

Roberto Serpieri, Sandra Vatrella

Tecniche del sé e soggettivazione

Confessioni di giovani imprenditori



Sociologia

FrancoAngeli 



Il presente volume è pubblicato in open access, ossia il file dell'intero lavoro è liberamente scaricabile dalla piattaforma **FrancoAngeli Open Access** (<http://bit.ly/francoangeli-oa>).

FrancoAngeli Open Access è la piattaforma per pubblicare articoli e monografie, rispettando gli standard etici e qualitativi e la messa a disposizione dei contenuti ad accesso aperto. Oltre a garantire il deposito nei maggiori archivi e repository internazionali OA, la sua integrazione con tutto il ricco catalogo di riviste e collane FrancoAngeli massimizza la visibilità, favorisce facilità di ricerca per l'utente e possibilità di impatto per l'autore.

Per saperne di più: [Pubblica con noi](#)

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "[Informatemi](#)" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità.

Roberto Serpieri, Sandra Vatrella

Tecniche del sé e soggettivazione

Confessioni di giovani imprenditori



Sociologia

FrancoAngeli 

Il volume è stato pubblicato con il contributo del progetto PRIN 2017 *Mapping youth futures. Forms of anticipation and youth agency* del Dipartimento di Scienze sociali dell'Università degli Studi di Napoli Federico II (CUP E68D17000090001).

Copyright © 2024 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore ed è pubblicata in versione digitale con licenza *Creative Commons Attribuzione-Non Commerciale-Non opere derivate 4.0 Internazionale* (CC-BY-NC-ND 4.0)

L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.it>

Indice

Premessa , di Roberto Serpieri	pag.	7
1. Soggettivazione e riflessività: dalla sociologia a Foucault , di Roberto Serpieri	»	11
1.1. Premessa: perché Foucault?	»	11
1.2. La riflessività nella sociologia contemporanea	»	13
1.2.1. Oltre oggettivismo e soggettivismo?	»	13
1.2.2. Bourdieu: l'habitus degli agenti e la riflessività come "eccezione"	»	15
1.2.3. Giddens: il monitoraggio riflessivo e gli strati dell'agente/attore	»	24
1.2.4. Archer: il realismo e le conversazioni interiori delle persone	»	36
2. Soggettivazione ed <i>ethopoiesi</i>: un Foucault "riflessivo" , di Roberto Serpieri	»	42
2.1. Soggetto-soggettività-soggettivazione	»	44
2.2. Governo e verità	»	51
2.3. Le tecniche del sé come pratica di riflessività	»	59
3. L'approccio metodologico: strategie e pratiche di ricerca di Sandra Vatrella	»	73
3.1. Il contesto della ricerca	»	73
3.2. La costruzione della base empirica e l'analisi	»	76
3.3. Le tre figure della soggettivazione: Esule, Nomade e Pellegrino	»	79

4. Gli Esuli. Imprenditori digitali, di Sandra Vatrella	pag.	82
4.1. Gli Esuli. Chi sono e da dove vengono	»	82
4.2. L'incipit. Essere e non essere	»	84
4.3. La vita politica dell'imprenditore digitale	»	89
4.4. La volontà di essere e quella di avere	»	93
4.5. In conclusione... La Nomopoiesi	»	98
5. I Nomadi. Imprenditori accademici, di Sandra Vatrella	»	100
5.1. I Nomadi. Chi sono e da dove vengono	»	101
5.2. L'incipit. Nel ventre della <i>familia oeconomica</i>	»	102
5.3. La vita psichica dell'imprenditore accademico	»	107
5.4. L'ozio attivo di anime tras-formate	»	109
5.5. La volontà di competere	»	112
5.6. In conclusione... La Gnoseopoiesi	»	116
6. I Pellegrini. Imprenditori del sociale, di Sandra Vatrella	»	118
6.1. I Pellegrini. Chi sono e da dove vengono	»	119
6.2. L'incipit... Dai luoghi della fuga	»	121
6.3. La vita riflessiva dell'imprenditore sociale	»	125
6.4. La volontà di tornare...	»	128
6.5. In conclusione... L'Ecopoiesi	»	137
7. Conclusioni: «un margine di libertà», di Roberto Serpieri e Sandra Vatrella	»	139
7.1. La <i>nomopoiesi</i> degli imprenditori digitali	»	142
7.2. La <i>gnoseopoiesi</i> degli imprenditori accademici	»	144
7.3. L' <i>ecopoiesi</i> degli imprenditori sociali	»	146
Riferimenti bibliografici	»	151

Premessa

di Roberto Serpieri

*...a 40 anni dalla sua fine,
un sommo esercizio di ricerca critica,
perché Foucault ha sempre incoraggiato
“altri” e nuovi inizi...*

Con questo volume si presentano alcuni parziali risultati emersi nell'ambito del progetto PRIN (Progetti di ricerca di Rilevante Interesse Nazionale): *Mapping Youth Futures: forms of anticipation and youth agency*¹. La ricerca è stata condotta attraverso una strategia di tipo misto che combina gli approcci quantitativo e qualitativo. Il primo rinvia alla realizzazione di una survey i cui risultati sono stati di recente pubblicati in un volume collettaneo curato da Mandich (2024). Per il secondo, si è fatto ricorso alla tecnica dell'intervista. In questo contesto, sono state realizzate 160 interviste discorsive, 40 per ciascuna delle quattro unità locali coinvolte, impegnate su differenti focus tematici: 1. Giovani in mobilità (Università di Cagliari); 2. Giovani immigrati di seconda generazione (Università della Calabria); 3. Giovani impegnati nell'attivismo politico (Università di Milano-Bicocca); 4. Giovani imprenditori (Università di Napoli Federico II).

Con specifico riferimento a quest'ultimo focus analitico, l'unità di ricerca napoletana del Dipartimento di Scienze Sociali ha già pubblicato i risultati di diverse analisi condotte sulle interviste a giovani imprenditrici e imprenditori che, come si chiarirà nel capitolo metodologico, sono state realizzate nei contesti territoriali dei quattro atenei coinvolti (Fassari, Blandini, 2024; Spanò et al., 2023; Spanò et al., 2023; Vatrella, Serpieri, 2022).

In questa sede, si presentano i risultati di una analisi, di chiara ispi-

¹ Progetto PRIN 2017, coordinato a livello nazionale da G. Mandich, Università di Cagliari, e coordinato nelle altre unità locali da P. Jedlowski, Università della Calabria, C. Leccardi, Università di Milano Bicocca e R. Serpieri, Università di Napoli Federico II; <https://www.mappingyouthfutures.it/>.

razione foucaultiana, focalizzata sui processi di *soggettivazione* di giovani interpreti della pervasiva identità neoliberale dell'«imprenditore di se stesso» (Foucault, 2005a).

La classica dialettica *agency-structure*, che ha da sempre accompagnato i diversi paradigmi sociologici che si sono confrontati per la spiegazione dell'azione sociale, è stata ancor più sollecitata dai differenti approcci mobilitati negli studi, le ricerche e le interpretazioni delle e dei giovani². Indagando, poi, la dimensione della temporalità e, più specificamente, quella del futuro, si può forse notare che la classica metafora della *spinta e/o del salto* (Gambetta, 1987); dell'alternativa tra subire e scegliere dinanzi alla quale si trovano le giovani e i giovani nella società contemporanea, ha finito anch'essa per costituire la chiave interpretativa latente, quando non del tutto esplicita.

Il nostro sguardo sull'imprenditoria giovanile, per così dire, ha cercato di trascendere questa dialettica, utilizzando la strumentazione concettuale offerta da Foucault quando ha fatto ricorso alle *tecniche del sé*³ per interpretare le forme attraverso cui gli individui si impegnano nella costruzione, reinvenzione, trasformazione di se stessi, cercando di sottrarsi alle attribuzioni sociali di identità. In questo senso, la nostra analisi non si è concentrata tanto sul futuro immaginato, aspirato, temuto, ecc.; quanto piuttosto sul modo in cui le giovani e i giovani riflettono e discutono del loro passato e del loro presente mentre sono in cerca di un *futuro attualizzato nell'oggi*. Abbiamo, cioè, preso sul serio le “pratiche” di soggettivazione che gli intervistati ci hanno narrato e che questo volume interpreta nel modo di seguito esposto.

Il volume è diviso in due parti. Nella prima parte si delinea la cornice teorica che inquadra lo studio. La riflessione muove dall'invito etico all'«autoaffermazione» nella modernità (Sloterdijk, 2013), per focaliz-

² La letteratura è amplissima a tale riguardo; in questa sede si rinvia, per brevità, a Leccardi, 2014 e a Wyn *et al.*, 2020.

³ Come è noto il testo di Foucault classico cui si fa riferimento è il Seminario del Vermont del 1982, dal titolo *Technologies of the Self* (tr. it. 1992); già nella traduzione francese nella raccolta *Dits et écrits* (Foucault, 2001) il termine tecnologie viene tradotto come tecniche; in generale, comunque, sia lo stesso Foucault che la vastissima letteratura internazionale usa i due termini in modo prevalentemente intercambiabile; in questo testo lo faremo anche noi, pur ritenendo che “tecniche” sia da preferire e pur lasciando, invece, nel titolo “tecnologie” in omaggio, appunto, al classico testo del 1982.

zarsi sul modo in cui le varie concezioni dell'individuo sociale hanno diversamente declinato la questione della sua riflessività. A questo scopo, nel primo capitolo ci si sofferma sui contributi dei tre studiosi, Margaret Archer, Pierre Bourdieu e Anthony Giddens che, in coda al secolo scorso, hanno offerto i contributi più sistematici in tema di relazione tra soggettivismo e oggettivismo. Di qui, il volume prosegue (Capitolo 2) mostrando come siano proprio le interpretazioni foucaultiane a consentire il superamento di alcune delle aporie sulla riflessività dei *viventi umani* che in quei contributi ci sembravano insoddisfacenti⁴. La prima parte si chiude sulle possibilità di una soggettivazione autonoma nel quadro della governamentalità neoliberale. Il che ripropone il tema della questione etica, della piega su se stessi come scelta di libertà che il governo degli altri può in taluni casi assumere.

Nella seconda parte si propone la rielaborazione di alcuni risultati emersi nel contesto della ricerca Prin di cui si è detto. A questo scopo, dapprima si offre una breve sintesi dell'approccio metodologico che inquadra la ricerca, ma anche delle strategie e delle pratiche che hanno segnato il processo di costruzione della base empirica (Capitolo 3). Poi, lo studio prosegue con una sezione analitica alla quale sono dedicati tre capitoli; uno per ciascuna delle configurazioni imprenditoriali identificate, cui corrispondono specifiche figure della soggettivazione e altrettanti esiti etopoietici:

- 1) gli imprenditori digitali il cui processo di soggettivazione evoca la figura dell'Esule e assume la configurazione di una *nomopoiesi* (Capitolo 4);
- 2) gli imprenditori accademici, Nomadi lungo un percorso di costruzione del sé che si compie, almeno provvisoriamente, in quella che è stata definita *gnoseopoiesi* (Capitolo 5);
- 3) gli imprenditori del sociale, Pellegrini che orientano il processo di autogoverno, in «un'attenzione al mondo come habitat comune» (Marzocca, 2016, p. 195) che si compie trovando ristoro nel «rapporto positivamente interattivo tra il governo degli uomini e il governo eco-poietico di sé» (Marzocca, 2016, p. 210).

⁴ Ci teniamo a segnalare una recente "rilettura" sociologica di Foucault, oltremodo stimolante sulle politiche di verità e la cura di sé nella nostra attualità, da parte di Colombo, 2022.

1. Soggettivazione e riflessività: dalla sociologia a Foucault

di Roberto Serpieri

1.1. Premessa: perché Foucault?

«*Devi cambiare la tua vita*».

Con questo titolo, Sloterdijk rinvia a una *mossa etica* attraverso cui «l'uomo produce l'uomo attraverso una vita di esercizi» (2010, p. 7). Questa mossa introduce, in quella continuità di pratiche attraverso cui ciascun individuo si impegna, una tensione etica che in questo volume si intende rimandare esplicitamente alla *soggettivazione* così come intesa da Foucault nelle sue ultime opere. In particolare, in quella terza fase del suo pensiero (e della sua vita fino alla morte) che è stata interpretata anche come una “riscoperta” del soggetto, laddove ha esplicitamente focalizzato la sua attenzione sulle *Tecnologie del sé* (Foucault, 1992). Discutendo del come si intende utilizzare i concetti correlati di soggettivazione e tecnologia del sé per lo studio e la ricerca, ad es., sulla leadership educativa o sulla imprenditoria giovanile, ci si soffermerà sul significato di questa svolta foucaultiana e di come questa sia legata, pertanto, alla questione etica, così centrale negli ultimi due volumi della *Storia della sessualità* e negli ultimi corsi al Collège de France, perlomeno a partire da *Del governo dei viventi* (2014).

Qui, riprendendo il titolo e la provocazione di Sloterdijk fin dalla sua precedente *Critica della ragion cinica*, secondo cui «la modernità con il suo *ethos* dell'autoaffermazione» produce continue pressioni verso «soggettività, competenza, attivismo o authorship» (2013, pp. 359-361) – e noi potremmo aggiungere leadership e imprenditorialità –, vogliamo osservare che questo potente invito etico solleva rilevanti questioni su come la ricerca sociale e la sociologia, in particolare,

hanno affrontato il tema della soggettività. Come è noto, l'altalena tra soggettivismo e oggettivismo e la connessa dialettica *agency-structure* hanno caratterizzato la stessa concezione dell'umano, affibbiando all'individuo sociale addirittura diverse denominazioni: attore, agente, giocatore (*player*), persona, maschera, ecc. In questa sede, poiché si considera la questione etica che sta dietro la soggettivazione attraverso esercizi delle e nelle tecniche di sé, si intende porre al centro come le diverse concezioni dell'individuo sociale abbiano affrontato la natura della sua riflessività, coscienza o, perlomeno, consapevolezza.

A tal fine, innanzitutto, ci si soffermerà su tre sociologi che, a partire dall'ultimo quarto di secolo dello scorso millennio, hanno offerto quelli che si possono senz'altro considerare i contributi più sistematici per affrontare la relazione tra soggettivismo e oggettivismo, dopo i cosiddetti "classici" del pensiero sociologico, e cioè Margaret Archer, Pierre Bourdieu e Anthony Giddens. Dopo avere svolto un confronto tra le loro concezioni dell'individuo più o meno riflessivo, consapevole e intenzionale, ma si potrebbe aggiungere anche razionale, si passerà, nel successivo capitolo, a Foucault. Per tentare di mostrare come proprio la problematizzazione degli individui, i *viventi umani* potremmo anche nominarli parafrasando il suo Corso del 1979-1980, che costruiscono se stessi attraverso pratiche di "cura" possa permettere di superare alcune delle antinomie e contraddizioni che quegli autori hanno lasciato in qualche modo irrisolte.

Infine, il rischio di una ricaduta, ovvero, di una «tentazione ontologica» (Lorenzini, 2014) da parte dello stesso Foucault, sarà ripreso alla luce di come recenti ricerche perfino nell'ambito delle scienze neurocognitive e della neuro-fenomenologia evidenziano come le pratiche di soggettivazione rimandino alle caratteristiche specifiche dei viventi umani in termini di riflessività, consapevolezza e intenzionalità, ma anche di emozioni e sentimenti. E questo proprio per dar conto di una lettura plurima, delle scienze sociali e di quelle fisiche, così come di approcci filosofici, per una comprensione del riconoscimento di se stessi e della tras-formazione etica da parte degli individui umani, attraverso pratiche ed esercizi che li vedono impegnati nel corso della loro vita.

In questo senso, la soggettivazione di un leader educativo, come di una giovane imprenditrice, possono essere interpretati, forse, con un maggior fondamento dei presupposti, così come degli stessi limiti,

epistemologici e ontologici da parte della ricerca empirica. La domanda da porsi è perché, come e quando una imprenditrice o un dirigente scolastico rifiutano la loro soggettivazione come imprenditrice di se stessa e come leader educativa per una soggettivazione autonoma rispetto a una governamentalità neoliberale. Questa domanda, quindi, richiede di non poter sorvolare sulla questione etica, seguendo Deleuze (2002) che intende la soggettivazione in Foucault come «piega» del governo sugli altri verso se stessi e come scelta di libertà. In altri termini, ritengo che il modo in cui per Foucault il governo di sé per la propria tras-formazione rappresenta una mossa “etopoietica” (Marzocca, 2016) implica una consapevolezza, sia come monitoraggio che come sentire, da parte dell’individuo in cerca di se stesso. Del resto, questo tema richiama fortemente quello della costituzione della identità per una ricerca sociologica che riscopra l’importanza dei valori (Sciolla, 2005).

1.2. La riflessività nella sociologia contemporanea

1.2.1. Oltre oggettivismo e soggettivismo?

La dialettica, talvolta drasticamente oppositiva, tra teorie sociali di impronta soggettivista e quelle oggettiviste, la polarizzazione tra individualismo e olismo o, meglio, tra comprensione e spiegazione nelle scienze sociali, ha dato luogo a diverse impostazioni della problematica *agency-structure* che ha implicato altrettanto diverse concezioni del soggetto nelle scienze sociali. Si pensi sempre ai nostri due esempi: il leader educativo e la giovane imprenditrice; come è possibile affrontare la questione della emergenza della loro *agency* rispetto a come le configurazioni dei loro ruoli, delle loro posizioni socio-professionali risultano strutturate? E quale riflessività entra in gioco, se entra in gioco, per mediare la loro risposta ai condizionamenti e vincoli strutturali?

In particolare, in questo capitolo, ovviamente in forma sintetica si intende riprendere quel momento teorico particolarmente creativo per affrontare tali dilemmi che ha avuto luogo negli anni '70-'80 attraverso l'emersione di due “soluzioni” che hanno inteso superare tali dualità: da un lato, la *sociologia relazionale* di Bourdieu e dall'altro,

la *strutturazione* di Giddens. Tra queste soluzioni, apparse quasi contemporaneamente, è stato possibile riconoscere perfino una certa analogia come vedremo; anche se, in questa sede, si intende stressare piuttosto la loro diversità con particolare riguardo al tema della riflessività dell'individuo. Entrambe queste due soluzioni, peraltro, sono state oggetto di una critica molto serrata da parte di Archer che, in qualche misura, attraverso la proposta di una terza soluzione, del *realismo morfogenetico*, ha offerto un diverso e nuovo punto di vista sulla riflessività. Nell'ultimo quarto del secolo scorso, quindi, si è prodotto un momento di significativa innovazione, se non rottura epistemologica e ontologica, nella teoria sociologica e ciò proprio mentre, a cavallo tra i due millenni, si assisteva a un dibattito particolarmente intenso sulla mutazione esistenziale richiesta agli individui in termini di una loro maggiore infrastrutturazione di riflessività nella società del *rischio* e dell'incertezza (Giddens, 1991; Beck, Giddens, Lasch, 1999). Ovvero nella società neoliberale che, mentre offre margini più ampi di libertà economica, sociale e morale, richiede una individualizzazione nei termini di una auto-responsabilizzazione che, più che promuovere autonomia, esita piuttosto in pressioni alla «auto-regolazione» (Sloterdijk, 2013, p. 361). In tal senso, configurando quel passaggio da una società disciplinare a una del «controllo» che, secondo Deleuze (1995), non andrebbe interpretata tanto in termini di individualizzazione, quanto di «deindividualizzazione», in sintonia con Foucault che non parla tanto di soggettività, quanto di *sub-soggettività*, il che, come si vedrà, ha ulteriori implicazioni per la soggettivazione.

Ma, intanto, affrontiamo il tema delle tre diverse soluzioni rispetto alla dialettica *agency-structure*, con particolare riguardo alla questione della riflessività individuale per l'agente di Bourdieu, l'attore di Giddens e la persona di Archer¹.

¹ Sarebbe di un certo interesse discutere anche il contributo di Thevenot sui «regimi di engagement» (2006); l'aspetto relativo alla riflessività è stato toccato da questo autore dialogando con il realismo sociologico (2013). Si segnala che Mandich (2020) ha scritto sui regimi di engagement con riferimento alle ricerche sul futuro dei giovani.

1.2.2. Bourdieu: l'habitus degli agenti e la riflessività come "eccezione"

Partiamo da Bourdieu perché in ordine cronologico la sua soluzione appare per prima, anche se, in realtà, rispetto all'ipotesi di Giddens c'è quasi contemporaneità, nonostante Wacquant (2006) – che è stato molto vicino al sociologo francese nell'ultimo periodo della sua produzione scientifica – abbia stressato questa precedenza temporale e la distanza tra le due. In effetti, quando affronteremo la strutturazione di Giddens vedremo che è possibile intravedere alcune analogie con la concezione relazionale di Bourdieu; rimane il fatto che questa contemporaneità è sintomatica del tentativo da parte di questi due autori, i quali sembra che avessero avvertito la maturazione di un clima di superamento dell'annoso dibattito tra soggettivismo e oggettivismo (sul tentativo di Bourdieu di andare «oltre» questo Scilla e Cariddi paradigmatico, cfr. Pitzalis, 2010). Come ha osservato Sapiro (2010), è senz'altro fin dalle ricerche di taglio etnografico in Africa che il concetto chiave di *habitus* è sorto dalle riflessioni che hanno spinto Bourdieu a inscrivere nella natura corporea dell'umano: ovvero, formulando una prima ipotesi sull'*habitus* come incarnazione della storia di vita degli individui. Queste ricerche portano a una prima sistematizzazione teorica in *Per una teoria della pratica* che esce nel 1972 e, in fondo, a Wacquant sfugge che già nelle *Nuove regole del metodo sociologico* del 1976 Giddens propone la sua soluzione strutturazionista, quindi, esprimendo una contemporaneità di fatto con la quale i due sociologi, di qua e di là de La Manica, avvertivano l'urgenza di trovare una nuova soluzione al dilemma *agency-strutture*. Ed è singolare che anche le due opere nelle quali entrambi giungono a una più chiara formulazione e sistematizzazione della loro proposta di innovazione paradigmatica arrivano dopo una decina di anni e di nuovo a pochi anni di distanza l'una dall'altra: *Il senso pratico* di Bourdieu nel 1980 e *La costituzione della società* di Giddens nel 1984.

Ed è proprio a partire da questo volume di Bourdieu che nasce l'altra motivazione per discutere prima la sua soluzione relazionale, in quanto, nonostante ulteriori affinamenti e precisazioni da parte del suo creatore e le esegesi dei suoi ammiratori e seguaci, la nostra tesi è che dopo la sua formulazione in questo volume la concezione di Bourdieu dell'*habitus* rimane sostanzialmente invariata. E, soprattutto, non mo-

difica quella che tra le tre soluzioni che stiamo discutendo rimane decisamente la più *debole* in materia di riflessività, consapevolezza e intenzionalità degli individui, lasciando largamente non tematizzata a sufficienza la questione della creatività dell'agire, così come quella della natura etica dello stesso. E ciò, nonostante nelle sue ultime opere i temi della riflessività e della etica appaiano ben messi in evidenza: ma non è degli individui o, come lo stesso Bourdieu li definisce prevalentemente «agenti», quanto del ruolo delle scienze sociali e della natura riflessiva e della vocazione etico-critica della sociologia che si discute.

Partendo, dunque, dalle definizioni offerte nella sua opera più sistematica, vediamo come l'*habitus* in quanto storia incarnata esibisce la sua natura in relazione al «campo», l'altro concetto chiave della soluzione bourdieusiana per uscire dall'impasse soggettivismo-oggettivismo. In questo senso, per «sfuggire al *realismo della struttura...* senza ricadere però nel soggettivismo», ovvero, come potremo vedere con Archer, nel *realismo del soggetto*, Bourdieu invita a tornare alla pratica come «dialettica dell'*opus operatum* e del *modus operandi*» (2005a, pp. 83-84) e di qui quella che ci appare come la più pregnante definizione dell'*habitus*.

I condizionamenti associati in una classe particolare di condizioni di esistenza producono degli *habitus*, sistemi di disposizioni durature e trasmissibili, strutture strutturate predisposte a funzionare come strutture strutturanti, cioè in quanto principi generatori e organizzatori di pratiche e rappresentazioni che possono essere oggettivamente adatte al loro scopo *senza presupporre la posizione cosciente di fini e la padronanza esplicita delle operazioni necessarie per raggiungerli*, oggettivamente regolate e regolari senza essere affatto prodotte dall'obbedienza a regole e, essendo tutto questo, collettivamente orchestrate senza essere prodotte dall'azione organizzatrice di un direttore d'orchestra (Bourdieu, 2005a, p. 84; corsivo mio).

Quindi, l'*habitus* viene identificato come insieme di «principi» che generano e organizzano le pratiche, ma *senza* coscienza riguardante i fini e la piena consapevolezza del come fare per ottenerli e, inoltre, *senza* essere il risultato di una mera obbedienza passiva alle norme. In questo senso è possibile riscontrare diverse analogie con l'*adeguatez-*

za del neoistituzionalismo² e, per quanto, Bourdieu non escluda un agire strategico, questo semplicemente accompagna ciò che realizza l'habitus in termini di potenzialità, probabilità oggettive (Bourdieu, 2005a, p. 85). L'habitus, dunque, è la realizzazione di disposizioni che sono il risultato di una progressiva e continua socializzazione a ciò che viene ritenuto congruente, adatto alle posizioni oggettive che si collocano in un campo.

Quest'ultimo rappresenta l'altra polarità della soluzione relazionale della sociologia bourdieusiana e «come struttura di relazioni oggettive» permette di «riconoscere il fondamento oggettivo delle scelte degli agenti coinvolti nel campo» (Paolucci, 2011, pp. 50-51). Tralasciando, per ora, la questione delle «scelte» che rimandano a quella della riflessività, conviene riprendere la definizione che del campo fornisce Bourdieu stesso³.

Il campo è una rete di relazioni oggettive (di dominio o di subordinazione, di complementarità o di antagonismo, ecc.) fra posizioni [...]. Ogni posizione è oggettivamente definita in base alla sua relazione oggettiva con le altre posizioni, o, in altri termini, in base al sistema delle proprietà pertinenti, vale a dire efficienti, che permettono di situarla rispetto a tutte le altre nella struttura della distribuzione globale delle proprietà. Tutte le posizioni dipendono, nella loro stessa esistenza, e nelle determinazioni che impongono a coloro che le occupano, dalla loro situazione attuale o potenziale nella struttura del campo, cioè nella struttura della distribuzione delle specie di capitale (o di potere) al cui possesso è legata la possibilità di ottenere i profitti specifici in gioco nel campo (2005b, p. 307).

In tal senso, dunque, risulterebbe particolarmente rilevante il ruolo dell'educazione, che si struttura in vari campi, da quello di posizionamento della famiglia a quello delle istituzioni educative formali (ma oggi potremmo includere anche i social), come opportunamente richiamato da Sapiro (2010) a proposito della «azione pedagogica tendenzialmente adeguata» (Bourdieu, 2005a, p. 99). Questa sorta di inte-

² Per una discussione critica sul concetto di adeguatezza nel neoistituzionalismo in relazione all'agire strategico degli attori sociali si permetta di rinviare a Serpieri, 1994.

³ Nella citazione seguiamo il suggerimento di Paolucci che osserva come non siano «molti i testi [di Bourdieu] nei quali troviamo un'esposizione sistematica della teoria dei campi» (2011, p. 48). Tra i contributi italiani sul concetto di campo molto utili anche Cerulo (2010) e Boschetti (2010).

riorizzazione, tuttavia, ha suscitato sospetti di un *cultural doping* né più né meno come per la concezione ultrasocializzata di stampo parsoniano (Mouzelis, 2008). È allora davvero complicato comprendere come siano ipotizzabili sia l'agire strategico che la libertà e la creatività che, secondo Bourdieu, sarebbero possibili semplicemente perché l'*habitus* rappresenta una

capacità infinita di generare in tutta libertà (controllata) dei prodotti – pensieri, percezioni, espressioni, azioni – che hanno sempre per limite le condizioni storicamente e socialmente situate della sua produzione, la libertà condizionata e condizionale che esso assicura è lontana da una creazione di imprevedibili novità, tanto quanto da una semplice riproduzione meccanica dei condizionamenti iniziali (2005a, p. 88).

Questa affermazione risulta, tuttavia, alla fine molto astratta perché non vengono mai chiariti meccanismi, i processi che innescano di fatto questa libertà, anche semplicemente evidenziando che ciascun individuo non può che entrare, essere posizionato in campi diversi e, di conseguenza, dovrebbe essere già pre-disposto secondo un ventaglio preconfezionato, a questo punto, di *molteplici habitus*.

E non è un caso che si escludano la follia, le contingenze imprevedibili, l'emergenza di crisi, perché, peraltro, l'*habitus* funzionerebbe, appunto, in termini di pre-adattamento a un campo, «assicurandosi un *ambiente* al quale è pre-adattato quanto più possibile» (Bourdieu, 2005a, pp. 96-97). La libertà e la creatività non possono che esprimersi che come *histeresi*, lasciando del tutto in sospeso la questione del come e quando si innescano la consapevolezza, la riflessività e la individuazione delle ragioni, delle motivazioni e dei fini dell'innovazione straordinaria. Tanto più che, mentre, giustamente, viene rifiutata la concezione della razionalità economica, strumentale, allo stesso tempo risultano davvero stringenti i «concatenamenti delle mosse» innescate dall'*habitus* e, comunque, «senza essere prodotti da una vera e propria intenzione strategica» (Bourdieu, 2005a, p. 98), producendo questo senso di *illusione* finalistica che si ripresenta anche nell'impegno in «giochi» da parte degli agenti. Insomma, a nostro avviso, non si può non rimarcare il *vuoto euristico* che Bourdieu lascia rispetto alla relazione *habitus-campo* nella spiegazione, così come nella comprensione, dei meccanismi che innescano la riflessività e, quindi, la con-

sapevolezza indispensabili per lasciare esprimere una sorta di libertà fuori, ma anche dentro l'habitus.

Interessante, in merito, l'osservazione di Giannini su quella che ritiene «una delle definizioni di habitus meno deterministica e più strategica⁴, che dà lo stesso Bourdieu» (2013, p. 8), e cioè: «l'habitus deve essere concepito come una sorta di molla in attesa che la si faccia scattare e, a seconda degli stimoli e della struttura del campo, lo stesso habitus può generare pratiche diverse, o anche opposte» (Bourdieu, Wacquant, 1992, p. 101). Se, pertanto, questa può essere considerata tra le definizioni *meno deterministiche e più strategiche* che fornisce lo stesso Bourdieu, allora il punto cruciale e contestabile laddove si riconosce quella carenza concettuale è proprio il ruolo, la natura e il perché della “molla” e del suo scatto. In fondo è come se il tentativo costruttivista-relazionale di sfuggire alle sirene dell'esistenzialismo, in Francia ai suoi tempi mediato dall'opera sartriana, e alle pressioni del determinismo struttural-funzionalista, lasciasse sospeso il suo autore dinanzi alla necessità di affermare ontologicamente una sorta di «senso senza coscienza», come trattato nella lezione del 19 ottobre 1992 in un corso tenuto da Bourdieu al Collège de France (2019, pp. 241-244).

A tal proposito, ci sentiamo di condividere la lettura critica offerta da Sloterdijk dell'habitus quale «coscienza di classe somatizzata» (2010, p. 221):

Secondo la nostra lettura del concetto di habitus, una sua ulteriore debolezza consiste nella sua incapacità di cogliere le forme individualizzate dei progetti esistenziali del Sé. L'analisi condotta da Bourdieu si limita necessariamente all'elemento tipico, pre-personale e medio, come se all'homo sociologico dovesse spettare l'ultima parola in tutte le questioni... Ciò che in noi non è il noi stessi, è il noi stessi perlopiù. La teoria dell'*habitus* fornisce un ibrido clandestino tra Heidegger e Lukács. prendendo dal primo l'idea di un Sé delegato nel “si” impersonale e dal secondo il concetto di coscienza di classe. Tale teoria combina le due figure in modo tale che la classe “in sé” preconscia diventi dentro di noi il sé autentico. A ciò si accorda la scomposizione dello spazio sociale in diversi campi intrapresa da Bourdieu. In essi, naturalmente, non possono comparire “persone”, ma solamente agenti gui-

⁴ Mouzelis commenta: «sebbene Bourdieu parli costantemente di strategie degli attori, usa il concetto di strategia in modo molto idiosincratico» (2008, p. 36).

dati dall'*habitus*, costretti a realizzare i loro programmi entro gli spazi d'azione offerti dal campo (Sloterdijk, 2010, pp. 222-223).

Qui si vuole sottolineare come questo profilo medio è quello che emerge tipicamente in opere di Bourdieu quali *La distinzione* (1983), *Homo academicus* (2013) e altre dove si analizza più la struttura del campo e la sua relazione con gli *habitus*, appunto, “medi” che l'emergenza di strategie di individui che non assumono lo stato di attori e, tantomeno, persone, rimanendo confinati nel concetto più passivizzante di agenti. Non è un caso che, invece, nelle altre due soluzioni che passiamo a discutere tra breve, Giddens utilizzi prevalentemente il concetto di attore e Archer prediliga quello di persona. Non senza richiamare prima altre tre letture dell'*habitus* che valorizzano alcuni aspetti e ne criticano altri: quelle di McNay, Mouzelis e Stones.

La prima lettura, dedicata al tema della (costruzione della) identità di genere – la forma di soggettivazione per eccellenza sottolineerebbe Foucault – pone proprio quest'ultimo nell'ambito di un «paradigma negativo» (McNay, 2000), in buona compagnia di Lacan. Entrambi i protagonisti di tale paradigma offrirebbero un contributo significativo nella misura in cui evidenziano il lato negativo della soggettivazione, rispettivamente linguistica in Lacan e disciplinare secondo Foucault, di genere a iniziare dalle “marchiature” dei corpi. E, pertanto, McNay nel ricercare letture positive, volge lo sguardo verso Butler, Bourdieu, Ricoeur e Castoriadis che permetterebbero, invece, di valorizzare le dimensioni creative nei *self* per plasmare una coerenza identitaria. Limitandoci qui alla sola interpretazione di Bourdieu vista in contrasto con quella di Foucault – si ritornerà più avanti su questa *lettura in negativo* perfino dell'ultimo Foucault –, ci interessa sottolineare come McNay, pur apprezzando il valore aggiunto dal costruzionismo di Bourdieu è costretta, poi, a riconoscerne i limiti «a causa della mancanza di un concetto attivo di *agency*» (McNay, 2000, p. 72).

Contro le critiche alle tendenze deterministe del suo lavoro, ho sostenuto che il lavoro di Bourdieu delinea, più ampiamente del costruttivismo foucaultiano, come il soggetto autonomo emerge dalla costruzione. Il suo lavoro inizia a muoversi da una comprensione determinista a una generativa della soggettivazione e dell'agenzia in alcuni aspetti. In primo luogo, Bourdieu controbilancia la nozione unidirezionale di temporalità – intesa come gli

effetti del sentimento del sistema di potere esogeno sul corpo – impiegata in gran parte del lavoro costruttivista con la considerazione delle implicazioni prasseologiche dell’incarnazione per un’idea di agenzia. In altre parole, un modello di determinazione discorsiva è sostituito da una logica ideologica e temporale. In secondo luogo, il distico di *habitus-campo* consente a Bourdieu di collegare il processo simbolico mediante il quale il corpo è investito di significato alle relazioni materiali circostanti. [...] Ciò suggerisce una dinamica complessa tra il simbolico e il materiale, dove la logica del campo può rinforzare o sostituire le tendenze dell’*habitus*. È questa tensione che genera l’*agency* (McNay, 2000, p. 72).

Dopo tale apprezzamento, tuttavia, giunge un *caveat* alquanto significativo: cioè che da un lato, Bourdieu non è in grado di prendere in considerazione la *formazione di soggettività multiple*, al contrario di quanto avviene secondo Foucault, come vedremo in dettaglio nel prossimo capitolo. D’altro lato, focalizzandosi sulla coppia posizione-disposizione, «tende a ignorare la natura internamente complessa della soggettività e il modo in cui questa viene elaborata a livello di motivazione e autocomprensione» (McNay, 2000, p. 72). E così, non a caso, per considerare «il ruolo attivo giocato dal soggetto nella costruzione di una identità coerente» (McNay, 2000, p. 73) di genere, in particolare, McNay si vede costretta – dopo un tale rilievo critico mosso a Bourdieu (accomunato per i suoi limiti alla stessa Butler) – a prendere in considerazione prospettive ermeneutiche di *self-formation*, volgendosi ai lavori di Ricoeur e Castoriadis.

Venendo, poi, ad un’altra lettura critica, quella di Mouzelis (2008), in questa sede ci concentriamo soprattutto sull’aspetto riguardante la riflessività dell’attore sociale, ricordando intanto e schematicamente che questa critica innanzitutto sottolinea la sostanziale determinazione da parte delle strutture sociali (campi) in termini di posizioni e degli *habitus* in termini di disposizioni. Ricorda, quindi, che questo schema è stato visto come meccanicistico e deterministico, accomunandolo all’analisi funzionalista di Parsons, anche se Bourdieu ha obiettato che l’*habitus* non determina ma è, piuttosto, «flessibile, polisemico e politetico» (Mouzelis, 2008, p. 131). Mouzelis, tuttavia, ricorda come lo stesso Bourdieu abbia stressato il dato per scontato, la non-riflessività, escludendo sia l’introspezione che il calcolo strategico ad eccezione delle crisi potenziali che compromettono l’adattamento tra posizioni e

disposizioni, campo e habitus, come abbiamo già del resto richiamato in precedenza. Più in generale, viene contestata la sostanziale omissione delle strutture di interazione (*figurational*) che porta alla sottovalutazione della razionalità della logica strategica, a causa della eccessiva enfattizzazione della logica normativa delle posizioni e di quella pratica delle disposizioni.

