'interesse di tutti. Il libero confronto sul mercato degli interessi egoistici ne consente «naturalmente, o per meglio dire necessariamente», l'armonizzazione attraverso il gioco della «mano invisibile», che li farà concorrere all'*optimum* sociale. Non vi è dunque alcunché di immorale nell'andare prioritariamente alla ricerca del proprio interesse, giacché, in fin dei conti, l'azione egoistica di ciascuno sfocerà, come per caso, nell'interesse di tutti. È quel che Frédéric Bastiat riassumerà in una frase: «Ciascuno, lavorando per sé, lavora per tutti»<sup>16</sup>. In ultima analisi, l'egoismo non è quindi null'altro che un altruismo ben inteso. Sono le azioni dello Stato, invece, quelle che meritano di essere denunciate come «immorali» ogni volta che, con il pretesto della solidarietà, esso viola il diritto degli individui di agire in funzione esclusivamente dei propri interessi.

Il liberalismo lega individualismo e mercato dichiarando che il libero funzionamento del secondo è anche la garanzia della libertà individuale. Assicurando il migliore rendimento degli scambi, il mercato garantisce infatti l'indipendenza di ciascun agente. Idealmente, se il buon funzionamento del mercato non è turbato da nessun ostacolo, questo aggiustamento avviene in maniera ottimale, consentendo di raggiungere un insieme di equilibri parziali che definiscono l'equilibrio globale. Definito da Hayek «catallassi», il mercato costituisce un ordine spontaneo e astratto, sostegno strumentale formale dell'esercizio delle libertà private. Il mercato non rappresenta dunque soltanto la soddisfazione di un ideale di ottimalità economica, ma la soddisfazione di tutto ciò a cui aspirano degli individui considerati come soggetti generici di libertà. In fin dei conti, il mercato si confonde con la stessa giustizia, il che porta Hayek a definirlo nei termini di un «gioco che aumenta le opportunità di tutti i giocatori», prima di aggiungere che, in queste condizioni, i perdenti avrebbero torto di lamentarsi e devono prendersela solo con se stessi. Il mercato sarebbe infine intrinsecamente «pacificatore» dato che poggerebbe sul «dolce commercio» che, sostituendo per principio il negoziato al conflitto, neutralizza nel contempo il gioco della rivalità e dell'invidia.

Va notato che in Hayek la teoria della «mano invisibile» viene riformata in una prospettiva «evoluzionista». Hayek rompe infatti qualsiasi ragionamento di tipo cartesiano così come con la finzione del contratto sociale, che implica la contrapposizione, diventata classica con Hobbes, tra stato di natura e società politica. Collocandosi fra i discepoli di David Hume, egli stende viceversa l'elogio dell'abitudine e del costume, che oppone ad ogni «costruttivismo». Ma nel contempo afferma che il costume seleziona le regole di condotta più efficaci e più razionali, vale a dire le regole di condotta fondate su valori mercantili, la cui adozione porta a respingere l'«ordine tribale» della «società arcaica». Per questa ragione, pur richiamandosi alla «tradizione», egli critica i valori tradizionali e condanna ferocemente ogni visione organicistica della società. Ai suoi occhi, il valore della tradizione deriva infatti prima di tutto dal fatto che essa è spontanea, astratta, impersonale, e quindi non appropriabile. Sarebbe questo carattere selettivo del costume a spiegare come mai il mercato si è a poco a poco imposto. Hayek ritiene dunque che ogni ordine spontaneo sia fondamentalmente «giusto», nello stesso modo in cui Darwin afferma che i sopravvissuti alla «lotta per la vita» sono i «migliori». L'ordine del mercato costituisce di conseguenza un ordine sociale che proibisce per definizione a coloro che ne fanno parte di cercare di riformarlo.

Si capisce, alla luce di queste premesse, che il concetto di mercato va, nei liberali, assai al di là della sola sfera economica. Meccanismo di allocazione ottimale delle risorse rare e sistema di regolazione dei circuiti di produzione e di consumo, il mercato è anche e soprattutto un concetto sociologico e politico. Lo stesso Adam Smith, nella misura in cui fa del mercato il principale operatore dell'ordine sociale, è portato a concepire le relazioni fra gli uomini sul modello delle relazioni economiche, vale a dire come relazioni con la merce. L'economia di mercato sfocia perciò, in modo del tutto naturale, nella società di mercato. «Il mercato», scrive Pierre Rosanvallon, «è in primo luogo un modo di rappresentazione e di strutturazione dello spazio sociale; solo secondariamente è un meccanismo decentralizzato di regolazione delle attività economiche attraverso il sistema dei prezzi»<sup>17</sup>.

