Il dispositivo crisi.

La dimensione dell'organizzazione e la comunità perduta

di Andrea Petracca

Ciò che non giova all'alveare
non giova neppure all'ape.
MARCO AURELIO, *Pensieri.*

Abstract. Il saggio analizza la crisi non come paralisi o evento temporaneo, ma come un vero e proprio dispositivo di organizzazione e controllo istituzionale. Attraverso le lenti teoriche di pensatori come Foucault, Agamben e Adorno, si mostra come la proclamazione costante di uno **stato di emergenza** sia uno strumento di "sapere-potere" finalizzato a produrre specifiche soggettivazioni e a mantenere consolidate le asimmetrie socio-economiche. Nel contesto del neoliberismo contemporaneo, la **crisi** si trasforma in un'ideologia permanente e in una forma amministrativa di governo biopolitico che riduce l'individuo a un atomo serializzato e precarizzato. Questa pervasiva socializzazione burocratica spinge il singolo ad amministrare passivamente la propria stessa esistenza, barattando l'autentica libertà politica e la responsabilità morale con una fittizia promessa di sicurezza. Il risultato finale di questo meccanismo è lo sfaldamento radicale dei legami comunitari e la formattazione dei conflitti sociali, che isola gli individui in una profonda solitudine esistenziale, rendendoli docili, omologati e incapaci di indirizzare la propria ribellione verso i reali centri di potere.

Premessa: una crisi cos'è?

Lo scopo di questo contributo è quello di offrire un'interpretazione della *crisi* come *dispositivo,* che agisce all'interno di organizzazioni (istituzionali) ed è capace di innestare meccanismi di controllo e processi di modificazione sugli individui, con conseguenze sul tessuto sociale e sulla percezione stessa della realtà. Per consentirci una maggiore agilità del discorso che qui si vuole sostenere, eviteremo una ricostruzione etimologica dettagliata del termine *crisi*[1] e prenderemo come valide queste necessarie definizioni iniziali.

In primo luogo, il termine *crisi* – da *krino*, "separare", "giudicare", "decidere" – è qui impiegato come sinonimo di *insieme di decisioni*, quindi è tutt'altro che una situazione di paralisi, di attesa, di *indecisione*. La crisi non è il momento dell'incertezza, ma piuttosto il momento della scelta strategica da seguire. In quanto tale la *crisi* può essere intesa come *dispositivo* in grado di orientare strategicamente comportamenti, pensieri e modi di interpretare la realtà.

In secondo luogo, *la crisi è sempre in relazione ad un sistema organizzato* – e ogni sistema organizzato è attraversato da crisi. Ciò vale anche quando parliamo di crisi dell'individuo, non essendo possibile concepire in altro modo l'individuo se non all'interno di istituzioni. Come ha ben notato Roberto Esposito: «*La vita umana è fin dall'inizio e in ogni caso istituita, vale a dire inscritta in un tessuto storico e simbolico da cui non può prescindere*»[2].

Anche se la *crisi*, in effetti, è costantemente davanti ai nostri occhi e non esiste settore che possa essere rassicurato sul fatto di non averla già affrontata o non doverla, presto o tardi, affrontare, il senso comune ci offre di essa solo interpretazioni distorte. Un uso strategicamente orientato e inflazionato del termine *crisi* ne ha fatto, nella percezione diffusa, prevalentemente una disposizione personale o anche un'attitudine, per i più sofisticati un atteggiamento esistenziale, laddove l'*essere in crisi* rimanda alla categoria della critica, al momento sempre rinviato della decisione "solenne", oppure al disincanto nei confronti del quotidiano vivere collettivo.

In realtà, tali processi, presunti individuali, rimandano tutti ad un *dispositivo*, che serve all'interno di organizzazioni istituzionali come strumento di controllo per definire un "sapere-potere" subordinato al mantenimento, oppure alla realizzazione, se non di un completo e pervasivo dominio, almeno di una *asimmetria* di conoscenze e potenzialità tra gruppi, cerchie, classi.

Nel pensare comune, l'idea della *crisi* coinciderebbe con un proporzionale aumento del disordine e dell'incertezza che inducono al blocco dei dispositivi di organizzazione[3]. Ciò mantiene una qualche verità solo in rapporto alla *percezione individuale* di una realtà troppo complessa, in cui le capacità predittive si inceppano e le conoscenze stentano ad essere sufficienti ad offrire garanzie contro la precarizzazione delle esistenze.

Ma la *crisi* è, invece, essa stessa un dispositivo di organizzazione, permettendo di mettere in atto o inibire misure e comportamenti all'interno di un sistema.

Di certo, si potrebbe obiettare, la crisi in realtà riuscirebbe anche a realizzare una dialettica aperta, tale da fare emergere potenzialità virtuose, sparigliare le carte, smascherare il gioco di sudditanza e produrre una liberazione di potenzialità inespresse perché inibite. Ma la crisi, essendo proposta in seno alle istituzioni, pone alternative condizionate anche nell'eventuale dissenso, reale o pilotato, che resta, comunque in qualche modo, *sotto controllo*. È certo, infatti, che in ogni sistema organizzato sono presenti necessari antagonismi tendenti alla disintegrazione del sistema stesso; essendo sempre attiva la volontà di ogni sistema di conservare se stesso, a tal fine esso tenterà di integrare tali forze di opposizione e renderle ad esso funzionali: «L'antagonismo, oltre una certa soglia e al di fuori di certi processi, diventa disorganizzativo: ma, anche disorganizzativo, può costituire la condizione di possibili riorganizzazioni trasformatrici»[4].

Quindi, pur considerando le strategie di potere come atte a "produrre" gli individui, controllandone il corpo, i gesti, i pensieri in senso biopolitico e indirizzandone le potenzialità, vorremmo soprattutto sostenere che la *crisi* è parte integrante dell'arsenale dei dispositivi di cui si giovano le istituzioni.

Si apre così il discorso sulla *crisi* come *sapere* creato e gestito dalle istituzioni e avente un potere orientativo sulle persone (di *controllo* sotto vari aspetti, di cui quello coercitivo ne esprime solo uno), potere che induce verso uno sfaldamento dei legami sociali.