Ed è proprio qui che la critica di Mouzelis entra nel dettaglio della questione della riflessività, poiché oltre che nelle crisi da disadattamento tra campo e habitus (che peraltro vanno declinati *al plurale* come già si è avuto modo di osservare), è necessario riscontrare anche altri tre casi dove emergono crisi e quindi riflessività:

- quando ci sono incongruenze tra strutture disposizionali, posizionali e figurative [interazionali];
- quando ci sono contraddizioni intra-habitus (intra-disposizionali);
- *quando le persone sono riflessive*, indipendentemente da quanto siano congruenti o incongruenti le disposizioni rispetto alle posizioni e/o alle figurazioni (Mouzelis, 2008, p. 133; corsivo mio).

In modo sommario, qui, vale la pena richiamare soprattutto il terzo tipo: mentre nel primo caso, Mouzelis richiama l'interazione e quindi la doppia situazione di attori-giocatori (*actors-players*) quando c'è discrasia tra struttura delle posizioni e natura del gioco (si richiama il classico studio di Crozier sull'incertezza organizzativa); e se nel secondo caso l'enfasi è sulle incongruenze interne all'habitus dovute, peraltro, anche alla – già incontrata più volte – natura frammentata delle soggettività; nel terzo caso, letteralmente, le crisi o contraddizioni non sono rilevanti. Richiamando, infatti, il *reflexive accounting* delle ricerche etnometodologiche che impegna gli attori anche in situazioni di routine, Mouzelis illustra quattro tipiche situazioni di ricorso a questa forma di introspezione.

Innanzitutto, i «*players* [si badi bene, non agenti e neanche attori] non possono funzionare affatto se non combinano la logica pratica data per scontata delle loro disposizioni con la *logica riflessiva-calcolativa* risultante dal loro coinvolgimento in situazioni interattive» (2008, 135). Come si vedrà, per Giddens, bisogna, in altri termini considerare una sorta di *ontologia in situ*, laddove – come Stones (2005) propone – le disposizioni contano, ma non sono esclusive nella logica dell'agire sociale. In secondo

luogo, come ad esempio in taluni casi di formazione religiosa, l'introspezione riflessiva finalizzata (magari alla salvezza dell'anima persino nella testimonianza etica intramondana richiesta dall'etica protestante, come nella classica opera di Weber sullo spirito del capitalismo) fa parte, paradossalmente, dello stesso *habitus* cui si viene socializzati. Terza possibilità di emergenza, anzi di sollecitazione, della/alla riflessività è quella della modernizzazione o, meglio, della post-modernità in cui la pressione all'individualizzazione spinge contemporaneamente alla condizione di scelte continuative per rispondere alle richieste di flessibilità e del riadattamento della propria formazione e delle relative competenze *lungo l'arco di tutta la vita*; o come nei continui investimenti richiesti all'«imprenditore di se stesso» nella governamentalità neoliberale su cui ha insistito anche Foucault nella *Nascita della biopolitica* (2005a). E, infine, con grandi analogie con la questione delle tecnologie del sé su cui proprio Foucault ha esplorato il ruolo ai fini della soggettivazione, Mouzelis richiama il ruolo delle tecniche psicoanalitiche, meditative, potremmo dire anche di *mindfulness*, ecc. Quel tipo, cioè, di *esplorazioni interiori* che attivano una riflessività «che, invece di stabilire consapevolmente degli obiettivi e scegliere razionalmente i mezzi per raggiungerli, mira a rimuovere gli ostacoli interni che impediscono l'emergere spontaneo di obiettivi personali» (Mouzelis, 2008, p. 136).

Quest'ultima lettura critica dell'*habitus* bourdieusiano in materia di riflessività, pertanto, ci rimanda alla seconda soluzione giddensiana, attraverso il contributo di un suo cultore e estimatore, Stones. In effetti, come si è anticipato, Bourdieu è stato anche considerato, nonostante le seccate smentite di Wacquant, almeno in parte uno strutturazionista da alcuni interpreti⁵ e dal suo critico Mouzelis:

Nel caso di Bourdieu, infine, la divisione soggettivo-oggettivo non viene abolita, ma trascesa attraverso una *strategia* “*strutturazionista*”, che considera l'*habitus* come pertinente sia all'oggettivo (l'*habitus* come prodotto di strutture) sia al soggettivo (l'*habitus* come strutture “*strutturanti*”) (Mouzelis, 2008, p. 136; corsivo mio).

Non è un caso, quindi che Stones (2005) integri, come si vedrà,

⁵ Proprio Archer (2007, p. 41), ad es., discute su similitudini e differenze tra Bourdieu e Giddens.

l'habitus nel suo modello di "strutturazione forte", attraverso un riadattamento che deriva, infatti, dalla sua critica a Bourdieu per avere troppo condizionato le qualità strutturate e strutturanti dell'habitus, che «predispongono l'agente a fare certe cose come "seconda natura", con facilità e senza pause di riflessione» (Stones, 2005, p. 23; corsivo mio). Questa pausa, o meglio, questo processo di riflessività è, invece, più ampiamente accordato agli agenti/attori nella seconda soluzione di Giddens che passiamo ora a trattare.

Rimane, in definitiva, in Bourdieu il problema di spiegare come, effettivamente, si sviluppano negli individui le «risposte creative ai vincoli e alle sollecitazioni del loro ambiente esistente», nella misura in cui «l'habitus non è un meccanismo autosufficiente per la generazione dell'azione [ma] opera come una molla che ha bisogno di un innesco esterno» (Wacquant, 2006, pp. 316, 318), ovvero il campo o, meglio ancora, la relazione con lo stesso habitus. Non vi è spazio, in altri termini, per tematizzare precipuamente la riflessività messa in atto nella pratica, in quello che sembra rimanere un circuito euristico che si esaurisce in se stesso, con un invito alla relazione dialettica tra due polarità esclusive, l'habitus e il campo: «[una] analisi completa della pratica richiede quindi una triplice chiarificazione della genesi e delle strutture sociali dell'habitus e del campo, e delle dinamiche del loro "confronto dialettico"» (Wacquant, 2006, 2004, p. 318). Questo "vuoto" euristico, peraltro, lascia anche alquanto aperto anche il problema delle ragioni morali, su cui Boudon (2003) ha, invece, molto lavorato e su cui Foucault focalizza l'attenzione nel trattare della soggettivazione attraverso tecnologie del Sé⁶.

1.2.3. Giddens: il monitoraggio riflessivo e gli strati dell'agente/attore⁷

La soluzione di Giddens per «trascendere», per dirla con Mouzelis (2008), la divisione-contrapposizione soggettivismo-oggettivismo, è

⁶ Sull'etica come lato debole dell'habitus, come si vedrà, si è anche espresso Irrera (2017).

⁷ La discussione di Giddens e Archer riprende in modo parziale taluni spunti interpretativi, peraltro rielaborati, da Romano, Serpieri, 2013.

quella che investe più direttamente il piano ontologico, comportando anche conseguenze rilevanti su quello epistemologico. Il cuore, infatti, di questa proposta consiste nella «dualità della struttura» che viene *situata*, per così dire, nella «base organica della conoscenza-competenza umana», ovvero come «traccia mnestica... esemplificata nell'azione» (Giddens, 1990, p. 364). In altri termini, in questa sorta di depotenziamento ontologico ciò che conta è la *ricorsività* secondo cui le regole e le risorse insieme con le strutture sociali che le caratterizzano vengono prodotte e riprodotte per mezzo della condotta umana. In questa sede risulta difficile considerare nel suo dettaglio la complessa articolazione della soluzione giddensiana che si articola tra diversi concetti e relazioni tra gli stessi come quelli della necessaria contestualizzazione dei sistemi sociali in termini spazio-temporali, o della stessa relazione tra struttura/e e sistema/i sociale/i⁸. Piuttosto, al fine di gettare luce sulla concezione di riflessività che deriva dalla dualità della struttura, conviene soffermarsi sulla conseguenza epistemologica di *bracketing* (messa in parentesi) che Giddens suggerisce distinguendo tra analisi istituzionale e analisi della condotta strategica.

È questo, infatti, un passaggio estremamente delicato che, come si vedrà è stato messo in discussione tanto da critici di Giddens come, ad es., per la risposta fondata su una ripresa del dualismo da parte della Archer o come il tentativo di *bridging* tra dualità e dualismo di Mouzelis; quanto anche dagli estimatori della strutturazione come Cohen e Stones che hanno tentato di integrare in particolar modo proprio la concezione di riflessività degli attori. Per *analisi istituzionale* Giddens, passando attraverso la delineazione sia dei «principi strutturali... implicati nell'allineamento istituzionale complessivo di una società», che delle «proprietà strutturali... soprattutto istituzionalizzate dei sistemi sociali» (Giddens, 1990, p. 365), intende quella «analisi sociale che mette fra parentesi le abilità e consapevolezze degli attori, trattando le istituzioni come regole e risorse costantemente riprodotte» (Giddens, 1990, p. 361). Qui, innanzitutto, si evidenzia l'aspetto epistemologico della operazione di *bracketing* che, in questo caso, ri-

⁸ Molto utile dal punto di vista della chiarezza concettuale risulta lo stesso «Glossario terminologico della teoria della strutturazione» che Giddens offre come complemento della sua opera più sistematica (1990, pp. 361-364).

guarda gli *attori* sociali, operazione che trova il suo contraltare nel tipo di analisi che viene, invece, dedicata a questi ultimi:

Analisi della condotta strategica. Analisi sociale che mette fra parentesi le istituzioni in quanto riprodotte socialmente, concentrandosi sul modo in cui gli attori monitorizzano riflessivamente ciò che fanno e su come utilizzano regole e risorse nella costituzione dell'interazione (Giddens, 1990, p. 361).

In questo secondo caso sono le istituzioni ad essere messe fra parentesi e, però, ciò che si intende enfatizzare è proprio il gioco tra le due dimensioni, quella istituzionale e quella di *agency*, che, oltre all'operazione epistemologica, comporta anche una rilevante qualificazione ontologica della riflessività sociale e umana. Questa qualificazione, per quanto suscettibile a sua volta di critiche, segna a nostro avviso un passo avanti per la teoria e la ricerca sociologica rispetto a quello che abbiamo evidenziato come “vuoto” euristico in Bourdieu. In Giddens non si assiste a una fondazione ontologica della riflessività umana nella figura della persona alla Archer; tuttavia, pur essendo circoscritto al piano ontologico *flat* della pratica, che è difatti consustanziale alla logica della strutturazione – in questo con una qualche analogia con Bourdieu –, l'attore giddensiano esibisce una ben più chiara riflessività che rimanda ad una esplicitazione di un vero e proprio modello, sia pure in presenza di taluni aspetti ancora problematici.

A tal fine, bisogna attentamente rileggere da un lato, la dialettica tra le due dimensioni messe in parentesi e dall'altro il “salto” epistemologico-ontologico, non solo terminologico quindi, tra agente e attore posto in atto – sebbene in qualche misura in forma implicita – dallo stesso Giddens (in tal senso la Archer sarà, invece, ben più esplicita). Riprendiamo allora la messa in parentesi richiesta, innanzitutto, dalla analisi istituzionale e che riguarda proprio «le abilità e consapevolezza degli attori», laddove è ovviamente in gioco la forma di riflessività di questi ultimi. Ma, poiché, le stesse istituzioni non sono altro che il risultato (strutturato) delle «regole e risorse costantemente riprodotte» che non può non avvenire se non attraverso la ricorsività assicurata dalle condotte umane, c'è bisogno di un sostrato ontologico, per quanto debole, come suggerito dall'idea di tracce mnestiche come “sede”, per così dire, delle strutture. Giddens, pertanto, fa così entrare in gioco un particolare tipo di riflessività che non imputa agli attori

sociali, ma che deve necessariamente rimandare agli individui, ai «vivi» per dirla alla Foucault, umani e che definisce:

Autoregolazione riflessiva [ovvero] Circuiti causali con effetto di retroazione sulla riproduzione sistemica, dove tale retroazione è influenzata in modo sostanziale dalla conoscenza dei meccanismi della riproduzione sistemica posseduta dagli agenti, e da essi impiegata per controllarla (Giddens, 1990, p. 361).

Si noti bene, dunque, come «nei circuiti causali di autoregolazione riflessiva» entrano in gioco gli «agenti» e *non* gli attori; tuttavia, i primi, come i secondi, *conoscono e utilizzano questa conoscenza per influenzare sostanzialmente* i «meccanismi della riproduzione sistemica». E, del resto, a chi se non a qualche forma di *agency*⁹ si dovrebbe imputare, altrimenti, questa particolare riflessività dell'autoregolazione non derivante dai «circuiti omeostatici», ovvero quelli che esitano da «conseguenze non volute» (Giddens, 1990, p. 361), intesi come ulteriore forma attraverso cui si configurano i «circuiti di riproduzione»? Venendo al dunque, in questa dialettica che si pone tra le due distinte analisi delle istituzioni e delle condotte, finiamo per ritrovare in Giddens una figura concettuale che è particolarmente significativa per interpretare la trattazione della riflessività sociale e umana. E cioè un: «*Modello stratificato* [per una] Interpretazione dell'agente umano che mette in evidenza tre «strati» di cognizione/motivazione: «coscienza discorsiva, coscienza pratica e inconscio» (Giddens, 1990, p. 363).

Appare evidente, pertanto, come qui si tenta di colmare il vuoto euristico presente in Boudon e, anzi, Giddens è anche in qualche misura forzato al salto dal concetto di agente umano a quello di attore sociale e questo gli richiede un particolare focus sul carattere “competente” del secondo; competenza su cui si accenterà, come vedremo, la critica della Archer che non la ritiene sufficiente per una fondazione ontologica più forte come quella della persona. Intanto, già per il “solo” agente la natura duale della strutturazione richiede una riflessività intrinseca all'azione che deriva da un:

⁹ Qui si potrebbe aprire una ampia riflessione sui possibili interstizi-spazi di intervento di *agency* post-umana, come è però forse più il caso dei circuiti omeostatici, che rimandano al non voluto intenzionalmente dagli agenti.

Monitoraggio riflessivo dell'azione [inteso come] Il carattere volontario o intenzionale del comportamento umano, considerato entro il flusso di attività dell'agente; l'azione non è una successione di atti discreti che comportano un aggregato di intenzioni, ma un processo continuo (Giddens, 1990, p. 363).

Già l'agente, quindi, mostrerebbe volontà/intenzione, o meglio un *flusso continuo di intenzione* e non un loro mero aggregato e questo aspetto della riflessività praticata rimanda, inoltre, in modo ancor più esplicito a quello della consapevolezza degli agenti che richiede un vero e proprio salto verso la figura dell'attore competente. Sotto questo profilo, d'altronde, già il modello stratificato del "semplice" agente, lasciava presagire un salto in questa direzione e proprio per via di quella stratificazione che riguarda in buona misura i livelli di consapevolezza e competenza. Giddens, in effetti, nella sua opera sistematica sulla strutturazione dedica un ampio spazio alla questione della riflessività in un capitolo dedicato alla «Coscienza, il sé e gli incontri sociali» (Giddens, 1990, pp. 42-108), dove, innanzitutto, dà una accezione dell'inconscio come «"sbarramento" negativo che ne inibisce l'incorporazione non mediata nel monitoraggio riflessivo» (Giddens, 1990, p. 50), essenzialmente in contrapposizione alla coscienza discorsiva.

Ma, oltre lo strato inconscio, bisogna guardare con più attenzione agli altri due strati per arrivare a compiere quel salto in direzione della consapevolezza/competenza così importante anche per passare dal monitoraggio riflessivo dell'agente a un'altra dimensione della riflessività che riguarda più propriamente l'attore sociale, ovvero quella della razionalizzazione.

A tal fine risulta necessario prendere in considerazione altre precise definizioni che ci offre Giddens degli altri due strati dell'agente e della competenza nel salto di quest'ultimo ad attore sociale; anzi, come si vedrà subito, nonostante li abbia inclusi nella stratificazione dell'agente, Giddens, nel darne una definizione puntuale, già finisce per citare l'attore e non l'agente. Si noti, infatti, quanto viene detto in queste due definizioni:

Coscienza pratica. Ciò che gli attori sanno (credono) delle condizioni sociali, comprese soprattutto le condizioni della loro azione, ma non sono in grado di esprimere discorsivamente; tuttavia, nessuno sbarramento di re-

pressione protegge la coscienza pratica come accade per l'inconscio (Giddens, 1990, p. 362).

Coscienza discorsiva Ciò che gli attori sono in grado di dire o esprimere verbalmente sulle condizioni sociali, comprese soprattutto le condizioni della loro azione; consapevolezza che ha una forma discorsiva (Giddens, 1990, p. 362).

Qui, dunque, gli agenti/attori sanno (e/o credono tacitamente in pratica e/o sono in grado di esplicitare) delle condizioni sociali e di quelle delle loro azioni, onde mettere in atto il monitoraggio riflessivo e, però, un passo ulteriore in avanti si ha nel riconoscere anche la:

Conoscenza-competenza [cioè] Tutto ciò che gli attori sanno (credono) delle condizioni della loro azione e di quella degli altri; è utilizzata nella produzione e riproduzione di tale azione e comprende sia la conoscenza tacita sia quella disponibile discorsivamente (Giddens, 1990, pp. 361-362).

Queste tre definizioni, pertanto, permettono di riconoscere (almeno alcuni tra) i criteri fondativi dell'azione, intesa come processo, degli attori, ovvero la conoscenza o le *credenze* (*beliefs*) e la competenza che viene meglio intesa come utilizzo della conoscenza in azione ovvero nella specifica interazione sociale messa in pratica *in situazione*; aspetto questo su cui torneremo con i critici e gli estimatori di Giddens. Da un punto di vista metodologico ciò renderebbe possibile ricorrere direttamente alla comunicazione (*discorsività della loro azione*) esplicita da parte degli attori, mentre sarebbe necessario utilizzare altri strumenti per risalire alle azioni effettivamente *praticate*, ovvero attraverso una coscienza solo pratica. Qui emerge anche il problema dell'*accounting*: gli attori "sono" o "non sono in grado" e/o *non vogliono necessariamente* esprimere attraverso la coscienza discorsiva e la loro coscienza pratica le loro ragioni, ovvero quali margini di libertà mantengono consapevolmente gli stessi attori nel disvelamento delle loro credenze e pratiche.

Il che apre il fronte della *doppia ermeneutica*, ovvero della duplice interpretazione dei significati attribuiti dagli attori e di quella che viene attribuita dagli attori esterni come, innanzitutto, gli scienziati sociali. Ciò rimanda, infine, a una ulteriore dimensione della riflessività propria degli attori sociali rispetto ai "meri" agenti, ovvero quella della:

Razionalizzazione dell'azione [nel senso del] La capacità degli attori competenti di «stare in contatto» coi motivi di ciò che fanno mentre lo fanno, così da poter fornire se richiesti da altri le ragioni delle loro attività (Giddens, 1990, p. 363).

In definitiva, sembra di poter affermare che la teoria della strutturazione di Giddens abbia apportato molti spunti per lo sviluppo di come si configuri il problema della riflessività umana e sociale, evitando il vuoto alla Bourdieu e la fondazione forte alla Archer come si vedrà successivamente. In particolare, peraltro, Giddens ha evidenziato come sia soprattutto a fronte della particolare natura dell'azione politica che il monitoraggio riflessivo si caratterizza per una più spinta focalizzazione teleologica da parte degli attori¹⁰.

In tal senso, estendendo l'accezione politica dalla sfera della *politics* a quella delle *policies*, sembra chiaro che gli attori che sono oggetto o, per dirla con Foucault, “s-oggetti” di particolare pressione da parte di queste ultime – come nei nostri esempi del leader educativo e della giovane imprenditrice – dovrebbero risultare molto significativi rispetto alla riflessività adoperata per soggettivarsi, almeno relativamente, in modo autonomo. Tali sviluppi teorici, tuttavia, non sono stati indenni da critiche così come hanno permesso allo stesso tempo di addivenire ad ulteriori raffinamenti da parte di autori che si sono posti nel solco tracciato dalla prospettiva strutturazionista; anzi, una delle osservazioni che accomunano i critici e i suoi estimatori riguarda proprio il limite di scarsa applicazione e operazionalizzazione empirica da parte di Giddens della sua teoria, definita, ad es., «trans-situational» da Stones (2005, p. 7).

In questa direzione, dunque, proprio quest'ultimo si pone tra i continuatori di Giddens rendendo la sua versione della strutturazione più “forte”, basandosi su due principali obiezioni alla versione originale: la prima riguarda l'eccessiva astrazione ontologica del piano della

¹⁰ Grimaldi (2010, p. 56), nel suo interessante lavoro sulle politiche educative che ha cercato di comporre l'analisi foucaultiana dei discorsi con la strutturazione ha sottolineato, in particolare, questo passaggio della riflessione di Giddens che si trova in *Central problems* (1979). Sono debitore ai lavori di Grimaldi (cfr. anche 2012) per la ricostruzione degli sviluppi assicurati prima da Cohen (1989) e poi da Stones (2005) in direzione di una versione “forte” della strutturazione di cui si fornisce, di seguito, una sintesi necessariamente alquanto schematica.

teoria e la seconda la necessità di una messa a fuoco più puntuale del processo attraverso cui agenti/attori si relazionano con le strutture sociali e le loro dimensioni. Al primo posto, dunque, troviamo lo sforzo di ricollocare l'analisi della strutturazione su un piano più propriamente *ontico*, coerente con la centralità della *praxis* nel gioco di conoscenza e di attualizzazione delle strutture attraverso competenze (*capabilities*) da parte degli attori. Si assiste così ad un rinvio ad un piano per così dire *flat* per l'analisi sociale *in situ*-azione che, come si sosterrà più avanti, è quello ove può collocarsi anche l'analisi dei processi di soggettivazione in Foucault. Consustanziale a questo piano, per Stones (2005), è la ripresa della proposta di Cohen (1989) di complementare l'analisi empirica *in situ* dei processi di strutturazione attraverso il posizionamento degli individui all'interno di un network di (pratiche di) interazione specifico e contingente: le *position-practice relations*, a loro volta situate nel quadro storico e di strutture e forze sociali di livelli macro.

L'altra dimensione dell'arricchimento apportato dalla versione forte di Stones, che è quella che più specificamente investe la questione della riflessività, è l'introduzione del modello *Quadripartite Nature of Structuration* (2005, pp. 84-115). Nel muoversi, dunque, al livello ontico l'analisi parte con potenziale/i: «agente[i] in primo piano» (situato/i in specifiche *position-practice relations*) di cui si riconoscono quattro aspetti:

1. «Strutture esterne come condizioni di azione», e cioè le strutture “indipendenti” dagli individui, riconoscendone così una sorta di statuto ontologico oltre quello “virtuale” delle tracce mnestiche e riaprendo, in qualche misura una dialettica possibile tra dualità e dualismo della struttura, come vedremo auspicato esplicitamente da Mouzelis;
2. «Strutture Interne» a loro volta suddivise in:
 - a. «Conoscenza congiunturale specifica delle strutture esterne»;
 - b. «Strutture generali-disposizionali»;
3. «Agenzia attiva/Pratiche dell'agente»;
4. «Impatti», ovvero quelle conseguenze, volute e non, che possono avere impatti tanto sulle strutture esterne quanto su quelle interne e che, come Stones ricorda (2005, p. 85), possono essere considerati in analogia con la Archer che sottolinea le «proprietà degli agenti che emergono dall'interazione» (Stones, 2005, p. 85).

Come si sarà notato, abbiamo lasciato da chiarire la doppia dimensione delle strutture interne e il carattere delle pratiche degli agenti e ciò per via della stretta connessione con la questione della riflessività che, come abbiamo sostenuto fin qui, è più centrale in Giddens che non in Bourdieu e che, grazie a Stones, viene ulteriormente raffinata dal punto di vista concettuale, proprio accogliendo un contributo specifico dal sociologo francese. Senza particolari specificazioni, infatti, Stones assimila le strutture generali-disposizionali all'*habitus*, ma, sottolineandone l'aspetto di generalità le distingue dall'altra dimensione delle strutture interne. L'altra struttura interna, invece, è appunto del tutto legata al carattere ontico della strutturazione forte che richiede una conoscenza specifica delle strutture esterne che intervengono nella situazione contingente, laddove si sviluppa l'*agency* vera e propria. Quest'ultima rappresenta la capacità degli agenti di muoversi con competenza nella situazione di interazione, aspetto questo, come si vedrà, su cui insiste Mouzelis nella critica a Giddens, come a Bourdieu e alla Archer.

Ciò che appare rilevante è la misura in cui viene trattata la riflessività; se nelle strutture interne Stones da un lato, accoglie quell'aspetto di sostanziale irreflessività dell'*habitus* che pure ha criticato sostenendo che «l'adattabilità è limitata proprio perché i condizionamenti e gli esercizi del passato hanno già predisposto l'agente a fare certe cose come "seconda natura", con facilità e senza pause di riflessione» (Stones, 2005, p. 53); dall'altro lato, richiamando la conoscenza congiunturale, sottolinea perlomeno l'aspetto di consapevolezza come pre-condizione della riflessività. Ma, è riconoscendo la dimensione agentiva delle strutture interne che Stones recupera e, anzi, rielabora la riflessività come tematizzata da Giddens a partire dal modello stratificato dell'agente, in qualche modo, arricchendola come così chiarisce di seguito.

Oltre alle strutture interne in sé, voglio evidenziare cinque aspetti dell'agenzia attiva che sono importanti da considerare nell'indagine del carattere e del dinamismo della condotta dell'agente. Ognuno di questi aspetti è coerente con il modello di stratificazione dell'agente di Giddens, alcuni di essi riproducono direttamente le sue categorie mentre altri le intersecano in modi diversi ma evidenti (Stones, 2005, p. 101).

E conviene, dunque, soffermarsi sia pur schematicamente su questi

cinque aspetti, che riprendono, almeno in parte, anche taluni spunti offerti dalla critica di Mouzelis allo stesso Giddens, così come dalla Archer. L'«orizzonte d'azione derivante dall'*azione motivata e intenzionale in atto*» (Stones, 2005, p. 101; corsivo mio) è il primo di questi e rimanda alla individuazione di un «contesto di rilevanza» che guiderà quali strutture verranno attualizzate. Segue la rilevante questione della «creatività, improvvisazione e innovazione» (Stones, 2005, p. 101) che, in ogni caso, non è espressione di una totalmente libera volontà, ma anch'essa *embedded* in contingenze situazionali. I «gradi di *distanza critica e riflessione*» (Stones, 2005, p. 101; corsivo mio), quale terzo aspetto dell'*agency*, investirebbe direttamente le strutture interne. «Emozioni e motivazioni coscienti e inconscie» (Stones, 2005, p. 103) riguardano un altro aspetto insito nello stesso modello stratificato dell'agente di Giddens, ma che richiedono un supplemento di indagine nella loro influenza sulla riflessività. Infine, l'«aspetto della razionalizzazione» e il connesso monitoraggio riflessivo rimandano esplicitamente alla questione dell'ordinamento critico delle priorità, della scelta tra una «pluralità di possibili progetti associati a vari status e posizioni di ruolo» (Stones, 2005, p. 103). L'insieme, in definitiva, di tali aspetti è chiamato ad arricchire il quadro della riflessività messa in pratica dagli agenti/attori nella strutturazione forte e, anzi, potrebbe anche portare, sperabilmente, ad una più chiara problematizzazione del perché sussiste – come in fondo anche in Stones – una discreta confusione terminologica e concettuale proprio tra gli usi di agente e attore.

Questa maggiore insistenza, comunque, sui temi della riflessività permette anche di riprendere come lo stesso Giddens abbia risposto alle critiche di Mouzelis nel merito e come quest'ultimo abbia in qualche misura anticipato e poi ripreso alcune delle proposte di Stones. La critica di Mouzelis si incentra, innanzitutto sulla distinzione tra un livello virtuale/paradigmatico delle strutture, quando queste sono teorizzate dagli scienziati sociali o internalizzate (attraverso interiorizzazione o come tracce mnestiche) dagli attori, e il livello di attualizzazione/sintagmatico, laddove le stesse strutture, come le regole, le norme, vengono effettivamente messe in pratica in situazione. Secondo Mouzelis, pertanto, «a livello paradigmatico, la concettualizzazione di Giddens è soddisfacente solo quando il soggetto utilizza regole e risorse in modo “naturale-performativo”, cioè in modo fattuale e dato per scontato» (2008, p. 116). In questo senso, la dualità della

struttura non darebbe conto del distanziamento, anche strategico, da parte dell'agente nei confronti delle strutture o, meglio, delle regole e risorse. Giddens ha risposto a questa critica mossagli già sul finire degli anni '80 nella sua introduzione alla nuova edizione delle *Nuove regole del metodo sociologico* (1993) in questi termini.

Anche le abitudini più durature, o le norme sociali più incrollabili, implicano un'attenzione continua e riflessiva. La routine è di fondamentale importanza nella vita sociale; ma tutte le routine, in ogni momento, sono *potenzialmente* [solo] *fragili conquiste* (Giddens, 1993, p. 6).

Ma Mouzelis controbatte che la riflessività strategica in termini paradigmatici può e deve richiedere gradi di distanziamento dell'agente dalle strutture, tali da richiedere una necessaria ripresa del dualismo invece della dualità. Non è un caso, dunque, che Mouzelis nel suo tentativo di *bridging* tra le due prospettive insista sulla sua critica alla troppo restrittiva accezione di riflessività in Giddens, in quanto legata al solo aspetto duale delle strutture.

Se, come faccio io, si considera la definizione di struttura sociale di Giddens (come regole e risorse a livello virtuale, paradigmatico) come non convenzionale ma legittima, allora si può sostenere che il suo concetto di dualità-di-struttura è utile, ma copre solo gli orientamenti dati per scontati a regole e risorse; quindi, è necessario anche il concetto di dualismo per spiegare gli orientamenti che si basano su una modalità "non data per scontata". In altre parole, sia la dualità che il dualismo, nel contesto della definizione di struttura sociale di Giddens, sono utili per ricordare che gli orientamenti di un soggetto verso oggetti virtuali (come le strutture sociali nel senso giddensiano) sono variabili per quanto riguarda il "dato per scontato" (Mouzelis, 2008, p. 118).

Anche Mouzelis, quindi, seguendo una linea in parte analoga a quella di Stones (che, peraltro, non cita mai), giunge ad arricchire il modello di riflessività dell'attore, in special modo quando situato in interazione con altri, in termini di una sollecitazione che richiede un «*accounting interno costante, nonché un dispiegare sintagmatico della situazione interattiva man mano che [l'attore] A reagisce alle strategie di [l'attore] B e viceversa*» (Mouzelis, 2008, p. 234; corsivo mio). Così, come per gli aspetti dell'*agency* in Stones, la riflessività viene analizzata e, in qualche misura, potenziata rispetto allo stesso

Giddens attraverso il dialogo interno e la messa in campo di tre distinti *agentic powers*, come si vede in questo passaggio estremamente emblematico del suo sforzo di rendere compatibili dualismo e dualità per diverse finalità di analisi.

Ciò che collega i *poteri causali* dell'attore A ai poteri causali delle strutture sono i processi discorsivi di intra-[*accountability* interna] e interazione [con l'attore B]. L'attore A nel perseguire un progetto mobilita i suoi poteri (ad esempio, di *discernimento, deliberazione e dedizione*), al fine di valutare i limiti e attivare le opportunità che i suoi vari ambienti di azione forniscono (Mouzelis, 2008, p. 234; corsivo mio).

In conclusione, per quanto riguarda la teoria della strutturazione, ci sembra di avere, sia pure sinteticamente, mostrato come da un lato, Giddens abbia rappresentato un chiaro avanzamento rispetto a Bourdieu sul tema della riflessività; dall'altro lato, come il suo sforzo teorico sia stato contestato o, comunque, raffinato proprio per arrivare anche a una più adeguata concezione dell'*agency* e, quindi, della creatività, strategicità e riflessività messa in campo dagli individui. Sugli *agentic powers*, in particolare, si tornerà sia nell'esaminare la riflessività passando ora alla concezione della Archer, che più avanti presentando in quale misura questi poteri di *agency* siano in qualche misura presenti e, anzi, sollecitati nelle tecnologie del sé secondo Foucault. Ci sembra, allora, alquanto saliente una osservazione di Mouzelis quando, paradossalmente, sostiene che Giddens avrebbe dovuto attenersi a una postura ontologica quale quella di Foucault. Per Mouzelis, infatti, Giddens non se la sarebbe sentita di pagare il prezzo dell'abolizione della contrapposizione soggettivismo-oggettivismo e avrebbe dovuto fare come Foucault.

L'unico modo efficace per trascendere la dicotomia soggettivista-oggettivista sarebbe quello di muoversi in una direzione post-strutturalista: decentrare il soggetto e vedere il mondo sociale come *una catena o una rete piatta e non gerarchizzata* di pratiche, discorsi o testi "senza soggetto" [...]. Questa messa ai margini degli attori, come mostra chiaramente l'opera di Foucault, porta o all'impossibilità di passare dalla descrizione alla spiegazione, o a resoconti teleologici dei fenomeni sociali (Mouzelis, 2008, p. 105).

Come tenteremo di mostrare, invece, pur muovendosi in una prospettiva di *flat ontology*, l'ultimo Foucault si sforzerà di mostrare

come e in quale misura gli individui, i viventi umani hanno nella storia sperimentato diverse tecnologie volte alla costruzione e/o tras-formazione di sé. Laddove questo processo di soggettivazione implica necessariamente una concezione adeguata della riflessività, delle potenzialità, delle altre “possibilità” e delle mosse etiche per finalizzare questa costruzione a una presa di distanza, non tanto esistenziale, quanto piuttosto “politica”, dai modi coi quali si viene governati.

1.2.4. Archer: il realismo e le conversazioni interiori delle persone

La prospettiva teorica (o la sua “soluzione” della dialettica soggettivismo-oggettivismo) di Archer si distingue ben presto per la difesa del dualismo analitico e nella sua prima versione questo viene schierato contro i tre tipi (verso l’alto, verso il basso, centrale) di «conflazione dei due livelli di analisi [ovvero] delle proprietà del sistema culturale con quelle delle attività socio-culturali» (1988, p. 97). Già, infatti, in *Culture and Agency* – dove, ad es. dedica significative obiezioni a Giddens, colpevole di conflazione centrale, così come al primo e al secondo Foucault colpevole¹¹, rispettivamente, di conflazione verso il basso (a causa dell’autonomia del discorso) e verso l’alto (il potere che vincola il sapere) – a fondamento della difesa del dualismo viene anticipato quello che sarà un tema largamente centrale nei suoi sviluppi teorici, quello della morfogenesi-morfostasi. In questo approccio morfogenetico la dimensione temporale è cruciale, poiché la «prospettiva morfogenetica non è solo dualistica ma sequenziale» (1988, p. xxiv; corsivo mio). Questa sequenza viene esemplificata molto chiaramente dalla successione di quattro «tempi» distinti, dimensione temporale questa che conferisce, secondo Stones, un vantaggio rispetto alla strutturazione.

L’aspetto liberatorio di questo dualismo analitico per l’analisi sociale pratica, sostiene Archer, è che consente di indagare l’interazione temporalmente

¹¹ Comprensibilmente, a fine anni ’80, Archer non ha potuto fare i conti con l’“ultimo” Foucault della svolta etica; più avanti ipotizzeremo in che modo questa svolta potrebbe essere compatibile con gli sviluppi della soluzione archeriana. Da segnalare che, stranamente, in quest’opera a Bourdieu viene dedicato uno spazio minimale, imputandogli di rientrare nei conflazionisti verso l’alto, con la sua concettualizzazione del «capitale culturale» (cfr. Archer, 1988, p. 61).

definita tra struttura e agenzia – tra condizionamento strutturale (tempo 1), interazione sociale e il suo risultato immediato (tempi 2 e 3) ed elaborazione strutturale (tempo 4) (Stones, 2005, p. 53).

Quindi, mentre Stones riconosce l'utilità di una maggiore enfasi sulla dimensione temporale (aspetto questo che, come si è visto, in qualche misura viene ripreso nel suo modello quadripartito di strutturazione forte), allo stesso tempo rigetta strenuamente l'accusa di «elisionismo» che Archer rivolge a Giddens: «è solo in base a una *lettura altamente selettiva e ostinatamente prevenuta* che si potrebbe credere che Giddens intenda che la struttura non abbia alcun ruolo preesistente o causalmente influente» (Stones, 2005, p. 54; corsivo mio). La «conflazione centrale» che fonde nell'interazione sociale struttura ed agire, inoltre, comporterebbe la stima di una “esagerata” attribuzione di rilevanza alle competenze degli attori sociali e rappresenta, pertanto, uno dei principali punti d'attacco di Archer (1997) all'“elisionismo” di Giddens. Dal punto di vista del nostro interesse per la questione della riflessività sociale e umana, è qui possibile scorgere già la via che verrà intrapresa attraverso una fondazione realistica forte che porterà nei suoi ultimi sviluppi alla identificazione di tipi di riflessività, per via della traccia delle «conversazioni interiori».

Seguiamo, quindi, questi sviluppi iniziando col notare che la contestazione a Giddens della Archer in merito alla «visione particolarmente unidimensionale» centrata sulle competenze degli attori lascia da parte le motivazioni/desideri, come parte delle proprietà emergenti degli individui che, come vedremo, vengono distinti attraverso tre qualificazioni: agenti-attori-persone.

La domanda, in questo caso, è “cosa spiega la diversa competenza?”, soprattutto se il sostenitore della conflazione centrale non vuole accettare una risposta di tipo strutturalista. Affermare che la conoscenza non garantisce il controllo delle condizioni sociali è una buona domanda e un punto forte. Ma l'argomentazione può spingersi oltre, e chiedere perché, se la conoscenza è l'unico aspetto che distingue le *persone*, si considera la conoscenza sufficiente per spiegare le differenze motivazionali (1995, p. 153; corsivo mio).