Secondo Adam Smith, lo scambio generalizzato è la conseguenza diretta della divisione del lavoro: «Così, ciascun uomo sussiste di scambi e diventa una sorta di mercante, e la società stessa è in senso proprio una società commerciale»<sup>18</sup>. Il mercato è dunque, nella prospettiva

liberale, il paradigma dominante all'interno di una società chiamata ad autodefinirsi da un capo all'altro come società di mercato. La società liberale non è altro che il luogo degli scambi utilitari ai quali partecipano individui e gruppi, tutti quanti mossi dall'esclusivo desiderio di massimizzare il proprio interesse. Il cittadino di questa società, nella quale tutto può essere acquistato e venduto, è un commerciante o un proprietario o un produttore, ma in ogni caso è un consumatore. «I diritti superiori dei consumatori», scrive: Pierre Rosenvallon, «sono per Smith quello che la volontà generale è per Rousseau».

In epoca moderna, l'analisi economica liberale sarà progressivamente estesa a tutti i fatti sociali. La famiglia sarà assimilata ad una piccola impresa, le relazioni sociali a un intreccio di strategie concorrenziali interessate, la vita politica ad un mercato nel quale gli elettori vendono il loro voto al migliore offerente. L'uomo sarà visto come un capitale, il bambino come un bene di consumo durevole. La logica economica verrà in tal modo proiettata sull'insieme sociale, nel quale un tempo era incastonata, sino ad inglobarlo completamente. Come scrive Gérald Berthoud, «la società può allora essere concepita a partire da una teoria formale dell'azione finalizzata. La relazione costo-beneficio è pertanto il principio che governa il mondo» 19. Tutto diventa fattore di produzione e di consumo, tutto è presupposto risultare dall'aggiustamento spontaneo dell'offerta e della domanda. Ogni cosa vale quello che vale il suo valore di scambio, misurato dal prezzo. E, parallelamente, tutto ciò che non può essere espresso in termini quantificabili e calcolabili è considerato privo di interesse o inesistente. Il discorso economico si rivela perciò profondamente portato alla reificazione delle pratiche sociali e culturali. Esso si contrappone di nuovo alle identità collettive, dato che queste identità hanno un valore che non si esprime in termini di prezzo. Riducendo tutti i fatti sociali ad un universo di cose misurabili, esso trasforma alla fine gli stessi uomini in cose, in cose sostituibili e intercambiabili al cospetto del denaro.

La politica ridotta alla gestione del sociale

Questa rappresentazione strettamente economica della società ha conseguenze notevoli. Completando il processo di secolarizzazione e di “disincanto” del mondo tipico della modernità, sfocia nella distruzione dei popoli e nella sistematica erosione delle loro specifiche particolarità. Sul piano sociologico, l'assunto dello scambio economico porta a dividere la società in produttori, proprietari e classi sterili (come un tempo l'aristocrazia), al termine di un processo eminentemente rivoluzionario di cui Karl Marx non è stato l'ultimo a tessere le lodi. Sul piano dell'immaginario collettivo porta ad un completo rovesciamento dei valori, elevando alle vette i valori mercantili, che in ogni epoca erano stati considerati inferiori per antonomasia in quanto erano connessi alla pura e semplice necessità. Sul piano morale: riabilita la mentalità del calcolo interessato e i comportamenti egoistici, che le società tradizionali avevano sempre condannato.

Considerata intrinsecamente pericolosa, nella misura in cui costituisce il luogo di esercizio di un potere giudicato “irrazionale”, la politica si riduce, in questa prospettiva, alla garanzia dei diritti e alla gestione del sociale sotto il punto di vista della sola *expertise* tecnica. L'ossessione della “società trasparente”, la visione di una società che coincida immediatamente con se stessa, al di fuori di qualsiasi referente simbolico e di qualunque intermediazione concreta. A lungo andare, in una società integralmente governata dal mercato e fondata sul postulato di autosufficienza della “società civile”, lo Stato e le istituzioni finiscono per essere visti come entità destinate certamente a deperire, né più né meno di come era previsto che accadesse nella società senza classi immaginata da Marx. La logica del mercato, come ha dimostrato Alain Caillé, è inoltre strettamente correlata a tutto un processo di egualizzazione, se non addirittura di