Abbiamo presente l'analisi che Deleuze compie in *Istinti e istituzioni*[5], per cui le istituzioni si assumono, in pratica, il compito permanente di orientare ogni eccesso pulsionale in ambiti di sicurezza e ordine. Questo compito, ribadiamo, può determinare risultati imprevisti ed è comunque foriero di crisi, di azione e non solo di conservazione. Ma ciò non può, ottimisticamente, oscurare la critica alle tendenze fortemente reazionarie e conservatrici che le organizzazioni impongono e che probabilmente risultano dominanti in certe forme di spersonalizzazione già messe in rilievo dai teorici francofortesi.

Il rischio di ridurre il pensiero a mera *tautologia*[6], ingabbiandolo in pratiche burocratiche da espletare, rimane un'offesa e una minaccia alle potenzialità dell'uomo. Tale pericolo si collega in modo ineludibile ad una spoliticizzazione dell'individuo istituzionalizzato che, come ha evidenziato Canetti in *Massa e potere*[7], vive sempre più nel *timore di essere toccato dall'altro*:

«*Su questo timore si costruisce la struttura del potere, che si è espressa sotto forma di istituzioni delegate a definire una volta per tutte (oppure a pre-determinare in un qualche modo) i rapporti, le relazioni, gli incontri e gli scontri tra le singolarità. Dunque l'istituzione vale qui come definizione rigida delle distanze tra individui*».[8]

Un dispositivo cos'è? La crisi come dispositivo

Noi apparteniamo a dei dispositivi
e agiamo in essi.
GILLES DELEUZE, *Che cos'è un dispositivo?*

Quando Michel Foucault, concludendo *Le parole e le cose*, scriveva: «L'uomo è un'invenzione di cui l'archeologia del nostro pensiero mostra agevolmente la data recente. E forse la fine prossima»[9], intendeva dire che l'uomo è un'invenzione in quanto prodotto dalle *disposizioni fondamentali del sapere*. Tolte le *disposizioni* anche l'uomo moderno non è più nulla.[10]

Si afferma, quindi, una verità inevitabile: l'uomo è un prodotto storico, risultato di *disposizioni* che lo condizionano intimamente. Sono queste fondamentali disposizioni orientate da *dispositivi* storicamente fondati, che, nell'analisi foucaultiana, esprimono le esigenze strategiche delle organizzazioni finalizzate alla gestione del sapere-potere.[11]

Foucault chiarisce che è necessario utilizzare il concetto di *dispositivo* per spiegare il *governo degli uomini*. Dovremo intendere con esso qualcosa di complesso e fortemente interrelato, egli lo definisce come *la rete* che si stabilisce, in un dato contesto, tra «discorsi, istituzioni, strutture architettoniche, decisioni regolative, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche, morali e filantropiche».[12]

Proprio perché non possiamo identificare il dispositivo con una misura specifica, ma con *la rete* che si stabilisce tra un insieme molto variegato di posizioni che innescano rapporti di forza, dobbiamo pensare che ogni dispositivo implichi un qualche *intervento razionale* in grado di *orientare* tali rapporti verso un certo scopo, una direzione. Da qui la funzione *strategica* del dispositivo che è sempre storicizzato dentro rapporti di *sapere-potere* in un rimando di condizionamenti che coinvolge tutti noi.

Agamben, volendo sintetizzare le riflessioni intorno a questo fondamentale concetto, sostiene che, con il dispositivo, ci troveremmo così di fronte ad «un insieme di prassi, di saperi, di misure, di istituzioni il cui scopo è di gestire, governare, controllare e orientare in un senso che si pretende utile i comportamenti, i gesti e i pensieri degli uomini».[13]

Su questa base Agamben definisce, dunque, che ogni dispositivo, avendo la capacità di *orientare, determinare, modellare,* condotte, opinioni e discorsi, è tale solo a patto di implicare un processo di soggettivazione: devono i dispositivi, cioè, "produrre il loro soggetto", catturarlo e orientarlo nelle

condotte e nella costruzione della realtà sociale. Essendo una macchina che produce soggettivazioni[14] ogni dispositivo è anche una macchina di governo presente in ogni organizzazione.

Per giustificare il nostro discorso, quanto scritto è sufficiente: i dispositivi, da sempre disponibili all'interno delle organizzazioni, determinano, controllano, orientano, comportamenti e pensieri degli individui. La *crisi* può a tutti gli effetti essere considerata in tal senso come un *dispositivo*, proprio in quanto la proclamazione di uno stato di crisi, in qualunque ambito o settore essa avvenga, innesta istanze di *controllo* sugli individui, su gruppi o settori della società, da parte delle organizzazioni che determinano e orientano l'andamento della crisi stessa.

Nei celeberrimi passaggi della *Prefazione* a *Per la critica dell'economia politica*[15] Marx, ragionando sull'inevitabilità del crollo del sistema capitalistico, interpreta le crisi ricorrenti nel capitalismo come prova della sua transitorietà storica. Si può notare come, già nel suo discorso, le crisi vengano implicitamente ad imporsi come *dispositivi* che orientano il superamento di un disequilibrio, di modo che il sistema – capitalistico – possa ritrovare un punto nuovo di ordine ed equilibrio.

Le considerazioni del filosofo di Treviri indicano una tendenza ostinata all'autoconservazione del sistema; tuttavia, Marx è convinto che si possano rintracciare le basi per un superamento del capitalismo stesso: le crisi di sovrapproduzione, l'anarchia di produzione, la crisi di occupazione, la caduta tendenziale del saggio di profitto si espandono come un'epidemia, solo fino a un certo punto in modi e tempi funzionali al rafforzamento del dominio della classe borghese.

Nella teoria di Marx, proprio le risposte della borghesia alle crisi cicliche del capitalismo non faranno altro che indirizzare il sistema verso il suo definitivo superamento.[16] Ma che la crisi sia una condizione permanente, e non temporanea, appare chiaro se riconosciamo che anche la teoria della *crisi finale*, marxianamente superata con l'avvento della società senza classi, rimane nel novero delle favole politiche.