Il dualismo analitico, pertanto, si incarica di riconoscere l'importanza di due tipi di proprietà emergenti: sia delle strutture, con le loro in-

fluenze e vincoli; sia quelle degli individui con la loro relativa autonomia, che possono assurgere al “rango” di persone. In altri termini, questi due livelli non possono essere ridotti al solo livello della pratica, laddove il lavoro riflessivo degli attori sulle regole-risorse riproduce la struttura. Anche se, come è stato osservato, Giddens riesce per tale via anche a segnare una discontinuità senza precedenti tra le società della tarda-modernità e quelle precedenti (Bortolini, Donati, 1999).

È molto significativo, a questo punto, soffermarsi su questo ulteriore *shift* che apporta Archer nella concettualizzazione e nella terminologia riguardante, appunto, il diverso statuto che finiscono con l’assumere gli individui, rispetto al privilegio assicurato da Bourdieu agli agenti e al “salto” ad attori per questi ultimi, in date condizioni, concesso da Giddens. Anche Archer, infatti, propone una sua stratificazione che tiene conto – e qui la dimensione diacronica della morfogenesi acquisisce tutta la sua pregnanza – tanto del «condizionamento strutturale precedente» all’agire stesso, quanto degli impulsi derivanti dalle «differenze nelle personalità individuali» (1997, p. 154). Dal punto di vista euristico, ciò comporta la necessità di una «spiegazione in due parti», di cui la prima dedicata ai poteri della struttura, così come si presentano antecedentemente alla loro accessibilità in termini di esperienza diretta da parte degli esseri umani. Successivamente si tratta di cogliere tale esperienza nella interazione sociale e, per la verità, nonostante le distanze prese da Archer, qui non si è molto distanti dal doppio *bracketing* suggerito come mossa euristica da Giddens per l’analisi istituzionale e quella della condotta strategica.

L’antecedenza strutturale, così come quella del sistema culturale, rispetto all’agire è, dunque, la chiave per comprendere il primo dei tre strati della concezione degli individui, con le differenze richiamate rispetto a Bourdieu e Giddens. La struttura, infatti, in quanto realtà distinta dall’agire, *posiziona* (à la Bourdieu) gli esseri umani e li costituisce nel *primo strato* come «agenti», che si distinguono in quanto condizionano «le stesse possibilità di vita», che non vanno intese come aggregati statistici o entità reificate, ma rappresentano piuttosto le proprietà emergenti della struttura nel condizionamento socioculturale dei gruppi. In questo senso, l’uso del plurale per gli agenti segna una diversità con gli altri due strati di attore sociale e persona, usati sempre al singolare¹².

¹² Un’altra importante differenza riguarda gli agenti “primari” e “corporativi”. I

Nel *secondo strato* si riconosce l'attore sociale, quando un agente diviene il reggitore di un ruolo e, anche in questo caso, la dimensione temporale è assolutamente rilevante in quanto «si diventa agenti *prima*», nel senso che gli interessi e i privilegi sono «proprietà che le persone acquisiscono involontariamente», per «diventare attori» *dopo*, quando decidono di impersonificare in maniera attiva e/o strategica un ruolo (Archer, 1997, p. 313). Questo strato è quello nel quale non può non cogliersi una consistente analogia con l'immagine giddensiana dell'attore competente, perché come sottolinea la stessa Archer: «Gli attori reali portano nei ruoli che occupano i propri ideali e gli obiettivi, l'abilità o l'incompetenza, la dedizione o l'indifferenza la rigidità o la *creatività* che li contraddistinguono» (Archer, 1997, p. 214; corsivo mio).

Il modo attraverso cui il ruolo viene impersonificato dall'attore è, in altri termini, rappresentativo dell'*identità sociale* che acquisisce l'individuo, interpretando il proprio ruolo, esercitando strategie di conformità o piuttosto di autonomia e innovatività. Riprendendo la classica distinzione tra *identità individuale* e *identità sociale* si giunge, infine, al *terzo strato* della «persona». Si tratta, in altri termini, di riconoscere qui l'emergenza delle proprietà autonome degli individui e la dialettica tra *identità sociale* e *identità individuale* può essere riletta nella forma di un processo a «spirale» (Romano, Serpieri, 2003), in cui:

Nello stesso processo di trasformazione del ruolo, le personalità degli attori attraverseranno una qualche riformulazione a causa delle esperienze vissute, non in ogni loro aspetto, ma solo in certi tratti (come le aspettative), altrimenti implicheremmo il determinismo sociale. [...] La modificazione della personalità, che dipende dalla capacità umana emergente di imparare, riflettere, soppesare le conseguenze e auto-controllarsi, è un processo di riformulazione del ruolo. *Gli attori porteranno nei prossimi ruoli che andranno ad occupare proprio queste caratteristiche personali modificate*, inclusi tutti i ruoli che hanno contribuito a ridefinire o creare (Archer, 1997, p. 214; corsivo mio).

secondi, emergenti attraverso il processo morfogenetico, si costituiscono come soggetti collettivi quando riconoscono e, soprattutto, si organizzano per la difesa e rappresentanza di interessi derivanti dal posizionamento condiviso in quanto agenti primari. Questa distinzione, che ricorda, peraltro, le marxiane “classe in sé” e “per sé” (Crespi, 1999), risulta molto interessante, ad es., per leggere nelle società della tarda modernità la frantumazione delle forme di organizzazione (agenti corporativi) dei gruppi sociali svantaggiati (agenti primari).

Se, dunque, il dualismo analitico nella prospettiva morfogenetica permette di distinguere le proprietà emergenti degli individui nella loro triplice stratificazione di agente-attore-persona, Archer porta avanti la sua teoria arrivando a rifinire la sua concezione realista del terzo strato, in particolare. La persona diviene, per così dire, il presupposto ontologico per una analisi più dettagliata del tipo di riflessività che si sviluppa attraverso un processo di «conversazione interiore» e che darà luogo a una tipologia quadripartita.

Mouzelis osserva che questa operazione si rende necessaria perché Archer non riesce ad articolare adeguatamente il gioco dei due poteri causali delle strutture e delle persone, ovvero il problema dell'agency, che tratta in *Being Human* (2000), richiamando come la stessa Archer ammetta questa debolezza nell'opera successiva, dove la «scoperta» della conversazione interiore conduce alla tipologia di riflessività delle persone.

Ontologicamente, «struttura» e «agency» sono viste come strati distinti della realtà sociale, come portatori di proprietà e poteri molto diversi. La loro irriducibilità reciproca comporta l'esame dell'interazione tra di esse. Quindi la domanda deve essere ripresentata in questo contesto: in che modo le strutture influenzano gli agenti? In altre parole, in che modo l'oggettività influenza la soggettività e viceversa? I realisti sociali non hanno dato una risposta pienamente soddisfacente (Archer, 2003, p. 2).

Così, attraverso una indagine sulla riflessività che si sviluppa tra un sé «oggetto» e «soggetto» allo stesso tempo – aspetto questo che, per taluni versi, offre degli spunti di analogia con i processi di costruzione del sé attraverso tecnologie specifiche in cui si impegnano gli individui come si vedrà con Foucault –, Archer concepisce la conversazione interna come una forma di riflessività che si articola attraverso le «Tre D»: «discernimento, deliberazione e dedizione» (Archer, 2003, p. 2.) (quelle che Mouzelis, come abbiamo già visto, definisce «poteri degli agenti»). Le forme di riflessività diverse sono dovute al fatto che: «le persone con identità diverse valuteranno le stesse situazioni in modo molto diverso e le loro risposte varieranno di conseguenza» (Archer, 2003, p. 139) e, peraltro, il processo attraverso cui si articolano le tre D è anche di tipo ricorsivo. La tipologia cui dà luogo la sua indagine, condotta mediante interviste in profondità, si compone, dunque, di

quattro tipi di riflessività individuale delle persone: a) riflessivo-comunicativo; b) riflessivo-autonomo; c) meta-riflessivo; d) riflessivo-frammentato.

«La conversazione interna come meccanismo riflessivo che collega i poteri causali degli attori e quelli delle strutture costituisce un avanzamento definitivo», come riconosce Mouzelis (2008, p. 208), anche se questo non lo astiene dal criticare Archer rispetto a due questioni ulteriori e cioè la sottovalutazione sia dei «vincoli/abilitazioni interiorizzati» che di quelli «esterni»: «In altre parole, – sostiene Mouzelis – non abbiamo solo conversazioni “interne” ma anche “esterne”, processi intra-attivi come interattivi che, attivando vincoli e abilitazioni, collegano la struttura con l’*agency*» (Mouzelis, 2008, p. 208).

Al di là, comunque, delle aporie derivanti dalla soluzione archeiana di fondazione realista, soluzione che continuerà a applicare e sviluppare in ulteriori ricerche (come, ad es., con riferimento al tema della mobilità sociale in Archer, 2007), rimane indiscutibilmente interessante il modo con cui, grazie al suo contributo, la sociologia si sia ricavato uno spazio e uno strumento relativamente autonomo per l’analisi dell’interiorità umana e della riflessività rispetto a altre scienze sociali e psicologiche¹³. Ciononostante, ci si può chiedere se e in quale misura la fondazione “forte” della riflessività, secondo Archer, in quanto tipologia riesca a dare conto della variazione *in situ* per riprendere quanto osservato a proposito della strutturazione con Stones, oppure finisca paradossalmente per operare come l’*habitus*, ovvero come strutture interne generalizzate.

In definitiva, abbiamo visto come la questione della riflessività, legata a quella dell’*agency* abbia trovato soluzioni diverse, anche se con qualche margine di compatibilità reciproca in tre autori che hanno calcato la scena sociologica a partire dall’ultimo quarto del secolo scorso. Si tratta, ora, di passare a vedere in quale misura la soggettivazione e le tecnologie del sé in Foucault possano rappresentare un vantaggio interpretativo da utilizzare nella ricerca sociologica da un punto di vista critico.

¹³ Proprio in riferimento al futuro dei giovani, Sanford (2021) ha tentato di arricchire le conversazioni interiori di Archer, sviluppando un interessante approccio “speculativo” per indagare la riflessività dei giovani.

2. Soggettivazione e ethopoiesi: un Foucault “riflessivo”*

di Roberto Serpieri

«Devi cambiare la tua vita».

Partiamo ancora dal titolo dell’opera di Sloterdijk che rinvia alla necessità di una mossa etica che l’uomo deve affrontare attraverso una «vita di esercizi» (2010, p. 7). E confrontiamola con un passaggio chiave del volume di Deleuze dedicato a Foucault attraverso una lettura dei tre «assi» che formano l’architave dell’opera di quest’ultimo: sapere, potere e soggettivazione.

La lotta per una soggettività moderna passa attraverso la *resistenza* alle due forme attuali di *assoggettamento*, l’una che consiste nell’individuarsi in base alle esigenze del *potere*, l’altra che consiste nel fissare ogni individuo a una identità saputa e conosciuta, determinata una volta per tutte [dal *sapere*]. La lotta per la soggettività si manifesta allora come diritto alla differenza e come diritto alla variazione, alla *metamorfosi* (2002, p. 140; corsivo mio).

Vediamo, dunque, come questo diritto-dovere alla metamorfosi (che non va confusa con la conversione) qualifichi l’essenza della soggettivazione che, come ricorda Deleuze, avviene per sottrazione dal giogo, per fuga dalle identità degli assoggettamenti delle iscrizioni del sapere e dei dispositivi del potere. Una “resistenza”, ma non solo, anzi,

* Questo capitolo è la traduzione parzialmente rielaborata e ampliata di R. Serpieri (forthcoming), *Subjectivation as Ethopoiesis. A Tool for Critical Social Research*, in Niesche R. and Mifsud D., eds., *Using the work of Michel Foucault in Educational Leadership and Policy: Methodologies, Concepts, and Applications*, Bloomsbury, London-New York.

qualcosa in più, perché Foucault arriva alla soggettivazione andando oltre la coppia concettuale di sapere-potere che ha caratterizzato quelle che vengono definite le prime due fasi della sua opera, per giungere alla terza: quella della cosiddetta “riscoperta” del soggetto nell’ultimo periodo (gli anni ’80) della sua vita.

Ora, in questa sede, quello che si vuole enfatizzare è come Foucault non abbia fatto questa riscoperta attraverso una ri-fondazione forte del soggetto nel senso dell’Io e, nemmeno, di quella della soggettività e ciò coerentemente con la sua epistemologia attenta ad evitare l’uso di “universalizzazioni”. Ma si sia, invece, mantenuto al livello di una ontologia che possiamo definire *flat*, molto legata al piano della pratica, dove ciò che è in atto attraverso la soggettivazione è la costruzione del sé individuale in un network di relazioni e interazioni che, da un lato, è il risultato e dall’altro, la condizione di un processo di etero e auto direzione o, meglio, di *governo*: da parte degli altri, sugli altri e su se stessi. Come è stato osservato: «Foucault continua a interrogarsi sulla nostra identità, cercando di mostrare *la precarietà del modo di soggettivazione* che è il nostro, oggi, facendo la genealogia del soggetto» (Bertani, Rovatti, 2006, p. XII; corsivo mio).

In questo senso, quello che ci interessa è mostrare in quale misura si possa incontrare in questo processo quella riflessività che, come abbiamo visto nel capitolo precedente, è un concetto impiegato in modo significativamente diverso nella sociologia contemporanea che si è misurata, peraltro, proprio con quelle richieste e pressioni che agli individui della modernità, della società del «rischio», sono venute sempre più forti in termini di esigenze di capacità riflessive (Giddens, 1991; Beck, Giddens, Lasch, 1999). La prospettiva di Foucault, a nostro avviso, si distanzia sia da quella relazionale di Bourdieu che lascia alla riflessività degli «agenti» uno spazio di emergenza prevalentemente in situazioni di crisi di adattamento tra *habitus* e campo/i; che da quella della fondazione forte attraverso il realismo di Archer, con la sua individuazione di una tipologia di riflessività legata alle caratteristiche delle «persone». Mentre, per certi versi, può ricordare quella prospettiva della «strutturazione» di Giddens e dei suoi epigoni (Cohen e Stones in particolare), che si rivolgono alle capacità/competenze di riflessività che gli agenti/attori realizzano *in situ*, ovvero in modo “ontico” e non ontologico.

A tal fine, ci sembra che siano tre i passaggi necessari da compiere:

in primo luogo, discutere come la soggettivazione sia per Foucault uno strumento euristico che esclude ontologie forti, come quelle di soggetto-soggettività; dimostrare come questo sia possibile mediante una sorta di “rottura” con la coppia concettuale sapere-potere che, tuttavia, lo stesso Foucault ha teso a riprendere in termini di continuità più che di discontinuità; e, infine, come la soggettivazione, in quanto processo, non sia riconoscibile se non attraverso la messa a fuoco di pratiche e esperienze realizzate attraverso specifiche tecnologie per la trasformazione del sé.

2.1. Soggetto-soggettività-soggettivazione

Affrontando nelle ultime ricerche la genealogia della soggettività Foucault chiarisce che non intende recuperare affatto un fondamento ontologico del soggetto, continuando a mantenere le distanze dal concetto classico di soggetto, così come utilizzato in filosofia da Cartesio fino alla fenomenologia, come nota Revel, che contesta anche al termine di soggettività, derivata dal soggetto, la natura di concetto filosofico che la reificherebbe: «una cosa, una posizione, un’identità» (2016, pp. 163-164). Le stesse scienze sociali, la statistica, la sociologia ricadrebbero, inoltre, nello sforzo di fare ricadere le soggettività in tipi unificanti¹, come quando, ad es., «Max Weber considerava il falso obbligo epistemologico per rendere conto della diversità del reale, la posta in gioco è l’unificazione» (Revel, 2016, p. 168). E Revel qualifica, quindi, la soggettivazione non come un concetto filosofico ma come una nozione.

Invece, la *soggettivazione* spiazza completamente il discorso dall’*essere* al *fare*: essa non può astrarsi dalla sua iscrizione nella dimensione della pratica. Questa è la ragione per cui io credo che sia più appropriato descrivere la

¹ A proposito della soggettivazione etica del proprio “stile” (non solo di sessualità) nell’Antichità greca e romana, Foucault così si distingue dalle scienze sociali: «La nozione di stile mi sembra molto importante nella storia della moralità. [...] Era una scelta di libertà] *individuale*; ognuno poteva decidere di condividere questa morale. Per questo, resta comunque molto difficile stabilire chi partecipasse a questa morale nell’Antichità e sotto l’Impero. Siamo, dunque, *molto lontani dalle conformità morali, di cui i sociologi e gli storici elaborano lo schema, pensando a una presunta popolazione media*” (1998b, p. 264; corsivo mio).

soggettivazione come una nozione – e, pertanto, questa nozione diverrà certamente cruciale per comprendere cosa Foucault intende quando parla del “sé”, invenzione del “sé”, cura del “sé” o tecnologia del “sé”. Il sé non è né una cosa né un oggetto [...]; al contrario, è sempre allo stesso tempo l’effetto di una mossa [*gesture*] di *soggettivazione* e la mossa stessa che permette la sua produzione. Per questo, è una nozione e non un concetto (Revel, 2016, p. 164).

Al di là della, peraltro, sottile distinzione tra concetto e nozione, quello che sembra risolutivo è la dimensione della pratica, della processualità dove il sé non ha un inizio e una fine, ma è condizione e risultato di questo divenire. Questa variazione intrinseca alla *soggettivazione*, inoltre, non è solo diacronica ma anche sincronica: se, infatti, per il soggetto non si deve partire dalla sua ontologia, allora, ci avverte Foucault, è opportuno pensarlo come «forma» che assume secondo i processi di costruzione oggettivanti e soggettivanti. Implicando con ciò che le cosiddette soggettività cui danno luogo questi processi possono essere plurime e, in qualche misura, coesistenti.

In questa direzione, quindi, due aspetti si evidenziano chiaramente e il primo è anche terminologico: da un lato, la traduzione inglese o il termine utilizzato da diversi autori (Dean, 2010, ad es.) di *subjectification* comporta il rischio di vedere solo il lato passivo del fare il soggetto, visto sotto la lente della reificazione, laddove «-fication» come «forma combinata del sostantivo» esprime l’idea del *making*, della produzione (<http://www.merriam-webster.com/dictionary/-fication>). Dall’altro, invece, *subjectivation*, utilizzando «-ation» come «suffisso del sostantivo» esprime l’«azione o il processo del fare qualcosa» o, l’«azione o il processo» (<http://www.merriam-webster.com/dictionary/-ation>), cogliendo più adeguatamente la forma attiva secondo cui gli esseri umani si costituiscono come soggetti.

Il secondo aspetto è proprio la possibile, probabile coesistenza o compresenza di quelle che potremmo definire una sorta di *sub-soggettività* in fieri attraverso i processi di *soggettivazione* in cui viene impegnato e si impegna l’individuo. Sotto questo profilo Foucault è altrettanto chiaro come, in qualche misura, provocatorio e conviene riportare tre distinti passaggi dove la costituzione del soggetto si presenta attraverso più facce, lasciando pensare alle «maschere» che indossano gli attori in Goffman (1959) o ai «multiple self» di Elster impegnati anche in processi di «autoinganno» (1983, 1985). Intanto,

quando ripercorre le diverse fasi, su cui ritorneremo, delle sue ricerche ne *Il soggetto e il potere*, riprende esattamente le potenziali *scissioni dall'interno* che comportano i processi di oggettivazione delle soggettività: «Nella seconda parte del mio lavoro, ho studiato l'oggettivazione del soggetto in ciò che chiamerei le «pratiche di divisione». Il soggetto risulta *diviso sia al proprio interno* che dagli altri. Ed è questo processo ad oggettivarlo» (1989, p. 237; corsivo mio).

La seconda citazione risale alla famosa intervista *Le jeu de Michel Foucault* coeva al periodo del primo volume della *Storia della sessualità*, laddove spiccano tanto la provocazione dell'intervistato quanto la sorpresa dell'intervistatore:

J.-A. Miller: Insomma, chi sono per te i soggetti che si oppongono?

Foucault: È soltanto una ipotesi, ma direi che tutti si oppongono a tutti. Non ci sono dei soggetti della lotta immediatamente dati: da una parte il proletariato, dall'altra la borghesia. Chi lotta contro chi? Lottiamo tutti contro tutti. E anche *dentro di noi c'è sempre qualcosa che lotta contro qualcos'altro*.

J.-A. Miller: Il che vuol dire che ci sono solo coalizioni transitorie, alcune delle quali si dissolvono immediatamente, mentre altre resistono, ma in definitiva gli individui sarebbero i primi e gli ultimi elemento?

Foucault: Sì, gli individui, e *anche sub-individui*.

J.-A. Miller: *Sub-individui*?

Foucault: *Perché no?* (Foucault 2006a, p. 208; trad. rivista e corsivo miei).

E così questi *sub-individui*, che abbiamo sopra definito quali *sub-soggettività*, che costituiscono le sfaccettature di ciascun individuo mentre viene costituito come – e si fa – soggetto ritornano in modo chiaro in una delle ultime interviste, laddove il rigetto ontologico del soggetto richiede la concezione dello stesso in quanto *forma*, anzi, al plurale in quanto *forme*.

M.F. Ho rifiutato che si presupponesse a priori una teoria del soggetto – come si poteva fare, per esempio, nella fenomenologia o nell'esistenzialismo – e che, a partire da questa teoria del soggetto, si ponesse la questione di sapere come, per esempio, fosse possibile tale forma di conoscenza. Ho cercato di dimostrare come il soggetto costituisse se stesso, in questa o in quella determinata *forma*, in quanto soggetto folle o soggetto sano, in quanto sog-

getto delinquente o in quanto soggetto non delinquente, attraverso alcune pratiche che erano giochi di verità, pratiche di potere, ecc. Dovevo rifiutare una certa teoria *a priori* del soggetto per poter fare l'analisi dei rapporti che intercorrono tra la costituzione del soggetto o le *differenti forme* di soggetto e i giochi di verità, le pratiche di potere, ecc.

Q. Questo significa che il soggetto non è una sostanza?

M.F. *Non è una sostanza. È una forma* e, soprattutto, questa forma non è *mai identica a se stessa*. Non abbiamo lo stesso tipo di rapporto con noi stessi quando ci costituiamo come soggetto politico che va a votare o prende la parola in un'assemblea e quando cerchiamo di realizzare il nostro desiderio in una relazione sessuale. Probabilmente, esistono rapporti e interferenze tra *queste differenti forme del soggetto*, ma *non si è in presenza dello stesso tipo di soggetto*. In ogni caso, *si gioca, si stabiliscono differenti forme di rapporto con se stessi*. Mi interessa la costituzione storica di queste differenti forme del soggetto, in rapporto con i giochi di verità (Foucault, 1998c, pp. 282-283; corsivo mio).

Questo passaggio appare decisivo perché ci impone, pertanto, di considerare fino in fondo la natura processuale delle *s-oggettivazioni* e la pluralità delle stesse nel mentre il singolo individuo prende «forma», anzi, assume diverse forme il che ha permesso di osservare che non si danno soggettività, ma solo soggettivazioni (Bazzicalupo 2013; Deleuze 2002, 2020). In questo senso, se il soggetto non è altro che forme mutevoli e plurime, è comprensibile come la soggettività – ma, ciò ci sembrerebbe valere anche per le identità – sia stata anche vista come una «funzione», ovvero,

[...] il sistema di mosse, strategie e tattiche attraverso le quali la 'force du vrai' connota il contingente sistema di pratiche per mezzo delle quali viene prodotta e governata, anche sul lato del singolo, individuato dalla conoscenza di sé come dalla sua 'verità', una *funzione di soggettività* integralmente assoggettata, perché sua parte costitutiva, al dispositivo che la regola (Cesaroni, Chignola 2013, p. 11; corsivo mio).

La funzione di soggettività, dunque, ci sembra cogliere in modo molto puntuale quel punto di incontro rappresentato dalla *governamentalità*, che «è l'espressione con cui ho designato tale interdipendenza tra le tecnologie del dominio sugli altri e le tecnologie del sé» (Foucault, 1992, p. 14); governamentalità che, come vedremo, rap-

presenta quella via, se non di superamento della, per andare oltre la coppia concettuale sapere-potere. La soggettività come funzione, peraltro, ci sembra anche una figura concettuale particolarmente congruente con il versante archeologico della linea metodologica di ricerca foucaultiana – e della sua prima fase –, che si è interessata in prevalenza delle formazioni discorsive. Grimaldi (2012; 2014), nel cercare di fare interagire euristicamente l’analisi delle politiche attraverso due chiavi, quella archeologica con quella della strutturazione sociale di Giddens e suoi continuatori (Cohen, Stones), ha opportunamente richiamato il passaggio della determinazione – o anche della funzione – di soggettività.

[L]e politiche come discorso producono soggettività e le posizioni dei soggetti (Foucault 1971, 68-74). L’Archeologia ci invita a cogliere quei processi di produzione attraverso mosse diverse ma interconnesse, rendendo visibili le molteplici relazioni tra (a) i “luoghi” sociali in cui la politica come discorso trova la sua origine legittimata e il suo punto di applicazione, cioè le posizioni istituzionali da cui i soggetti politici pronunciano il discorso o ne sono pronunciati e (b) lo statuto regolativo e tradizionale dei soggetti politici, cioè i criteri di competenza, le norme pedagogiche e le condizioni legali che definiscono la loro identità e governano la loro condotta. [...] Le mosse analitiche descritte devono essere strettamente coordinate con quelle riguardanti la formazione degli oggetti, cogliendo le relazioni tra certe posizioni-soggetto e certi gruppi di oggetti stabiliti dalla politica come discorso (Grimaldi, 2012, p. 449).

La produzione di soggettività-identità è uno snodo, quindi, molto rilevante delle relazioni di potere che i dispositivi disciplinari attualizzano, come ci mostrerà la genealogia o seconda fase metodologica e che riprenderemo nel paragrafo successivo, nel discutere lo *shift* dal sapere-potere al governo tramite produzione di verità.

Al momento, ci sembra necessario, per chiudere questa discussione della soggettivazione, sottolineare due aspetti: innanzitutto come questa possa rappresentare una alternativa ontologica *flat* ad un’altra coppia concettuale che ha accompagnato la filosofia e le scienze sociali, quella di soggetto-soggettività. In secondo luogo, ci sembra importante richiamare anche la componente di autonomia, rispetto a quella eteronoma, del processo di soggettivazione. Revel ha offerto, a mio avviso, una efficace immagine del lato autonomo della soggettivazio-

ne, che ci introduce a quel versante etico dell'«*attitude*» al cambiamento, alla sperimentazione e alla differenza (2015, pp. 74-75), mediante un rinvio esplicito alla volontà nella pratica di libertà nel dialogo sull'illuminismo (Foucault, 1998a) con Kant (Revel, 2015, pp. 55-56), aspetti questi che riprenderemo più avanti discutendo delle tecnologie del sé. Revel, dunque, per interpretare il doppio slittamento di significati: dal soggetto alla soggettività e dalla soggettività alla soggettivazione e richiamando, quindi, la doppia qualificazione in Balibar di soggetto come «*subjectum* e *subjectus*», impiega la figura concettuale del «chiasma» (2016, p. 163) individuandone tre possibili configurazioni. In primo luogo, la paradossale soppressione di ogni soggettività come avviene nel ricorso alla *terza persona* o all'impersonale, recuperando, quindi, quel riferimento al «si» cui lo stesso Foucault è ricorso nelle sue prime interpretazioni della soggettività². La seconda configurazione riguarda «la relazione dialettica tra soggezione e desoggettivazione», ovvero, andare oltre le conoscenze oggettivanti e alle pratiche di divisione (già richiamate in *Il soggetto e il potere*) per riconoscere e rifiutare le identità assegnatoci da dispositivi e discorsi. La terza permette, infine, di «sbilanciare» il *chiasma* sulle possibilità di soggettivazione autonoma, attraverso una «reinvenzione» del sé attraverso quel lavoro *etopoietico* reso praticabile dalle tecniche del sé (Revel, 2016, 166-167)³.

La ri-costruzione autonoma e immanente del soggetto passa, dun-

² Foucault così il affronta la questione del *si impersonale* in una intervista con Madeleine Chapsal, a partire dal riferimento al sistema come organizzazione tra elementi: «L'importanza di Lacan deriva dal fatto che egli ha dimostrato, attraverso il discorso del malato e i sintomi della sua nevrosi, in che modo siano le strutture, il sistema stesso del linguaggio (e *non il soggetto*) a parlare... Prima di ogni esistenza umana, prima di ogni pensiero umano, ci sarebbe già un sapere, un sistema, che noi riscopriamo [...] *Che cos'è questo sistema anonimo senza soggetto, che cos'è che pensa? L' "io" è esplosivo* (pensi alla letteratura moderna); è la scoperta del «c'è». *C'è un si impersonale* [in francese la forma impersonale «on»]. In un certo senso, torniamo al punto di vista del XVII secolo, con questa differenza: non mettere l'uomo al posto di Dio, ma un pensiero anonimo, sapere senza soggetto, teoria senza identità...» (Foucault, 1966, pp. 118-119; corsivo mio).

³ Non bisogna trascurare che il lato creativo ed autonomo rappresenta sempre anche una «*soggettivazione morale* [che implica sempre] quelle pratiche del sé destinate a sostenere e garantire la costituzione di sé come *soggetto morale*» (Davidson 2005, p. xix).

que, attraverso un nuovo spazio di azione in cui riflessività e capacità di de-soggettivazione rappresentano un movimento critico ed etico in cui l'individuo si impegna e dimostra la sua volontà, la sua libertà di sottrarsi all'assoggettamento e alle oggettivazioni. È stato osservato che in Foucault rispetto a un sociologo come Bourdieu: «diversamente da quanto la dinamica dell'habitus prevede, l'idea di critica in Foucault si incarna in un *ethos*, ovvero in una dinamica che è allo stesso tempo di *disassoggettamento e di soggettivazione*» (Irrera, 2017, p. 195; ultimo corsivo mio). A sua volta, la *soggettivazione* può essere condotta sia in un modo *reattivo* che in quello *creativo*, dove appare la possibilità non solo di essere condotti/governati, ma anche di condursi/governarsi in modo diverso (Lorenzini, 2016, pp. 70-71).

E, non a caso, concludiamo con un riferimento alla problematica della conduzione del gregge, delle anime, perché è tra le pieghe del governo pastorale che Foucault avvia il superamento delle antinomie del sapere-potere, giungendo a elaborare, oltre il modello guerresco e le pratiche di resistenza, il tema della governamentalità e dei regimi di verità. La contro-condotta diviene, quindi, la svolta della riconquista della propria volontà individuale rispetto a quella rinuncia imposta dalla direzione spirituale del pastorato cristiano.

Pertanto, tra il meccanismo governativo di potere che cerca di condurre l'individuo in un modo specifico e la possibilità che egli o ella ha di comportarsi in un modo diverso, il campo della sua libertà è chiaramente definito dalla sua accettazione o rifiuto di essere condotto/a da *questo particolare meccanismo*, di lasciarsi condurre *in questo modo specifico*. Questa possibilità di rifiuto costituisce il primo, necessario passo di una pratica di resistenza, vale a dire, una contro-condotta (Lorenzini, 2016, p. 71).

Ed è pertanto da qui che nasce quell'atteggiamento critico che porta al rifiuto dell'essere governati in un determinato regime di verità, atteggiamento che fa della soggettivazione un processo essenzialmente etico-politico che incide su quel già citato snodo governamentale dato dall'incontro tra tecniche di dominazione e tecniche del sé. E così passiamo, ora, alla discussione sull'andare oltre quelli che Deleuze (2002, 2020) ha definito i due «assi» del sapere e potere per giungere al terzo della soggettivazione, implicando la scoperta delle tecnologie del sé.

2.2. Governo e verità

Due *sorprese*: queste introducono bene la questione della continuità-discontinuità (Elden, 2016) riscontrabile con la terza fase del lavoro di Foucault che si inaugurerebbe con il Corso *Del governo dei viventi*. La prima sorpresa: quella con cui il pubblico del Corso accoglie i due *shift* che Foucault presenta nella prima lezione, dopo il salto all'indietro nel tempo passando dall'attualità del Corso precedente sulla biopolitica all'inaugurazione del Corso con gli affreschi del soffitto dell'imperatore romano Septimius Severus. Il primo *shift* che viene richiamato è quello che qualifica le sue prime due stagioni di ricerca: il passaggio dall'ideologia dominante alla coppia sapere-potere e su cui non è il caso di trattenersi in questa sede. Ma è il secondo *shift* quello che provoca la vera e propria sorpresa insieme con il tuffo nel lontano passato: «dalla nozione di sapere-potere alla nozione di governo attraverso la verità», laddove Foucault annunzia di aver dovuto «sbarazzarsi della nozione di sapere-potere così come ci si è sbarazzati della nozione di ideologia dominante» (2014, p. 23). Non a caso, Senellart (nella *Nota del Curatore*, 2014, pp. 340-342), a proposito di tale sorpresa riprende la qualificazione «usurata e trita» della coppia concettuale sapere-potere dello stesso Foucault (2014, p. 22) – che, per di più, definisce il governo una nozione «molto più operativa della nozione di potere» (2014, p. 24) – comparandolo con lo sforzo compiuto nei due corsi precedenti per presentare la «ragione di stato nel XVII secolo» e il liberalismo americano e tedesco come «arte razionale di governo» (2014, p. 24).

Nel corso degli ultimi due anni ho cercato quindi di delineare un po' questa nozione di *governo*, che mi sembra molto più operativa della nozione di *potere*, intendendo “governo” non nel senso stretto e attuale di istanza suprema delle decisioni esecutive e amministrative nei sistemi statali, ma nel senso ampio, nonché antico, di *meccanismi e procedure destinati a condurre gli uomini, a dirigere la condotta degli uomini, a condurre la condotta degli uomini* (2014, p. 24; corsivo mio).

Quest'ultimo passaggio è particolarmente importante perché il tema della conduzione degli uomini, del gregge delle anime, è strettamente connesso alla focalizzazione in *Del governo dei viventi* riguardante la questione etica del governo e della conduzione di se stessi, in

cui decisivo appare il momento *aleurgico*, ovvero dell'atto di verità cui è chiamato a rispondere l'individuo.

E sempre Senellart, nel commento comune a entrambi i corsi precedenti, la cui pubblicazione in contemporanea avviene due anni prima di *Del Governo dei viventi*, richiama esplicitamente lo stretto nesso tra il governo etico di se stessi, attraverso tecniche dedicate, e la problematica della governamentalità, che si situa, per così dire, a fianco di quella della sessualità.

La questione del biopotere è tuttavia inseparabile dal lavoro sulla storia della sessualità [...] A partire dal 1978, e lungo tutto il percorso che giungerà, nel 1984, a *L'uso dei piaceri* e a *La cura di sé*, la storia della sessualità acquista un nuovo significato: non rappresenta più soltanto il punto di articolazione dei meccanismi disciplinari e dei dispositivi di regolazione, bensì *il filo conduttore di una riflessione etica orientata sulle tecniche di sé*. Viene in luce un piano di analisi sicuramente assente nelle ricerche precedenti, ma i cui tratti generali si delineano fin dal 1978 nella problematica della governamentalità (2005, p. 274; corsivo mio).

Anche Lazzarato, intervenendo su una certa ambiguità dello stesso Foucault rispetto alla coppia concettuale biopotere-biopolitica, sottolinea come il famoso *trip greco-romano* sia stato finalizzato a espanderne le capacità interpretative, proprio attraverso le tecniche governamentali e il governo del sé per dare ragione della soggettivazione come mossa etico-politica.

Egli ha cercato tra gli antichi la risposta a questa domanda: come i soggetti diventano attivi, come il governo di sé e degli altri è aperto a soggettivazioni *indipendenti dall'arte biopolitica del governo*? Di conseguenza, il "governo delle anime" è sempre in gioco nella lotta politica e non può essere formulato, esclusivamente, come modalità di azione del biopotere (Lazzarato, 2002, p. 105).

Se, dunque, *Del governo dei viventi* è la tappa decisiva che lega il soggetto alla verità o, meglio, che interpreta il dire la verità come una mossa di soggettivazione, non va sottovalutato come viene realizzato il passaggio verso l'etica del soggetto, passaggio che va, quindi, collocato prima del 1980, contrariamente a quanto affermato da Gros nel commento a *L'ermeneutica del soggetto*.

È necessario infatti avere ben presente che per molto tempo Foucault ha *continuato a concepire il soggetto unicamente come il prodotto passivo di tecniche di dominazione*. Solo nel 1980 comincerà a concepire l'autonomia relativa, in ogni caso l'irriducibilità, delle tecniche del sé (2003, p. 473; corsivo mio).

Come abbiamo richiamato sopra, infatti, è lo stesso Foucault che ci ricorda come già in *Sicurezza, territorio e popolazione* la questione del governo si affianca a quella del potere e, per così dire, un minore *shift* lo possiamo intravedere anche nella focalizzazione sul concetto di condotta rispetto a quello di resistenza. Se quest'ultima, infatti – e a tal proposito ha ragione Gros –, può interpretarsi come una *chance* di risposta comunque passivizzante nei confronti del potere, la contro-condotta, invece, “condursi” apre uno spazio per una *agency* più attiva. In questo Corso, dunque, Foucault si impegna nel mostrare la genealogia del governo attraverso soggetto e verità interpretando il “Pastorato” come etica di una soggettività che vi aderisce attraverso l'*obbedienza*. Gammella, opportunamente sottolinea come Foucault intraveda nel Pastorato quella «sorta di derivazione del moderno governo della popolazione non dal modello greco del governo della città né da quello romano dell'impero, ma da un tipo di governo sorto in seno all'ebraismo e diffusosi in Occidente per il tramite del cristianesimo» (2018, p. 94).