intercambiabilità degli uomini, per il tramite di una dinamica che è possibile osservare già nell'uso moderno della moneta. «Il gioco di prestigio dell'ideologia liberale [...]», scrive Caillé, «consiste nell'identificazione dello Stato di diritto con lo Stato mercantile, nella sua riduzione al ruolo di emanazione del mercato. Di conseguenza, l'arringa in difesa della libertà degli individui di scegliersi i propri fini si rovescia nell'obbligo reale loro imposto di non avere altri fini all'infuori di quelli mercantili»<sup>20</sup>.

Il paradosso è che i liberali continuano ad affermare che il mercato massimizza le possibilità di ciascun individuo di realizzare i propri scopi, pur affermando che tali scopi non possono essere definiti preventivamente, e che del resto nessuno può definirli meglio dello stesso individuo. Ma come si può dire che il mercato realizza *l'optimum*, se non si sa in che cosa tale *optimum* consista? Si potrebbe infatti sostenere con altrettanta fondatezza che il mercato moltiplica gli scopi degli individui molto più di quanto non gli dia mezzi per raggiungerli; il che accresce non la sua soddisfazione ma la sua insoddisfazione, nel senso tocquevilliano del termine.

D'altro canto, se l'individuo è sempre per definizione il miglior giudice dei propri interessi, che cosa può in questo caso obbligarlo a rispettare anche solo una norma di reciprocità? La dottrina liberale pretende che il comportamento morale non derivi più dal senso del dovere o dalla regola morale, ma da una buona comprensione dell'interesse. Secondo questo modo di vedere le cose, non recando danno alla libertà di un altro, lo dissuaderei dal recare danno alla mia. Si suppone che la paura del gendarme faccia il resto. Ma se acquisisco la certezza che trasgredendo la regola incorro in pochissimi rischi di essere punito, e che l'assenza di reciprocità mi è indifferente, che cosa può davvero impedirmi di violare la regola o la legge? Ovviamente, niente. Il solo fatto di tenere in conto il mio interesse personale: mi invita, anzi, a farlo quanto più spesso mi è possibile.

Nella sua *Teoria dei sentimenti morali* (del 1759), Adam Smith scrive senza infingimenti: «Anche se fra i diversi membri della società non vi è né amore reciproco né affetto, la società, benché meno felice e meno gradevole, non è necessariamente dissolta. Essa può continuare ad esistere fra gli uomini come continua ad esistere fra i mercanti, per una sensazione della sua utilità senza alcun legame di amore reciproco e di affetto; e se nessuno ha il minimo obbligo, non si è tenuti alla minima gratitudine, la società può ancora mantenersi con l'ausilio dello scambio interessato di servizi, secondo un valore convenuto»<sup>21</sup>. Il senso di questo brano è chiaro. Una società può senz'altro fare a meno di qualunque forma di socialità organica, senza per questo cessare di essere una società. Le basta diventare una società di mercanti: il legame sociale si confonderà con la sensazione della sua «utilità» e con lo «scambio interessato di servizi». Basta dunque partecipare agli scambi mercantili, fare liberamente uso del diritto di massimizzare il proprio interesse, per continuare ad essere umani. Certo. Smith dice che una società di questo genere sarà «meno felice e meno gradevole», ma la sfumatura verrà presto dimenticata. Ci si può persino chiedere se, agli occhi di certi liberali, il solo modo di essere pienamente umani sia nel comportarsi alla maniera dei mercanti, cioè di coloro ai quali un tempo si concedeva sol tanto uno status subordinato, non perché non li si considerasse utili, e anzi necessari, ma proprio in ragione del fatto che erano soltanto utili e che la loro visione del mondo era accecata dal solo valore di utilità. Il che ovviamente pone la questione dello status di coloro che non si comportano in questo modo, sia che non ne abbiano il desiderio, sia che non ne abbiano i mezzi. Sono ancora degli uomini, costoro?