Stando a quanto appena affermato, non occorrerebbe neanche aggiungere la parola *crisi* accanto a *capitalismo*, pena la ridondanza. Lo ha notato Gramsci che, interpretando Marx, pensa la *crisi* come *condizione* del capitalismo: un *processo,* che non può mai ridursi a fatto o evento singolo, ad uso dei governanti per mantenere lo *status quo*.[17] Tra crisi *organiche* – che non mettono in discussione la classe al potere – e *passive* – le rivoluzioni che, sotto mentite spoglie, celano crisi organiche, restauratrici di equilibri anche precari,

> *«la classe tradizionale dirigente, che ha un numeroso personale addestrato, muta uomini e programmi e riassorbe il controllo che le stava sfuggendo […]; fa magari dei sacrifizi si espone a un avvenire oscuro con promesse demagogiche, ma mantiene il potere, lo rafforza per il momento e se ne serve per schiacciare l'avversario*».[18]

Una trasformazione fittizia, dunque, avviata da uno stato di crisi che resta funzionale al sistema ed è teso alla conservazione o ad aggiustamenti *riformistici*. Nel processo innescato da crisi che si susseguono concentriche, il capitalismo può anche continuare a rigenerarsi superando turbolenti eventi e immunizzandosi progressivamente da situazioni di squilibrio ciclico che dovrà attraversare.

Se «la crisi consiste appunto nel fatto che il vecchio muore e il nuovo non può nascere (Q, 3, 34, 311)»,[19]ciò è reso possibile perché, grazie al *dispositivo crisi*, si intensificano certi elementi, mentre

altri vengono smorzati: il fine è raggiungere nuovi equilibri, perpetrando vecchie asimmetrie, soprattutto di natura economica, ma non solo.[20]

È chiaro, infatti, che le crisi, come dispositivi di controllo, non possono essere rinchiuse alla dimensione economica, anzi: «Non è più l'economia ad essere inserita nei rapporti sociali, ma sono i rapporti sociali ad essere inseriti nel sistema economico».[21]

Tale posizione comporta che, con l'avvento del neoliberismo, il dispositivo della crisi economica venga a diventare politico, in quanto forma amministrativa di governo che ha il compito appunto di amministrare le situazioni eccezionali. È nella *governamentalità* che il conflitto richiede soluzioni preordinate:

«*La decisione è sempre in risposta alla crisi, cioè non prescinde dal funzionamento del dispositivo in cui è inscritta: l'alternativa posta dalla crisi è fittizia […]. Piuttosto che essere risolutrice, ogni decisione produce una nuova distinzione, e quindi una nuova crisi con l'imposizione di nuove scelte obbligate – e così all'infinito*».[22]

Dunque, la crisi, anche quando esplicitamente economica, opera a livello politico e sociale come dispositivo all'interno delle istituzioni di governo, per poi ridiscendere a cascata nelle altre sino ad entrare in contatto diretto con la nostra costruzione del mondo.

L'individuo chi è? L'individuo come costruzione sociale

Sono le crisi a trasformare
la coscienza della persona.
RICHARD SENNETT, *Autorità.*

La posizione che stiamo assumendo – *La crisi è sempre in relazione ad un sistema organizzato* – è già di Adorno, quando sostiene che sia l'*organizzazione* (istituzionale) sia l'*individuo* sono qualcosa di *storico*. Gli uomini tendono a patire inesorabilmente l'organizzazione, quasi come fosse un destino metafisico cui obbedire ciecamente, e ciò avviene nonostante essa possa essere riconosciuta come forma storica, creata dagli uomini.[23]

Non solo, la storicità delle organizzazioni – il riconoscimento del loro necessario cambiamento, della loro non immutabilità metafisica – determina la loro intrinseca problematicità, il loro vivere di *crisi*, che si definiscono nella relazione del tutto con le parti, delle parti tra di loro, e che si realizzano come volontà del tutto di imporre la propria idea di staticità fittizia: si tratta di tentativi strategici, tesi a mantenere l'idea di un'organizzazione come ineluttabile destino, sovrastante le istanze, istintuali, pulsionali, individuali, anche quando lascia aperte le crisi come discontinuità inevitabili.

Inoltre, tali crisi vengono oggi vissute indirettamente dagli individui, filtrate dal ruolo che occupano all'interno delle istituzioni in cui sono inseriti. Rimane quindi ulteriormente problematica la possibilità di innescare un effettivo cortocircuito per consentire spazi di *liberazione* per individui preda dell'angoscia esistenziale ed economica, sentimento inteso di fatto, ormai, come una seconda pelle.

È chiaro che all'interno di un sistema così ordinato, gli uomini perdono il loro *carattere,* il loro diritto alla *soggettivizzazione*, e oggi ancor di più si accontentano di barattare la loro individualità con una sempre più precaria sicurezza. La precarizzazione, esistenziale ed economica, è divenuta il risultato più tangibile del *mondo amministrato* di cui parlavano Adorno ed Horkheimer.

«*Quella che è cresciuta è la socializzazione […], agli uomini è concesso un margine sempre più ridotto per sfuggire alle forme socialmente obbliganti all'interno delle quali essi conducono la loro esistenza. […] lo spazio all'interno del quale gli uomini possono vivere una vita indipendente da questo meccanismo sociale è diventato sempre più piccolo. Non c'è quasi più via di scampo, se posso dire così, e per questo gli uomini tendono a riprodurre in sé stessi, di propria iniziativa, tutti quei processi amministrativi che vengono loro inflitti dall'esterno. Ogni individuo si trasforma per così dire nel funzionario della propria amministrazione*».[24]

Nell'analisi di Adorno, che condividiamo per riattualizzarne il senso, i sentimenti di angoscia e straniamento dell'uomo contemporaneo non sono determinati da un'assenza di socialità, bensì, al contrario, da un suo eccesso. La socializzazione spontanea è quanto mai bandita da un'esistenza sempre più amministrata nel dettaglio che, insieme ad un senso diffuso di irrilevanza individuale, conduce ad una immedesimazione così spinta – con i ruoli ricoperti – da volgere il singolo al *disinteresse verso lo Stato*, tanto è potente la sensazione di «non poter nulla sul corso delle cose oggettivamente determinato».[25]

Da quanto scritto emerge, quindi, che non è mai possibile spiegare la *crisi dell'individuo – Leitmotiv* delle indagini sociologiche che incentrano proprio su questo buona parte delle loro argomentazioni – senza spiegare prima la crisi che agisce come dispositivo, in seno alle istituzioni, e solo di conseguenza, in modo mediato, sugli individui.