Si vede dunque come nel corso del 1977 Foucault caratterizzi l'eredità del cristianesimo nella storia dell'Occidente non tanto in riferimento a una certa organizzazione della conoscenza o del sapere, ma al tipo di *relazione etica* ch'esso istaura col suo popolo [...] Si tratta di un punto notevole, che introduce un elemento di discontinuità radicale rispetto al sistema della legge. In una consapevole approssimazione, Foucault sottolinea infatti come il cittadino greco (e non lo schiavo) accettasse in fondo di farsi guidare unicamente dalla persuasione e dalla legge, al punto da potersi al limite affermare che «presso i greci la categoria generale dell'obbedienza non esiste» [...] Il *paradigma di quest'etica è offerto dalla vita monastica*, dove il rapporto dei novizi con l'abate è interamente orientato alla *formazione dell'obbedienza perfetta*, vale a dire dell'*obbedienza come stato o come habitus* in cui l'obbedienza è valore e fine a se stessa, risultando anzi tanto più perfetta quanto più è assurdo l'ordine cui ci si sottomette [...] Se dunque già in passato Foucault si era soffermato sui rapporti di docilità e obbedienza che le

discipline si occupavano di procurare, nell'analisi del pastorato bisogna leggere una torsione decisiva del suo discorso in cui l'obbedienza non è più letta come effetto della manipolazione dei corpi ma come disposizione che richiede l'*assenso della volontà individuale* (Gammella, 2018, pp. 95-96).

È qui, in altri termini, in gioco la questione dell'*adesione volontaria* e, di conseguenza, «*il dominio dell'“etica”*», come la definisce Foucault (cioè come *elaborazione di un certo rapporto con se stessi*), *si inaugura in questo momento*» (Lorenzini, 2021, p. 56) e, non a caso, sottolinea la natura di “provvisorietà” del governo (tra obbedienza e volontà di obbedire).

Il punto di contatto tra [il modo in cui] gli individui sono [conosciuti] e guidati dagli altri e il modo in cui [essi conoscono] e conducono se stessi, è ciò che possiamo definire “governo”. Governare le persone, nel senso ampio del termine, [come nel XVI secolo si parlava di governare i bambini, di governare la famiglia, o di governare le anime,] *non è un modo di forzare le persone a fare ciò che vuole e chi governa; è sempre un equilibrio versatile, fatto di complementarità e conflitti tra tecniche che assicurano la coercizione e i processi attraverso cui il sé è costruito [e] modificato da se stesso* (Foucault, 2012, p. 40; corsivo mio).

Da qui il passaggio cruciale in *Sicurezza, territorio e popolazione* sul tema delle contro-condotte come evoluzione del tema della resistenza, ovvero del «*crinale di questa distinzione sfocata tra autonomia ed eteronomia*» (Gammella, 2018, p. 97), dove si insinua il tema della libertà, il «non essere eccessivamente governati» – cosa altro è la «critica» per Foucault (1998a) – attraverso le pratiche di soggettivazione⁴.

⁴ Nella prefazione all'*Anti-Edipo* nella traduzione inglese del 1977 F. evoca già la questione della scelta etica per la propria vita, testimoniata da contro-condotte; anzi ritiene questo libro un libro di etica «essere anti-Edipo è divenuto uno stile di vita, un modo di pensare e di vivere [...] questa arte di vita contraria a tutte le forme di fascismo [...], da quelle enormi che ci circondano e schiacciano fino alle minori che costituiscono la amara tirannia delle nostre vite quotidiane»; e dei principi che dovrebbero guidare questa vita etica, tre sembrano particolarmente significativi sia dal punto di vista del *dire il vero* che di quello del *governo delle condotte*: [1] «fate sviluppare l'azione, il pensiero e i desideri attraverso proliferazione, giustapposizione e disgiunzione, e non grazie alla suddivisione e gerarchizzazione piramidale; [2] affrancatevi dalle vecchie categorie del Negativo (Legge, limite, castrazione, assenza, lacuna), che il pensiero occidentale ha sacralizzato per lungo tempo come

Così come da qui si sviluppa il tema della posta in gioco etica della libertà nel neoliberalismo e il suo particolare regime di verità nella *Nascita della biopolitica* (2005a). Non è un caso che la storia della soggettivazione inizi proprio nel Corso *Sicurezza, territorio e popolazione* (2005b), per poi essere sviluppata intorno al tema del dire il vero.

Si vede qui comparire, in una delle sue *prime occorrenze*, quella nozione di *soggettivazione* che tanta importanza avrà negli anni a seguire. Per quanto si tratti ancora di una *modalità oggettivante di costituzione del soggetto*, di cui si pretende di fissare una verità profonda e nascosta, Foucault sembra qui ricorrere al termine di “soggettivazione” a rimarcare il fatto che sia l’individuo stesso a proferire quel discorso di verità mediante cui è reso soggetto nel senso dell’assoggettamento ad un sapere [...] Ma quest’analisi della posizione dell’io all’interno delle procedure di veridizione o dei diversi regimi di verità, ha senso solo nella misura in cui si ammette la *capacità dell’individuo di opporsi al potere che lo assoggetta*, costringendolo a riconfigurarsi e dissimularsi secondo strategie via via più sottili (Gammella, 2018, pp. 96-97).

Il «regime di verità» inteso come «ciò che determina gli obblighi degli individui rispetto alle procedure di manifestazione del vero» (Foucault, 2014, p. 100) rappresenta, dunque, l’altro lato dello shift, quello riguardante il sapere oltre quello del potere e «questa nuova definizione, non sorprendentemente, ruota attorno al *ruolo degli individui nelle procedure aleturgiche, collocando così il soggetto al centro stesso dei meccanismi governativi* che Foucault vuole studiare» (Lorenzini 2021, p. 57). Questa modalità di auto-governo attraverso la verità investe, con la Cristianità, la intera società occidentale e questa

forma di potere e modo di accesso alla realtà. Preferite ciò che è positivo e multiplo, la differenza all’uniformità, il flusso alle unità, i concatenamenti [*agencements*] mobili ai sistemi, considerate che ciò che produttivo non è affatto sedentario ma nomade; [3] non esigete dalla politica che ristabilisca i “diritti” dell’individuo così come li ha definiti la filosofia. *L’individuo è il prodotto del potere*. Ciò che è necessario è “dis-individualizzare” attraverso moltiplicazione e spiazzamento i diversi concatenamenti [*agencements*]. Il gruppo non deve essere il legame organico che unisce degli individui gerarchizzati, ma un costante generatore di “*dis-individualizzazione*” (Foucault, 1977, pp. xiii-xvi; corsivo mio).

In questo testo, probabilmente, oltre che parlare di individuo e dis-individualizzazione si potrebbe già riconoscere il soggetto e la de-soggettivazione; tuttavia, nel 1977 Foucault, forse, ancora non amava parlare di soggetto?

«è una delle forme basilari della nostra obbedienza» (Foucault, 2014, p. 314). E, quindi, il soggetto non è solamente una terza dimensione “aggiunta”, ed è per questo motivo che è possibile individuare in *Del governo dei viventi* quello snodo di continuità e discontinuità dove la soggettivazione si qualifica da un lato, come terzo asse come dirà Deleuze e dall’altro, si incentra sulla riscoperta delle potenzialità della postura critica. Diviene, quindi, «evidente una volta di più che l’*ethos*, ancor più della vita, è la vera posta in gioco del governo degli altri e del governo di sé» (Mazzocca, 2016, p. 96).

Di conseguenza, la dimensione della soggettività non è semplicemente “aggiunta” da Foucault alla precedente coppia potere-conoscenza. Più esattamente, il soggetto costituisce già una dimensione fondamentale del lavoro di Foucault negli anni ’70, definendo un approccio tridimensionale di conoscenza-potere-soggettività che finiva, comunque, col risultare non del tutto soddisfacente. Ciò che emerge in *Del governo dei viventi* attraverso il doppio *shift* metodologico dalla nozione di conoscenza al problema della verità e dal tema del potere alla questione del governo, non rappresenta – io ritengo – semplicemente la dimensione della soggettività, ma *una specifica forma di soggettività*. Il soggetto, nei lavori dell’ultimo Foucault non è più un mero effetto della interrelazione tra meccanismi di potere e procedure di sapere ma il supporto (e il ‘campo di battaglia’) che rende possibili le operazioni del “governo attraverso la verità” in tutte le sue dimensioni: governare qualcun altro, essere governati da qualcun altro e governare se stessi. Pertanto, è solo a partire da *Del governo dei viventi* che il soggetto acquisisce l’autonomia concettuale che non aveva mai avuto nelle opere precedenti di Foucault. Allo stesso tempo, il soggetto non emerge in *Del governo dei viventi* come un concetto generale o universale, ma come *un’entità ben specifica: un’entità che è capace di governare se stessa* e di essere governata da altri attraverso specifiche strategie aleturgiche (Lorenzini, 2020, p. 62; corsivo mio).

Possiamo, così, passare alla seconda sorpresa delle due con cui abbiamo iniziato a discutere del superamento del sapere-potere. La sorpresa è quella provata da Gros, ma che possiamo provare noi stessi, quando si è reso della qualità della interpretazione offerta da Deleuze nel volume e nei corsi dedicati a Foucault, solo qualche anno dopo la sua morte, senza avere a disposizione tanti testi e altri materiali come le interviste allora inediti, come gli stessi Corsi tenuti al *Collège*. La lettura di Deleuze si incentra, come noto, sulla idea di «piega» (*plie*)

comportata dalla soggettivazione, perché interpreta quest'ultima come terzo asse, oltre quelli del sapere-potere, come asse «della linea del fuori» (2020, p. 23). Ciò deriverebbe dall'impasse di Foucault nel qualificare le resistenze come «la semplice controparte dei rapporti di forza», ovvero del «vicolo cieco» in cui si è trovato «che non è suo ma del potere stesso» (2020, pp. 23-24). Qui entra in gioco il «diagramma» che, come ammette Deleuze, è ben poco utilizzato dallo stesso Foucault, ma che invece diviene un concetto cruciale nella interpretazione deleuziana del potere.

Convien soffermarsi sulla definizione di diagramma che, secondo Deleuze, ha per oggetto «il rapporto di forze in Foucault»:

Per ogni formazione sociale, ogni forza è in rapporto con altre forze. Ogni forza è il rapporto con altre forze, sia che produca affezioni su altre forze, sia che le subisca da altre forze. Ed è le due cose allo stesso tempo: non c'è forza che non produca affezioni su altre forze, non c'è forza che non subisca affezioni da altre forze. Sono quindi questi rapporti di forze che sono catturati in un diagramma (Deleuze, 2020, p. 91).

Ora, da questa definizione deriva da una parte, il significato, che per la verità non è del tutto autoevidente, del «fuori» oltre il potere e d'altra parte, acquisisce maggiore chiarezza confrontandola con il caso empirico del diagramma greco e della piega che i greci hanno saputo scoprire/compiere. Anche qui conviene seguire, passo dopo passo, Deleuze quando osserva che la soluzione foucaultiana sulle resistenze risulta in un'impasse.

Come posso dire che le resistenze sono semplici controparti, quando la controparte della forza che produce affezione e la forza oggetto di affezione, non la resistenza? Da dove potrebbe venire questa resistenza, se non dal fuori? E se è vero che le forze del diagramma rinviano al fuori solo attraverso l'intermediazione di un altro diagramma, del diagramma precedente, fuori mediato, fuori indiretto, i punti di resistenza non testimoniano dell'esistenza di un fuori diretto, di un fuori immediato?

Il terzo asse è la linea del fuori, è l'asse del nostro confronto con il fuori assoluto [...] E cos'è questa linea del fuori? È per questo che dico: ecco la necessità di un terzo asse (Deleuze, 2020, p. 23).

Ora, questo passaggio è senza dubbio legato al dialogo strettamente

filosofico che Deleuze stabilisce tra Foucault e una serie di altri autori, innanzitutto Nietzsche e Heidegger, e che, però, in questa sede, ci porterebbe troppo lontano dai nostri fini. In questa direzione, invece, ci viene incontro il caso empirico del diagramma greco che ci chiarisce in che misura la soggettivazione può essere intesa come piega del fuori. I Greci hanno operato attraverso il loro diagramma specifico, quella della propria formazione sociale, della *polis* e degli uomini liberi, ma in rapporto «agonistico» gli uni con gli altri. Il rapporto tra agenti liberi esclude un sovrano, un tiranno, ma stabilisce una rivalità continua tra diversi Io, che si pensano rivali anche in amore. Ma il fuori su cui opererà la piega è il governare se stessi, l'indipendenza oltre il governare gli altri che si iscrive nell'asse del potere: «l'auto-governo risulta dal diagramma e conquista l'indipendenza rispetto al rapporto di potere, è un'altra relazione» (Deleuze, 2020, p. 94). La piega deriva dal rapportare a se stessi la capacità di auto-governo, senza cui non sarebbe possibile governare gli altri: i Greci, in altri termini, hanno piegato la forza del governo sugli altri su se stessi.

Cosa significa *governare se stessi*? Se proviamo ad ampliare un po', significa che la forza produce affezioni su se stessa. Una forza che produce affezioni su se stessa è *autonoma, autoregolante*. [...] Se accade che una forza produca delle affezioni su se stessa, allora non subisce le affezioni da un'altra forza né produce affezioni su un'altra forza: essa produce affezioni su se stessa e, al tempo stesso, è affetta da se stessa. È l'affezione di sé attraverso sé. È come dire che *la forza si è piegata su se stessa. C'è stata una soggettivazione*. La forza non aveva né soggetto né oggetto, aveva solo un rapporto con altre forze. Nel piegarsi su se stessa, opera una soggettivazione. La soggettivazione della forza è l'operazione grazie alla quale, piegandosi, produce un'affezione su se stessa (Deleuze, 2020, pp. 95-96; corsivo mio).

E, aspetto questo altrettanto decisivo, nel diagramma greco il governare se stessi non risponde a un rapporto «costituente» di potere tra uomini liberi e neanche alle regole di sapere del «codice di virtù» morale: non implica, cioè, il dovere obbedire e il dovere conformarsi. «Governare se stessi come principio regolatore e non più costitutivo, è qualcosa di completamente diverso. [...] È una *regola facoltativa*» (Deleuze, 2020, 97; corsivo mio). Pertanto, la regola facoltativa, implicando una scelta consapevole, rimanda per i greci alla «questione

estetica per eccellenza», ovvero, all’arte del potere su di sé – *enkrateia* – da cui Foucault deriva il «rapporto a sé», il che, naturalmente, rimanderà anche alla questione etica per una esistenza non solo bella, ma anche degna.

Dunque, Deleuze, fa derivare la necessità del terzo asse della soggettivazione direttamente dalle incongruenze dei primi due, quasi come se si trattasse di una scelta forzata per Foucault. Probabilmente, nonostante l’accurata lettura che dedica ai due ultimi volumi della *Storia della sessualità* e, in particolare, gli approfondimenti interpretativi che compie su *L’uso dei piaceri*, rimane in secondo piano il tema delle tecnologie del sé che diventano decisive per realizzarne la piega della soggettivazione. È a tali tecnologie, che Foucault ha trattato soprattutto negli ultimi Corsi e nei testi e interviste che Deleuze, necessariamente, non poteva conoscere, che ora conviene rivolgere la nostra attenzione.

2.3. Le tecniche del sé come pratica di riflessività

Credo che la *techne* e la tecnologia siano dei tratti costitutivi nella nostra condotta, nella *nostra condotta razionale*, ed è la ragione per cui non dirò che il mio progetto sia quello di sbarazzarsi di ogni genere di tecnologia. Ma dato che il se non è niente più, niente meno che la relazione che abbiamo con noi stessi, *lo statuto ontologico del sé non è nient’altro che la relazione che abbiamo con noi stessi*. Questa relazione è in ogni caso l’oggetto, il tema, la base, il compito di una tecnologia, di una condotta tecnica, di una *techne*. Il problema è quello di sapere come noi *possiamo immaginare, creare, rinnovare o cambiare le relazioni con noi stessi per mezzo di queste tecniche* (Foucault, 2020, p. 237; corsivo mio).

Questo passaggio mi sembra che introduca il tema delle tecnologie innanzitutto dal punto di vista dei “vantaggi” euristici che la soggettivazione comporta rispetto a diverse strategie di messa a fuoco della riflessività degli agenti, degli attori sociali, delle persone e così via. Strategie che, come si è visto nel precedente capitolo, sono state messe in campo, in particolare, nella sociologia contemporanea grazie a autori come Bourdieu, Giddens, Archer, per citare quelli che hanno fornito diverse interpretazioni, dialogando, in qualche misura, tra di loro.

Quale è il vantaggio delle tecniche del sé, ove le intendessimo quali “operatori” della soggettivazione? È da notare, peraltro, che qui Foucault si rivolge a una soggettivazione che va al di là delle sue ricerche sui greci e sulla cristianità, aprendo uno spazio di interpretazione sull’attualità. In termini più espliciti, ci sta presentando una ontologia *flat* – ontica, ovvero *in situ* per dirla con prospettiva della strutturazione – dove lo “statuto ontologico del sé” (o potremmo dire dell’individuo, dell’essere umano) va rintracciato nelle pratiche, ovvero nella messa in atto delle tecnologie, che permettono di stabilire una relazione con se stessi.

Inoltre, queste tecnologie rinviano a un carattere razionale della condotta, quindi, se non al controverso concetto di coscienza, perlomeno a una consapevolezza che si instaura nel momento della pratica delle tecnologie, dando forma alla riflessività umana e, ci sembra di poter affermare, con tratti molto convergenti con il «monitoraggio riflessivo» e la «razionalizzazione dell’azione» (come nella proposta teorica di Giddens, 1984) che, in qualche misura tali tecnologie permettono. O, richiamando analogie e differenze con Bourdieu (2005a), da un lato, attraverso una riattualizzazione delle disposizioni dell’*habitus* in situ, mentre dall’altro, grazie a un processo di etopoiesi che non è contemplato dal sociologo francese. Questo ricorso alle tecnologie soggettivanti, peraltro, smentirebbe quella critica sul carattere «monadico» del soggetto mossa a Foucault (Mouzelis, 2008, p. 27), ma anche quella sorta di “fissità” del carattere riflessivo della persona così come concepito da Archer (2003).

Queste tecnologie, infatti, per *praticare* la svolta di una soggettivazione autonoma, il *volere esser governati meno o in altro modo*, attraverso una «co-implicazione» dell’etica con la politica (Lorenzini, 2015, p. 254), non possono trascendere da quella «forma storica e collettiva che si chiama “regime di verità”» (Chevallier, 2015, p. 65). In altri termini, come ricorda Deleuze, così come ciascun diagramma di potere è specifico di ciascuna formazione sociale e storico – quello greco non è quello cristiano –, altrettanto va detto per il regime di verità, anzi i regimi di verità; in questo senso, Foucault è chiarissimo.

[D]irei che se oggi mi interesso al modo in cui il soggetto si costituisce in un modo attivo, attraverso le pratiche di sé, queste pratiche non sono tuttavia qualcosa che l’individuo si inventa da solo. Sono degli schemi che trova nella

sua cultura e che gli vengono proposti, suggeriti, imposti dalla sua cultura, dalla sua società e dal suo gruppo sociale (Foucault, 1998c, p. 284; corsivo mio).

E la messa in forma *situata* delle tecnologie, quindi, viene evidenziata dalla centratura su un network di relazioni, innanzitutto pedagogiche, ma non solo, che le rendono attuabili (dalla relazione erotica con i ragazzi nella Grecia classica a quella di obbedienza nel monastero cristiano, e così via). E anche qui si vuole sottolineare la potenziale assonanza con le *position practices relations* e le *figurational (interactional) structures*, rispettivamente rintracciabili nelle proposte di integrazione “forte” (Stones, 2005) e di critica (Mouzelis, 2008) della strutturazione.

Si pensi, ad es., alla *messa alla prova* di se stessi come tecnologia di soggettivazione per la prefigurazione del proprio futuro nel caso di giovani imprenditori o di aspiranti dirigenti scolastici: il processo di soggettivazione richiederà diversi *esercizi*, tra cui, appunto, quello di mettersi alla prova e ciò comporterà muoversi in un network di relazioni professionali e, anche, amicali, contando su *mentorship* e *coaching* di guide, maestri, ecc. Si immagini, inoltre, se questa soggettivazione, questa prefigurazione di futuro, prenda la «piega», anche alla Deleuze in senso proprio, di una critica, di un rigetto delle identità come “imprenditore di se stessi” o come “leader autonomo”, tipicamente richieste – come non potrà non avvenire, ai nostri giorni – dal regime di verità e dalla governamentalità neoliberale. Appare chiaro, dunque, che le culture professionali di riferimento, i network politico-sindacali, i gruppi sociali e amicali non potranno non testimoniare tensioni etico-politiche antagonistiche, oppostive, dando ragione, peraltro non solo del carattere situato, ma anche di quello collettivo, di gruppo (Deleuze, 2020, pp. 133, 151), oltre che individuale, dei processi di soggettivazione.

Avendo enfatizzato ora in quale misura le tecnologie, in quanto esercizi, esperienze pratiche, contribuiscono a chiarire ulteriormente la natura ontologica situata e allo stesso tempo debole e processuale della soggettivazione, conviene ora volgere lo sguardo ai tipi di tecnologie di sé che Foucault individua storicamente nel passaggio dalla Grecia classica alla Cristianità, ovvero, nel passaggio dalla *cultura del sé* all'*ermeneutica del soggetto*. Innanzitutto, ribadendo come già la cul-

tura di sé, infatti, abbia sempre contemplato l'*alterità* come sponda essenziale e costitutiva, in particolare nelle modalità che sollecitano la pratica della verità, anche prima dell'ermeneutica del soggetto.

Nella cultura antica – ben prima del cristianesimo, dunque – il dire-il-vero su se stessi è stata un'attività comune a molti, un'attività svolta assieme ad altri: è stata, ancora più precisamente, un'attività condivisa con un altro, una pratica a due (Foucault, 2011, p. 17).

E, infatti, osserva Gros:

Le tecniche di sé sono sempre messe in opera mediante relazioni sociali individuabili, comunità, gruppi o anche istituzioni, per esempio le scuole, le comunità, ecc. Le tecniche di sé sono quindi molto fortemente socializzate [...] In tal modo *la dimensione etica è inseparabile da una dimensione pedagogica e relazionale* (Gros, 2014, pp. 24-25; corsivo mio).

Vediamo, dunque, come questa *alterità*, attraverso cui si realizza la cultura del sé, si caratterizza nell'antichità già grazie a istituzioni educative, al ricorso a consiglieri, a rapporti familiari e amicali, di protezione e di ricorso a personaggi influenti, e «si costituisce, in tal modo, ciò che potremmo chiamare un «servizio d'anima» che viene realizzato *attraverso relazioni sociali molteplici*» (Foucault, 2003, 445; corsivo mio). Ma si è anche istituzionalizzata nella contemporaneità e Foucault, fin dagli inizi degli anni '80, lo rimarca nei termini di una nuova visione della governamentalità legata a questa “relazione con gli altri”, per dare ragione del suo altrettanto nuovo interesse sulla cura e sulle tecniche del sé, come si legge nel Riassunto del Corso *Soggettività e verità*, tra gli ultimi ad essere pubblicati.

La storia della “cura” e delle “tecniche” di sé sarebbe dunque un modo di scrivere la storia della soggettività: non più, però, attraverso la distinzione tra folli e non-folli, tra malati e non-malati, tra delinquenti e non-delinquenti, non più attraverso la costituzione di campi di oggettività scientifica che danno origine al soggetto vivente, parlante, lavoratore; ma attraverso la messa in atto e le trasformazioni nella nostra cultura dei “rapporti con se stessi” con la loro armatura tecnica e i loro effetti di sapere. Si potrebbe così riprendere da un altro punto di vista la questione della “governamentalità”: *il governo di sé da parte di se stessi nella sua articolazione con i rapporti con gli altri*

(riscontrabile nella pedagogia, nei consigli di condotta, nella direzione spirituale, nella prescrizione dei modelli di vita ecc.) (Foucault, 2017, pp. 300-301; corsivo mio).

Ma, oltre al compito che ci viene indicato da Foucault su come rintracciare le modalità di riorganizzazione della cultura di sé anche nella contemporaneità e su cui torneremo a breve, la concezione della governamentalità come intersezione del «governo del sé con la relazione con gli altri» non ci sembra che risolva del tutto la problematica del potere. A tal fine, si è volutamente citato il brano precedente da un Corso meno famoso e conosciuto, dove la questione delle tecnologie delle relazioni con se stessi è ripresa solo in termini generali, mentre si è ritenuto utile confrontare le quattro più note e citate interpretazioni che Foucault ci ha offerto del rapporto tra queste tecnologie e le altre tecnologie di (s)oggettivazione «che trasformano gli esseri umani in soggetti» (1989, p. 237). Come si vede nella tabella che segue, Foucault ha progressivamente lavorato su questa problematica e, probabilmente, solo nel 1984 – l’ultima intervista dove la ha affrontata – in *L’Etica della cura di sé ...* –, è giunto a definire in modo più chiaro il rapporto tra le tecnologie del sé e quelli che definisce gli altri due livelli della sua analisi del potere: «dominio» e «relazioni strategiche» (1998c).

Foucault va avanti per successivi affinamenti, partendo dalla distinzione di quattro tecniche di cui le prime tre sono quelle di produzione, di significazione o comunicazione e quelle di dominio a cui aggiunge quelle che riguardano il modo in cui gli individui definiscono, trasformano e, in definitiva, governano se stessi. Le prime due tecniche le fa anche rientrare nei modi di *ricerca-oggettivazione*, insieme a quelle che hanno per oggetto il *vivente*, oggettivato dai saperi biologici e delle scienze naturali (nel notissimo *Il soggetto e il potere*, del 1982). Più complesso il percorso di sviluppo concettuale riguardante le tecniche di potere:

- si parte nel 1981 dal «dominio» sugli altri;
- nel 1982, sempre ne *Il soggetto e il potere*, le «relazioni di potere» sono definite prima «molto complesse», riguardando le «pratiche di divisione» del soggetto dagli altri, ma anche, come si è già visto, le scissioni provocate nell’interiorità (per quanto Foucault non apprezzerebbe tale nozione) dello stesso. Qui Foucault distingue due

modi attraverso cui il potere rende “soggetti”: attraverso il «controllo e la dipendenza» e attraverso il modo che «lega [il soggetto] alla sua identità». In entrambi i casi assistiamo alla «sottomissione della soggettività» e, infatti, oltre alle lotte contro il dominio e lo sfruttamento, richiama quelle contro l’assoggettamento (*subjection*) della nostra identità;

- questa visione, in buona misura, si conferma quando il potere viene definito come «l’oggettivazione del soggetto», di nuovo nel 1982 in *Tecnologie del sé*;
- ma è nel 1984 che le «tecnologie di governo» (in francese, per la verità in modo più coerente, *gouvernementales*) vengono inserite, come già detto, tra le «relazioni strategiche» e gli «stati di dominio»; questo livello di analisi trova sempre il suo corrispondente negli altri lavori considerati.

In definitiva, le tecnologie del sé sono sempre considerate l’elemento chiave della governamentalità nello stato moderno.

Non credo che si debba considerare lo Stato moderno come una entità che si è sviluppato al di sopra degli individui, ignorando ciò che essi sono e addirittura la loro stessa esistenza; ma al contrario, come una struttura estremamente complessa, in cui gli individui possono essere integrati, alla condizione che *questa individualità venga attribuita una forma nuova*, e che essa venga sottomessa a un insieme di modelli specifici.

In un certo senso, è possibile considerare lo *Stato come una matrice moderna dell’individualizzazione*, o come una nuova forma di potere pastorale (Foucault, 1989, p. 243; corsivo mio).

Tali tecnologie, insomma, sono viste interagire con le altre tecniche, forme di potere, ma è nell’intervista del 1984 che, per così dire, si afferma un aspetto più distintivo, quello del gioco tra diverse libertà. E l’elemento strategico, in qualche misura, viene visto derivare dalle capacità che si sviluppano nel governo di se stessi, nel senso che le stesse tecniche del sé permetterebbero di condurre il gioco strategico: quanto più si è attrezzati nel governo di se stessi, tanto più lo si è nel governo degli altri. Avere passato in rassegna, dunque, questi passaggi non voleva significare tanto un’attenzione filologica agli sviluppi del pensiero foucaultiano, quanto raccogliere indicazioni sull’applicabilità del concetto di soggettivazione.

Tab. 1 – Definizioni delle tecnologie del Sé in 4 opere di Foucault (gli anni senza parentesi richiamano le date originali; le citazioni sono ricostruite in modo non lineare; corsivo mio)

<p>1981. <i>Sessualità e solitudine</i> (1998d, p. 147)</p> <p>... una genealogia del soggetto moderno ... si può cogliere anche in un modo più pratico... le forme di apprensione che il soggetto crea riguardo a se stesso... si poss[on]o distinguere tre principali tipi di tecniche... ma... in tutte le società esiste un altro tipo di tecniche</p>	<p>1982. <i>Il soggetto e il potere</i> (1989, p. 237)</p> <p>... tre modi di oggettivazione che trasformano gli esseri umani in soggetti.</p>	<p>1982. <i>Tecnologie del sé</i> (1992, pp. 13-14)</p> <p>... analizzare le cosiddette scienze come “giochi di verità” molto specifici, connessi a particolari tecniche utilizzate dagli esseri umani per comprendere se stessi</p> <p>Possiamo considerare quattro tipi fondamentali di tecnologia, tutti egualmente matrice di ragion pratica</p> <p>Di norma collegati da stretti rapporti di interdipendenza, questi quattro tipi di tecnologie sono associati ciascuno a una particolare forma di dominio e implicano specifici metodi di educazione e modificazione dell'individuo</p>	<p>1984. <i>L'Etica della cura di sé come pratica della libertà</i> (1998c, p. 292)</p> <p>nella mia analisi del potere, ci sono tre livelli... si debb[on]o distinguere le relazioni di potere in quanto giochi strategici tra le libertà – giochi strategici che fanno sì che gli uni cerchino di determinare la condotta degli altri e gli altri rispondano cercando di non lasciare determinare la propria condotta o cercando di determinare, a loro volta, la condotta degli altri – dagli stati di dominio, che sono quelli che ordinariamente vengono definiti come il potere.</p> <p>E, tra i due, tra i giochi di potere e gli stati di dominio, ci sono le tecnologie di governo</p>
--	--	---	---

<p>1981. <i>Sessualità e solitudine</i> (1998d, p. 147)</p> <p>1. produzione</p> <p>2. significazione o comunicazione</p>	<p>1982. <i>Il soggetto e il potere</i> (1989, p. 237)</p> <p>1. Modi di indagine*: 1a. es., il soggetto produttivo [relazioni di produzione] 1b. es. Il soggetto parlante [relazioni di significazione]</p> <p>* 1c. es. Essere vivi</p> <p>2. “<i>pratiche di divisione</i>” es. Del soggetto ... diviso sia al proprio interno, che dagli altri</p> <p>3. Il modo in cui un essere umano <i>trasforma se stesso in soggetto</i></p>	<p>1982. <i>Tecnologie del sé</i> (1992, pp. 13-14)</p> <p>1. Produzione</p> <p>2. Sistemi dei segni</p>	<p>1984. <i>L'Etica della cura di sé come pratica della libertà</i> (1998c, p. 292)</p>
<p>3. dominazione... [per] determinare la condotta...imporre certe finalità e obiettivi</p> <p>4. “tecnologie del sé” ... che permettono agli individui di effettuare, autonomamente, alcune operazioni sui loro corpi, le loro anime i loro pensieri, le loro condotte, e questo in modo da <i>produrre una trasformazione di se stessi, una modificazione</i></p>			
		<p>3. Potere... <i>oggettivazione del soggetto</i></p> <p>4. Sé... che permettono agli individui di eseguire, coi propri mezzi o con l'aiuto degli altri, un certo numero di operazioni sul proprio corpo e sulla propria anima – dai pensieri, al comportamento, al modo di essere – e di <i>realizzare in tal modo una trasformazione di se stessi</i></p>	<p>1. Relazioni strategiche 2. Stati di dominio</p> <p>3. <i>Tecniche di governo</i> [in francese: <i>gouvernementales</i>]</p>

In questa direzione, ci sembra che rimanga imprescindibile, oltre che un'analisi dei campi e delle strutture di dominio, prendere in considerazione, quindi, anche il livello dell'interazione strategica (un aspetto rilevante, come si è visto, anche per Stones, 2005 e Mouzelis, 2008) insieme con le capacità degli agenti di governare se stessi attraverso le tecnologie in relazione con gli altri.

A tal fine, ci rimane da considerare quali siano tali tecnologie e due sono i lavori particolarmente significativi: entrambi sull'ermeneutica del soggetto, il primo sono le conferenze di Dorthmouth nel 1980 e il secondo il Corso del 1981-1982, ma è pur vero che una vera e propria sintesi offerta dallo stesso Foucault si ritrova nel seminario del Vermont nel 1982, *Tecnologie del sé*, da cui riprendiamo, per così dire, l'ordine di presentazione. Partendo dalla *epimeleisthai heautou*, di cui l'esemplificazione più famosa è quella del rapporto tra Socrate e Alcibiade, e giungendo a quella progressiva torsione dell'ermeneutica del sé, intesa come scrutamento della propria anima per scovare le proprie colpe e confessarsi, che caratterizzerà la Cristianità; Foucault, va ricordato, vuole segnalare più la continuità di quest'ultima con l'Antichità di quanto vorrebbero le letture di cesura radicale. Vero è che quella componente di ermeneutica del sé, pur presente quando la cura di sé non era ancora passata in secondo piano rispetto al "conosci te stesso" (*gnòthi seautòn*), non implicava una logica di indagine per scovare il male nascosto, le cattive rappresentazioni, i desideri peccaminosi e così via. Piuttosto, rappresentava un insieme di pratiche per attrezzare, rendere adeguato *colui* – perché *colei* era di fatto esclusa – che andava a costituirsi come soggetto, nel senso di padroneggiare se stesso.

Queste tecniche, dunque, richiedono l'attualizzazione attraverso pratiche essenzialmente *ascetiche di esercizio*, affinché questa strumentazione, fondata spesso su mnemotecniche, permetta di affrontare le avversità e le prove della vita, ricorrendo a "discorsi veri", interiorizzati e da richiamare costantemente e affinandone la conoscenza. E, possiamo partire, innanzitutto, con la *riflessività* dell'«ozio attivo»: «una meditazione, una preparazione» (Foucault, 1992, p. 23) attraverso una concentrazione sulla cura di sé che è stata rappresentata con enfasi attraverso la famosa metafora del privilegio che gli Spartani si accordavano prendendosi cura di loro stessi e affidando il compito della cura della terra agli schiavi. La *scrittura*, poi, occupa un posto

altrettanto cruciale nella cura del sé, come per il famoso «autoesercizio» delle lettere di Seneca agli “altri” (Foucault, 1992, p. 23) o il concentrarsi sul prendere note, o il tenere un diario per se stessi e tra queste pratiche ascetiche, inoltre, Foucault, richiama l’importanza dell’*ascolto* come quello che veniva minuziosamente prescritto agli allievi per modi per tempi.

Altre tecniche, poi, quasi al confine con quelle cristiane rivolte allo scrutamento dell’anima e prossime allo spirito della confessione, riguardano l’*esame di coscienza*, un’altra formula di mnemotecnica attraverso cui fare l’*esame della giornata*, una meditazione quotidiana, riflettendo su quanto si è attualizzato dei buoni propositi o con un comportamento adeguato. Nelle forme ascetiche, inoltre, di *meditazione* come *anticipazione di una situazione*, di *auto-esercizio* – talvolta anche fisico – in situazioni simulate, si ritrovano anche aspetti che rimandano alle proprie *rappresentazioni*.

[Ma questo] controllo delle rappresentazioni [...] non ha, come obiettivo, quello di decifrare, al di là delle apparenze, una verità nascosta, e che sarebbe quella del soggetto stesso. Questi, al contrario, trova nelle rappresentazioni, e così come esse si presentano, l’occasione per rammentarsi di un certo numero di principi veri, principi relativi alla morte, alla malattia, alla sofferenza, alla vita politica, e così via. Attraverso tale rievocazione si potrà così vedere se si è capaci di reagire conformemente a tali principi, se sono cioè diventati, secondo la metafora di Plutarco, quella voce del padrone che si leva non appena rinalhino le passioni, e che sa farle tacere (Foucault, 2003, p. 451).

Così, infine, attraverso questo nodo delle rappresentazioni, che nella ermeneutica cristiana assumono un ruolo rilevante e diverso, di scrutamento approfondito, giungiamo ad altre due tecniche che anticipano la confessione nella forma in cui la conosciamo oggi. In primo luogo, l’«*exomologesis*» come vero e proprio «rituale» della esposizione di se stessi in quanto peccatori per riconoscere pubblicamente le proprie colpe; in secondo luogo, l’«*exagoreusis*» quale forma di «verbalizzazione» per rendere conto di se stessi in modo esaustivo (Foucault, 1992, pp. 38-47).

Avviandoci alla conclusione di questo esame delle tecniche de sé, appare rilevante considerare che «alla fine di *Sull’origine dell’ermeneutica del sé*, Foucault schematizza tale differenza parlando di una

contrapposizione tra la «tentazione ontologica» e la «tentazione epistemologica» del cristianesimo» (Lorenzini, 2014, p. 25). In effetti, Foucault in quelle conferenze dell'80, parla di tre sé distinti:

- innanzitutto, il «sé *gnomico*» (da *gnome*) degli stoici che unisce conoscenza nella forma della verità e volontà (Foucault, 2012b, p. 54), che viene fondato attraverso mnemotecnica e retorica⁵;
- inoltre, il «sé *gnostico*» dei movimenti gnostici che miravano a costituire un'unità ontologica attraverso la conoscenza dell'anima e la conoscenza dell'essere per la perfezione di sé (Foucault, 2012b, p. 89);
- infine, il «sé *gnoseologico*» della tecnologia della verità orientata invece verso l'analisi discorsiva e permanente del pensiero, come nella *exagoreusis*.