La distribuzione delle solidarietà organiche

In realtà, la logica del mercato si impone progressivamente solo a partire dalla fine del Medioevo, quando il commercio su lunghe distanze e il commercio locale cominciano ad essere unificati all'interno di mercati nazionali sotto l'impulso di Stati nazionali in formazione, desiderosi di monetizzare a fini di prelievo fiscale degli scambi intracomunitari, non mercantili, in precedenza non assoggettabili ad imposta. Lunghi dall'essere un fatto universale, il mercato è dunque un fenomeno strettamente localizzato nello spazio e nel tempo. E questo fenomeno, lunghi dall'essere spontaneo, è invece creato artificialmente. In modo particolare in Francia, ma anche in Spagna, il mercato non si costituisce assolutamente contro lo Stato nazionale, bensì grazie ad esso. Lo stato e il mercato nascono insieme e progrediscono allo stesso passo, con il primo che crea il secondo nello stesso momento in cui si istituisce. «Quantomeno», scrive Alain Caille, «è opportuno non considerare mercato e Stato come due entità radicalmente diverse e antagoniste, bensì come due momenti di uno stesso processo. Storicamente, mercati nazionali e Stati-nazione si edificano con un unico passo, e gli uni non procedono senza gli altri»<sup>22</sup>.

Entrambi si sviluppano in effetti nella stessa direzione. Il mercato amplifica il movimento dello Stato nazionale che, per dare solide basi alla propria autorità, non smette di distruggere metodicamente tutte le forme di socializzazione intermedia che, nel mondo feudale, costituivano altrettante strutture organiche (clan familiari, comunità di villaggio, confraternite, mestieri, ecc.) relativamente autosufficienti. La classe borghese, e assieme ad essa il liberalismo nascente, continua ed aggrava questa atomizzazione della società, nella misura in cui l'emancipazione dell'individuo a cui aspira esige la distruzione di tutte le forme non scelte di solidarietà o di dipendenza che rappresentano altrettanti ostacoli all'estensione del mercato. «Da questo punto di vista», osserva Pierre Rosanvallon, «lo Stato nazionale e il mercato rimandano a una medesima forma di socializzazione degli individui nello spazio. Sono pensabili solo nel contesto di una società atomizzata, nella quale l'individuo è considerato autonomo. Non vi possono dunque essere Stato nazionale e mercato, nel senso sia sociologico che economico di questi termini, in spazi nei quali la società si dispiega come un essere sociale globale»<sup>23</sup>.

La nuova forma di società che emerge dalla crisi del Medioevo si costruirà quindi progressivamente partendo dall'individuo, dalle sue norme etiche e politiche e dai suoi interessi, infrangendo a poco a poco la coincidenza degli spazi politici, economici e giuridici, o anche linguistici, che la vecchia società tendeva a realizzare. Nel XVII secolo, lo Stato e la società civile continuano tuttavia ancora ad essere un'unica entità: l'espressione «società civile» è sinonimo di società politicamente organizzata, cioè di Stato. La distinzione viene operata a partire dal XVIII secolo, soprattutto con Locke, il quale ridefinisce la «società civile» come sfera della proprietà e degli scambi, essendo lo Stato, o «società politica», votato ad assicurare la protezione dei soli interessi politici. Questa distinzione, che trova il proprio punto d'appoggio nell'autonomizzazione della sfera della produzione e degli scambi e rimanda alla modalità, di costruzione dello Stato moderno, caratterizzato dalla specializzazione dei ruoli e delle funzioni, porta o alla valorizzazione di una società politica nata dal contratto sociale, come in Locke, oppure all'esaltazione di una società civile fondata sull'aggiustamento spontaneo degli interessi, come in Mandeville<sup>24</sup> o in Smith. Autonomizzandosi, la società, civile apre infatti la strada al libero dispiegarsi della logica economica degli interessi. Il risultato è che con l'avvento del mercato, come scrive Karl Polanyi, «la società, viene gestita come un ausiliaria del mercato. Invece di essere l'economia incastonata nelle relazioni sociali, sono le relazioni sociali ad essere incastonate nelle relazioni economiche»<sup>25</sup>. È proprio questo il senso della rivoluzione borghese.