La storicità dell'uomo, già messa in evidenza dal discorso di Foucault, è ben ripresa da Benasayag che, nel suo testo *Il mito dell'individuo*, traccia le inquietudini dell'uomo postmoderno: isolato, ansioso e perennemente in cerca di una realizzazione di sé, spaesato dalla complessità del reale che non riesce a ricomporre, impegnato nella ricerca disperata del *divertissement* con cui scacciare il pensiero delle minacce globali che incombono su di lui, l'individuo è una creatura mitica: figlio della modernità, pensa se stesso come *entità trans-storica*, ma è, in verità, solo «il nome di un'organizzazione sociale, di un progetto economico, di una filosofia e di una *Weltanschauung* […] di una cosmogonia e di un potere».[26] Egli è *l'atomo serializzato*, «una forma di organizzazione e di dominio sociale fondata sulla *deterritorializzazione* permanente»[27].

L'individuo, che anche noi non facciamo fatica a riconoscere come figlio del progetto economico capitalista, di legami sociali creati e retti dalla convenienza economica, in effetti è stato privato di ogni senso appartenenza – il capitalismo propone i suoi valori al di là di ogni confine culturale o politico – può sentirsi estraneo alle istituzioni, di cui, invece, condivide inconsapevolmente finanche il destino più estremo; pensa se stesso come soggetto libero, la cui libertà, svincolata da ogni situazione, non si congiunge mai alla responsabilità rispetto a rischi, problemi e minacce da cui si autoassolve, o perché ne allontana gli effetti dai suoi orizzonti – sempre più ristretti di fronte a un *monitor* – o perché ne demanda la gestione a quelle istituzioni di cui si sente vittima, succube, o di cui non si sente parte.

La società dell'individuo è proprio questa ipotizzata e nefasta società della separazione: l'individuo *deterritorializzato* – o meglio che ha trovato la sua patria anonima nei *nonluoghi* descritti da Augé,[28] o nelle piattaforme *social* che fagocitano il suo tempo – può anche pensarsi *Prometeo* – in

grado di pensare prima, di calcolare, di pianificare; egli è, invece, sempre più simile al fratello *Epimeteo*, colui che agisce a cose fatte, perché spinto da altro, da istituzioni che lo determinano nei pensieri e nelle azioni.

Crisi e istituzioni: la dialettica della crisi

Com'è possibile che il mondo a testa in giù
alla fine riesca sempre a raddrizzarsi, a tornare dritto?
HAKIM BEY, *T.A.Z.*

Se intendiamo le istituzioni come *istituzionalizzazioni delle pratiche sociali* dobbiamo riconoscere che esse creano realtà sotto forma di decisioni: «in una società globale che dissolve ogni cosa nelle decisioni, la *realtà-in-sé* si forma da potenti strutture di azione, da decisioni profondamente radicate e da routine di lavoro, in cui le mappe cognitive sono "realizzate" o semplicemente ridisegnate».[29]

Le "strategie discorsive" utilizzate dalle istituzioni per costruire le loro narrazioni politiche sono individuate da Hajer con chiarezza:

- la politica simbolica delle mode passeggere;
- la creazione *ad hoc* di macro-attori;
- le costruzioni sociali dell'ignoranza;
- la creazione di *scatole nere* per produrre verità ovvie.[30]

La consapevolezza di tali meccanismi, pensiamo tuttavia, non basta a produrre istantaneamente alcuna liberazione o affrancamento da effetti politicamente nefasti: all'individuo, assorbito dalle pressanti ragioni degli stati di crisi che deve perennemente affrontare, non rimane che la possibilità di un *autoconforto* foraggiato dall'ideologia liberista della resilienza che, all'interno di crisi concentriche, lo annichilisce. L'alternativa che gli è data, del tutto fittizia, è tra o un *adattamento*[31] passivo e remissivo a pratiche sociali eterodirette, oppure la resistenza attraverso una *riflessività*[32] che non ha altro scopo se non quello di giustificare i cambiamenti al fine di trovare un nuovo equilibrio (emotivo, esistenziale, socioeconomico).[33]

La crisi si sposa, così, al *paradigma dell'inevitabilità* applicato alla politica,[34] che induce ad accettare *il rischio* come ineluttabile componente della vita. L'uomo, posto di fronte al rischio presente e pressante di crisi globali che è portato goffamente ad affrontare individualmente (migrazioni mondiali, rischi ambientali planetari, tutele lavorative internazionali, ecc. ecc.),[35] diventa docile ad essere amministrato, a seguire la via indicata come unica possibilità. È, in pratica, l'accettazione della precarizzazione dell'esistenza, l'invito del liberismo, come ha notato Foucault, a vivere in continuo contatto col pericolo.[36]

Questa prospettiva domina se le *crisi* da affrontare e risolvere vengono presentate alle masse come ciclicamente rinnovantesi, proposte di volta in volta come situazioni temporanee e, come tali, foriere di inevitabili sacrifici, richiesti al fine di produrre il loro superamento e, infine, il ritorno all'equilibrio.

Così, il canovaccio della crisi che si apre candidamente, senza che in effetti la precedente sia stata chiusa, andandosi a sovrapporre a questa, per così dire inglobandola, rende le persone disponibili ad accettare le spiegazioni e le misure proposte *ad hoc* e funzionali alla conservazione elitaria degli equilibri, collaborative rispetto a sacrifici da affrontare, pronte persino ad accettare i capri espiatori

offerti all'altare del torpore delle proprie coscienze, attratte e quietate da ricostruzioni parziali che illudono con trame semplici intrise di legami causali stabiliti ideologicamente.

Possiamo anche accettare che il mutamento dialettico all'interno delle istituzioni sia garantito dal fatto stesso che la prassi istituente è per sua natura dinamica, essa vive di conflitto, di cambiamento, di crisi. Come sostiene Roberto Esposito, *istituzione è tutto ciò che tiene insieme*, che lascia convivere interessi contrapposti, li lascia scontrare, ma evita la degenerazione del confronto in scontro violento.[37]Dovrebbe essere questo il sale delle istituzioni democratiche, ma, come notato da Horkheimer, i conflitti, tra razionalizzazioni differenti, anziché condurre ad un innalzamento del dibattito politico, semplicemente «vengono accettati: non però guariti, ma semplicemente inquadrati (…) nella superficie della vita regolamentata».[38] Agisce, cioè, a vari livelli una logica di *rimozione del conflitto* che implica lo sradicamento dell'alterità o, ancora la "*formattazione*" del conflitto:

> «*Dire formattazione significa dire messa in forma, assoggettamento a norme. Ricondurre la molteplicità del corpo sociale alle norme del conflitto così come esso deve svolgersi significa già rimuovere quella molteplicità. […] La formattazione dei conflitti ha sempre a che vedere con una riduzione del conflitto alla dimensione dello scontro, dietro a cui si cancella alla nostra vista l'inconciliabile molteplicità di ogni vero conflitto*».[39]

Quindi, cominciamo a capire meglio, un conflitto critico che rimane nella logica dello scontro privato, su posizioni che sono opinioni legati ad interessi personali, non riesce a raggiungere la dimensione politica della rilevanza pubblica. Non importa, dunque, se un conflitto verrà infine tacitato, formattato, represso, deviato, l'importante è che esso non infici i fondamenti dell'ordine sociale.