Ora, dal punto di vista della tensione etica della soggettivazione che si realizza attraverso tali tecniche, è stato osservato che, quando quasi in parallelo alle ricerche sul sé-soggetto, Foucault ha più volte richiamato, nei Corsi, nelle interviste, nelle conferenze la necessità di una politica di noi stessi in relazione alla ontologia storico-critica di noi stessi, abbia finito egli stesso per cadere in una sorta di «tentazione ontologica» (Lorenzini, 2014): «l'ontologia storica nella *relazione etica*, dove ci costituiamo come soggetti della nostra azione morale» (Foucault cit. in Lorenzini, 2014, p. 38)⁶.

Il che non significa affatto suggerire che esista una continuità tra questo compito critico e la maniera in cui Foucault oppone alcuni modelli “ontologici” del rapporto soggettività-verità ai modelli “epistemologici” dell'*exagoreusis* e delle scienze umane. [...] Al contrario, introducendo il concetto di ontologia “storica” o “critica” di noi stessi, Foucault mira precisamente a distaccare in modo radicale la questione dell'essere da ogni idea di un essere prefissato, monolitico, irrigidito, già dato. [...] L'“ontologia storica” di Foucault si oppone proprio a questa idea: non vi è alcuna categoria a priori del-

⁵ Nella versione delle conferenze tenute a Berkeley Foucault sottolinea, addirittura, come queste tecniche, definite anche come “arti”, non abbiano una connessione con l'arte dell'interpretazione che apparirà propriamente non prima della Cristianità. «Osservazione di sé, interpretazione di sé, ermeneutica di sé, non interverranno nelle tecnologie del sé prima del cristianesimo» (2012, p. 55).

⁶ Lorenzini cita *Discussion avec Michel Foucault* (aprile 1983), inedito, IMEC/Fonds Michel Foucault, D 250(9), p. 1.

l'ontologia, l'essere (e il soggetto) va compreso e studiato nella sua costituzione storica e contingente (Lorenzini, 2014, p. 37).

In altri termini, la tentazione ontologica⁷ risulterebbe nella ricerca di una «terza via» tra sé gnomico dello stoicismo e sé gnoseologico della cristianità, ma anche «delle scienze umane»,⁸ come sottolinea Lorenzini (2014, p. 37). E questo ci porta a considerare in quale misura l'atteggiamento critico sia connesso a quella *etopoiesi* che rappresenta, come si è già visto, la vera posta in gioco della governamentalità, oltre il *bios* (Marzocca, 2016). Se la soggettivazione, in altri termini, si profila come un concetto che insieme con le tecnologie del sé rappresentano una strumentazione euristica con lo statuto di una ontologia *flat*, la sua interpretazione nel segno della critica fa scorgere, cioè, una tentazione ontologica: quella di una ricerca di altre possibilità che potrebbe giungere fino all'esemplificazione e adozione del modello di vita cinico con il coraggio di altre verità (Foucault, 2011).

E, tuttavia, bisogna ribadire l'insistenza sul carattere processuale, sul radicamento nelle pratiche, sulla prospettiva ontica, o di una ontologia *in situ*, sul divenire e, perfino, sulla multidimensionalità della produzione di sub-soggettività, piuttosto che di un soggetto unidimensionale, laddove non bisogna aspettarsi *telos* unici e del tutto coerenti. La soggettivazione va intesa come tensione etopoietica, fondata su pratiche di *riflessività*, attraverso l'esercizio delle tecniche del sé, attraverso cui l'individuo cerca di condursi, liberamente, nel senso del governo relativamente autonomo di se stesso: «la libertà è la condizione ontologica dell'etica. Ma l'etica è la forma riflessa che assume la libertà» (Foucault, 1998c, p. 276; corsivo mio). Indagando, in altri termini, le soggettivazioni, ad es., di un imprenditore o di un leader

⁷ Sull'«ontologia mancata» di Foucault cfr. Han, 1998.

⁸ Molto significativa questa riflessione di Foucault, in una intervista su Lacan, sulle scienze umane: «se ripenso agli anni '50, all'epoca in cui lo studente che ero leggeva le opere di Levi-Strauss e i primi testi di Lacan, mi sembra che la novità fosse questa: scoprivamo che la filosofia e le scienze umane vivevano su una *concezione molto tradizionale del soggetto* umano, e che non bastava dire, come alcuni, che il soggetto era radicalmente libero o, come altri, che era determinato dalle condizioni sociali. Andavamo scoprendo che bisognava cercare di liberare tutto ciò che si nasconde dietro l'uso apparentemente semplice del pronome "io". *Il soggetto: una cosa complessa, fragile*, di cui è difficile parlare, e senza la quale non possiamo parlare» (2006b, p. 246; corsivo mio).

educativo, non dovremo aspettarci di trovare un lei o un lui definitivamente sottratti alle soggettività dell’“imprenditore di se stesso” o del dirigente scolastico “autonomo” di matrice neoliberale. Potremmo, piuttosto, intercettare lei e lui mentre prendono le distanze da queste identità, pur situati dentro ruoli di governamentalità neoliberale, impegnandosi in lotte (*struggles*) individuali e collettive, volte alla ricerca di altre possibilità.

In questa direzione, le tecnologie del sé fanno riscontrare una qualche analogia non solo con le pratiche di riflessività – come il «monitoraggio riflessivo» e la «razionalizzazione dell’azione» degli *agenti/attori* – ricorrenti nella teoria della «strutturazione sociale» (Giddens, 1984). E, anche se siamo in assenza di quell’ontologia “forte” che ha portato Archer a individuare una tipologia di riflessività espresse da altrettanti tipi di *persone* diverse, ci sembra che anche nella pratica delle tecniche del sé siano messe in atto quelle che qualifica come «Tre D»: «discernimento, deliberazione e dedizione» (2003, p. 139); ovvero, quelle forme di consapevolezza che Mouzelis, come abbiamo già visto, nella sua critica alla strutturazione definisce «poteri degli agenti» (2018, p. 234). Così come, trattandosi di esercizi raccomandati e spesso praticati nella quotidianità, non appare dubbio che siamo molto lontani da quelle forme di riflessività degli *agenti* che, secondo Bourdieu (2005a), emergerebbero esclusivamente grazie alla messa in crisi dell’habitus.

E, inoltre, se si ammette, con Foucault, che l’impegno verso se stessi che si assume attraverso la pratica delle tecniche di sé comporti forme di riflessività che esprimono autoconsapevolezza, se non autocoscienza, ci sembra che si possano anche cogliere talune assonanze con la nozione di coscienza nel campo delle neuroscienze e neurofenomenologia. «Abbiamo bisogno di ascoltare e poi creare storie, perché se non ci fossero, non sapremmo come esistere, non avremmo *coscienza di noi stessi*», così si esprimono Gallese e Morelli (2024, p. 197; corsivo mio), enfatizzando forme di espressione di una riflessività che, con una certa evidenza, sono tipiche di quelle praticabili anche mediante le tecniche del sé.

In conclusione, si può osservare che utilizzare la soggettivazione come strumento concettuale per la critica comporta due ordini di problemi. Il primo, per così dire, è di ordine ontologico e riguarda in che misura gli esseri umani possono, vogliono e riescono a elaborare e

organizzare il livello collettivo della soggettivazione. Ovvero, come andare verso un “Noi” nei cui confronti lo stesso Foucault ha espresso le sue titubanze nei termini di una definizione *ex-ante* di un soggetto collettivo. Seguendo queste sue perplessità, credo che a noi rimanga il compito di impegnarci attraverso la scienza sociale critica, di indagare dove si aprono spazi di pratica dell’alterità, attraverso quali tecnologie di se stessi, per individui e gruppi che intraprendono processi di soggettivazione in “comune”.

Questo primo aspetto, che rimanda alla sempre sfidante problematica della “coscienza di classe”, comporta però anche fare i conti con il secondo problema di natura, invece, metodologica. Intanto, sfidandoci a scovare dove le tecnologie del sé sono state integrate e come, eventualmente, stanno trasformandosi nella società di oggi, rintracciando nuovi confini tra cultura ed ermeneutica del sé, come ci invita lo stesso Foucault. Altrove, ho richiamato come, oltre le discipline pedagogiche, delle scienze umane, ecc., il capitalismo delle piattaforme ci obblighi a ricercare queste tecniche anche nella rete dei media digitali, nei dispositivi algoritmici dei “social-network”, nelle *eterotopie* della «post-education» (Serpieri, 2018, 2020), e così via. Ciò significa mantenere ferma l’indicazione di Foucault sul nesso tra soggettivazione e governamentalità, tra impegno etico-politico e “altre” verità, dove la ricerca critica deve spingersi oltre la sorveglianza securitaria e il paradigma biopolitico per affrontare anche l’indicazione di Deleuze. Quella del traghettamento a una «società del controllo» con i suoi «*blandishment*» (1995), per un sottile governo etico delle soggettività attraverso desideri e bisogni, cui corrisponde la competizione degli individui con gli altri e con se stessi nell’autogovernarsi in condizione di continua precarietà.

Ecco, queste mi sembrano le sfide che le soggettivazioni della società individualizzata o, piuttosto, per dirla con Deleuze (1995), delle soggettività «dividuali», pongono alla ricerca sociale critica. E, pertanto, nei capitoli seguenti proviamo a impiegare la prospettiva di quest’ultima proprio per interrogare i percorsi di soggettivazione dei soggetti più individualizzati della società neoliberale: gli imprenditori.

3. L'approccio metodologico: strategie e pratiche di ricerca

di Sandra Vatrella

3.1. Il contesto della ricerca

Come anticipato (cfr. Premessa) questo volume costituisce la rielaborazione di alcuni risultati emersi nell'ambito del più ampio programma di ricerca PRIN: *Mapping Youth Futures: forms of anticipation and youth agency*; progetto finalizzato allo studio del modo in cui i giovani italiani “navigano” il futuro (Mandich, 2024).

Si tratta di uno studio svolto tramite una strategia di ricerca articolata su più livelli, in cui centrale è stata la realizzazione di 160 interviste discorsive; 40 per ciascuna delle quattro unità locali coinvolte, impegnate nell'approfondimento di specifici focus tematici: mobilità, migrazioni, forme non convenzionali di attivismo politico e imprenditoria giovanile.

È, dunque, in questo contesto e con particolare riferimento a quest'ultimo focus analitico che dapprima abbiamo lavorato alla specificazione dell'oggetto di ricerca e delle domande cognitive, poi, alla qualificazione dei profili da intervistare e, quindi, alla realizzazione di 40 interviste ad altrettante/i giovani imprenditrici e imprenditori¹ di

¹ Nei tre capitoli analitici le soggettivazioni imprenditoriali non sono state analizzate con riferimento alle questioni di genere. Il tema avrebbe richiesto un diverso filo rosso interpretativo che, in questa sede, non siamo riusciti a dipanare in modo adeguato. Il rapporto tra genere e industriosità è stato, invece, oggetto di riflessione nel nostro contributo alla survey di questo Prin (Serpieri, Vatrella, 2024), dove si evidenziano i paradossi della «femminilizzazione» dell'impresa neoliberale (Curran-Troop, Gill, Littler, 2024; Littler, 2024) tema che auspichiamo di poter riprendere in vista degli ulteriori sforzi analitici che ci ripromettiamo di realizzare.

età compresa tra i 25 e i 34 anni. Quanto alla specifica declinazione che ha assunto l'oggetto della ricerca, per le ragioni già largamente argomentate (cfr. Cap. 1 e 2), ci si è focalizzati sullo studio dei processi di soggettivazione. L'oggetto è stato dunque affinato e declinato in termini di obiettivi della ricerca nel tentativo di comprendere quali siano le tecniche alle quali i giovani imprenditori ricorrono per la costruzione del sé e a quali forme della soggettivazione queste pratiche consentono di approdare. L'ambizione ultima è stata dunque quella di scoprire, parafrasando Foucault (1998c), se e a quali condizioni l'etica della cura del sé possa ancora farsi *pratica della libertà*.

Si tratta di obiettivi di ricerca, evidentemente sfidanti, e qui solo parzialmente esplorati, che hanno reso necessario un attento lavoro di prefigurazione (Cardano, 2011; Cardano, Gariglio, 2022). A questo proposito può essere utile, forse, specificare che, al fine di qualificare il profilo dei soggetti da intervistare e procedere, quindi, alla scelta dei casi, si è optato per una definizione estensiva dei concetti di impresa e imprenditorialità.

In particolare, si fa riferimento al concetto di impresa come insieme di eventi associati all'azione di intraprendere per la produzione di valore, attraverso la creazione o l'espansione di attività economiche e/o sociali che individuano o sfruttano nuovi prodotti, processi o mercati (Ahmad e Seymour, 2008). Di qui, la categoria dell'imprenditorialità è stata oggetto di una riflessione che ci ha consentito di approdare alla qualificazione di alcuni profili di interesse e di identificare quattro categorie di giovani sulla cui base è stata effettuata, infine, la scelta dei casi²:

² I profili in elenco costituiscono il naturale correlato di una riflessione collegiale prima, e interna all'équipe di ricerca dell'unità locale di Napoli poi, scaturita in seguito all'esplosione dell'epidemia da Covid 19 e alle relative misure di contenimento. Gli eventi in questione hanno fortemente segnato le strategie e le pratiche di ricerca. Si tratta di un tema, sul quale ci ripromettiamo di tornare, la cui rilevanza meriterebbe una riflessione dedicata che ci condurrebbe, ora, fatalmente lontano dalla focalizzazione di questo contributo. Qui ci si limita a ricordare che inizialmente il piano di campionamento prevedeva per ciascuna unità locale la realizzazione di 40 interviste: 10 per ciascuno dei quattro profili identificati dal progetto: giovani mobili; migranti di seconda generazione; giovani impegnati in forme non convenzionali di attivismo politico e startupper. Le misure contenitive conseguenti all'epidemia da Covid 19 hanno, invece, determinato un ripensamento delle strategie di ricerca. In breve, ciascuna unità locale si è dedicata a un solo profilo (nel nostro caso imprenditori che lavorano nelle quattro regioni su cui insistono le stesse unità di

1. giovani coinvolti in start up innovative: imprese (srl, srls, spa, sapa, ecc.) caratterizzate dallo sviluppo, la produzione e la commercializzazione di prodotti o servizi innovativi a elevato valore tecnologico e/o scientifico da selezionare anche tra quelle sorte nell'ambito della politica del Contamination Lab (CLab);
2. giovani impegnati in forme di imprenditoria tese all'attivazione o al recupero di produzioni agricole e artigianali che siano innovative per tecnica produttiva, tecnologia impiegata, modalità organizzativa o altro (soggetti coinvolti in progetti di sviluppo, trasformazione e/o commercializzazione di prodotti della filiera agroalimentare, tessile, ecc.);
3. giovani attivi in forme di imprenditoria sociale; quelle cioè che nascono non per realizzare un utile, ma al fine di promuovere azioni che abbiano un impatto sulla società, l'ambiente e le comunità locali;
4. giovani coinvolti in forme di imprenditoria culturale che offrono prodotti o servizi (anche on line) rivolti a un pubblico generalista o a specifiche nicchie di mercato.

Costruite le categorie, si è poi proceduto alla scelta dei casi; individuati e poi raggiunti grazie alla mobilitazione delle risorse interne all'équipe, ossia rintracciando alcuni informatori locali, collocati in posizioni chiave rispetto ai 4 domini identificati con le categorie e proseguendo, poi, secondo una procedura cosiddetta a valanga che ci ha così consentito di raggiungere la quota di 10 soggetti per ciascuna categoria. Di qui, si è proceduto con la costruzione della base empirica.

3.2. La costruzione della base empirica e l'analisi³

La nostra scelta di studiare le tecniche per la cura del sé per comprendere quali siano le pratiche alle quali i giovani ricorrono e in che

ricerca – Calabria, Campania, Lombardia e Sardegna – da intervistare attraverso il sussidio di piattaforme in grado di supportare chiamate video).

³ Una prima versione, seppur embrionale, di queste riflessioni è presente in: Vattrella S. e Serpieri, R. (2022). “Le tecnologie del sé per il futuro. Etopoiesi di un giovane imprenditore”. *Studi culturali*, 19(2), 233-252, che costituisce il nostro primo tentativo di sfidare la prolificità euristica delle tecniche per la cura del sé nell'analisi delle interviste.

termini costoro esperiscano la loro soggettivazione imprenditoriale, ci ha indotti a elaborare una strategia metodologica che declina la tecnica dell'intervista secondo un approccio misto. Pertanto, la costruzione della base empirica è stata realizzata combinando l'approccio biografico delle storie di vita (Bertaux, 2016; Demazier e Dubar, 1997) con la prospettiva ermeneutica (Montesperelli, 1998; 2014). In altri termini, il tentativo è stato di utilizzare l'approccio foucaultiano assumendolo come specifica strategia di elicitazione del racconto. A tal fine, abbiamo messo a punto una modalità di interrogazione che è consistita nel provocare un'*exagoreusis* (verbalizzazione) della propria storia di vita, articolata intorno alle due dimensioni del passato presente e del futuro presente (Jedlowski, 2017; Mandich, 2020). Per questa via, abbiamo lasciato che il racconto si sviluppasse di modo che la memoria potesse recuperare se stessa e mostrarsi nello «sforzo di costituire una sorta di schema operativo per il futuro» (Foucault, 2014, p. 246). Va da sé che la cornice in cui si è svolto il colloquio di intervista è quello di uno scambio che si è sviluppato provando a incedere «Sulla via del linguaggio» (Heidegger, 1959), a favorire, cioè, la possibilità di un dialogo generativo, in grado di svelare e svelarsi a se stesso proprio nel mentre la narrazione veniva co-creata nella relazione con l'intervistato (Crist e Tanner, 2003). Centrale è stato quindi il tentativo di sviluppare, dal canto nostro, una specifica *etica dell'ascolto* (Foucault, 2003); di vigilare tanto sulla narrazione, quanto su noi stessi, sugli effetti che i racconti hanno di volta in volta prodotto *imprimendosi nell'anima attraverso la memorizzazione*. Ed è con questa disposizione, che è stata condotta anche l'analisi della base empirica, ponendo innanzitutto attenzione alla *mimesis* e all'*hermeneia*.

Quanto al modo in cui il racconto è stato messo in scena dagli intervistati (*mimesis*), si è proceduto considerando la forma dell'intreccio, i personaggi che vi compaiono e i moti dell'animo come una rappresentazione del sé e della propria vita, una sorta di topografia utile a intercettare i sentieri tracciati dalla propria soggettività. Quanto alle riflessioni intorno al linguaggio (*hermeneia*) ad esso ci si è rapportati considerandolo sia per l'utilizzo che se ne fa nel testo, ossia per la sua *grammatica*, sia come l'esito di un processo di interpretazione con il quale il locutore seleziona gli oggetti della verbalizzazione, statuisce tra di essi uno specifico ordinamento e infine li raffigura. Con questo spirito si è proceduto alla lettura del corpus testuale, studiato

utilizzando una griglia analitica che assume le tecniche per la cura del sé come altrettante categorie concettuali con le quali attraversare il testo in un duplice movimento interpretativo.

In breve, coerentemente con la disposizione su brevemente esposta, le tecniche sono state considerate nella loro duplice natura di pratiche alle quali il locutore ha fatto ricorso per la messa in scena della narrazione (*mimesis*) e manifestazioni linguistiche (*hermeneia*) del processo di soggettivazione. In questo senso, lo studio del linguaggio ci ha consentito di attingere alla “grammatica” dei processi di soggettivazione e, al contempo, al prodotto di quel monitoraggio riflessivo attraverso cui i locutori diventano attori che razionalizzano l’azione ricostruendo fenomenologicamente il senso di quello che hanno fatto, di quello che scelgono di raccontare e di quello che preferiscono tacere.

Quanto alla griglia analitica, il lavoro è consistito nell’identificazione delle tecniche di maggiore interesse ai fini del nostro studio: l’esame di coscienza e il mettersi alla prova, ma anche l’esomologesi, l’ascesi nella forma del *gymnasium*, l’ozio attivo dello studio e della lettura e la scrittura. Di qui si è proseguito associando a ciascuna di esse, brevi “definizioni operative”. Queste ultime sebbene vicine, per natura e consistenza alle definizioni foucaultiane, con particolare riferimento al seminario che il filosofo tenne presso l’Università del Vermont nell’ottobre del 1982 (Foucault, 1992), rimangono però sufficientemente aperte da consentirci di effettuare tutte le operazioni utili a rilevarne la presenza nel testo, anche nei casi in cui le tecniche si presentino in forme *sui generis* e idiosincratiche. Di seguito (Box 1) una riduzione della griglia analitica utilizzata:

Box 1. Le tecniche per la cura del sé nell'analisi del corpus testuale

Esame di coscienza (o autoesame): esercizio di memoria essenzialmente prospettico e preparatorio che agisce come tale in funzione delle censure che opera; dei filtri con cui nel racconto si selezionano gli elementi, si identificano gli errori e ci si prepara a correggerli. Pratica di coscienza che consente di stabilire e formulare un principio razionale e costante per le circostanze future e, per questa via, porta a una programmazione del comportamento.

Mettersi alla prova: cimento; «mettersi alla prova della realtà e dell'attualità per afferrare i punti in cui il cambiamento è possibile e auspicabile e, al tempo stesso per determinare la forma precisa da dare a questo cambiamento» (Foucault, 2012a, p.42). Impegno teso a riconoscere ciò che è contingente e arbitrario in ciò che ci viene presentato come universale e necessario; a far emergere «dalla contingenza [...] la possibilità di non essere, di non fare e di non pensare più quello che siamo, facciamo o pensiamo» (Foucault, 2001, p. 1393).

Esomologesi: riconoscimento dei fatti, esibizione cerimoniale somatica e simbolica in cui l'atto di testimoniare contro se stessi cancella il peccato e, al contempo, rivela il peccatore. Espressione drammatica e "rituale" in cui il penitente si espone (exposè) predisponendo se stesso e lo spettatore, che di quell'esibizione è testimone, al cambiamento che redime.

Ascesi: forma di meditazione nella duplice accezione di allenamento del pensiero (melete) attraverso l'immaginazione e allenamento del corpo attraverso l'esercizio fisico (*gymnasium*) in cui ci si dedica ad attività sportive e/o pratiche anche molto dure anche per testare la propria preparazione, la propria indipendenza rispetto al mondo esterno e, dunque, la propria capacità di fronteggiare gli eventi.

Ozio attivo: studio, lettura, riflessività indotta dallo studio e dalla lettura, come ricerca di una chiusura in se stessi che è formativa e pre-paratoria; esercizio al quale ci si dedica durante tutto l'arco della vita e che, se costante, rende il soggetto sempre pronto ad affrontare il domani.

Scrittura: prendere appunti su se stessi per rileggerli, scrivere trattati e lettere agli amici; forme che riattivano in se stessi le verità di cui si aveva bisogno (anche nella forma della scrittura digitale).

Ebbene lo studio delle tecniche per la cura del sé e del modo in cui esse si inverano nel testo ci ha consentito infine di pervenire all'identificazione di tre gruppi in cui confluiscono solo diciannove interviste sulle quaranta totali. Va da sé che questo è il prodotto solo parziale di una riflessione che diversamente declinata avrebbe potuto condurci ad esiti differenti, ma tali sono stati gli sforzi analitici condotti sin qui e

di questo proviamo a render conto. Siamo dunque consapevoli dei limiti della nostra proposta, come lo siamo del fatto che questi limiti sono ascrivibili solo in parte alle caratteristiche tipiche della ricerca qualitativa e agli esiti ai quali essa conduce soprattutto quando, come nel nostro caso, ci si cimenta con strategie analitiche ibride e relativamente nuove; di certo più sfidanti, ma anche più rischiose.

Chiudiamo questa sezione precisando le ragioni analitiche ed espositive che ci hanno guidato nella qualificazione dei tre gruppi ai quali siamo approdati dei quali si ragionerà nei capitoli dedicati alla ricerca.

3.3. Le tre figure della soggettivazione: Esule, Nomade e Pellegrino

I processi di soggettivazione sono qui presentati come “forme del movimento” che abbiamo scelto di tratteggiare per il tramite di tre figure: l’Esule, il Nomade e il Pellegrino, in quanto tutte sono in qualche modo interessate da forme di mobilità territoriale *comuni*; ordinarie cioè e diffuse⁴. Ebbene i giovani imprenditori digitali rinviano alla figura dell’Esule, tale in ragione dell’*itinerario labirintico* che costui percorre e per l’esperienza di allontanamento che incarna; un allontanamento da intendersi qui sia come separazione forzata dai luoghi delle origini sia come abbandono. Nel senso etimologico del termine, l’abbandono va riferito alla figura politica della messa al bando⁵ (Altini, 2021): una pratica fondata sull’esclusione o l’espulsione dal territorio delimitato da una precipua identità. Bando, esilio, espulsione dai recinti della comunità rimandano così a un rapporto complesso con un ordine economico, sociale, culturale che coincide con l’esclusione radicale che questi giovani esperiscono. Con ciò l’Esule diviene tale; in quanto costretto a una tale sovrabbondanza di opzioni, vie e

⁴ Per una sociologia della vita quotidiana sulle esperienze di mobilità degli accademici nomadi, e su quelle di pellegrinaggio tra nord e sud Italia si rinvia al bel volume di Jedlowski e Cerulo (2023).

⁵ Abbandono come messa al bando significa rimettere, affidare o consegnare ad un potere sovrano, e rimettere, affidare o consegnare al suo bando, cioè alla sua proclamazione, alla sua convocazione e alla sua sentenza. Il denudamento dell’essere abbandonato è proporzionale al rigore senza limiti della legge alla quale l’esiliato si trova esposto.

possibilità dall'essere costretto invero a vivere in una dimensione di assenza, di mancanza in un orizzonte che lo costringe ai margini della storia da cui si è mosso. Non è mai a casa propria l'Esule e si trova così irrimediabilmente spaesato in una dimensione di estraneità radicale anche quando, o forse soprattutto quando, trova nel *nomos* la possibilità di ricondurre ad uno quel sé diviso di cui racconta.

Gli imprenditori accademici sono rappresentati attraverso la figura del Nomade, tale per il pensiero aperto al disparato e all'impensabile, all'alterità molteplice e plurale che gli consente la configurazione degli eventi a venire (Deleuze, 2022), tipico dell'incedere di chi si occupa, in qualche modo, di scienza. Il nomadismo dell'imprenditore accademico consiste, comunque, anche in altro. Come il Nomade è un viaggiatore che edifica e destruttura gli spazi in cui vive prima di intraprendere il viaggio, così l'imprenditore accademico ha edificato lo spazio della realizzazione cognitiva per destrutturarla in ragione della realizzazione economica, ma ora è in viaggio, per continuare a percorrere quell'itinerario in salita lungo il quale lo abbiamo incontrato.

In ultimo gli imprenditori sociali, qui raffigurati come Pellegrini. Il Pellegrino è colui che si allontana dalla realtà in cui vive per intraprendere un cammino spirituale, alla ricerca di un senso altro della propria esperienza individuale. La derivazione sacra del termine evoca un itinerario interiore che scaturisce dall'esigenza profonda di sperimentare nuove possibilità esistenziali e rispondere ad interrogativi impellenti. Ma l'etimologia latina del termine *peregrinus*-eterno straniero rimanda alla ricerca della patria perduta, una patria utopica da cercare e ritrovare dentro se stessi. I giovani imprenditori sociali muovono i propri passi da realtà caratterizzate dalla dimensione periferica dei luoghi, che, nell'immaginario collettivo devono essere abbandonati per l'impossibilità di fornire occasioni esistenziali. Il viaggio dei Pellegrini diviene l'orizzonte simbolico necessario per la rifondazione del sé destituito di senso ed è speculare al senso liturgico delle radici, nella ricerca del sé. Una delle cifre sentimentali che caratterizzano il pellegrinaggio è la nostalgia, lemma composto da *nostos* e *algos*, patria e dolore, l'altra è l'erranza, l'andare altrove, polisemica determinazione del vagare oltre e dell'*errare*. Ma il cammino dei Pellegrini è ricerca di salvezza per sé e per gli altri; impone il ritorno verso l'Itaca che ciascuno ha abbandonato, per ristabilire l'armonia perduta che solo la restanza (Teti, 2022) può assicurare.

Nota a margine

La struttura argomentativa dei capitoli che seguono (Cap. 4; 5 e 6) alterna la nostra voce a quella dei giovani intervistati ed è stata costruita scegliendo, tra gli stralci di intervista, quelli che a nostro avviso sono più evocativi delle vie intraprese, e rappresentate, dalle figure dell'Esule, del Nomade e del Pellegrino. Per esigenze legate alla necessità di tutelare la riservatezza delle informazioni che i giovani imprenditori ci hanno consegnato abbiamo anonimizzato i profili, utilizzando pseudonimi di fantasia e ricostruendo solo sommariamente le caratteristiche delle imprese che costoro hanno avviato e in cui sono coinvolti. A questo scopo, e per facilitare la lettura dei capitoli, gli intervistati sono presentati in forma compatta attraverso una tabella che ne sintetizza le caratteristiche socio-anagrafiche e di impresa.

Va da sé che quanto diremo ricade unicamente sotto la nostra responsabilità e va considerato come il risultato, ancora parziale, della nostra personale «lotta per la soggettività» (Deleuze, 2002).

4. *Gli Esuli. Imprenditori digitali*

di *Sandra Vatrella*

In questo capitolo presentiamo il gruppo degli imprenditori digitali; denominazione utilizzata da una letteratura di settore prevalentemente *business oriented* con la quale si identificano *by and large* coloro i quali perseguono l'obiettivo della realizzazione economica attraverso l'utilizzo delle tecnologie. Sebbene siano relativamente recenti, le riflessioni in tema di *digital entrepreneurship* si sono velocemente moltiplicate finendo così col generare una certa vaghezza definitoria e concettuale. Gli sforzi di concettualizzazione rimangono infatti piuttosto elusivi e sporadici, e spesso si focalizzano più sulla tecnologia in sé che sull'impresa o sull'imprenditore (Anim-Yeboah *et al.*, 2020). Di qui le sollecitazioni di alcuni a perseverare nella riflessione su questi nuovi lavoratori della rete e sul «futuro industrioso dell'economia digitale» (Arvidsson, 2020); una riflessione che inevitabilmente aranca nel tentativo di fare ordine, riuscendo a cogliere i cambiamenti che si producono con l'innovazione tecnologica e nel contesto dei mercati dell'impresa.

In questo quadro operano i giovani imprenditori che abbiamo intervistato; nel contesto di un mercato in espansione e in continua trasformazione finalizzato all'offerta di servizi, il cui plus è rappresentato dall'innovazione tecnologica.

4.1. **Gli Esuli. Chi sono e da dove vengono**

Il gruppo degli imprenditori digitali, di seguito denominati Esuli, presenta caratteristiche socioanagrafiche del tutto *sui generis* (Tab. 2). Nati in aree geografiche differenti, ma anche molto distanti tra loro (da

Genova a Volgograd, da Messina a Varese), questi giovani sembrano difficilmente *localizzabili*, avvezzi come sono alla mobilità e al cambiamento; ai continui passaggi di domicilio e residenza, proprio in virtù della natura immateriale dell'impresa di cui sono titolari o in cui sono impegnati, la cui sede legale li conduce e li vincola, questa volta, invariabilmente, a Milano e alla Lombardia.

Tab. 2 – Gli Esuli. Imprenditori digitali per età, genere, titolo di studio, tipo e sede di impresa

<i>Pseudonimo</i>	<i>Età</i>	<i>Genere</i>	<i>Titolo di studio*</i>	<i>Tipo di impresa</i>	<i>Sede impresa</i>
Ernesto	26	m	L.m. in Economia	Digital casting e modelling	Lombardia
Ermanno	33	m	L.m. in Sociologia	Design delle relazioni	Lombardia
Eugenio	27	m	L.m. in Sociologia	Strategic brand narrative	Lombardia
Eros	27	m	L.m. in Ingegneria	Digital platform events	Lombardia
Ermil	27	m	L.m. in Economia	Content marketing	Lombardia

* L.m.: laurea magistrale

Fortemente caratterizzato dal punto di vista della composizione di genere¹, questo gruppo non solo è costituito di soli uomini, ma è anche mediamente più giovane rispetto agli altri (l'età mediana è di 27 anni) e, fatta eccezione per un solo caso, è formato da migranti intellettuali. Gli imprenditori digitali sono figli, infatti, di una *middle class* che sceglie di investire sulla formazione del capitale umano dei figli, sollecitandoli a un percorso di costruzione del proprio profilo accademico e professionale che li avrebbe indotti, poi, a spostarsi e a intraprendere nell'ambito del digitale.

Il capitolo si focalizza, quindi, sui processi di soggettivazione di giovani implicati in una sorta di esilio ontologico lungo un *itinerario labirintico* che si sviluppa a partire dai *luoghi* della crescita ed evolve, nel racconto, in un intreccio avviluppante di sentieri tra i quali gli Esuli sembrano però muoversi agilmente. In questo senso, centrale è l'esperienza politica che i giovani imprenditori digitali raccontano di aver maturato a scuola o all'università, nell'associazionismo cattolico o in

¹ Elemento questo di discriminare rispetto agli altri due gruppi (Esuli e Pellegrini) nei quali la distribuzione di genere è invece molto equilibrata.

quello laico, nella vita cittadina o per il rilancio della *polis*. Così il loro percorso si snoda, come il loro racconto; un racconto talvolta confuso e confondente su ambizioni e vocazioni: l'ambizione al governo degli altri, la vocazione all'impresa, ma anche la ricerca di un senso e quella di un profitto. Così si realizza il processo di costruzione del sé di cui questi giovani ci parlano; come una sorta di unico grande *gymnasium*; un allenamento in situazioni concrete, con il quale si cumulano esperienze e tecniche; le stesse che si ritroveranno poi diversamente declinate nella vita adulta. Così si realizza anche lo sforzo di sintesi che si scorge in chiusura: il tentativo di conciliare istanze talvolta confliggenti per mezzo della scrittura.

Tecnica per la cura del sé (e il governo degli altri), la scrittura assume nel racconto forme, funzioni e configurazioni differenti. Giornalistica, privata, per la realizzazione di un diario o la progettazione di un'app, ma anche per la comunicazione pubblica e quella politica, per la creazione di contenuti digitali e nel linguaggio della programmazione, la scrittura costituisce il luogo che gli Esuli eleggono a ragione di impresa ben oltre il digitale in sé e per sé.

Ebbene le attività imprenditoriali di cui gli Esuli ci parlano consistono nella gestione di piattaforme e agenzie di servizi e comunicazione e vanno dalla digitalizzazione delle attività di *casting e modeling*, alla creazione di prodotti digitali per eventi e *live entertainment (digital platform events)* al *content marketing strategico* e alla *strategic brand narrative*, fino al più politico format generazionale di confronto promosso e patrocinato dal Ministero delle politiche giovanili; forme imprenditoriali nelle quali la scrittura assume un ruolo di primo piano e di cui i giovani raccontano, raccontandosi nel contesto di un processo di costruzione del sé colto qui nel suo farsi e ancora lungi dal potersi dire compiuto.

4.2. L'incipit. Essere e non essere

Come si sente dall'accento e chiaramente dal nome, non sono lombardo né arrivo dal nord Italia. Sono siciliano e anche se il destino ha voluto che nascessi a Gallarate (i miei genitori si trovavano temporaneamente lì per questioni di lavoro), dopo un mese mi hanno riportato giù in Sicilia [...] Sono cresciuto in un paesino di pochissimi abitanti... Ai tempi erano circa 9000

poi sono diminuiti pian piano, lentamente, come in tutti i paesi del Sud e adesso è un paese abbandonato, pieno di cartelli “affittasi” e “vendesi” che si alternano l’uno con l’altro e nessuno che se li piglia... Però, per come la vedo io, è stato il mio punto di forza nascere in quel territorio, perché il non avere nulla in qualche modo ci abituava a lottare per avere qualcosa, per creare qualcosa. Perché veramente non c’era niente e tu vedevi a un certo punto che, raggiunti i 18 anni, scappavano via tutti per materializzarsi in un altro paese. Era come se, al compimento dei 18 anni, arrivassero gli alieni per trasportarti altrove... Quindi tu avevi o anzianissimi oppure giovani della tua età. La fascia di mezzo, quella che poteva fare, fare qualcosa, scompariva! (Eros, 27 anni).

Nato in Lombardia solo per caso, il giovane si presenta utilizzando la negazione del suo contrario, ricorrendo cioè alla figura retorica della litote per raccontare, poi, di essere cresciuto in un piccolo paese collinare del tutto simile alle realtà narrate dai Pellegrini; luoghi che hanno progressivamente perso terreno nella «corsa cronofagica» (Pellegrino, 2019, p. 82) alla produzione e alla produttività, e dai quali si è fatalmente chiamati a migrare.

Nelle parole dell’intervistato, la Sicilia è, dunque, status ascritto e condizione ontologica; ciò che consente di dire “io sono”, pronunciando al contempo le ragioni dell’esilio: la necessità di allontanarsi da un paese abbandonato, ma anche quell’abitudine *a lottare per avere e per creare* che dispone, sin dai primissimi anni di vita, a un perpetuo esercizio di messa alla prova.

Luogo fisico e morale dal quale il racconto muove, lo spazio dei natali segna, quindi, non solo l’incipit della narrazione, ma il tramite per mezzo del quale questi giovani si rappresentano. Con ciò gli Esuli si qualificano: con una mossa argomentativa che trova nel ritorno etico alle origini un chiaro riferimento identitario.

Io sono un ragazzo di origini siciliane. Sono nato a Messina, che è la città più a nord della Sicilia, diciamo, ed è una città sul mare, è la città con più chilometri di costa in Italia e quindi siamo nati, diciamo proiettati verso il... Verso l’oltre perché ovunque tu sia, vedi sempre lo stretto che è veramente stretto come un lago e vedi un’altra terra di fronte a te e tu ogni giorno ti svegli e vedi che c’è qualcosa al di là del mare (Ernesto, 26 anni).