La società assume nel contempo la forma oggettiva di un ordine propriamente sociale, distinto dall'ordine naturale e cosmico, che coincide con la ragione universale, alla quale si suppone che l'individuo abbia immediatamente accesso. La sua oggettivazione storica si cristallizzerà in un primo momento nella dottrina politica del diritto, di cui si può seguire lo sviluppo da Jean Bodin sino ai Lumi. Parallelamente, l'economia politica va ad imporsi come una nuova scienza generale della società, nella quale quest'ultima viene intesa come un processo di sviluppo dinamico che va nel senso del «progresso». La società deve ormai essere oggetto di una specifica conoscenza scientifica. Nella misura in cui accede ad un modo di esistenza che si presuppone razionale, e in cui tutte le prassi si sottopongono spontaneamente alla razionalità strumentale come principio ultimo di regolazione, il mondo sociale deve necessariamente dipendere da un certo numero di «leggi». Ma per il fatto stesso di questa oggettivazione, sia l'unità della società sia la sua integrazione in una dimensione simbolica diventano estremamente problematiche, tanto più che la privatizzazione delle appartenenze e delle connessioni non tarderà a tradursi nella frammentazione del corpo sociale, nella moltiplicazione conflittuale degli interessi particolari e in un inizio di deistituzionalizzazione. Presto faranno la loro comparsa nuove contraddizioni, non più tra la società instaurata dalla classe borghese e alcune sopravvivenze dell' Ancien Régime, ma all'interno stesso di quella società borghese, ad esempio con la lotta di classe.

La distinzione tra pubblico e privato, Stato e società civile, si accentua ulteriormente nel XIX secolo, generalizzando una appercezione dicotomica e contraddittoria dello spazio sociale. Il liberalismo, avendo esteso il suo potere, promuove ormai una «società civile» assimilata esclusivamente alla sfera privata e denuncia l'influenza «egemonica» del settore pubblico e dello Stato, il che lo porta a perorare la causa della fine del monopolio statale sulla soddisfazione dei bisogni collettivi e dell'estensione delle modalità di regolazione intersocietarie di natura mercantile. La «società civile» assume allora una dimensione in larga misura mitica. Definendosi sempre meno di per se stessa e sempre di più per contrasto con lo Stato, come rappresentazione dai contorni piuttosto vaghi di ciò che ad esso è teoricamente sottratto, essa appare nelle vesti di un operatore ideologico più che in quelle di una realtà precisa.

Dalla fine del XIX secolo in poi, tuttavia, devono essere introdotti alcune modifiche alla logica puramente economica di regolazione e di riproduzione della società. Tali modifiche non sono più tanto, a quel punto, il risultato delle resistenze conservatrici, quanto piuttosto delle contraddizioni interne della nuova configurazione sociale. La stessa sociologia nasce dalla resistenza che la società reale oppone ai cambiamenti politici e istituzionali, accanto all'invocazione di un «ordine naturale» da parte di coloro che denunciano il carattere formale e artificiale del nuovo modo di regolazione sociale. Nei primi sociologi, l'ascesa dell'individualismo fa nascere una duplice paura: paura dell'«anomia» risultante dalla disgregazione del legame sociale in un Durkheim, paura di una «folla» formata da individui atomizzati e poi all'improvviso radunati in una «massa» incontrollabile in un Le Bon o in un Gabriel Tarde (entrambi tendono a ricondurre l'analisi dei fatti sociali a una «psicologia»). La prima di queste paure troverà un'eco soprattutto nei pensatori controrivoluzionari; la seconda sarà percepibile principalmente all'interno di una borghesia che si preoccupa prima di tutto di premunirsi contro le «classi pericolose».

Sebbene il mercato fosse stato sostenuto e costituito dallo Stato nazionale, da quel momento in poi l'antagonismo tra il liberalismo e lo Stato andrà crescendo. I liberali non smetteranno più di

tuonare contro lo Stato assistenziale, non comprendendo che è la stessa estensione del mercato a rendere inevitabili sempre più ampi interventi statali. L'uomo la cui forza di lavoro è abbandonata esclusivamente al gioco del mercato è infatti vulnerabile, perché può accadere che, sul mercato, la sua forza-lavoro non trovi un acquirente, o addirittura che non valga niente. L'individualismo moderno, del resto, ha distrutto le relazioni organiche di prossimità, che erano prima d'ogni altra cosa relazioni di mutuo soccorso e di reciproca solidarietà, facendo scomparire nello stesso momento le vecchie forme di protezione sociale. Anche se regola l'offerta e la domanda, il mercato non regola le relazioni sociali; al contrario, le disorganizza, non foss'altro che perché non tiene conto dell'esistenza di una domanda non solvibile. Lo sviluppo dello Stato assistenziale diventa allora una necessità, dal momento che esso è il solo a poter recare rimedio alla situazione. Per questo motivo, come ha ben mostrato Karl Polanyi, ogni volta che il liberalismo è sembrato imporsi, si è paradossalmente assistito ad una recrudescenza di interventi statali resi necessari dai danni causati al tessuto sociale dalla logica del mercato. Come ha scritto Alain Caillé, «in mancanza di una relativa pace sociale ottenuta attraverso lo Stato assistenziale, l'ordine del mercato sarebbe stato puramente e semplicemente spazzato via»<sup>26</sup>. Questa sinergia fra mercato e Stato ha a lungo caratterizzato (e continua, per certi versi, a caratterizzare) il sistema fordista. «La protezione sociale», conclude Polanyi, è «l'accompagnamento obbligato del mercato autoregolatore»<sup>27</sup>.