Il fatto che nella società postmoderna il sociale viva di rapporti non più mediati o filtrati dal politico ha condotto a definire la comunità, paradossalmente, non in base al legame sociale, ma in base allo scioglimento del legame sociale.[40] Tale situazione di scioglimento dei legami comunitari, di timore dell'altro, di chiusura nei confronti di chi mi vive accanto, è incentivata dall'innescarsi del dispositivo crisi.

All'interno delle istituzioni le crisi vengono "aperte": con ampia retorica, il cerimoniale della proclamazione dello *stato di* crisi, cui coincide quello dello *stato di emergenza* – ed *eccezione* – comporta l'immediata e naturale consapevolezza che presto saremo chiamati a nuovi sacrifici, a modificare i nostri comportamenti, a compiere scelte responsabili; il tutto, ovviamente, per il nostro bene: "*Siamo in crisi, ci risolleveremo!*". La crisi è aperta, ma il percorso è già tracciato.

"Aprire" una crisi, a livello istituzionale, significa riconoscere, ratificandola, una qualche discontinuità, rispetto al normale stato di cose, che necessita di risposte (scelte, decisioni, provvedimenti, misure…) non usuali, alle quali gli individui – tutti o una parte di essi, quelli coinvolti dalla crisi – dovranno adeguarsi almeno sino al recupero di un nuovo equilibrio che lascerà sussistere vecchie asimmetrie e ne determinerà di nuove.

Si suppone, d'altronde, che le nuove strategie individuate possano ripristinare la situazione originaria, o modificarla migliorandola. Interpretare la *crisi come opportunità*, capace di tirar fuori dalle persone o dalle istituzioni potenzialità sconosciute, sommerse, inespresse, inesplorate, ha, in effetti, delle ragioni incontestabili. Solo che, dalla posizione che si sta sostenendo, le richieste sono prefabbricate, le risorse impiegate dagli individui finiscono per essere sfruttate per realizzare un presunto punto di equilibrio asservito a logiche che si celano agli attori sociali: semplicemente vengono richiesti

sacrifici per realizzare nuove asimmetrie, potenziare strategie di potere, implementare il controllo, subordinare la responsabilità a superiori interessi.

Del resto, non c'è nulla di più contro-produttivo per le istituzioni che dover gestire soggetti indecisi, impegnati tutto il tempo in un'opera di riflessione sulle attività che stanno svolgendo, sul loro significato presente e futuro. Gli sforzi profusi dai soggetti iperburocratizzati del terzo millennio, sia individualmente che come gruppo, hanno come risultato l'incremento della soggezione e della spersonalizzazione, il che si traduce in minore libertà, minore responsabilità e riduzione della democrazia.

La nostra idea che la spersonalizzazione e l'adiaforizzazione abbiano trovato residenza stabile nella quotidianità postmoderna sembra rendere non solo vano, ma impercorribile il consiglio pratico che James riserva ai suoi lettori: «Tenete la facoltà dello sforzo attiva in voi attraverso un piccolo esercizio gratuito giornaliero».[41]

Le istituzioni umane continuano a dimostrarsi particolarmente abili sia nel frenare i cambiamenti, sia nell'indirizzarli nella forma dell'adattamento. Esse riescono in questo scopo grazie ad un sistema di dispositivi che contribuiscono in modo essenziale a "produrre" gli individui, determinando comportamenti, abitudini, visioni del mondo ecc.

Ecco, vogliamo affermare che tale sistema è necessariamente ricco e ciò, invero, potrebbe innescare potenzialità virtuose per gli attori sociali che ne fanno parte; ogni potenzialità, tuttavia, rimane tendenzialmente dissimulata nelle istituzioni stesse che, mentre le oscurano, tendono a presentare sé stesse come immutabili. La storicità di tutte le istituzioni smentisce da sé questa vocazione metafisica deviata delle istituzioni, le quali anche grazie al dispositivo crisi riescono a rigenerare sé stesse, a mantenere sistemi di conoscenze ed asimmetrie consolidate, dietro la minaccia di cambiamenti pericolosi per il benessere della comunità. Grazie al dominare di questa tendenza inibitoria all'evoluzione e al cambiamento, anche l'attività progettuale delle persone viene indirizzata e conformata al bisogno primario perseguito dalle pratiche istituzionalizzate: *il bisogno di ordine*, che diventa concreto nel consolidamento di asimmetrie di ordine sociale, economico, culturale.

L'ambiguità del concetto istituzione sta proprio in questa ostruzione costante al nuovo, che viene reso disponibile solo a certe condizioni, o, il che è lo stesso, nella conclamata tendenza delle istituzioni alla cristallizzazione di significati, valori, conoscenze, che si traducono in controllabili comportamenti sociali.

Per un'ideologia della crisi

La nostra società ha prodotto una specie
di ideologia della crisi, un'ideologia dell'emergenza.
M. BENASAYAG E G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi.*

Come abbiamo ricordato all'inizio di questo scritto, il mondo in cui viviamo è così tanto pervaso dalla crisi che essa è diventata un concetto ridondante. Assistiamo a *crisi concentriche* che assorbono la vita di tutti noi in modo pressoché totalizzante. Ma perché non ne finiamo schiacciati? Perché il peso delle responsabilità non finisce per sovrastarci?

Perché il rischio insito in ogni crisi non apre a nulla di realmente nuovo?