Essere siciliani vuol dire, qui, essere proiettati aldilà del mare: attributo categoriale e proprietà primaria, posta a fondamento di ciò che rende questo giovane una sorta di novello Odisseo sedotto dal canto delle sirene; dalle promesse di un altrove che ancora non conosce e, dunque, chiamato a confrontarsi con se stesso, con quell'imperativo del *γνώθι σεαυτόν* (conosci te stesso) con cui questi giovani di fatto scelgono di raccontarsi proprio a partire dalla condizione di esilio; condizione che come sarà più evidente nel prosieguo di questo contributo, continueranno ad abitare:

La mia è una storia particolare, perché sono nato in Russia, a Volgograd, il 30 aprile del '94. Non erano anni semplici, nel senso che c'era tutta questa transizione da un'economia comunista ad un'economia capitalista quindi le famiglie hanno dovuto tirare la cinghia e la mia famiglia lo stava facendo più o meno, fino a che nel '98 vi fu un forte, fortissimo attacco speculativo sulla valuta russa, il rublo, e letteralmente in un mese, mi raccontò mia madre che di fatto il 70, il 75% di quello che loro possedevano in banca si era volatilizzato. Di fatto questo fu proprio la goccia che fece traboccare il vaso e quindi decise: "Ok, dato che non sono assolutamente sicura che nei prossimi anni le cose miglioreranno, andiamocene adesso" e così fece (Ermil, 27 anni).

La storia personale di cui Ermil ci racconta si incardina sin dal principio dentro quella collettiva. Qui, nella ricostruzione evocativa di uno scenario politico ed economico denso di implicazioni, il giovane suggerisce le ragioni dell'esilio, indicando tra le righe le forme di uno spazio di formazione destinato a segnare la crescita e le scelte del giovane imprenditore.

Un tratto quest'ultimo che ritorna nel racconto degli Esuli. È questo il caso di Eugenio che, in modo del tutto analogo ai suoi colleghi, si presenta per il tramite della città natale e del clima culturale in cui è cresciuto.

Sono nato nel centro storico a Genova e questo credo che ogni volta che parlo di me stesso è una delle caratteristiche che utilizzo di più [...] Perché i vicoli di Genova rappresentano comunque dal punto di vista della mia formazione culturale una parte molto rilevante della mia vita, e dico i vicoli perché i vicoli hanno... Sono il modo attraverso cui si conosce... Perché mettono insieme tante cose diverse, perché Genova da una parte è una città straordinariamente anziana, ma dall'altra è una città straordinariamente labo-

ratoriale e io le scuole le ho fatte tutte in centro [...] Alle elementari avevo la classe con più alunni stranieri che italiani, la prima di Genova, è finita sul giornale per questo. Alle medie avevo una classe molto complicata, ma molto divertente [...] Il mio liceo era il liceo dei brigatisti genovesi, quando i brigatisti genovesi facevano la lotta armata negli anni '70, quindi un liceo molto politicizzato da sempre [...] Ho convissuto e conosco personalmente diversi oppositori della camorra di Via Prè, della 'ndrangheta di via della Maddalena [...] Diversi compagni di classe con parenti strettissimi in galera, cioè la prima volta che mi è capitato che un mio compagno di classe mi dicesse: "Guarda, mio padre è in galera", facevo, boh, la prima elementare probabilmente! Quindi comunque un contesto particolarmente verace [...].

Poi, ripeto, io vengo comunque da una famiglia e da un nucleo borghese però questa contaminazione c'è sempre stata e questo mi ha portato a diventare sempre più socievole in realtà, dal punto di vista diciamo delle amicizie, delle persone, ho sempre avuto una quantità di gente intorno incredibile... Ho sempre fatto un po' il "leader" anche malefico del gruppo... (Eugenio, 27 anni).

Così Eugenio si rap-presenta, come colui che si è formato al crocevia tra tradizione e innovazione, culture autoctone e contaminazioni allogene, in un luogo che è al contempo presidio di legalità e sede del malaffare. Ma è proprio qui, in un contesto ibrido e complesso che prendono forma anche l'estroversione, l'amicizia, l'apertura mentale; in breve, l'insieme delle competenze di carattere (Heckman e Kautz, 2016), di cui questo giovane imprenditore racconta e si compiace, compiacendosi del percorso intrapreso. Di qui il racconto prosegue in un esercizio di riflessività con il quale, la sua storia diventa un racconto generazionale.

Fino alla mia generazione Genova era una città particolarmente politica, ma proprio tanto. Nelle generazioni successive alla mia non è stato più così... Mio fratello che ha quattro anni in meno di me, ha vissuto in un contesto diverso dal mio. Genova è una città morente, vederla oggi da ventisette è morente, io non riesco a fare niente qua. Pur essendo molto intraprendente, pur avendo aperto business e così via, sono dovuto andare via da Genova perché io non potevo farle determinate cose e come me tantissima altra gente che conosco e di ogni livello sociale, tra l'altro, non è un tema semplicemente universitario questo... (Eugenio, 27 anni).

Così i giovani Esuli si raccontano: in un esercizio di riflessività su se stessi argomentato nei termini della storia e della cultura di cui sono il prodotto; un esercizio che funziona come un'euristica dell'osservazione (Cardano, 2011) che orienta lo sguardo traghettandolo dal sé all'altro in un gioco di specchi che fonde e confonde le ragioni individuali e quelle collettive. Per questa via, mentre l'esilio dai luoghi del desiderio diventa esilio da sé, le vicende personali tendono a divenire universali e la propria storia finisce col riguardare tutti.

Poi succede che arrivo ai 18 anni pure io, arrivo a 18 anni e io non volevo, non volevo andare via... Avevo scritto un articolo che parlava proprio di questo, del fatto che non sarei mai andato via. Per me era proprio una questione di principio e cioè io ero impregnato di valori per cui... Lì dovevo stare, lì era il mio posto. Poi però è arrivato il momento della decisione, la scelta dell'università, e si è materializzato il vero problema della mia terra, cioè si è materializzata quest'università fatta di professori docenti che non avevano la benché minima volontà e voglia di stare là dentro, tutti che si guardavano intorno con aria di abbandono... Il messaggio ricorrente era: "Se anche farete la triennale qui, tanto la magistratura poi andrete a farla altrove" e quindi sono rimasto un po' traumatizzato da questo messaggio tale per cui a un certo punto ho detto: "Sai che c'è? Vado a fare ingegneria a Torino". Così di punto in bianco praticamente, ed è stato traumatico, perché a 18 anni mi sono ritrovato solo, senza nessuno, perché nessuno dei miei amici era andato oltre Roma praticamente, in un mondo che era completamente diverso dal mio e dopo aver abbandonato tutti i miei progetti: lo scoutismo, la radio, l'associazione, cioè tutto quello che avevo costruito giù, abbandonato totalmente (Eros, 27 anni).

Con le ragioni dell'esilio iniziano, così, a schiarirsi anche le sue fatiche: il senso di rinuncia ai principi e ai luoghi in cui poterli realizzare, la frustrazione e l'abbandono, la disillusione di un'adulità depressa e la solitudine. È questa la cifra di un racconto ellittico, denso e appassionato che prosegue a ritroso per indugiare sugli esordi di un processo di costruzione del sé situato nei luoghi materiali e simbolici della crescita e della formazione. Con ciò il locutore è colto nel mentre si impegna in un esercizio di ricognizione mnestica dal quale la terra di origine ri-emerge sia come dimensione pubblica, di spazio sociale e culturale che spinge sia come dimensione intima, assurgendo così, a topos fisico e narrativo da cui prende le mosse la vita politica dell'imprenditore digitale.

4.3. La vita politica dell'imprenditore digitale

Sono sempre stato spinto in qualche modo dal contesto, da qui sono partito... Da sempre aprendo associazioni, questa è stata una cosa che mi ha un po' caratterizzato nella vita... Già a 10 anni, la cosa che facevo era aprire, cercare di organizzare i miei amici sotto forma di associazioni dove c'è il presidente, il vicepresidente... Un'organizzazione strutturata, che poi si è man mano consolidata, dove cercavamo di costruire delle alternative dentro il territorio. La prima tra tutte? Pulivamo le piazze locali, cercando di utilizzarle poi per concerti, iniziative... [...] Al liceo ho cominciato il cammino della rappresentanza e in maniera molto casuale, involontaria... Nel senso che sono stato spinto già al secondo anno a candidarmi come rappresentante e lì è venuta fuori la vocazione all'associazionismo, in questo percorso di rappresentanza fatto al liceo, che è durato praticamente dal secondo al quarto anno. In parallelo, ho vissuto quello che credo sia stato il luogo di massima formazione per me: lo scoutismo. Cioè io dal primo anno fino a poco prima di andare via, quindi fino ai 18 anni, ho fatto lo scout e fare lo scout per me in quel territorio, all'interno di quel contesto è stata penso la chiave in assoluto più formativa, più del liceo, più delle associazioni, più di qualsiasi altra cosa. Perché ho trovato un gruppo, ho trovato come una forma di pensiero che all'interno di un contesto vuoto, ti continuava a ripetere: "Non cercare nulla fuori da te parti da te, cioè parti dal fatto di essere il primo a proporre, non arrenderti al fatto che la condizione qui è questa. Prova ad essere propositivo, a costruire" e quindi quel mantra ripetuto in continuazione mi ha permesso di... Mi ha permesso di crescere. Nel senso che io sono... Penso di essere... Molte responsabilità, molto sostegno reciproco (Eros, 27 anni).

Così Eros ricostruisce l'esordio di una vita politica che inizia prematuramente e continua con una tensione a costruire alternative, a fare e organizzare che lo accompagna in un esercizio di messa alla prova orientato al territorio e agli altri di cui si circonda. Di qui, la vocazione politica dell'Esule evolve: si conferma nell'esperienza della rappresentanza studentesca e si consolida, poi, in quel luogo di "massima formazione" che è lo scoutismo, di cui Eros ci parla come luogo dell'impegno volontario nella pratica filosofica; in breve dell'ascolto. Qui, laddove cioè il "discorso vero" raggiunge i suoi discepoli, la vita politica dell'Esule inizia a complicarsi, a riempirsi cioè delle responsabilità, delle relazioni, delle iniziative molteplici di cui egli si fa promotore.

Avevamo anche aperto una radio locale che potesse in qualche modo essere un punto di sfogo perché eravamo consapevoli che non ci ascoltava nessuno dall'altra parte, però, avere questo strumento con cui una volta al giorno potevi sederti e dialogare credendo che il mondo dall'altra parte ti stesse ascoltando, per noi che eravamo in questo buco di mondo era utile. Al liceo avevo aperto un giornale che si chiamava "La testata" che era un giornale studentesco in cui scrivevamo articoli a manetta. Avevo cominciato a scrivere in un blog su Fanpage, quindi avevo cominciato a fare della scrittura il mio sfogatoio ehm ed era molto utile perché poi soprattutto c'era una scrittura pubblica e una scrittura privata. La scrittura pubblica era molto appunto di questo tipo, cioè comunque messaggi molto idealisti, molto, molto spinti. La scrittura privata, invece, erano sempre conversazioni tra due Eros che si cercavano di confrontare su questi temi, cercando di capire effettivamente quale fosse la verità non verità di questa cosa. Ed è stato sempre molto utile per me scrivere, perché mi permetteva appunto di portare fuori me stesso (Eros, 27 anni).

La radio, il giornale, il blog sono altrettante manifestazioni del gioco pedagogico in cui il giovane Esule si impegna; un divertimento nel senso del *divertere* rispetto alla mancanza di ascolto che il giovane soffre e lamenta. Al contempo queste iniziative svolgono una funzione più essenziale. Ci si riferisce alla funzione del *gymnasium*; un allenamento che consiste, qui, in un dialogo con se stessi, finalizzato a produrre un discorso vero per sé e per gli altri. Con ciò il giovane Esule si ritrae in veste di aspirante parresiasta intento a generare una «nuova etica del rapporto verbale con l'altro» (Foucault, 2003, p. 149); ad accrescere la «reciproca benevolenza, favorendo il consolidamento di quella dimensione etica di amicizia» (Irrera, 2013, p. 16) posta a fondamento del modo di vita politico degli Esuli.

Con Eros emerge, dunque, una strategia (il *gymnasium*), e uno schema operativo (l'utilizzo della parola – scritta o orale che sia – come forma di allenamento per il governo della città), largamente condiviso dagli Esuli. Basti considerare il caso di Ermanno che, nel raccontarci di quando, ancora bambino, organizzava lo "stare assieme" giocando con la scrittura, suggerisce tra le righe che è così che l'Esule si prepara: preparando una «tecnica ed un'etica della comunicazione» (Irrera, 2013, p. 330).

Diciamo, di quegli anni lì, forse la cosa che può essere più interessante raccontare è il fatto che ero uno che cercava di organizzare sempre dei gruppi, insomma, di fare delle cose assieme... Adesso non so in che anno delle elementari, ma ero abbastanza piccolo, avevo messo in piedi il giornalino della scuola. All'inizio lo scrivevamo a mano e poi lo fotocopiavamo, poi dopo eravamo cresciuti un po' allora lo batteammo al computer, ma ero proprio piccolo... (Ermanno, 33 anni).

Sin qui il racconto di un processo di soggettivazione e di una vita politica che si sviluppa lungo l'asse ascolto – parresia in virtù di un *gymnasium* che identifica nella pratica della scrittura l'esercizio di punta. Di qui in avanti il racconto cambia di passo. Le tecnologie evolvono, si complicano, si fondono e si confondono.

La mia preside mi amava, ma mi odiava, nel senso che aveva compreso prima di tutti che in me c'era del potenziale e lei mi disse: “Sei un ottimo studente e un pessimo scolaro”. La scuola era il mio headquarter, cioè io lì svolgevo tutte queste attività di... Forse non la definirei politica, ma di contatto con le persone ecco. Sì di contatto con le persone. [...] Poi all'università tutto alla grande. Nel senso ho spaccato da un punto di vista di studi, ma anche là sono diventato rappresentante degli studenti, delle commissioni paritetiche... Ero ovunque. Facevo di tutto [...] Tutte le scuole d'Italia avevano il Comix e la Smemoranda e i vari diari studenteschi, io creai un diario proprietario del [liceo] Seguenza che si chiamava “il Seguenda” che è un'agenda all'interno della quale trovavi interviste al personale scolastico, le più importanti gite che noi organizzavamo, tutto il bello che la scuola era in grado di fare [...] Si presentava come un diario normale, qua c'era una tasca per i pizzini... C'era uno sponsor che ovviamente ci è servito per finanziare il tutto. Poi ne abbiamo trovati quattro di sponsor [...] Perché poi hanno rinnovato l'iniziativa e ce l'hanno fatto rifare e poi qua (mostrando il diario) il ringraziamento a tutti i fautori che erano anche gli stessi candidati della mia lista. Ed è stato... Oggi si chiamerebbe bootstrap: un modo di farci una pubblicità che partisse da qualcosa di concreto. Infatti, il nostro payoff era: “Finora questo insieme il resto”. Ossia, siamo capaci di fare una cosa che non è mai esistita. Siamo la prima scuola d'Italia, il diario è solo un esempio, tutto il resto lo faremo insieme (Ernesto, 26 anni).

Ottimo studente e pessimo scolaro, Ernesto elegge la scuola a quartier generale di una vita politica che evolve assieme e in virtù della pratica ginnasiale in cui si esibisce; un allenamento che tende ora a

sofisticarsi, approssimandosi così alle condizioni reali della vita adulta. Emblematico in questo senso è il lavoro di progettazione e realizzazione del Seguenza.

Come prodotto grafico finito, il diario costituisce un modo di occuparsi di se stessi e delle proprie skills; come assemblaggio di pagine bianche esso rappresenta, invece, un invito alla scrittura: una esortazione a tenere traccia degli eventi, a prendere appunti su se stessi, a considerare «il sé [...] come qualcosa su cui scrivere» (Foucault, 1992, p. 24) e gli altri come qualcuno con cui comunicare. Questo doppio livello della scrittura per sé e per gli altri che il diario incorpora costituisce, dunque, un modo del tutto *sui generis* di imparare ad occuparsi di se stessi, suggerendo agli altri di fare altrettanto. Al contempo esso rappresenta però anche altro.

Prodotto dell'agire economico che ne ha reso possibile la realizzazione, il diario costituisce anche un mezzo posto a servizio della ragione politica. Una ragione quest'ultima che si compie ora nell'incontro con il digitale.

Io ho fatto il liceo classico, il più classico dei licei classici in realtà, e in quel contesto lì io in realtà mi sono molto buttato da subito sul mondo della comunicazione digitale prima per fini diciamo politici, personali e generali, nel senso che io ho fatto il rappresentante di istituto il terzo e il quarto anno, il quinto anno sono stato rappresentante in consulta regionale e, in parallelo, utilizzando Facebook in realtà, ho fatto campagna elettorale per le comunali che c'erano quell'anno a Genova, quelle che poi hanno eletto Marco Doria. Abbiamo fatto campagna elettorale online per la mia migliore amica, quella con cui son cresciuto insieme, che è diventata poi consigliera comunale a 18 anni e mezzo. A Genova! In una delle città più vecchie d'Europa... Quindi fu una cosa interessante e fu un primo momento in cui ho detto: “Cavolo il digitale mi interessa o quanto meno è un mondo che posso utilizzare in modo anche professionale” (Eugenio 27, anni).

Al lettore attento non sarà di certo sfuggito come il tema delle tecnologie digitali, su cui insistono le forme imprenditoriali che contraddistinguono questo gruppo, sia comparso sin qui solo a margine del testo. Tante, troppe sono le sollecitazioni dalle quali questi giovani si lasciano tentare nell'urgenza del racconto. Poi, però, un po' per caso, un po' per rispondere agli stimoli del ricercatore, il digitale esce da quella zona grigia in cui il locutore lo aveva confinato e affiora in

superficie. Qui il racconto ritorna indietro e la storia ricomincia daccapo in un esercizio di autoesame che consente di ripensare le tecnologie e il processo di costruzione del sé di cui i locutori ci hanno già parlato risignificandolo; un processo che si illumina ora da un lato confermandosi come espressione di quell'unico grande esercizio ginnasiale di cui si è detto; dall'altro come manifestazione di quell'io diviso che fa di ciascun racconto, un racconto corale.

4.4. La volontà di essere e quella di avere

La tecnologia digitale entra nella vita e nel racconto degli Esuli in modi e tempi differenti, ma quando fa il suo ingresso è per tutti una *fortuna* e un *innamoramento*; in breve, una fascinazione che sembra, però, annunciare gli esiti lucrativi e professionali che sarebbero poi venuti.

Io avevo la fortuna che mia madre lavorava nel mondo della comunicazione e quindi ho sempre avuto internet, il computer, tutto quanto prestissimo. Perché fai conto che già nel Novanta... Novantasei, secondo me sì, nel Novantasei c'era internet in casa mia. Tant'è che poi dopo, quando nel Duemila, penso fosse quello l'anno in cui è esploso poi tutto il discorso degli abbonamenti gratuiti, internet è iniziato ad andare nelle masse e in quell'anno lì, io, appunto, attivai uno di questi abbonamenti e realizzai il mio primo sito web, mettendo su cose tipo le ricette di famiglia, insomma cose così ovviamente, oddio, avevo 13 anni (Ermanno, 33 anni).

Come Ermanno anche Eugenio che racconta del suo primo approccio alla rete e di una dimensione "del fare" come di qualcosa che sopravanza il pensiero per affiorare alla coscienza solo in un secondo momento.

Il mio innamoramento col digitale nasce in quinta ginnasio. Mi sono rotto una gamba, per cui sono stato bloccato a letto per tre mesi. All'epoca mettevo l'ADSL ho fatto sei mesi di totale chiusura su internet a vedere che cosa c'era online, che cos'era questa roba qui fatta in autonomia... Avevo 15 anni. E da lì in poi, ma forse da sempre in realtà... Ho scoperto che una parte del mio cervello funziona a link, non so come dire, è proprio il mio cervello che funziona a link e connessioni. Internet e il digitale rappresentano per me proprio

la normale prosecuzione di come funzionano le cose che io penso, no?! E questo è sempre stato un approccio che ho avuto secondo me, che mi contraddistingue anche nella realtà normale, no?! Rispetto al rapporto con la vocazione politica, diciamo con la politica, con l'utilizzo a fini politici, me ne sono reso conto diversi anni dopo averlo fatto praticamente che potevo farlo diventare un lavoro. Dopo aver pensato per tanto tempo di fare il giornalista... E per certi versi anche molto tradizionale, cioè uscito dal liceo, il mio obiettivo della vita era andare a scrivere le pagine culturali di *Repubblica*, questa era la mia forma mentis; quindi, non vedevo l'ora di entrare in una redazione, di chiudermi in una redazione, di scrivere quella roba lì (Eugenio, 27 anni).

Le analogie tra il modo in cui funziona il web e i meccanismi della cognizione e la possibilità di edificare su quelle analogie molto altro ancora sono oggetto di una riflessività con la quale il giovane Esule ripensa se stesso in relazione alla scrittura e al modo in cui usarla. Ed è proprio con la scrittura che emerge anche la vocazione all'informatica, in virtù di un ricorso vieppiù sistematico a una pratica che tende ora a de-fluire dalla dimensione del mero esercizio ginnasiale, confondersi con il *piacere di programmare* e con-fluire, infine, verso il progetto di impresa.

Scelsi la Cattolica e l'economia, perché durante gli ultimi anni in effetti realizzai quanto mi piaceva programmare, l'informatica, eccetera [...] Mi ricordo poi che un'altra ragione per cui feci questa scelta, fu che durante l'ultimo anno di scuola, io di fatto scelsi un progetto... Quindi io realizzai un'applicazione, un'app, un'app per arbitri perché ero un arbitro di calcio federale e... E qui fu la prima volta in cui io provai la sensazione di scrivere qualcosa che poi usano centinaia e migliaia di persone perché era la MIA applicazione. Inizialmente mi ricordo... Tendevo ad intenderla per le persone della sezione, al massimo della regione, invece poi di fatto, essendo sul Google Play Store, poteva scaricarla chiunque e quindi la voce si sparse e in un anno, meno di un anno in realtà, ci fu quest'idea di farne un'impresa, di farne una startup... (Ermil, 27 anni).

Quello di cui raccontano gli Esuli è, a ben vedere, un processo di progressiva sofisticazione che apre alla possibilità di risignificare se stessi e, risignificando la tecnica della scrittura, anche il proprio percorso professionale. Emblematico in questo senso è il racconto di Eugenio.

Mi è capitato che ho vinto una borsa di studio alla Scuola Holden di Torino in giornalismo e allora a quel punto ho detto: “Vabbè vado a fare il

giornalista”. [...] E in parallelo lavoravo... Perché poi in realtà è dal 2013 che lavoro nell’ambito della comunicazione digitale. Ho fatto diverse cose: ho fatto l’ufficio stampa delle Universiadi del Trentino nel 2013, sono stato caporedattore al festival della comunicazione di Camogli che era il festival che aveva fondato Umberto Eco [...]. Il festival è una roba che mi è capitata tra capo e collo, per una casualità, perché chi lo organizzava mi disse: “Guarda, sui social non ho nessuno. Vuoi venire te? Ci proviamo!”. Io sono andato, ma senza che sapessi farlo quel lavoro lì poi ci ho lavorato tre anni in realtà portando anche dei risultati molto positivi [...] Io lì ho avuto a che fare con i mostri sacri della cultura italiana [...] E quella roba lì mi ha fatto capire che l’idea del giornalismo non mi avrebbe portato da nessuna parte se non a un infinito universo di precariato e di complicazioni e lì ci vuole anche un’analisi dei fatti, no? La comunicazione è venuta dopo, me la sono recuperata perché ho capito che su quella cosa lì ci si poteva marginare, perché si potevano far dei soldi su questo, c’entra molto il mio essere genovese, l’essere un po’ commerciante, avere un po’ quell’approccio lì ha influito molto su quello, perché io ho avuto la prospettiva di dire a fronte di tanto sbattimento, quanto ci posso guadagnare? Ma soprattutto quanto posso far guadagnare alla realtà che porto avanti? (Eugenio, 27 anni).

Forma di investimento su se stesso nella quale il giovane si cimenta, studiandola e scommettendoci, la scrittura è, qui, oggetto di un esercizio di riflessività che gli consente di comprenderla nei termini dell’*entreprenariat* (Lorusso, 2018) al quale fatalmente lo avrebbe condotto. Di qui, la determinazione ad abbandonare le forme più note del mestiere di scrivere e edificarne altre ritenute più remunerative e gratificanti.

Finita la Holden ho visto nella comunicazione digitale una grossa opportunità professionale in realtà e mettendomi insieme ad altri tre soci di cui due di Milano abbiamo deciso di iniziare un nostro percorso imprenditoriale dove il nostro focus è sempre stato quello della... Noi la chiamiamo strategic brand narrative quindi diciamo della narrazione strategica per l’impresa che unisce da una parte l’idea di base, diciamo, delle tecniche digitali e quindi di tutto quello che serve per la creazione di contenuti digitali e dall’altra però anche le tecniche narrative tipiche diciamo, dello story telling che fa parte poi della nostra formazione [...].

Mi sono messo in proprio all’età di 24 anni e adesso ormai sono quasi 4 anni in realtà che lavoro. Abbiamo lavorato nel tempo con alcune tra le più grandi aziende italiane: Eni, Agi, Telecom, SIAE, Roche [...] Quindi da un

lato lavoriamo su questo, dall'altra parte, come mio obiettivo di più lungo periodo, sicuramente c'è anche un impegno pubblico nella comunicazione politica che è un aspetto su cui secondo me ci sono ampissimi margini, dove conosco ormai tantissima gente e credo che ci sia la possibilità di fare delle cose fatte veramente bene (Eugenio, 27 anni).

Con ciò si realizza, quindi, il tentativo di ricongiungimento tra istanze molteplici: il professionismo della scrittura e il digitale, l'impresa e, infine, l'impegno pubblico. Un processo quest'ultimo che gli Esuli intraprendono sperimentandosi in un tentativo di restituire l'impresa alla dimensione politica dalla quale sembravano essersi allontanati.

Quello di cui ci parlano i giovani Esuli è dunque uno stesso tentativo, organico nella forma, nei meccanismi che produce e nelle contraddizioni che incarna, ma diverso per le strategie che in esso vengono portate avanti e l'ethos da cui muove. Basti considerare il modo in cui procedono rispettivamente Ernesto e Eros.

L'avevo scritto su un post-it che diceva che tra 11 anni avrei avuto due aziende. Cioè nella consecutio temporum delle mie azioni uno step sarebbe stato imprendere... Che trovo il miglior modo, il modo più nobile, per fare politica: arrivare attraverso mezzi fast a somministrare contenuti slow [...].

[Il pensiero è che] se da un lato la gente mi finanzia il prezzo che io penso di valere dall'altro lato qualcuno vuole il mio tempo, vuole comprare il mio tempo. Ma ci deve essere una terza alternativa che mi fa stare bene a me! E questa terza via è creare una seconda società. La prima spacca! Cominciamo a fare consulenza a giocatori della Juventus, le migliori aziende del food and beverage lavorano con noi, aziende della moda in Italia cominciano a volere il nostro, cioè a volere i nostri servizi [...] Cresciamo in continuazione, tant'è che ora in totale a collaborare nelle mie realtà siamo in ventuno. La seconda no. Brucia risorse... È meno che autosufficiente, è un peso da un punto di vista puramente economico ma da un punto di vista di cambiamento che può produrre è straordinaria. Se il mio obiettivo fosse produrre solo denaro, non lo farei [...] Ma il mio obiettivo non è creare denaro. Il concetto è cambiare un'industria. Per me vuol dire cambiare per sempre un processo uguale a se stesso dal 1969, cambiamo il mondo di questa industria, cambiamo in senso positivo, in senso migliorativo, cambiamo in senso pro attivo, cioè innoviamo, non cambiamo, innoviamo un settore [...] Il concetto è semplicemente quello di avere sempre un obiettivo sociale. Noi in entrambe le società abbiamo due business unit totalmente pro bono, il fatto è che alla gente non

importa. Importa solo a noi. E l'eticità sta in questo... Proporre pro bono, perché il problema qual è? Che uno scemo con un piano batte un genio senza un piano, quindi noi prendiamo queste persone e gli diciamo: "Guarda noi pro bono ti facciamo una consulenza come quella che facciamo al migliore dei nostri clienti" (Ernesto, 26 anni).

Così Ernesto si rappresenta, come duplicatore di fatiche e rischi, operatore del cambiamento per mezzo di una impresa che costituisce *la via nobile alla politica*. Diversa, eppure del tutto simile, è la traiettoria disegnata da Eros anch'egli impegnato nel mercato dell'imprenditoria digitale con una seconda iniziativa; iniziativa con la quale il giovane torna alla vita politica per raccontarci di un tentativo di fusione, realizzato spingendo oltre competenze e vocazioni, col quale ridare infine coerenza al proprio percorso.

Lo scoutismo, la radio, l'associazione, avevo abbandonato tutto e mi sono ritrovato all'interno di questa struttura che... Cioè tu entravi là [all'università] e il placement era il loro indicatore principale di successo e quello si vendevano... Venivi completamente annullato come essere umano, completamente bloccato nella possibilità di essere tu persona, nel senso che quelli lavoravano proprio nella direzione di costruire ingranaggi e bulloni da incastrare all'interno delle aziende che le pagavano evidentemente per avere i migliori formati, non per avere le migliori persone. E lì, di nuovo, da una parte ho continuato a fare ingegneria, quindi fisica, matematica... Dall'altro ho ripreso... Ho cercato di ricostruire dei progetti sul territorio, cercando associazioni, gruppi locali che potevano in qualche modo risanare quel lato che avevo abbandonato e che però mi mancava. Fin quando arriva a un certo punto l'occasione e l'incontro... Nel frattempo lavoravo pure [...] Ho cominciato praticamente subito, appena ho dato informatica, quindi avevo un minimo di basi di come programmare un sito... Ho visto che c'erano delle persone che pagavano per fare dei siti, ho detto: "Ok eccomi" [...] L'incrocio di queste tre cose è stato che a un certo punto da una parte lavoravo, quindi cominciamo a sviluppare delle competenze molto pratiche di come fare le cose, dall'altra l'università che più che conoscenze, mi dava relazioni, cioè tantissimi ragazzi che arrivano da tutta Italia, con l'idea di voler... Se hanno abbandonato la loro terra, se sono stati disposti a quel sacrificio, è perché arrivano carichi di speranze, di opportunità. Cioè quella cosa si respirava, si continua a respirare ed era evidente, cioè tutti cercavano l'opportunità. Era come stare in Germania quando mio nonno c'è arrivato, era la stessa filosofia, erano lì perché volevano in qualche modo scuotersi. L'incrocio tra queste

tre cose, l'ambiente, il lavoro che stavo facendo e la ricerca di associazioni ha portato poi un giorno a lanciare il progetto che ha cambiato il passo di tutto [...] che è la fusione di queste cose, cioè prendere un hunt, trasformarlo in un Ted scomodo, attaccarci però la grinta di un hackathon e costruire poi alla fine un format che avesse esattamente questa forma (Eros, 27 anni).

È dunque l'avvio di una seconda impresa, la terza via di cui Ernesto e Eros ci parlano, parlandoci al contempo del tentativo, comune a tutti gli Esuli, di edificare un luogo che sia foriero di benessere, di pacificazione tra le anime diverse e confliggenti che li abitano. Con ciò si realizza anche il tentativo di fusione: con la costruzione di un compromesso tra impresa lucrativa e impresa politica come di un luogo che assolva a funzioni curative, di cura del sé.

4.5. In conclusione... La Nomopoiesi

Il capitolo ripercorre il processo di costruzione del sé che i giovani Esuli esperiscono muovendosi lungo un *itinerario labirintico* denso di insidie; tante quanti sono i bivi in cui inciampano, le vie tra le quali questi giovani di fatto non scelgono. In questo senso, la messa in scena del sé che gli imprenditori digitali propongono nell'incipit dell'intervista è solo apparentemente in contraddizione con la loro vocazione al movimento.

La rappresentazione di un'esistenza fieramente agganciata ai luoghi delle origini e a una storia collettiva, che è al contempo un racconto generazionale, sembra infatti riconducibile alla necessità di *mimesis* che la narrazione dell'io esige; al bisogno di figurarsi lontani dal caos che, forse, li abita e verso cui il racconto, di certo, li conduce.

Con ciò assume consistenza la prima tecnica alla quale gli Esuli ricorrono per la messa in forma della narrazione: un esercizio di autoesame in cui la pratica della ricognizione mnestica viene utilizzata come strategia utile a presentarsi e rappresentarsi in un luogo e in un tempo; gli stessi da cui prende le mosse la vita politica di cui raccontano.

Di qui la narrazione prosegue, lasciando emergere le tecniche per la cura del sé alle quali hanno fatto ricorso: l'esercizio di messa alla prova che le attività politiche alle quali si dedicano esige e la scrittura che compare in forme e manifestazioni molteplici e ibride: in forma

pubblica e in forma privata, come esercizio per la cura del sé e suggerimento filosofico, prodotto di un agire orientato al profitto e mezzo posto al servizio della ragione politica. Si tratta di due pratiche strettamente connesse tra loro e con una terza tecnica che sembra contenerle entrambe: il *gymnasium*; palestra di vita e per la vita che trova nella parola, scritta e orale, la possibilità di apprendere l'arte di governare la città.

Così mentre il racconto prosegue, il tema del digitale rimane ai margini del testo; il che conferma questi giovani in una condizione di esilio ontologico che – come discuteremo meglio nelle conclusioni – si palesa nelle due forme del soggetto che costoro incarnano; il soggetto diviso (σχίζω) e frenetico (φρένησις) che l'impresa economica promuove e pre-vede.

Quando poi il racconto si sposta sul digitale, l'esercizio di autoesame ricomincia daccapo per mostrare, altrimenti declinate, le stesse tecnologie di cui i giovani Esuli ci avevano già parlato. La tecnica dell'autoesame, ma soprattutto quella della scrittura che, divenuta ora il mezzo attraverso cui la passione per la tecnologia emerge, de-fluisce dalla dimensione del mero esercizio ginnasiale e con-fluisce verso il progetto di impresa.

È dunque nell'impresa come cura del sé che si realizza il processo di etopoiesi di cui i giovani imprenditori digitali rendono conto; una “*nomopoiesi*” che si realizza nel tentativo di ricomporre le aporie di un sé diviso tra radicamento al territorio e attaccamento alla rete, interessi pubblici e utili privati; impegno politico e riuscita personale, investimento lucrativo e disinteressato. In breve, una tensione etica verso la possibilità di esprimersi nella *νομία* (intesa come capacità di amministrare, guidare, esercitare una leadership); di realizzare il *νόμος* (inteso come moneta, valuta); ma anche di distinguere la valuta autentica da quella falsa, di identificare cioè il “vero” sé al quale dare credito.

5. I Nomadi. Imprenditori accademici

di Sandra Vatrella

La figura dell'imprenditore accademico ha assunto consistenza insieme con l'ingresso del managerialismo e del razionalismo economico nell'*higher education* (Ozga, 1998) e si configura, quindi, come il prodotto *finale* dei cambiamenti radicali intervenuti nella struttura, negli obiettivi e nella governance dell'istruzione superiore, ma anche delle trasformazioni nelle relazioni tra Stato, istituzioni accademiche e mercati (Moscati *et al.*, 2010 in Grimaldi *et al.*, 2020). Si tratta di trasformazioni profonde che, coerentemente con i principi e le logiche del capitalismo scientifico, hanno sensibilmente modificato le cornici di significato del sapere e della ricerca come pure le culture e le pratiche professionali del lavoro accademico (Ball, 2015).

Dal punto di vista della ricerca, le università sono sollecitate a promuovere una progettazione orientata alle logiche del mercato e del profitto, in grado di rispondere alle esigenze dello sviluppo economico e della produzione. Dal punto di vista dell'offerta didattica questo nuovo modo di concepire la ricerca si traduce nella messa a punto di strategie formative e pedagogiche improntate al modello dell'*entrepreneurship education*; espressione con la quale ci si riferisce all'insegnamento della imprenditorialità come "embedded" in «istituti di istruzione superiore selezionati con opportunità di apprendimento formale e informale per studenti, ricercatori e laureati» (Oecd 2022, p. 33). Le università – continua OECD – sono chiamate, quindi, a sviluppare nuove pedagogie e a realizzare una progettazione che sia in grado di promuovere «student's entrepreneurial mind-set» (Oecd 2022, p. 33). Di qui, la nascita di esperienze come quella del CLab, iniziativa finanziata per la prima volta nel 2013 dall'ex Ministero dell'istruzione, dell'università e della ricerca, volta a favorire l'acquisizione di com-

petenze per «lo sviluppo di progetti di innovazione a vocazione sociale e imprenditoriale in relazione con i punti di forza delle Università e dei territori» (Miur, 2016, p. 1). È dunque in questo scenario che si sviluppano le azioni imprenditoriali promosse dai giovani di questo gruppo; giovani con i quali ad essere rappresentato è quel tipo nuovo di *homo academicus* (Normand, 2016) *oeconomicus* e integrato che il processo di riforma brevemente delineato vorrebbe fabbricare.

5.1. I Nomadi. Chi sono e da dove vengono

Nel gruppo degli imprenditori accademici, qui denominati Nomadi, confluiscono cinque giovani, tre donne e due uomini, di età variabile compresa tra i 21 e i 31 anni (Tab. 3) Si tratta di giovani di origini meridionali (quattro sardi e un calabrese), che hanno intrapreso un percorso di mobilità sociale ascendente. Costoro sono, infatti, figli di una *working class* operosa, tale poiché ha risposto alle “scarse risorse” di capitale umano di cui era dotata e alla disoccupazione endemica delle aree di provenienza, attraverso strategie differenti (migrare, restare, cambiare lavoro più volte nel corso della vita), ma tutte ugualmente onerose e tutte finalizzate a ottenere una qualche forma di miglioramento. Malgrado la condizione di svantaggio relativo da cui muovono, i giovani Nomadi intraprendono itinerari scolastici e accademici sfidanti e, coerentemente con l’ethos che hanno ereditato, si dicono decisi a perseverare lungo la via della mobilità sociale.