Nella misura in cui i suoi interventi mirano a compensare gli effetti distruttivi del mercato, lo Stato assistenziale svolge in un certo senso un ruolo di “demercantilizzazione” della vita sociale. Tuttavia non può sostituirsi integralmente alle forme di protezione comunitaria che si sono sgretolate per effetto dello sviluppo industriale, dell'ascesa dell'individualismo e dell'espansione del mercato. Rispetto a quelle antiche forme di protezione sociale, esso presenta in effetti alcune caratteristiche che sono altrettante limitazioni dei vantaggi che può apportare. Mentre le solidarietà di un tempo si basavano su uno scambio di prestazioni reciproche che implicava la responsabilità di tutti, l'assistenzialismo spinge alla deresponsabilizzazione e trasforma i componenti di una società in assistiti. Mentre le solidarietà di un tempo si situavano all'interno di una rete di relazioni concrete, esso si presenta come un'invenzione astratta, anonima e lontana, dalla quale ci si attende tutto pensando di non doverle niente. La sostituzione delle vecchie solidarietà, immediate, con una solidarietà impersonale, esteriore e opaca, è dunque tutt'altro che soddisfacente. Al contrario: essa è alle origini dell'attuale crisi dello Stato assistenziale, che per la sua stessa natura sembra votato a poter mettere in atto soltanto una solidarietà economicamente inefficace, in quanto sociologicamente non adattata. Come scrive Bernard Enjolras, «superare la crisi interna dello Stato assistenziale presuppone, di conseguenza, il ritrovare le condizioni di produzione di una solidarietà di prossimità», che sono altresì «le condizioni di una rifondazione del legame economico, allo scopo di restaurare la sincronia fra produzione di ricchezze e produzione del sociale»<sup>28</sup>.

### **Il bene comune: valore primordiale**

«Tutto l'avvilimento del mondo moderno» scriveva Péguy, «vale a dire tutta la svendita del mondo moderno, tutto l'abbassamento del suo prezzo, deriva dal fatto che il mondo moderno ha considerato negoziabili valori che il mondo antico e il mondo cristiano consideravano non negoziabili»<sup>29</sup>. Di questo «avvilimento» l'ideologia liberale porta su di sé una grande responsabilità, nella misura in cui si fonda su un'antropologia irrealistica e da essa deduce una serie di errate conseguenze.

L'idea secondo cui l'uomo agisce liberamente e razionalmente sul mercato non è altro che un postulato utopico, giacché i fatti economici non sono mai autonomi, bensì relativi a un determinato contesto sociale e culturale. Non esiste una razionalità economica innata; essa è solo il prodotto di una ben determinata elaborazione storico-sociale. Lo scambio mercantile non è la forma naturale della relazione sociale, e tantomeno della relazione economica. Il mercato non è un fenomeno universale, bensì un fenomeno localizzato. Esso non realizza mai l'aggiustamento ottimale dell'offerta e della domanda, non foss'altro perché prende in considerazione esclusivamente la domanda solvibile. La società è sempre qualcosa di più delle sue singole componenti, così come la classe è sempre qualcosa di più degli elementi che la formano, perché è essa a costituirli come tali e ne è dunque logicamente e gerarchicamente distinta, come è dimostrato dalla teoria dei tipi logici di Russell (una classe non può essere membro di se stessa, così come nessuno dei suoi membri può, da solo, costituire la classe). Infine, la concezione astratta di un individuo disinserito, "decontestualizzato", i cui comportamenti si baserebbero su anticipazioni strettamente razionali e che sceglierebbe liberamente la propria identità a partire dal niente, è assolutamen