La risposta sta nella stessa *vita istituzionalizzata della crisi* che abbiamo cercato di spiegare e che finisce per ammutolire la libertà individuale, e con essa anche la responsabilità, la solidarietà, il senso di appartenenza alla comunità politica. Come ha sentenziato Mary Douglas: «*Nelle crisi, gli individui non prendono da soli decisioni di vita o di morte: sono le istituzioni a stabilire chi sarà salvato e chi morirà*».[42]

Anche per Benasayag la crisi non è l'eccezione, bensì la regola:[43] *l'ideologia della crisi* che ha pervaso la nostra società «si è insinuata a ogni livello, dallo spazio pubblico alle sfere più intime e private fino a costituire, in ognuno di noi, il modo di pensarsi come persona».[44]

Crisi particolari si sviluppano all'interno di una società pervasa dalla crisi e ciò riduce all'insuccesso ogni tentativo di uscire dalla crisi: la possibilità che ci rimane è, al massimo, quella di accontentarci di una *stabilizzazione precaria nella crisi*: «La crisi diventa così un orizzonte insormontabile per la nostra società e per ciascuno di noi».[45]

La vertigine delle possibilità kierkegaardiane viene assorbita da un'ansia non meglio determinata, che trova il proprio cuore pulsante all'interno di incombenze burocratiche che finiscono per *imbottigliare* l'uomo liquido contemporaneo in percorsi già tracciati. Così, le istituzioni rischiano di diventare le tombe in cui sono sepolti i nostri diritti politici.

Seppure la nostra vita si svolga all'interno di uno spazio amplificato (reale e virtuale), nulla di inatteso avviene. La prevedibilità dei comportamenti sociali è sempre garantita e, soprattutto nei momenti di crisi, persino i messaggi estratti dalla rete di connessioni della nostra socialità virtuale divengono funzionali agli scopi che si addicono ad ogni strategia di potere: obbligare, adiaforizzare,[46] controllare l'individuo, renderlo prevedibile, isolarlo politicamente e potenziare la sua propensione al consumo.

La socialità, viziata dalla precarietà, ha oramai assunto i tratti della mera strumentalità; l'isolamento sembra essere la dimensione nella quale rimane confinata la vita individuale, proprio in quanto, nonostante la molteplicità di relazioni disponibili, virtuali e no, l'impotenza, rispetto alle decisioni ineludibili della nostra vita, domina ogni campo di possibilità, riducendole ad indolenti impossibilità.

L'indifferenza per le sorti nostre e altrui è la necessaria conseguenza di questa situazione: come ha individuato Zoja, «dopo la morte di Dio, la morte del prossimo è la scomparsa della seconda relazione fondamentale dell'uomo. L'uomo cade in una fondamentale solitudine. È un orfano senza precedenti nella storia».[47]

La libertà di cui si fa vanto l'uomo postmoderno, privata della componente della responsabilità verso l'altro, lascia così il posto a sentimenti di insicurezza, paura, rabbia e si traduce in omologazione e assuefazione.[48]

Eppure, seppur l'individuo sente la paura e prova rabbia, non riesce a percepire chiaramente da dove provenga la minaccia, e non indirizza la sua ribellione nella giusta direzione; ciò in quanto è la sua vita completamente avvolta dall'incertezza di *una vita istituita sotto il segno di crisi concentriche*, che continuamente lo assorbono dal punto di visto emotivo, economico, politico, sociale: nella ricerca inesausta dei *rimedi anti-crisi* – epistemologici, assiologici, politici, religiosi, filosofici, ecc. – l'uomo postmoderno non si accorge che gli strumenti, le risorse, gli obblighi e i divieti normativi propostigli

per la “salvezza” dagli effetti negativi della crisi non sono altro che *portati* della crisi, parte integrante di essa e che finiscono, nel migliore dei casi, per offrirgli palliativi all’angoscia e allo sgomento.

Sembra difficile poter annunciare possibilità positive per gli individui, sempre più vittime predestinate dei plurimi centri di potere che definiscono, attraverso il diritto e la burocrazia, i modi di esprimersi e finanche l’atteggiamento da assumere mentre li si dice. «La crisi è forse anche questo: l’incapacità di capire che le cose hanno un loro significato, il loro stesso apparire, che tuttavia richiede, per essere compreso, una molteplicità di sguardi, una connessione tra ciò che appare e quel che rimane nascosto, tra visibile e invisibile».[49]

di **ANDREA PETRACCA**, in ***Pensare la crisi, Declinazioni storiche e paradigmi teorici***, Aracne, Roma 2021



NOTE

1. Per un'analisi etimologica del termine *crisi* si veda ad es. R. KOSELLECK, *Crisi. Per un lessico della modernità,* Ombre Corte, Verona 2012; E. MORIN, *Per una teoria della crisi,* Armando Editore, Roma 2017. ↩
2. R. ESPOSITO, *Istituzione*, il Mulino, Bologna 2021, p. 149. ↩
3. E. MORIN, *Per una teoria della crisi*, Armando Editore, Roma 2017, p. 19. ↩
4. Ivi, p. 36. ↩
5. Ivi, p. 36. ↩
6. «Sotto la supremazia assoluta del processo produttivo, svanisce il perché, l'"a che pro" della ragione, che regredisce al feticismo di sé stessa e della potenza esteriore, così come la ragione stessa si riduce a puro e semplice strumento […]. Una volta cancellata l'ultima traccia emozionale, non resta, del pensiero, che l'assoluta tautologia», T.W. ADORNO, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa,* Einaudi, Torino 1979, p. 142. ↩
7. E. CANETTI, *Massa e potere*, Bompiani, Milano 1990, p. 18. ↩
8. U. FADINI, *Il tempo delle Istituzioni*. *Percorsi della contemporaneità: politica e pratiche sociali,* Ombre Corte, Verona 2016, p. 47. ↩
9. Cfr. M. FOUCAULT, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane,* BUR, Milano 2016, p. 413. ↩
10. Cfr. F. CARMAGNOLA, *Dispositivo. Da Foucault al Gadget*, Mimesis, Milano 2015, p. 14. ↩
11. Per il filosofo francese il dispositivo si caratterizza per essere «una modalità concreta di esercizio del sapere […] e poi del potere», funzionale a rispondere strategicamente a delle esigenze, delle *urgenze*. Cfr. Ivi, p. 19. ↩
12. M. FOUCAULT, *Dits et écrits*, vol. III, pp. 299-300. Intervista rilasciata nel 1977, in G. AGAMBEN, *Che cos'è un dispositivo*, Edizioni nottetempo, Milano 2006, pp. 6-7. ↩
13. Ivi, p. 20 ↩
14. Nell'analisi di Agamben si legge invero più forte il rischio di *desoggettivizzazioni*, in quanto ogni individuo finisce per essere eclissato nella pura attività di governo: cfr. ivi, pp. da 30 a 32. ↩
15. K. MARX, *Per la Critica dell'economia politica, Prefazione,* Edizioni Lotta comunista, Milano 2009, pp. 16-17. ↩
16. Come ha ben evidenziato Gentili, possiamo così riassumere: «[Nel pensiero di Marx, le crisi] restano momenti immanenti al ciclo economico, il modo in cui l'ordine politico borghese si conserva, reagendo alla malattia e rimettendosi in salute. Le crisi sono, insomma, prerogativa dell'arte di governo della borghesia», D. GENTILI, *Crisi come arte di governo*, Quodlibet, Macerata 2018, p. 62. ↩
17. Cfr. M. FILIPPINI, *Antonio Gramsci e la scienza politica della crisi*, in L. DURANTE E G. LIGUORI, *Domande dal presente*, Carocci editore, Roma 2012, pp. 53-55. ↩
18. A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere, V. III,* a cura di V. GERRATANA, Einaudi, Torino 2001, pp. 1603-1604. ↩
19. M. FILIPPINI, *Antonio Gramsci e la scienza politica della crisi*, in L. DURANTE E G. LIGUORI, *Domande dal presente,* cit., p. 54. ↩
20. «Si potrebbe allora dire, e questo sarebbe più esatto, che la crisi non è altro che l'intensificazione quantitativa di certi elementi, non nuovi e originali, ma specialmente l'intensificazione di certi fenomeni, mentre altri che prima apparivano e operavano simultaneamente ai primi, immunizzandoli, sono divenuti inoperosi o sono scomparsi