Tab. 3 – I Nomadi. Imprenditori accademici per età, genere, titolo di studio, tipo e sede di impresa

<i>Pseudonimo</i>	<i>Età</i>	<i>Genere</i>	<i>Titolo di studio*</i>	<i>Tipo di impresa</i>	<i>Sede impresa</i>
Nando	27	m	L.t. in ingegneria	Dispositivi fisioterapici	Calabria
Nadia	21	f	L.t. in economia aziendale	Estrazione di carotenoidi	Sardegna
Norma	31	f	Phd in neuropsichiatria	Dispositivi medici antistress	Sardegna
Noemi	30	f	L.t. biotecnologie	Kit diagnostico Parkinson	Sardegna
Norberto	28	m	L.m. economia	Estrazione di biomolecole	Sardegna

* L.t.: laurea triennale; L.m.: Laurea magistrale; Phd: dottorato di ricerca

La sezione si focalizza, dunque, sui processi di soggettivazione di giovani che sono espressione di un nomadismo intellettuale e psicologico, fisico ed emotivo. Sollecitati a intraprendere su se stessi e sul loro futuro, questi giovani iniziano a percorrere un *itinerario in salita* lungo il quale si spingono in nome della passione scientifica che coltivano, certo, ma anche di quella ragione economica per la quale si dicono altrettanto vocati. In questo senso, l'esperienza del CLab costituisce per i giovani Nomadi il *turning point* etico e professionale. Il luogo di una formazione tecnica finalizzata all'apprendimento di quelle pratiche per la trasformazione del sé finalizzate all'acquisizione di una *mentalità e di un'attitudine imprenditive*; in breve, la via maestra per la realizzazione economica e imprenditoriale. In questo contesto i giovani Nomadi si preparano e, assieme ai colleghi dell'équipe con cui si trovano a operare, progettano e avviano una serie di iniziative imprenditoriali accomunate dalla forte vocazione scientifica delle idee che promuovono. Sono idee innovative quelle da cui questi giovani muovono; idee che fanno dell'attività di ricerca in campo ingegneristico, biotecnologico e medico un'opportunità economica. Si va dall'estrazione di carotenoidi dagli scarti della frutta per la cura di malattie degenerative, alla produzione di dispositivi fisioterapici contro lo stress ossidativo, fino alla creazione di dispositivi medici per la stimolazione del nervo vago, alla produzione di kit per la diagnosi del morbo di Parkinson e al lancio di una piattaforma per l'estrazione e lo sfruttamento di biomolecole dai batteri.

Di seguito il processo di costruzione del sé e le tecnologie che questi giovani adoperano.

5.2. L'incipit. Nel ventre della *familia oeconomica*

L'incipit del colloquio induce nei giovani Nomadi un esercizio di *exagoreusis*: una «verbalizzazione analitica e continua di pensieri» (Foucault, 1992, p. 47) elaborata nel rapporto con se stessi e con tutto ciò da cui provengono (il luogo e la famiglia in cui nascono). Questo rapporto costituisce, quindi, lo *spazio* in cui i giovani Nomadi si collocano sin dal principio e senza indugi. In questo modo i giovani di questo gruppo si presentano, come figli di un territorio e delle rinunce che esso esige; figli dell'investimento che i genitori hanno operato su se stessi e sul proprio futuro.

Ok, allora io mi chiamo Nando e sono un ragazzo calabrese. I miei genitori sono entrambi calabresi, esattamente dei paesini sull'Aspromonte in provincia di Reggio Calabria. I miei genitori però, già da giovani hanno deciso di andare fuori per esigenze lavorative. Quindi io sono nato a San Benedetto del Tronto in provincia di Ascoli. I miei genitori hanno trascorso lì un paio d'anni, dopodiché hanno deciso di trasferirsi in Germania. Anche questa scelta dovuta ad esigenze lavorative... Vabbè mia mamma è una casalinga e lo è sempre stata. Mio papà invece ha fatto diversi lavori: durante il periodo in Germania ha lavorato all'interno di un'impresa edile, come operaio (Nando, 27 anni).

Essere calabrese e provenire da una storia migratoria costituisce, nelle parole di Nando, l'affermazione di un principio identitario primigenio. È questo, dunque, il modo in cui *ego dice ego*, dichiarandosi, cioè, figlio di un *homo æconomicus* «that is not just a partner in economic exchange but an entrepreneurial being who is the subject of enterprise and production» (Gane, 2014, p. 4). In questo senso, i Nomadi sono il prodotto del progetto neoliberale, o meglio, per dirla con Foucault (2005a), di una imprenditoria del sé che esige un investimento e si traduce, spesso, nella: «disponibilità a spostarsi [...] per ottenere un miglioramento dello status e della remunerazione» (Foucault, 2005a p. 191). Una disponibilità quella alla migrazione che – come Nando ben racconta – implica anche la capacità di sostenerne i costi materiali e psicologici, la capacità cioè di sostenere non solo la spesa che lo spostamento in sé e il mancato guadagno nella fase di trasferimento comportano, ma anche le fatiche dello sradicamento prima, dell'adattamento poi e del ri-adattamento infine; necessità quest'ultima che giunge quando, per ragioni *affettive*, i genitori di Nando decidono di rientrare:

Io ho trascorso in Germania i miei primi 10 anni. Quindi ho frequentato lì l'asilo e le scuole elementari. Dopodiché per una questione di legame, di affetto per la propria terra, i miei genitori hanno deciso di rientrare in Calabria, a discapito di quello che era il fattore lavorativo, a discapito di quelle che erano ormai tutte le strutture su cui potevano fare affidamento, quindi è stata più che altro una scelta sentimentale [...].

In Calabria il mondo del lavoro è parecchio diverso rispetto alla Germania, quindi, bisogna un po' adattarsi a quello che è il territorio. Considerando che un mio zio già faceva questo genere di lavoro, lo faceva anche mio nonno, il padre di mia madre, automaticamente mio padre si è integrato con

loro e ha proseguito questo genere di lavorazione, che è quello del settore agricolo e poi ha seguito questo percorso (Nando, 27 anni).

Centrale è, dunque, nel racconto dei giovani Nomadi l'investimento che le famiglie operano su se stesse e sul proprio futuro, scegliendo talvolta di migrare e poi di tornare, talaltra di restare. Quest'ultima è la scelta di cui ci racconta Norberto che, in modo del tutto analogo a Nando, si presenta raccontando delle fatiche familiari in relazione al luogo di origine e, nella fattispecie, di una permanenza ostinata in un territorio ostile e di un padre che "si è dato un sacco da fare". Con ciò affiora dalle parole di Norberto l'impegno oneroso di una famiglia che si rapporta a se stessa, rispondendo proattivamente alle condizioni di contesto, affrontando i rischi che la propria ostinazione comporta e sostenendo le fatiche che ne conseguono:

Allora io sono nato a Cagliari ma ho sempre vissuto a Sinnai [...] Mio padre era operaio della Sip e quindi si occupa di riparare i telefoni, installare impianti telefonici e mia mamma assistente sociale [...] Mio padre si è dato un sacco da fare, no?!

Poi mio padre è stato un baby boomer, quindi è partito tra virgolette, da una situazione di povertà, una famiglia estremamente povera, da bambino non aveva le scarpe, poi semplicemente grazie ad uno stipendio come operaio e al fatto che insomma aveva fatto un sacco di lavori anche prima come muratore e un sacco di altre cose, oggi cioè ci è riuscito a tirare su una famiglia (Norberto, 28 anni).

Ad emergere è dunque la presenza di una famiglia-impresa che ha fortemente investito su se stessa e sul proprio futuro, mostrandosi capace di sostenere i costi dell'*investimento*, del rischio e delle incognite ad esso connaturate (Foucault, 2005a; Scharff, 2016); una *familia oeconomica* operosa e coerente; dedita al lavoro e conforme¹. Ci riferiamo qui alla conformità rispetto all'imperativo neoliberale di concepire il processo di costruzione del proprio destino lavorativo ed esistenziale come investimento sul "capitale umano" della prole in un lavoro costante e inesauribile che permea l'agire quotidiano improntandolo al finalismo del miglioramento e della realizzazione.

¹ Vedi qui anche la distinzione tra l'autodirezione delle famiglie di classe media e la conformità delle famiglie operaie (Kohn, 1977).

È di questo lavoro che i giovani Nomadi ci parlano: del clima familiare in cui crescono, dell'eredità che portano in dote, dell'ethos entro cui si incardina il processo di costruzione di se stessi che i loro genitori apertamente promuovono e del quale, seppur muovendo da stili pedagogici diversi, si fanno *maestri*.

Mio padre è quello che ci ha sempre guidato sia me che mio fratello per quanto riguarda il mondo del lavoro, il come guadagnarsi le cose. Mia madre è sempre stata quella legata al mondo dell'istruzione (Nando, 27 anni).

Nel racconto dei Nomadi le figure genitoriali sono oggetto di una riflessività che si applica ai diversi ruoli che costoro hanno svolto e svolgono nel processo di costruzione e tras-formazione del sé che i figli intraprendono.

A prima vista queste figure vengono rappresentate ricorrendo al più classico degli stereotipi, quello in cui le relazioni (e le asimmetrie) di genere si riproducono nell'esercizio delle funzioni genitoriali attraverso i rispettivi domini di competenza (il padre è guida nel lavoro, la madre è referente per lo studio). Tuttavia, ad una lettura più attenta, emerge come le varie funzioni svolte dai genitori (conativa, affettiva, espressiva, eccetera) si alternano e si combinano in configurazioni complesse.

Lei (mia madre) era: “Se tu non vai avanti se tu hai problemi la responsabilità è tua. Perché sei tu che non hai studiato, sei tu che non hai fatto”. Allo stesso tempo mi è rimasta vicina. Quando volevo abbandonare gli studi me l'ha impedito [...] Poi gli studi li ho mollati lo stesso e quando li ho mollati lei è rimasta dietro a dirmi sempre: “Ma iniziamo l'università dai ti aiuto”. Mio padre è stato sempre quella versione opposta a mia mamma. Mia mamma sempre presente e sempre lì a parlare. Mio padre è sempre presente, ha sempre supportato le mie scelte. Mi ha sempre detto: “Se cadi io ti rialzo”. Lui è sempre stato la roccia, mia mamma era quella che spingeva, mettiamola così (Noemi, 30 anni).

Severità e indulgenza, sostegno e ascolto si combinano e si alternano in un racconto denso e evocativo per Noemi, come per Norma che volentieri indugia sul modo in cui i genitori hanno interpretato il loro ruolo: sostenendo lo studio e le vocazioni della figlia, guidandola nel percorso di scelta anche a costo della separazione e della distanza.

Mia madre ha sempre favorito lo studio. Ci ha sempre creduto molto e ha sempre creduto comunque e spinto me a seguire quelle che erano le mie vocazioni. Non mi ha mai indirizzata verso determinate cose. Diciamo, non mi ha mai influenzata, mi ha sempre dato la possibilità, mi ha sempre sostenuto con i suoi pareri... Lo stesso ha fatto mio padre, ma dalla voce di mia madre però (ride)... A malincuore perché poi fundamentalmente un po' a loro farebbe piacere che io ritornassi. Ovviamente io lo so ma loro non lo dicono.

Però insomma hanno sempre, diciamo, sostenuto quella che era la mia voglia di andare oltre. Anche di andare all'estero che significava per loro un allontanamento maggiore... Poi hanno sempre sostenuto non solo il mio parere ma le mie scelte aiutandomi anche a individuare quelle che potevano essere le università per me... Cioè hanno creduto nel mio pensiero, nelle mie decisioni [...] Conoscevano i miei criteri decisionali per cui mi hanno sempre sostenuto, sì (Norma, 31 anni).

Sin qui un racconto articolato intorno agli assi portanti di un processo di costruzione del sé, apparentemente lineare, focalizzato sul rapporto con le proprie origini e con la propria famiglia.

Una famiglia-impresa che agisce, mediando tra il processo di soggettivazione da cui è attraversata e in cui è attivamente impegnata e le forme di relazionalità espressiva che interpreta anche provando a ridefinire ruoli, funzioni e domini di competenza. Sebbene le forme di questa mediazione siano molteplici, univoca sembra, invece, la lettura degli obiettivi verso cui essa converge. Ci riferiamo all'importanza che le famiglie attribuiscono alla formazione e allo studio. Ebbene, quando esortano i figli a dedicarsi alla pratica dell'ozio attivo, i genitori di fatto pronunciano un *consiglio filosofico* che consiste, da un lato nella sollecitazione a fare di una tecnologia del sé un investimento, dall'altro nel mostrarsi disponibili a sostenere quell'investimento, assumendo di fatto i costi materiali e affettivi che ne derivano.

In questo senso, la famiglia costituisce il luogo in cui prende forma il processo di soggettivazione di cui questi giovani ci parlano: l'attivazione di un discorso che *esorta alla virtù* e agisce sulle disposizioni di chi lo riceve. Il che implica, da un lato, che il genitore-consigliere sia dotato delle qualità dell'*episteme* e dell'*eunoia*; di una saggezza pratica orientata all'azione, ma anche della benevolenza; della capacità cioè di parlare nell'interesse di chi ascolta (Sciou, 2015).

Dall'altro lato occorre che l'ascoltatore-figlio “comprenda”, assu-

ma cioè un atteggiamento attivo e si impegni volontariamente nella pratica filosofica come estensione diretta dell'ascolto. Come anticipato, questi giovani hanno intrapreso con successo carriere universitarie ambiziose in ambiti disciplinari sfidanti (ingegneria, economia, biotecnologie), mostrando così di aver compreso quel *discorso vero* che trasforma l'anima di chi lo ascolta, la educa e la prepara (Foucault, 2003). Un discorso di cui i giovani Nomadi si sono resi artefici malgrado gli affanni e le fatiche che segnano la vita psichica dell'imprenditore nei modi e nelle forme di cui si renderà conto di seguito.

5.3. La vita psichica dell'imprenditore accademico

Colto nella sua prima formulazione sul lato della passività l'ascolto emerge, ora, sul lato dell'attività, come messa in moto dell'individuo nel suo complesso (Sciou, 2015). Così il giovane Nomade si racconta: come il paziente che nella relazione di cura è il primo artefice della sua terapia, come colui che ha inteso il consiglio filosofico e acconsente alla prescrizione. Qui però il racconto si complica. L'investimento in risorse di capitale umano in cui, di fatto, il consiglio filosofico consiste e il conseguente impegno fisico e cognitivo che la pratica dell'ozio attivo esige, si traducono in un dolore della mente e dell'anima su cui i giovani di questo gruppo indugiano generosamente.

Così il racconto dei giovani di questo gruppo diviene una confessione intima e teatrale del proprio disagio realizzata in virtù di quell'esercizio di ricognizione mnestica che la pratica dell'autoesame consente e sollecita. Qui, però, la pratica dell'autoesame non è fine a se stessa, ma permette di attingere al processo attraverso il quale questi giovani si avvicinano alla pratica dell'ozio attivo e al modo in cui questa tecnologia viene ri-significata.

Esemplare in questo senso è il racconto di Nando e del suo ritorno dalla Germania, quando ancora bambino è costretto a fare i conti con se stesso e con quel vuoto di spazi e cognizioni che la nuova condizione gli impone.

Ero piccolo, però ricordo perfettamente quando sono arrivato qui in Calabria [...] Inizialmente mi sembrava di aver fatto un passo indietro, sono molto sincero... Perché non conoscendo nessuno, mi ritrovavo lì seduto

dentro casa... Non c'era tipo un'area dove andare, un punto di ritrovo, una qualsiasi cosa. Vedevo tutto molto vuoto, molto piatto [...] Ricordo i primi giorni, il primo giorno la maestra mi chiese di coniugare il verbo essere e il verbo avere. Io non avevo la minima idea di cosa fosse. È stata dura (Nando, 27 anni).

Le difficoltà di adattamento al nuovo contesto culturale e linguistico di cui ci parla Nando sono a ben vedere gli effetti di un trauma; il trauma che quel vuoto di spazi e di conoscenza di cui ci parla gli ha procurato. Con ciò, l'ozio attivo dello studio emerge come trasfigurato per assumere, poi, nel racconto di Noemi la consistenza di una vera e propria patologia.

Lungi dal configurarsi quale strategia per la cura e il governo di se stessi, la pratica dell'ozio attivo diviene, qui, il luogo della perdita, il terreno di coltura per l'insorgenza di nuove malattie dell'anima; di una relazione disfunzionale con se stessi e con gli altri significativi di relazioni pedagogiche raccontate con dolore.

Allora mettiamola così io ho avuto sempre un po' di difficoltà nello studio soprattutto alle superiori. Ho avuto molte difficoltà ad andare avanti, ho pensato più volte di lasciare gli studi, ho concluso le superiori ma non ne volevo più sapere di studiare. Io ho sempre avuto difficoltà, essendo anche dislessica, nello studio fine a se stesso. Io alle superiori odiavo la scuola. Odiavo studiare, odiavo andare proprio... Come te lo spiego: NON volevo andare! Io non stavo bene nella scuola perché... [...] Avevo paura di leggere a voce alta perché appunto in quarta, quinta elementare ero stata presa in giro anche dalla maestra davanti alla classe e da lì è partito il primo blocco [...] C'era sempre qualcosa che mi mancava, ero non per niente una delle ultime della classe. Perché non riuscivo [...] Alle superiori era tutta una costrizione. Essere quasi mollati a se stesse e se non facevi una cosa ti veniva fatta una colpa, nessuno provava a capire perché tu non lo facevi. Non so se è chiaro, se mi sto spiegando... Io più volte mi sono sentita dire: "Tu non farai mai niente nella vita, tu sei buona soltanto per andare a lavare le scale". Così, a una ragazza di 16 anni! [...] E là devo ringraziare veramente di aver avuto a fianco una famiglia che... Per quanto severa, mia mamma soprattutto, poi c'è sempre stata (Noemi, 30 anni).

Difficoltà nello studio e dislessia sono connesse nel testo alla paura di esporsi, al senso di frustrazione, all'ansia; in breve, a una forma

nemmeno troppo latente di depressione che sembra in qualche modo segnare la biografia della giovane Nomade e la sua vita psichica (Scharff, 2016).

Così anche per Nadia le cui difficoltà sono legate all'esercizio del controllo, un controllo ossessivo su se stessa e sulle proprie azioni di cui la giovane ci racconta come di una incapacità; l'incapacità, cioè, di vegliare sulle proprie "rappresentazioni" (Foucault, 1992), su un flusso di pensieri da cui sembra, invece, dominata:

Mi sono trovata molto chiusa, a tenermi le cose dentro, a non parlare più come facevo e questo mi ha creato diversi problemi di ansia [...] Non potevo studiare. Io controllavo tutto, controllavo la vita, controllavo, che ne so, di non essere uscita senza mutande, come quegli incubi che si fanno... Ma tantissime volte! Controllo di aver fatto tutto prima di uscire di casa e sia mai che esca senza essermi lavata i denti! E non ci si sente padroni della propria testa, cioè tu arrivi a un certo punto che ti trovi a fine giornata ad aver controllato centocinquanta volte di avere tutti i vestiti addosso e quando lo fai non puoi ascoltare le persone che ti parlano perché tu devi essere concentrata. Se ti interrompono devi ricominciare [...] Hai sempre altro per la testa, non riesci a seguire quello che ti succede intorno e quello che hai nella testa. E poi ti senti strano, perché dici: "Ma perché devo controllare queste cose se le ho già ricontrollate?" Arrivi ad un certo punto in cui diventa un automatismo, non te ne rendi neanche più conto che lo stai facendo... (Nadia, 21 anni).

Ad emergere sono, in breve, alcuni degli elementi che caratterizzano la vita psichica dell'imprenditore (Scharff, 2016) e, più in particolare, le derive patologiche di un investimento su se stessi che spesso deflagra nel punto esatto in cui entra in contatto con l'oggetto del proprio investimento: lo studio.

Sin qui il racconto intimo, e teatralizzato al contempo, delle fatiche e dei dolori, di qui in avanti la narrazione cambia e con un salto tematico e argomentativo ci trascina in un'altra dimensione; la dimensione del successo e della *rivincita* rispetto a se stessi e agli altri.

5.4. L'ozio attivo di anime tras-formate

Come anticipato l'uscita dalla condizione patologica viene tematizzata dai giovani Nomadi nei termini della *rivincita*.

Quindi io sono passata dalle superiori in cui ero lenta, ero sempre una delle ultime, all'università che era una delle prime... Per me è stata una rivincita. Una rivincita su tutto (Noemi, 30 anni).

Così, in modo del tutto analogo ai suoi colleghi, Noemi cambia argomento per raccontare non tanto del processo di guarigione, su cui evidentemente preferisce non indugiare, ma della vittoria su se stessa e su quel male dell'anima che non le consentiva di ascoltare, comprendere e agire coerentemente con le prescrizioni di un consiglio filosofico al quale inizia, ora, a dare forma e consistenza. Così abbandonati i toni e i temi gravi di una vita psichica faticosa, gli imprenditori accademici iniziano a raccontare di una tecnologia dell'ozio attivo alla quale si dedicano, ora, con e *per* passione.

Scuole medie, liceo e poi quando è arrivata la scelta dell'università, ho scelto di studiare in Calabria. Allora, io mi sono iscritto al corso di ingegneria meccanica e ho sempre avuto la passione verso l'ambito scientifico (Nando, 27 anni).

Di qui la tecnologia dello studio evolve e si complica. Già oggetto della propria impresa, lo studio diventa, per Nando come per i suoi colleghi, *philos*, passione disinteressata, ma anche possibilità e bisogno di cimentarsi in un esercizio di messa alla prova che si riproduce, moltiplicando le sue stesse ragioni.

Mi sono trasferita a Roma e mi sono iscritta alla facoltà di Psicologia dove mi sono laureata ho passato gli anni universitari lì, poi il praticantato per diventare psicologa... Mi sono sempre interessata alle neuroscienze [...] Successivamente ho fatto un master proprio per approfondire quest'ambito, sia l'ambito delle malattie neurodegenerative, ho lavorato al Santa Lucia [...] all'Umberto I di Roma ho fatto un paio di tirocini veramente importanti per la mia formazione e poi diciamo ho approfondito tramite questo master la parte più legata all'età evolutiva... Neuropsicologia dell'infanzia e dell'adolescenza. Ovviamente non mi sono fermata perché affamata di conoscenza come ero mi sono trasferita qui a Cagliari dove attualmente sono. Sono qui da cinque anni e qui ho intrapreso il percorso di dottorato in neuropsichiatria infantile (Norma, 31 anni).

Così la pratica dell'ozio attivo, eletta a ragione formativa e profes-

sionale, si combina con un esercizio di messa alla prova che si fa lievito; nutre la fame di conoscenza e al contempo moltiplica l'intensità degli esercizi che ne rendono possibile la realizzazione. Ci si riferisce qui al *gymnasium*; a quell'allenamento in situazioni reali che master e tirocini di fatto rappresentano nel racconto di Norma, ma anche, più in generale, a quella disposizione al movimento e al cambiamento di cui i Nomadi sono interpreti quando scelgono di andare a studiare all'estero, di lavorare e guadagnare, di spostarsi ancora e avviare nuovi percorsi formativi, di lasciare tutto e di ricominciare.

Dopo il liceo scientifico ho deciso di iscrivermi a scienze politiche, relazioni internazionali, a Cagliari. Ho fatto un primo Erasmus in Belgio e poi dopo la laurea triennale, ho deciso di andare per un anno a Dublino per imparare l'inglese e poi vabbè, lì ho trovato anche lavoro. Ho iniziato a lavorare prima come banconiere in un caffè italiano diciamo, era un'attività che faceva dolci, pane, offriva il caffè, e poi ho trovato lavoro come impiegato all'ufficio consolare dell'ambasciata, sempre a Dublino. E nel mentre poi mi ero comunque messo in testa di voler fare la specialistica... Quindi ho fatto un anno a Dublino, facendo questi lavori e poi ho fatto domanda per essere ammesso a un corso di laurea magistrale dell'università Cattolica con sede a Cremona, il corso si chiama *Agricultural and Food Economics* e fondamentalmente è un corso di economia e gestione del sistema agro-alimentare. E quindi da Dublino ho preso, ho lasciato tutto e sono andato a Cremona a fare questo corso qua e dopodiché ho fatto un altro Erasmus durante la specialistica, di nuovo in Belgio... Quindi ho fatto questo secondo Erasmus. Dopodiché già prima della laurea, mi sono iscritto al CLab dell'Università degli Studi di Cagliari (Norberto, 28 anni).

Nel racconto dei giovani Nomadi l'esercizio di messa alla prova costituisce da un lato la possibilità di crescere e trasformarsi consolidando le ragioni scientifiche del *philos* accademico, dall'altro il modo attraverso cui opera il meccanismo della spinta; una spinta incalzante al miglioramento, alla realizzazione economica e professionale. Il processo di costruzione del sé di questi giovani evolve, quindi, facendo della messa alla prova una strategia e un metodo adottato mobilitando le proprie risorse intellettuali e materiali. Così fin quando non arriva l'*occasione* del Contamination Lab e, con esso, la possibilità di mettere a sistema quelle pratiche di trasformazione del sé su cui il CLab insiste e servire, per questa via, la ragione imprenditoriale.

5.5. La volontà di competere

«Luoghi di contaminazione [...] che promuovono la cultura dell'imprenditorialità [...] per incoraggiare un approccio imprenditivo e favorire lo sviluppo di progetti di innovazione a vocazione sociale e imprenditoriale» (Miur, 2016, p. 2), i CLab rappresentano nel nostro lavoro un vero e proprio dispositivo-pacchetto di tecnologie; il luogo della sintesi tra gli elementi che fanno di un uomo, un *homo oeconomicus*, performativo e vincente: la flessibilità, l'attitudine a competere, il rigore, la capacità di tradurre le competenze accademiche in impresa, di costruire e promuovere se stessi. È, dunque, in questo senso che i giovani Nomadi partecipano al CLab, partecipando, cioè, di fatto a un processo di soggettivazione neoliberale.

Ebbene, la prima tra le tecnologie che il CLab mobilita è, nel racconto dei giovani Nomadi, il mettersi alla prova: cimentarsi in una situazione *reale*, ma anche avere il coraggio e la forza di esporsi. Il cimento assume, infatti, nel racconto una configurazione *sui generis*, appare, cioè, nella forma di una pratica esomolegetica in cui centrale è l'*exposè*, la teatralizzazione dell'evento in quanto tale.

L'X Factor delle start up! Sì ma era bello perché hanno affittato un teatro, hanno organizzato le cose in grande. Sta presentazione sul megaschermo, ma veramente un X Factor. Poi io ero stramotivato, sta cosa ci interessava proprio. Mi hanno fatto l'intervista: "Ma tu perché vuoi partecipare al CLab?" Io gli ho detto: "Ma io voglio vincerlo il CLab!" Dal primo giorno! Il proretore all'innovazione che faceva la selezione, me l'ha riconosciuto... Un giorno mi fa: "Quando mi hai detto quella cosa lì ho pensato: Ecco è arrivato lo sborone che vuole fare il brillante e invece cavolo avevi ragione, hai fatto bene! Eri motivato, hai creduto in te e complimenti" (Norberto, 28 anni).

Presentato come il talent-show dell'imprenditoria, il CLab costituisce lo *starting point* di una competizione destinata a permanere che si annuncia in forma solenne per suggerire da più lontano la forma che le cose assumeranno. In questo tipo di rappresentazione, è la competizione che va in scena: la competizione con gli altri in gara e quella del sé con sé.

Al centro del palcoscenico c'è dunque quella forma di antagonismo con se stessi tipicamente associata ai lavoratori cognitivi come «para-

digms of entrepreneurial selfhood» (Ross, 2008, p. 32). Voler vincere, essere motivati, credere in se stessi sono altrettante manifestazioni della volontà di competere: «the only fuel needed for the fully entrepreneurial subject» (Petersen e O’Flynn, 2007, p. 205).

Di qui l’esercizio di messa alla prova, che l’esperienza del CLab impone, prosegue nelle parole dei Nomadi, per evolvere in un processo di tras-formazione nel rapporto di sé con sé e con gli altri di secondo livello. Questa tecnologia diventa infatti insieme con la volontà di competere l’oggetto di un nuovo tipo di *gymnasium*. Ci riferiamo al *training* al quale si sottopone chi partecipa al CLab; un allenamento teso a trasformare attitudini e routine nel senso del rigore e della disciplina.

Ti costringono ad avere un comportamento, un rigore diverso da quello che in realtà tu puoi avere nel mondo lavorativo dove hai un po’ di gioco [...] È una disciplina ferrea che tu impari e poi applichi nella vita inconsapevolmente, ma ti rimane questa cosa... Mia mamma me lo dice sempre: “Da quando hai fatto Clab sei cambiata tantissimo”. Perché è diventata una routine: rispettare gli orari, rispettare le scadenze, non usare scuse: “Sei arrivata in ritardo. Perché?”. “Eh perché la macchina, il traffico...”. “No! non esiste! A me non interessano le tue scuse, lo devi fare e basta! Se no non prendevi quell’impegno”. E ora questa è una cosa che... Mentre prima magari accettavo anche dagli altri... Ora sono un pochettino più ferrea, un po’ più rigida in tutto. Perché serve sinceramente (Noemi, 30 anni).

Così rigore e disciplina entrano nelle routine dei giovani Nomadi per agire un cambiamento durevole; una tras-formazione delle anime che si trovano ora ad aver acquisito una *rigidità che serve*; una sorta di “disciplina monastica” utile all’esercizio ascetico in cui la giovane si impegna. Così Noemi continuando, ci parla del CLab come di un’esperienza totalizzante che modifica la visione del mondo, il rapporto con la vita e quello con gli altri proprio in virtù delle pressioni che esercita all’ottimizzazione delle performance e all’accelerazione del movimento. Si tratta di un’esperienza – racconta Noemi – che ti *distrugge* prima e ti ri-costruisce poi.

Ti assorbe dall’interno. È un impegno che ti stravolge la vita. Il CLab è stato un percorso che mi ha veramente cambiato la visione del mondo, mi ha permesso di guardare con occhi diversi al mondo e alle opportunità, mi ha permesso di individuare le opportunità molto più di quanto non le individuas-

si già... È stato un percorso di crescita, anche umana intendo, soprattutto umana! E anche poi legata a quello che sono gli obiettivi di CLab no?! Un percorso volto allo sviluppo di una mentalità più imprenditoriale per cui, dicevo, si focalizza un po' di più sugli obiettivi. Ti permette di incrementare delle skill molto importanti che sono importanti non solo per l'ambito imprenditoriale ma proprio nella vita e nel rapporto con le persone. Allora il CLab ti mette l'estrema pressione di una successione continua di scadenze, dove tu dici: "Non ce la faccio, è troppo questo! Ma chi me lo fa fare?! Alla fine è un corso, un corso di formazione. Perché deve essere così pesante?!". Ti avvilisce nel primo pezzo, ti distrugge per poi farti ricrescere. Ti dà una formazione a livello mentale che se tu vuoi qualcosa riesci ad averla. Riesci ad arrivare in fondo (Noemi, 30 anni).

Ad essere messa a tema è qui una delle funzioni più dirompenti che il CLab svolge: *la distruzione* – dice Noemi, il disapprendimento (*de-discere*)², diciamo noi; quel movimento dell'anima che si imprime ai partecipanti consentendo loro di fare *tabula rasa* e ricominciare a imparare. Con ciò il CLab agisce, tras-formando la «vita della mente» (Virno, 2004): la personalità e il carattere, l'emotività e le relazioni.

C'era il team da seguire, bisognava confrontarsi con gli altri, con i ragazzi più giovani, con i docenti... Quindi ci ha fatto entrare in questa logica che poi ci ha aiutato tantissimo nella gestione del lavoro all'interno della start up (Nando, 27 anni).

Poi ho toccato veramente con mano che cosa significa avere un'azienda anche o comunque coordinare un gruppo di persone, lavorare allo stesso obiettivo (Norma, 31 anni).

E poi abbiamo avuto tanti conflitti, quindi anche il fatto di risolvere, di confrontarsi sulle idee con altre persone che hanno un background molto diverso dal tuo ehm... Insomma, sono molto soddisfatta di quello che ho imparato anche al di là del fatto che questa startup continuerà o meno [...] È stato faticoso. Però, sinceramente, anche se questa startup non dovesse continuare, io ho imparato veramente tantissime cose (Nadia, 21 anni).

² Si propone qui una lettura sui generis del disapprendimento. Il movimento dell'anima non va qui in direzione della cultura critica, ma rimane centrale per lo sviluppo del sé anche se conforme nei termini del combattimento permanente e impegno a scolpire se stessi come un'opera d'arte (Foucault, 2020, p. 75).

Così nel «favorire la collaborazione, raffinare le doti di team-working, accrescere le abilità trasversali» (Miur, 2016, p. 5), il CLab regola la condotta di ciascuno per modificare le relazioni che costoro intrattengono con se stessi e con gli altri, introducendo i partecipanti all'esercizio di un magistero che si estende ben oltre i confini fisici e immateriali dell'impresa.

La mediazione dei conflitti, l'orientamento agli obiettivi, la cooperazione sono competenze con le quali i giovani di questo gruppo ricompongo se stessi e la storia da cui provengono spingendo più avanti la visione e il progetto.

L'ho sempre desiderato. Ho sempre avuto voglia di creare qualcosa di mio. Questo è da sempre e da sempre lo faccio... Ho intrapreso, sono una psicoterapeuta, sono una libera professionista... Ho intrapreso questo percorso per sviluppare abilità imprenditoriali. Non pensavo in realtà che fosse così bello come percorso per cui diciamo la vocazione c'è sempre stata. Il mio desiderio c'è sempre stato ed è questo che vorrei continuare a fare (Norma, 31 anni).

Giunge, così, nelle battute finali la ricomposizione del lato passivo e di quello attivo che l'ascolto del consiglio filosofico implica: il ri-congiungimento dell'ethos familiare con l'azione; in breve, la realizzazione del *philos* accademico nella tecnologia dell'ozio attivo come impresa della vita e per la vita.

Volevo provare a fare qualcosa di mio e per questo la start up, pur essendo in un settore diverso, mi ha attratto tantissimo proprio per la volontà di provare a fare io qualcosa, a mettermi in gioco, a sviluppare e portare avanti le mie idee, provare a farlo nella mia terra. Se poi un domani dovesse andar male, amen! (Nando, 27 anni).

Ma io... A me piacerebbe continuare a fare startup, adesso questo lo dico perché non so ancora se farò l'exit o meno, però siccome questo lavoro che sto facendo mi piace molto, io penso che se un domani riuscirò a fare exit, continuerò a fare startup (Norberto, 28 anni).

Mi piacerebbe essere a capo di qualcosa non... Non per forza un'azienda, anche un gruppo di lavoro. A me piace molto coordinare in generale e mi piace molto lavorare in gruppo e a contatto con altre persone. Quindi diciamo

che quello è il mio sogno. Mi piacerebbe tantissimo... Uno dei sogni che ho è lavorare in una di quelle sale conferenze col tavolo lungo e che si parla continuamente col proprio gruppo (Nadia, 21 anni).

Così il racconto dei giovani imprenditori si chiude, sulla vocazione a competere e a intraprendere in sé e per sé, a coordinare, al lavoro di gruppo, alla leadership come governo di se stessi e degli altri.

5.6. In conclusione... La Gnoseopoiesi

Espressione di un nomadismo cognitivo oltre che spaziale, il processo di costruzione di se stessi che gli imprenditori accademici intraprendono si muove lungo un *itinerario in salita*, tale per le condizioni di svantaggio da cui partono e gli affanni in cui incedono.

Come gli Esuli anche i Nomadi si rap-presentano in un esercizio di ricognizione mnestica di ritorno alle proprie origini; origini che assumono però una forma e una consistenza del tutto *sui generis*. Non più agganciata alla storia collettiva, l'esistenza dei Nomadi si situa, infatti, nel ventre di una *familia oeconomica* tale in ragione dell'investimento che opera su se stessa e sui propri figli e del consiglio filosofico che enuncia, sollecitando la prole a investire sul proprio capitale umano. Di qui prendono forma gli affanni che la tecnica dell'ascolto comporta, con la pratica dello studio che si fa dolore. La vita psichica del Nomade evolve, infatti, nell'ascolto di un consiglio filosofico di cui ci si am-mala proprio quando diviene pratica. Poi, però, la tecnica dello studio avanza e si complica per essere eletta a ragione d'impresa situata tra *philos*, amore di conoscenza, e cimento; una "prova" che riproduce se stessa e agisce come lievito: nutre la passione scientifica e moltiplica le occasioni e l'intensità degli esercizi che ne rendono possibile la realizzazione. Ci si riferisce, qui, al *gymnasium* di master e tirocini, alle esperienze di studio e di lavoro all'estero che i Nomadi sperimentano e che ritrovano poi riunificate nell'occasione del CLab: "pacchetto di tecnologie" al quale gli imprenditori accademici partecipano, partecipando di fatto a un processo di soggettivazione neo-liberale. In questo senso vanno interpretate le tecnologie che il CLab incarna e mobilita: l'esomologesi come messa in scena dell'agone; di una lotta con se stessi tipica dei lavoratori cognitivi; la messa alla prova come esibi-

zione della propria volontà di competere e il *gymnasium* come allenamento finalizzato a trasformare le proprie attitudini nel senso della disciplina e del rigore. Con ciò l'esperienza del CLab agisce: distrugge e ricostruisce, consente di disapprendere prima e di ricominciare a imparare poi; regola la condotta di tutti e di ciascuno per modificare le relazioni, introducendo i partecipanti all'esercizio di una leadership da esercitare dentro e fuori l'agone dell'impresa.