del tutto. Insomma, lo sviluppo del capitalismo è stata una continua crisi, se così si può dire, cioè un rapidissimo movimento di elementi che si equilibravano e immunizzavano. Ad un certo punto, in questo movimento, alcuni elementi hanno avuto il sopravvento, altri sono spariti o sono divenuti inetti nel quadro generale», A. GRAMSCI, *Passato e presente*, Cogito edizioni, Torrazza Piemonte (TO) 2018, p. 98. Cfr. anche M. FILIPPINI, *Antonio Gramsci e la scienza della crisi*, in L. DURANTE E G. LIGUORI, *Domande dal presente*, cit., pp. 56-57. ↩

21. K. POLANYI, *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino, 2010, p. 74, in M. REVELLI, *Umano Inumano Postumano, le sfide del presente,* Giulio Einaudi Editore, Torino 2020, p. 58. ↩
22. D. GENTILI, *Crisi come arte di governo*, cit., pp. 75-76. ↩
23. Cfr. T.W. ADORNO, *La crisi dell'individuo,* Edizioni Diabasis, Parma 2010, p. 125. ↩
24. Ivi, pp. 101-102. Alla domanda "Cosa è amministrato?" Horkheimer risponde: «Ogni cosa è amministrata, ma all'interno di tale amministrazione ha luogo tra i singoli individui una concorrenza forse ancor più accanita che in passato per l'accesso a incarichi, posizioni, carriere», ivi, p. 108. ↩
25. Ivi, p. 142. ↩
26. M. BENASAYAG, *Il mito dell'individuo*, MC Editrice, Milano 2002, p. 21. ↩
27. Ivi, p. 23. ↩
28. I *nonluoghi* sono luoghi di transito dell'anonimato, che non consentono nessun reale contatto con l'altro, generano solitudini e non creano identità, né solidarietà: cfr. M. AUGÉ, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano 2009. ↩
29. U. BECK, *La Società Globale del Rischio*, Asterios Editore, Trieste 2001, p. 41. ↩
30. M. HAJER, *The politics of environmental discourse: ecological modernization and the policy process,* Clarendon Press, Oxford 1995, p. 42. ↩
31. Sul concetto di adattamento cfr. M. HORKHEIMER, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1969, p. 87: «Le forze economiche e sociali assumono il carattere di cieche forze naturali che l'uomo, se vuole sopravvivere, deve dominare adattandosi ad esse». Inoltre: «la necessità di adattamento esisteva naturalmente anche nel passato; la differenza […] sta nel fatto che l'uomo moderno si arrende a questo processo non come un bambino che ha una naturale fiducia nell'autorità ma come un adulto che rinuncia a un'individualità già conquistata […] quindi l'adattamento ai nostri giorni include un elemento di rancore e di rabbia repressa» ivi, pp. 89-90. ↩
32. È Giddens a parlare di *riflessività istituzionale* riferendosi alla circolazione del sapere scientifico ed esperto che riguarda le basi dell'agire sociale. Questo sapere legittimato viene utilizzato per "destituire" e "sostituire", ovvero per modificare le strutture e le forme dell'agire sociale, cfr. A. GIDDENS, *Vivere in una società post tradizionale*, in U. BECK, A. GIDDENS, S. LASH, *Modernizzazione riflessiva*, Asterios Editore, Trieste 1999. ↩
33. A differenza di Giddens, e come già rimarcato da Lash, occorre porre attenzione alla *selettività del sapere* e all'*inconsapevolezza* degli attori sociali, entrambi funzionali al potere istituzionale al fine di produrre, negoziare, stabilire nuove regole, che generano *foucaultianamente* inclusione/esclusione (o anche integrazione/emarginazione, accoglienza/rifiuto, diritto/abuso, dovere/possibilità, sicurezza/insicurezza: ossia controllo sociale), cfr. U. BECK, A. GIDDENS, S. LASH, *Modernizzazione riflessiva*, cit.; in U. BECK, *La Società Globale del Rischio*, cit., p. 135. ↩

34. Sul paradigma dell'inevitabilità applicato alla politica cfr. M. CERUTTI, F. BELLUSCI, *Abitare la complessità. La sfida di un destino comune*, Mimesis, Milano 2020, p. 23: «è (la politica dell'inevitabilità) una politica, cioè, senza più reali alternative possibili, mera ed efficiente traduttrice normativa dei vincoli del sistema di mercato e della concorrenza mondiale». ↩
35. Sull'incalcolabilità dei rischi globali cfr. U. BECK, *La Società Globale del Rischio*, cit., l'idea di Beck è che i pericoli globali possono vantare una fonte di drammatica potenza distruttiva che rende incalcolabili le conseguenze e, in definitiva, non assicurabile la società. Inoltre, dato non secondario, è proprio tale incalcolabilità delle conseguenze a rendere evidente la non imputabilità del danno: nei pericoli globali la causalità è fortemente messa in discussione: «Se è necessario individuare uno e un solo attore, nella stragrande maggioranza dei casi non è possibile individuare nessun attore», ivi p.68. ↩
36. Cfr. M. FOUCAULT, *Nascita della biopolitica, Corso al Collège de France (1978-1979),* Feltrinelli, Milano 2005, p. 68. ↩
37. R. ESPOSITO, *Istituzione*, il Mulino, Bologna 2021, p. 62: «se trattenuto nei confini della politica, l'antagonismo non è distruttivo della socialità, ne è anzi l'espressione più intrinseca». ↩
38. T. W. ADORNO, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa,* Einaudi, Torino 2003, p. 67. ↩
39. M. BENASAYAG, A. DEL REY, *Elogio del conflitto,* Feltrinelli, Milano, 2008, pp. 79-80. ↩
40. Cfr. R. ESPOSITO, *Istituzione*, cit., pp. 21-25. ↩
41. W. JAMES, *Le Leggi dell'Abitudine*, Mimesis, Milano 2019, p. 57. ↩
42. M. DOUGLAS, *Come pensano le istituzioni*, il Mulino, Bologna 1990, p. 28-29. ↩
43. Cfr. M. BENASAYAG, G. SCHMIT, *L'Epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2019, p. 13. ↩
44. Ivi, p. 39. ↩
45. Ivi, p. 14. ↩
46. Il termine compare in Z. BAUMAN, *La società dell'incertezza,* il Mulino, Bologna 1999. Per Bauman al fine di minimizzare gli effetti dell'imprevedibilità umana ed espellere ogni tendenza allo squilibrio si è proceduto «i soggetti umani della responsabilità morale per le conseguenze delle loro azioni […]». Per Bauman, durante la modernità, è attraverso la burocrazia che i due obiettivi – adiaforizzazione e emancipazione dalla responsabilità – sono stati perseguiti. Ciò perché essa esige la «conformità alla regola, non il giudizio morale. […] La burocrazia era un congegno asservito al compito della dequalificazione etica. […] La necessità dell'obbedienza indiscussa agli ordini veniva argomentata in termini di razionalità strumentale», ivi pp. 109-110. ↩
47. L. ZOJA, *La morte del prossimo,* Einaudi, Torino 2009, p. 13, in M. REVELLI, *Umano Inumano Postumano, le sfide del presente,* cit., p. 46. ↩
48. Cfr. E. FROMM, *Fuga dalla Libertà,* Mondadori, Milano 2015, p. 117: «[la solitudine, la paura, lo sgomento] le persone non le possono sopportare indefinitamente. Non possono continuare a portare il peso della "libertà da"; debbono cercare di fuggire del tutto dalla libertà […]. Nel nostro tempo le principali vie sociali di fuga sono la sottomissione […] e il conformismo ossessivo». ↩
49. E. FRANZINI, *Filosofia della crisi,* Guerini e Associati, Milano 2015, p. 20. ↩

BIBLIOGRAFIA

T.W. ADORNO, *La crisi dell'individuo,* Edizioni Diabasis, Parma 2010.
T.W. ADORNO, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa,* Einaudi, Torino 1979.
G. AGAMBEN, *Che cos'è un dispositivo*, Edizioni nottetempo, Milano 2006.
M. AUGÉ, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano 2009.
Z. BAUMAN, *La Società dell'Incertezza,* il Mulino, Bologna 1999.
U. BECK, *La Società Globale del Rischio*, Asterios Editore, Trieste, 2001.
U. BECK, A. GIDDENS, S. LASH, *Modernizzazione riflessiva*, Asterios Editore, Trieste 1999.
M. BENASAYAG, *Il mito dell'individuo*, MC Editrice, Milano 2002.
M. BENASAYAG, G. SCHMIT, *L'Epoca delle Passioni Tristi*, Feltrinelli, Milano 2019.
V.M. BONITO, N. NOVELIO (a cura di), *Età dell'inumano. Saggi sulla condizione umana contemporanea,* Carocci, Roma 2005.
E. CANETTI, *Massa e potere*, Bompiani, Milano 1990.
F. CARMAGNOLA, *Dispositivo. Da Foucault al Gadget*, Mimesis, Milano 2015.
M. CERUTTI, F. BELLUSCI, *Abitare la complessità. La sfida di un destino comune*, Mimesis, Milano 2020.
G. DELEUZE, *Istinti e Istituzioni*, Mimesis, Milano 2002.
M. DOUGLAS, *Come pensano le istituzioni*, il Mulino, Bologna 1990.
L. DURANTE, G. LIGUORI, *Domande dal presente*, Carocci editore, Roma 2012.
R. ESPOSITO, *Istituzione*, il Mulino, Bologna 2021.
U. FADINI, *Il tempo delle Istituzioni*. *Percorsi della contemporaneità: politica e pratiche sociali*, Ombre Corte, Verona 2016.
M. FOUCAULT, *Nascita della biopolitica, Corso al Collège de France (1978-1979),* Feltrinelli, Milano 2005.
M. FOUCAULT, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane,* BUR, Milano 2016.
E. FRANZINI, *Filosofia della crisi,* Guerini e Associati, Milano 2015.
E. FROMM, *Fuga dalla Libertà,* Mondadori, Milano 2015.
D. GENTILI, *Crisi come arte di governo*, Quodlibet, Macerata 2018.
A. GRAMSCI, *Passato e presente*, Cogito edizioni, Torrazza Piemonte (TO) 2018.
B.-C. HAN, *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite*, Einaudi, Torino 2020.
M. HORKHEIMER, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1969.
W. JAMES, *Le Leggi dell'Abitudine*, Mimesis, Milano 2019.
R. KOSELLECK, *Crisi. Per un lessico della modernità,* Ombre Corte, Verona 2012.
K. MARX, *Per la Critica dell'economia politica, Prefazione*, Edizioni Lotta comunista, Milano 2009.
E. MORIN, *Per una teoria della crisi,* Armando Editore, Roma 2017.
M. REVELLI, *Umano Inumano Postumano, le sfide del presente,* Giulio Einaudi Editore, Torino 2020.