In ciò consiste l'etopoiesi del Nomade: in una *gnoseopoiesi* che celebra le fatiche della *γνῶσις* (gnosis); di una conoscenza ancora occulta, ambigua accessibile solo in virtù di quel lungo percorso ascetico che i Nomadi hanno intrapreso e di cui sono il prodotto; il prodotto delle aporie che emergono nel tentativo di ricomporre il lato passivo e il lato attivo dell'ascolto; l'eros filosofico e l'ethos eco-nomico con cui l'ozio attivo assurge, infine, a ragione di impresa.

6. I Pellegrini. Imprenditori del sociale

di Sandra Vatrella

Tradizionalmente associate ad alti tassi di disoccupazione giovanile e di migrazione, le aree interne, soprattutto nel sud Italia, hanno subito un progressivo calo demografico che in alcuni casi ha assunto la consistenza di una vera e propria desertificazione (Bevilacqua, 2014; 2023). Si tratta di un tema assai complesso su cui convergono i diversi orizzonti scientifico disciplinari di una nutrita compagine di studiosi ed intellettuali: dall'antropologia di Teti (2004; 2017; 2022) alla sociologia economica di Barbera, Cersosimo e De Rossi (2022); dall'urbanistica di Scandurra (2007), alla paesologia di Arminio (2008), solo per citare alcuni tra gli esponenti eccellenti. Si tratta, dunque, di un movimento di pensiero che ha assunto, nel tempo, i contorni di una vera e propria mobilitazione intellettuale e politica (si pensi al manifesto programmatico di Pazzagli – 2021, ma anche alle iniziative del gruppo di RiAbitare l'Italia), che ha iniziato, in anni più recenti, a rendere conto, anche, della *Voglia di restare* (Membretti *et al.*, 2023); di quel processo demografico, economico e culturale che si muove in direzione opposta a quella della fuga. Ed è proprio di questo pellegrinaggio inverso nei luoghi “sacri” delle origini che si renderà conto nelle pagine che seguiranno: ossia della desertificazione demografica delle aree interne eletta a ragione di impresa per iniziativa di un gruppo di giovani che qui chiamiamo Pellegrini.

6.1 I Pellegrini. Chi sono e da dove vengono

Il gruppo di coloro che abbiamo denominato Pellegrini (Tab. 4) è composto da otto giovani impegnati in forme di imprenditoria sociale.

Si tratta di giovani meridionali (quattro Calabresi e quattro Sardi) di età compresa tra i 30 e i 34 anni, equamente distribuiti in termini di genere e regione di provenienza (due femmine e due maschi sia in Calabria che in Sardegna). Per quanto riguarda le risorse culturali ed economiche ereditate dalla famiglia, i Pellegrini presentano configurazioni eterogenee.

Tab. 4 – I Pellegrini. Imprenditori del sociale per età, genere, titolo di studio, tipo e sede di impresa

<i>Pseudonimo</i>	<i>Età</i>	<i>Genere</i>	<i>Titolo di studio*</i>	<i>Tipo di impresa</i>	<i>Sede impresa</i>
Paride	32	m	L.m. in Lingue	Salvaguardia lingua	Calabria
Paola	31	f	L.m. in Architettura	Progettazione comunitaria	Calabria
Patrizio	35	m	L.m. in Matematica	Animazione sociale	Calabria
Palmira	30	f	L.m. in Filosofia	Coworking e coliving rurale	Calabria
Patroclo	32	m	L.m. in Scienze Politiche	Coworking e coliving rurale	Sardegna
Piero	32	m	L.m. in Lingue	Progettazione comunitaria	Sardegna
Penelope	30	f	L.m. in Lingue	Messa in rete dei produttori locali	Sardegna
Petra	32	f	L.m. in Scienze Politiche	Progettazione comunitaria	Sardegna

* L.m.: Laurea Magistrale

Dal punto di vista della classe sociale di appartenenza, tra i Pellegrini troviamo due giovani imprenditori di estrazione operaia, nati in famiglie in cui l'occupazione dominante dei genitori si configura come quella di un operaio (in occupazioni di routine e semi-routine); tre figli di imprenditori, manager o professionisti della classe sociale superiore e tre giovani di classe media.

Indipendentemente dalla classe sociale di appartenenza, i Pellegrini sono cresciuti all'interno di famiglie che, seppur con sacrificio, hanno investito nell'istruzione e nel futuro dei propri figli, consentendo loro di perseguire ambizioni educative e professionali, *concepibili* solo allontanandosi dai luoghi di provenienza: piccoli comuni situati nell'entroterra, in aree geografiche interessate da dinamiche demografiche e socio-economiche affatto nuove, ma non per questo meno dirompenti.

Il capitolo è dedicato quindi ai processi di soggettivazione di giova-

ni re-spinti prima e sospinti poi; sollecitati cioè a percorrere un *itinerario ad anello* che parte dai luoghi di nascita, attraversa gli spazi di un lungo pellegrinaggio formativo e lavorativo e si ricongiunge, infine, con i luoghi dell'abbandono; gli stessi luoghi che questi giovani eleggono, ora, a ragione di impresa.

Così, i Pellegrini iniziano a cimentarsi con attività imprenditoriali ibride che, a prescindere dalle diverse forme giuridiche che assumono (associazioni; associazioni di promozione sociale, cooperative sociali; cooperative di comunità, cooperative di lavoro), mirano ad agire più o meno esplicitamente come agenzie contro lo spopolamento delle aree rurali interne del Sud Italia. Si tratta di obiettivi che i Pellegrini perseguono attraverso strategie interstiziali, situate cioè al crocevia tra i molteplici servizi che offrono e le differenti attività che svolgono e che si combinano in modalità e forme *sui generis*. Si tratta, dunque, di formule creative che intrecciano la promozione di un turismo sostenibile ed esperienziale con la co-progettazione e la ricerca nell'ambito della trasformazione urbana; ma anche di progetti con i quali si promuovono esperienze di co-living, sia urbano che rurale, e di co-working per Nomadi digitali, imprenditori e professionisti; come pure di agenzie di promozione sociale per la valorizzazione delle aree interne che si occupano di mediare e rafforzare i legami tra le istituzioni locali e le realtà produttive del territorio. Così facendo, i Pellegrini non solo perseguono l'obiettivo di invertire il processo di spopolamento, ma puntano a migliorare la qualità della vita delle comunità e a rigenerare l'economia locale. Di più, perché come si mostrerà in chiusura di questo capitolo, attraverso le forme imprenditoriali complesse ed eterogenee che realizzano, i Pellegrini sembrano impegnati in un'*epimeleia* in cui la cura del sé diviene principio regolatore e assurge a cultura del sé, si costituisce cioè come pratica sociale; un prendersi cura degli altri che consente di rendere se stessi soggetto e oggetto di una comunità competente, in grado di «occupare, nella città, nella comunità o nelle relazioni interindividuali, il posto appropriato» (Foucault, 1998c, p. 279).

Ma quali sono le tecnologie del sé alle quali questi giovani ricorrono nel mentre costruiscono se stessi e gli altri? Quali sono e che forma assumono le tecnologie alle quali ricorrono per sostenere la fuga e consentire l'approdo? Alla domanda proveremo a rispondere mostrando dapprima come le tecnologie del sé funzionano e si producono nei

processi di soggettivazione nel contesto del regime di verità neoliberale, poi, il modo in cui queste stesse tecnologie vengono ri-pensate per segnare, infine, la via all'autogoverno etico.

6.2. L'incipit... Dai luoghi della fuga

La prima cosa che ti chiederei è di parlarmi un po' di te, di te e della tua storia a partire dal momento che preferisci, che tu ritieni istintivamente quello più urgente da raccontare.

Lo stimolo con cui si apre il colloquio di intervista sollecita nei Pellegrini il disvelamento dell'esercizio di riflessività in cui sono impegnati; un esercizio che impone loro di indugiare nella risposta, di fare il punto e, in ultimo, di presentarsi, raccontandosi:

Allora ehm... (silenzio prolungato) Sì! Io sono nata e cresciuta in Calabria, a Montalto Uffugo che è il posto in cui mi trovo adesso ehh ho studiato qui nel mio paese fino al liceo praticamente. Poi mi sono dovuta spostare a Rende che è il comune – città, diciamo, che sta più vicino e, poi, come tanti miei coetanei ho cominciato ad affrontare il problema della fuga... E quindi sono andata a studiare fuori per l'università. Ho scelto prima Roma, poi Bologna come destinazioni per i miei studi in filosofia e poi sono rientrata qui in Calabria, forzatamente dopo la laurea, perché appunto i miei, giustamente, hanno ritenuto di avermi mantenuto fuori a sufficienza e che era il momento di tornare e poi sono scappata nuovamente negli Stati Uniti a cercare fortuna e poi lì negli Stati Uniti in realtà è scattato il meccanismo del pentimento (Palmira, 30 anni).

Palmira reagisce allo stimolo timidamente: tentenna, indugia, si ferma per calarsi in un esercizio di riflessività dal quale riemerge dopo pochi secondi appena. Inizia così un racconto denso e appassionato nel quale compaiono, dall'esordio, gli elementi che qualificano la narrazione: 1) il contesto della crescita e della formazione; quello al quale si appartiene, cioè, da cui si proviene e in cui ci si trova; 2) il *turning point* da cui prende le mosse il processo di costruzione del sé. Ci si riferisce, qui, a quello che Palmira definisce *il problema della fuga*, tema centrale che, come sarebbe poi divenuto più evidente, costituisce anche l'architrave su cui si regge l'edificio narrativo che proveremo a ricostruire.

In modo del tutto analogo anche Paride che risponde alla sollecitazione iniziale “negandosi”, annunciando, cioè, le porzioni di testo che verranno eluse. Così Paride inizia a raccontarsi, formulando brevemente i termini di una giustificazione *ex ante* con la quale inizia a ragionare di sé e del contesto dal quale ci parla. Ed è proprio questo il punto più qualificante dell’incipit, la dichiarazione identitaria in esso contenuta; una dichiarazione con la quale Paride sembra sussurrare, tra le righe del testo, di essere *costitutivamente il luogo in cui è nato e cresciuto* (Teti, 2022) e, dunque, di essere ontologicamente legato a una specifica *eredità linguistica*.

Vabbè, quello che non dico ci sarà un motivo se non lo dico dai... Quindi partiamo daaaa, dal fatto che dopo aver... Innanzitutto mi chiamo Paride P. e sono nato a Gioia Tauro, però sono cresciuto in un paesino dell’Aspromonte tirrenico che si chiama Sant’Eufemia. Io ho fatto le scuole fino al liceo, dopo di che sono andato a studiare a Roma lingue moderne. Prima ho fatto il liceo classico, quindi ho iniziato con le lingue morte, poi ho continuato con le lingue vive, perché mi sono messo a studiare spagnolo e greco moderno. E lì a Roma, diciamo, mi sono fermato un 7 anni prima di cominciare a girare e viaggiare per l’Europa. Sono stato sia in Spagna che in Grecia, anche se in Grecia ci ho trascorso molto più tempo... (Paride, 32 anni).

Come Paride, anche Piero sembra incedere nell’incipit con incertezza e in modo del tutto analogo ai suoi colleghi, dapprima dichiara palesemente di sentirsi poco preparato all’impresa di raccontarsi in prima persona, poi però si sblocca e introduce un racconto che si sarebbe ben presto rivelato densissimo intorno ai temi che maggiormente lo appassionano: la questione di un territorio piccolo – quello in cui è cresciuto e al quale appartiene – che ambisce al grande, le tensioni e le conseguenze *socio-psicologiche* che ne derivano; conseguenze di cui Piero evidentemente intende farsi carico quando sceglie di tradurre una vocazione politica in azione imprenditoriale.

È una di quelle parti che non ci si prepara mai su se stessi per evitare di parlare in prima persona... Però mi chiamo Piero P., ho 32 anni quindi sono del 1989 provengono da Macomer che è il terzo centro della provincia di Nuoro, un piccolo paese ora di meno di 10 mila abitanti, quando sono nato io ne facevamo più di 12.000. Sono cresciuto all’interno di questa piccola comunità che, pur essendo piccola, ha tutti i servizi di una grande città, quindi

ho vissuto in una dimensione tra piccolo paese e città o comunque piccolo Paese che ambisce a essere città, quindi con tutte le conseguenze socio-psicologiche che questo comporta... Un paese in cui ho vissuto diverse questioni che mi hanno portato poi a fare le mie scelte di vita in particolare legate anche al modello di sviluppo che vivevamo perché appunto io sono nato in un periodo in cui il mio paese cresceva molto, poi però... (Piero, 32 anni).

Di qui la narrazione prosegue a ritroso per introdurre il racconto delle piccole comunità in cui si è cresciuti e della crisi; la crisi di un processo di formazione che si realizza in virtù del gioco pedagogico in cui i Pellegrini, ancora molto piccoli, sono immersi:

Sono cresciuto in un periodo di crisi che noi descrivevamo come “lo svuotamento del corso principale”. Quando sono arrivato alla maggiore età il mio paese, come dicono i miei concittadini, “stava morendo”, nel senso che stava subendo una forte crisi industriale, una forte crisi occupazionale, e una emigrazione di gran parte della popolazione molto forte. Tutto questo ha costruito in noi la convinzione che in quel paese non ci fosse più futuro. Quindi in me, mentre crescevo, c’era una narrazione che mi diceva che l’industria era necessaria. Quello che avevamo vissuto era il progresso ma che poi adesso non era colpa nostra e quindi c’era il male che ci stava colpendo, un male che non si può risolvere. Era questa la narrazione (Piero, 32 anni).

La tecnologia della quale Piero, come tutti i Pellegrini, racconta è quella dell’ascolto (Foucault, 1992). Ci riferiamo qui all’ascolto di verità inscritte all’interno di uno specifico contesto politico; di una comunità pedagogica che pronuncia coralmente il proprio discorso intonando una *litania* grave e solenne. Si tratta, a ben vedere, di una forma del tutto *sui generis* di discorso persuasivo. Esso, infatti, non persegue l’obiettivo di raccontare la realtà così come è, ma mira a modificarla; a costituirsi come discorso rivolto all’azione, alla pratica. In questo senso il discorso in questione funziona nei contesti pedagogici e politici in cui prende forma come consulenza filosofica sul qui-e-ora, tesa a prescrivere un certo regime, un certo modo di vivere.

È una cosa che ci inculcano sin da piccoli: la Calabria è una terra in cui non si può fare nulla: “Tu devi andare via, qui non ci sono speranze, ma chi te lo fa fare?”. Ci sono questi scoraggiatori militanti no?! C’è Franco Armignio che li identifica come tali ed è un’espressione che poi leggendo i suoi

libri ho detto: “Caspita è così!”. È un’espressione che identifica queste persone che solitamente stanno nella piazza centrale del paesino, sempre al bar, che non hanno mai fatto niente nella loro vita, che però stanno lì a giudicarti, a dirti quello che devi fare... Oppure certi genitori che ti inculcano questa cosa no?! Cioè il: “Vedi di trovarti un lavoro fuori” Che è un messaggio secondo me sbagliatissimo perché comunque creano quella situazione di vittimismo che... Un ragazzino, per esempio... Se tu da piccolo a un bambino lo prendi e gli dici: “Non sei capace di fare niente, sei stupido, sei scemo”, questo crescendo, crescendo si autoconvince che è realmente così (Patrizio, 35 anni).

È un discorso di realtà quello di cui racconta Ivan; un discorso sentito, ascoltato e accettato da coloro ai quali è indirizzato (Foucault, 2003). Così, praticando la tecnica dell’ascolto, i Pellegrini esperiscono una sorta di gioco pedagogico che impone loro la regola ferrea del silenzio (Foucault, 1992). La dimensione della passività annessa all’ascolto rappresenta quindi il punto di partenza, l’inizio di un movimento e, al contempo, l’affermazione di un principio in grado di forgiare il carattere del bambino prima e dell’adolescente poi. Così, cresciuto nel contesto politico di una comunità locale che funge da intermediario pedagogico (Sciou, 2015), il Pellegrino sente e ascolta lo storytelling più diffuso presso le comunità locali del Sud Italia: quello del fallimento; di un territorio che parla di sé come di luogo irrimediabilmente perduto, che ha mancato gli imperativi dello sviluppo e dell’industrializzazione, concepiti e collettivamente definiti come necessari e inevitabili.

Si tratta, quindi, di uno spazio depressivo segnato dall’assenza di prospettive che entra nelle coscienze dei Pellegrini per produrre una specifica comprensione del mondo e guidarli verso la *one best way* di un futuro individualizzato verso il quale occorre incamminarsi:

Quando fai i primi viaggi inizi ad accorgerti delle differenze, sei ancora uno studente ma l’idea che inizia a farsi strada nella tua mente è: “In Sardegna non c’è niente quindi confermo l’idea delle persone che sono andate via perché in Sardegna non c’era niente, voglio andar via anche io”. Ed è questo credo che smuove le persone, che le fa partire e poi spesso non le fa tornare indietro più... È come se vedessimo, per me personalmente è stato così, come se avessi visto che in Sardegna non potevo fare niente (Penelope, 30 anni).

Ciò che i Pellegrini ascoltano è, dunque, una sorta di dogma, una verità che implica una prescrizione pratica: migrare per investire in educazione e rendere più competitive le risorse di capitale umano di cui dispongono.

Così, coerentemente con l'enunciazione dogmatica alla quale sono sistematicamente esposti, i Pellegrini iniziano ad avvertire il bisogno di mettersi alla prova, di sfidarsi e di sfidare la necessità di migrare; di avviare quel processo di soggettivazione in cui le verità ascoltate diventano un'attitudine.

6.3. La vita riflessiva dell'imprenditore sociale

L'ascolto dei giovani Pellegrini induce, come anticipato, al cimento: l'impegno a seguire le prescrizioni ascoltate e attivarsi. Così racconta Paola che, parlando di sé in terza persona, dice:

Paola desiderava solo fuggire, andare via da questo posto troppo piccolo per lei. E così ha fatto. Io durante gli anni universitari ho viaggiato tantissimo [...] Fino al quarto anno di università ero straconvinta che il mio futuro non fosse qui e che non fosse in Italia, ero già altrove nel mondo... (Paola, 31 anni).

Con Paola i Pellegrini si imbarcano in un viaggio di erranza (Tambouku, 2021) e di scoperta, alla ricerca di un futuro possibile, concepibile solo a condizione che si decida di fuggire dai luoghi della nascita. In altri termini, i Pellegrini si mettono alla prova intraprendendo un percorso di migrazione finalizzato a realizzare quel miglioramento di se stessi, del proprio patrimonio di conoscenze e abilità che solo può condurre alla realizzazione e al successo. Per questa via, ossia facendo del pellegrinaggio stesso un investimento, i Pellegrini si fanno investitori disposti a sostenere le spese, materiali e immateriali del viaggio appena intrapreso (Foucault, 2005a).

La mia scelta di andare all'università non è stata legata solo al fatto che sentivo importante studiare ma sentivo la necessità di abbandonare quel luogo, quindi sono partito per Roma dove ho scelto di studiare lingue orientali. Cioè la cosa che mi portasse probabilmente più lontano possibile o che

mi portasse a scoprire cose... Che mi permettesse di uscire da quell'apatia e da quell'incapacità di immaginarmi un futuro che avevo [...] Ho viaggiato molto: Spagna, Stati Uniti, Inghilterra... In Cina ho vissuto quattro anni (Piero, 32 anni).

Il racconto di Piero mostra come i Pellegrini si cimentino in un esercizio di messa alla prova che conferisce loro il profilo *dell'homo oeconomicus*, imprenditore di se stesso disposto a sostenere l'impresa migratoria che l'investimento in educazione di fatto esige soprattutto da chi, come i Pellegrini, abita i "luoghi del fallimento".

Per questa via ha luogo, quindi, l'iniziazione all'ozio attivo dello studio; tecnologia che nel racconto dei Pellegrini, si fa esercizio di comprensione, gioco esplorativo utile a uscire dai luoghi dell'apatia, a liberarsi da quello stato di a-fantasia che inibisce la possibilità di immaginare il futuro.

Di qui, intrecciando la tecnica della messa alla prova con la pratica dello studio, i Pellegrini avviano anche un esercizio di autoesame. In altri termini, i Pellegrini ricorrono a un dispositivo mnestico che si attiva proprio grazie e attraverso gli altri; reso possibile dal confronto con le parole degli altri; parole capaci di indurre la conversione degli animi, e di rendere i Pellegrini fuggitivi pentiti:

Io mi definisco un'ex fuggitiva pentita. Perché in realtà ho trovato mentre ero in fuga le ragioni per tornare che ancora oggi sono assolutamente valide e mi consentono di non pentirmi mai, in nessun momento, della scelta che ho fatto e quindi sono rientrata in Calabria, sono rientrata a casa mia [...] È stato un istante che ha caratterizzato una sorta di cambio vita radicale. Ero su un autobus in viaggio da San Francisco a Los Angeles e tutto è partito dal chiedermi come mai le persone in America a cui facevo vedere le foto di casa mia, ma i particolari, le cose più semplici, più povere: i muretti in pietra caduti magari, oppure l'agricoltura più selvaggia, l'agricoltura eroica no?! Quindi le pendenze così del mio territorio, tutte cose che a me sembravano, come a tanti, quasi il simbolo di un... Di una povertà culturale, prima ancora che economica. E, in realtà, facevo vedere a tutti queste fotografie e tutti mi dicevano: "Ma come si fa a venire a stare in questo posto? Ma come è bello questo posto! Ma perché te ne vuoi andare da questo posto?!". Allora è stato un secondo che mi sono messa nei panni dell'altro e mi sono chiesta se ero io che non riuscivo a vedere le cose dalla giusta prospettiva. Quando ho invertito mentalmente il punto di vista, si è spalancato un mondo (Palmira, 30 anni).

Lo stralcio mostra come i Pellegrini inizino a ripensare i simboli della povertà e l'assenza di prospettive che essa evoca, in virtù dell'esperienza estetica che ne fanno gli altri; di una proiezione che prende forma lungo il cammino del pellegrinaggio. Così, introdotti a un metodo per scoprire la verità nell'anima (Foucault, 1992), i Pellegrini imparano a risignificare il Sud e le sue configurazioni di significato. Nel far ciò, come mostreremo a breve, costoro iniziano a cimentarsi in un esercizio di autoesame che consentirà loro di riconoscere nell'altrove e nell'alterità un principio di identificazione, la via per trovare se stessi.

Il risveglio. È accaduto al mio ritorno dalla Bolivia dove ho fatto la ricerca tesi per la specialistica in Scienze Politiche [...] Perché la Bolivia ha delle caratteristiche che potremmo affiancare alle caratteristiche che avevano i nostri territori rurali forse 50 anni fa nei racconti di mia nonna... E quindi trovando delle similitudini con la Bolivia, amando profondamente quello che vedevo, lì al di là di tutte le altre cose che ho imparato, l'impatto più grande è stato quello di rendermi conto che avevo delle cose simili a casa e non le avevo mai riconosciute (Petra, 32 anni).

Per me era incredibile vedere l'ospitalità cinese nei villaggi, a me ricordava tantissimo l'ospitalità sarda. Io ho vissuto in Cina con una famiglia cinese e molte sere chiudevo i ravioli cinesi. Era come se stessi chiudendo i culurgiones facendolo esattamente nello stesso modo! Oppure un piatto che io vedevo in quel posto era lo stesso piatto che era appeso nella credenza di mia nonna e quindi da lì forse si inizia a capire... È vero che in Sardegna molte cose non funzionano, molte cose non ci sono, però è anche vero che è così dappertutto quindi dipende sempre da come si guardano le cose e da cosa si cerca quindi probabilmente in quel momento noi cercavamo la fuga e l'abbiamo trovata in luoghi che poi ci hanno riportato a casa, ma senza quei luoghi forse adesso non avremmo questa consapevolezza (Penelope, 30 anni).

Ho visitato l'area greca della Calabria dopo essere stato in Grecia. Mi si è aperto un mondo perché ho visto molte somiglianze con la Grecia moderna e alla fine mi sono ritrovato ad essere e a riconoscermi molto facilmente in quella realtà perché era una via di mezzo tra la Grecia e il resto della Calabria. Cioè anche la lingua greca di Calabria è una via di mezzo tra il greco moderno e il dialetto calabrese. Quindi, conoscendo entrambi mi sono divertito tantissimo a starci in mezzo, a cominciare a giocare con questa lingua (Paride, 32 anni).

Qui possiamo riconoscere un punto qualificante del processo di trasformazione del quale i Pellegrini raccontano. Come mostrato, l'esperienza imprenditoriale di questi giovani si sviluppa combinando le tecnologie dell'ascolto e del mettersi alla prova, ma anche dell'ozio attivo e dell'autoesame. Si tratta di un assemblaggio di pratiche che si combinano qui nell'obiettivo più alto e dirompente dei processi di costruzione del sé, «uno dei compiti più importanti dello sviluppo di sé» (Foucault, 2020, p. 75): disimparare, o meglio, *de-discere*. Ci si riferisce alla funzione critica della cultura del sé, che consiste nello: «sbarazzarsi di tutta la cattiva formazione che si è ricevuta in precedenza, di tutte le cattive abitudini derivate dalla folla, dai cattivi maestri, ma anche dalla famiglia, dall'entourage e dai parenti» (Foucault, 2020, p. 75). In questo senso, i Pellegrini si prendono cura di se stessi, sviluppando quell'attitudine critica che consente di disimparare. Così, disimparando, costoro possono finalmente vedere ciò che è sempre stato lì, ma non era stato ancora riconosciuto; possono sperimentare un'alterità radicale e distante in cui ri-trovarsi e, dunque, ri-conoscersi. Così facendo, i Pellegrini non solo ri-significano la verità primigenia appresa con l'ascolto (quella del Sud Italia come spazio depresso e senza futuro), ma la riattivano cambiandola di segno. In altri termini, i Pellegrini sovvertono quel "regime di verità" depressivo in cui sono stati immersi fin dall'infanzia per operare una trasformazione del sé che consentirà loro di invertire il punto di vista da cui muove lo sguardo e, con esso, la rotta del pellegrinaggio.

6.4. La volontà di tornare...

Il mio primo curriculum è stato un contratto a tempo indeterminato in un'agenzia di servizi linguistici in cui io quando sono arrivata pensavo addirittura di volerci rimanere perché comunque ho trovato un bell'ambiente, un posto molto stimolante in cui poter fare carriera... È stato invece in quel momento che ho capito... Quel posto era tutto quello a cui avevo sempre ambito: sfruttare anche gli anni di studio che avevo alle spalle, le esperienze passate, trovare un lavoro con uno stipendio stabile, la sicurezza [...] Cercavo una sicurezza di cui non avevo minimamente idea. Non sapevo di cosa si trattasse, cosa comportasse... E in quel momento ho capito che stavo perseguendo uno stile di vita che non mi apparteneva assolutamente. E così ho

iniziato a metabolizzare un po', a pensare di voler tornare a casa, a riflettere sul modo in cui avrei potuto farlo (Petra, 32 anni).

Per Petra, come per i colleghi, accorgersi dell'altrove diventa la possibilità di accorgersi del luogo da cui si proviene e, al contempo, della direzione assunta nel corso della fuga: quella verso un modello di sviluppo e un'idea di vita nella quale, come d'incanto, non ci si riconosce più:

Dalla necessità dell'abbandono alla necessità del ritorno [...] È un processo parallelo che si è sviluppato perché mentre da una parte c'era il tentativo di fuga da un mondo in cui non riuscivo a immaginare un futuro, dall'altra mi sono ritrovato molto con altre persone di Macomer che nello stesso momento che io ero a Pechino o a Roma si trovavano a Pisa a Milano a Bristol... E ogni volta che tornavamo ci accomunava il discorso del: "Ma forse non è vero che questo posto è morto, forse questo posto ha più possibilità di quelle che noi vediamo". Quelle che vediamo rispetto al mondo che stiamo vivendo, rispetto a città o megalopoli come possono essere Pechino dove lo stile di vita è autodistruttivo e dove c'è un modello di sviluppo che io ho paura che arrivi qui. Io, nel vedere il processo di urbanizzazione che c'è negli Stati Uniti che sono un'economia molto industriale anche con una storia recente rispetto alla nostra, in Cina invece dove c'è una tradizione millenaria... (Piero, 32 anni).

Le parole di Piero suggeriscono come il tentativo di fuga si sia sviluppato assieme al bisogno di tornare e come quest'ultimo sia poi divenuto necessità impellente. Si tratta di un movimento per mezzo del quale questi giovani iniziano a intravedere la possibilità di praticare «l'intersezione tra gli atti che devono essere regolati e le regole su ciò che dovrebbe essere fatto» (Foucault, 2020, 34); la possibilità cioè di risignificare le tecniche utilizzate sin qui individualmente, per trasformarle in esperienza e pratica cooperativa.

Da un punto di vista pratico è nato con una chiacchierata tra amici. Abbiamo iniziato a collaborare, abbiamo iniziato a costruire i primi progetti di finanziamento... Comunque dopo una fase diciamo di progettazione, di classica discussione sui servizi che potevamo offrire, sulle cose che potevamo creare, sorprendentemente, insomma, abbiamo avuto le prime risposte dai locali, dalle persone del nostro paese, del territorio e quindi alla fine abbiamo

poi puntato anche a cercare di coinvolgere le persone da tutta la Sardegna e questo ha iniziato a far ampliare, diciamo la community con tutti i mezzi di comunicazione che avevamo a disposizione [...] Ci siamo inventati una serie di interviste a ogni membro della community che si potesse raccontare [...] Comunque questo ci ha portato alla fine ad essere contattati dal Sole 24 Ore per un articolo appunto sui coworking rurali o sulla rinascita della campagna dopo la pandemia. E da lì obiettivamente poi sono arrivate altre interviste, altre persone, altre possibilità... Abbiamo partecipato a dei bandi sia di fondazioni private sia di bandi regionali e finalmente ne abbiamo vinto uno. Effettivamente è stato un microcredito della Sfiris che è la società finanziaria della Regione Sardegna e ovviamente col prestito è un pochino più rischiosa la cosa visti anche soprattutto i tempi (Patrolo, 32 anni).

Così prende le mosse la co-costruzione di un altro discorso; di un discorso di tipo nuovo dentro nuove relazioni pedagogiche rese possibili proprio in virtù della capacità di reinventare le pratiche apprese: riflessività, ascolto e messa alla prova, ma anche ozio attivo e autoesame sembrano agire ora congiuntamente.

Ho conosciuto altre cinque ragazze che avevano fatto più o meno la mia stessa esperienza: quindi dieci anni di studio e lavoro fuori casa... Ci siamo conosciute totalmente per caso a un pranzo con un amico in comune un anno e mezzo fa [...]. Abbiamo iniziato a parlare, a discutere del progetto... E adesso questo progetto ci vede realmente coinvolte non solo nella nostra quotidianità, ma anche nella quotidianità di tantissimi imprenditori che vivono nelle aree interne della Sardegna, in luoghi quasi completamente spopolati. Moltissimi di questi entro trenta anni probabilmente spariranno e quello che stiamo facendo appunto è provare a fermare questo processo per aiutare prima di tutto le altre imprese, ma per aiutare anche noi stesse alla fine... (Penelope, 30 anni).

Uscivamo a bere una birra e si parlava... Ci trovavamo in piazzetta e parlavamo... C'era sintonia, una visione simile su quella cosa lì e da lì poi l'idea è stata quella di dire: "Ragazzi – il nome era una cosa mia, gliel'ho proposto io e ho detto – Che ne dite di... Organizziamo una cooperativa" perché la cooperativa non è un'impresa vera e propria no?! Non è una società, non deve fare la divisione degli utili, ma è una cosa che serve pure a livello territoriale. Era quella l'idea che ci univa. Allora io ho un po'... Lì ho spinto, non te lo nascondo, e la prima cosa che gli propongo è la registrazione del marchio. Ho detto: "Io ho realizzato questa cosa qui, la vorrei chiamare B.

P. e però la voglio condividere con voi ce la intestiamo al 33%”. Perché lì era come dire: materializziamolo, rendiamolo concreto! E così abbiamo preso l’impegno – abbiamo dovuto investire una piccola somma in realtà però era già un impegno reale – poi da lì abbiamo un po’ iniziato a fantastificare, a pensare cosa poteva essere: cooperativa sociale, cooperativa di lavoro... Avevamo pensato anche alla cooperativa di comunità non ti nascondo, però confrontandoci, abbiamo fatto varie consulenze e da lì abbiamo iniziato un po’ a capire cosa potevamo fare, a crearci un cronoprogramma, a dire: “Cosa possiamo fare ora con questi mezzi?!” Abbiamo iniziato a sperare, sperando un domani di avere a disposizione questo, questo e questo completato e quindi di poter offrire un servizio completo. Abbiamo iniziato un anno e mezzo fa. Non eravamo ancora pronti, ma ho detto: “Ok, apriamo lo stesso”. Quindi abbiamo... La prima iniziativa con cui siamo usciti ufficialmente è stata: “I sentieri dell’olio” con questa azienda olearia che è stata una cosa che ha funzionato, è piaciuta tantissimo perché appunto era un mix tra esperienza ma anche trekking urbano, ma anche rurale, gastronomia... È una cosa che ha funzionato e siamo andati avanti (Patrizio, 35 anni).

Qui i Pellegrini mostrano come il processo di costruzione del sé, specialmente se declinato nel senso della soggettivazione attiva e creativa, non è un’invenzione autonoma di modelli e stili a cui ispirare le proprie esperienze e il proprio progetto di vita, ma piuttosto un ricorso a schemi dedotti e prodotti all’interno delle molteplici relazioni in cui si è coinvolti. Si tratta in breve di un esercizio cooperativo, descritto come iniziato per caso, che si sviluppa a ben vedere come preoccupazione per il sé e attività politica; possibilità di coniugare competenze ed esperienze:

Questo progetto mette insieme le idee e le competenze di molte persone [...] Architetti, ingegneri, anche gli stessi nomadi digitali... L’idea è di coinvolgere, creare una sorta di progettazione partecipata per far sì che questi immobili, quando saranno ristrutturati tutti, siano perfetti per ospitare... Perché vogliamo fare questo? Perché per quanto turistico... A noi piace vedere il nostro paese così. Silenzioso, non con tanta gente, non con gli alberghi strapieni, ma con persone che effettivamente vivano il posto 365 giorni all’anno, perché riteniamo che appunto lo spopolamento possiamo parlarne quanto ne vogliamo di soluzioni o comunque di ricette che possono invertire il trend, ma secondo noi la prima cosa da fare non è far tornare la gente qui, ma insegnare ai giovani che non devono per forza andarsene via (Patroclo, 32 anni).

C'è nelle parole di Patroclo l'idea che un'altra narrazione, un'altra pedagogia non solo è ancora possibile, ma è necessaria ed è appunto di questa necessità che i Pellegrini si fanno interpreti:

Noi siamo sei persone completamente diverse, con esperienze completamente differenti... Perché?! Com'è che l'abbiamo fatto?! C'è una delle ragazze che ha iniziato con noi che lo dice sempre, lei dice: “Per me è una cosa incredibile vedere che cinque persone che quasi non si conoscevano riescano a sviluppare ed essere così attive per un progetto che appunto – lo ripeto – per noi era quasi uno scherzo”. Quindi però veramente concentrate su quello che facevamo e con una consapevolezza molto forte (Penelope, 30 anni).

I Pellegrini raccontano di un *mutual work of salvation* che questi giovani sviluppano proprio attraverso le tecnologie che praticano, assemblandole in una preoccupazione per il sé come attività auto ed etero-poietica. Questa attività assume consistenza, infatti, con l'aiuto degli altri e in relazione agli altri, come preparazione alla vita politica. Così, la dimensione politica si fonde con quella etica per sviluppare quello che i Pellegrini definiscono un modello di sviluppo più umano; la visione di un futuro desiderabile e praticabile (Wright, 2010) alternativa al modello di sviluppo prevalente immaginato nel quadro neoliberale.

L'Italia è formata per il novantadue per cento di piccoli comuni sotto i quindicimila abitanti. All'interno di questi piccoli centri viene prodotto il novanta per cento del made in Italy di alta qualità. La maggior parte è prodotta in centri sotto i cinquemila abitanti. Ciò vuol dire che se noi perdiamo queste caratteristiche, noi stiamo perdendo non solo la nostra cultura ma la nostra economia e anche la possibilità di far vedere al mondo un modello di sviluppo più umano e questa convinzione ci ha portato pian piano a fondare “X” prima come un blog, per dire: “Guardate che ci sono dei problemi che noi possiamo anche analizzare oggettivamente... Però se noi parliamo dei problemi e non parliamo anche delle alternative sarà difficile per noi uscirne perché i problemi sono già nell'immaginario collettivo da 20 o 30 anni e ci dividiamo su quelli in continuazione. Le alternative però non sono nel nostro immaginario collettivo, non ne dibattiamo mai abbastanza”. C'è questo negativity bias [...] Io sono riuscito a tornare nel 2017 a cinque anni dal lancio del blog siamo riusciti ad avere quel minimo di progetto che mi potesse dare la speranza che sarebbe stato possibile costruire un futuro qua (Piero, 32 anni).

Dalle parole di Piero come da quelle dei suoi colleghi di viaggio, emerge come i Pellegrini mobilizzino e producano una visione con la quale propongono, a ben vedere, un nuovo regime di verità. Non si tratta solo di un lavoro cognitivo, ma di un impegno pratico finalizzato a costruire e realizzare la visione di cui riferiscono. A questo scopo i Pellegrini sviluppano una strategia interstiziale che consiste nell'innalzare le tecnologie a cui hanno fatto ricorso durante il loro pellegrinaggio a un ulteriore livello di complessità.

A questo livello di sviluppo del sé, i Pellegrini dapprima studiano il territorio al quale sono tornati, le sue peculiarità e potenzialità, poi indugiano sui suoi limiti; sui temi e sulle verità costruite e alimentate dal regime neoliberale.

Il nostro è un progetto di sviluppo territoriale che si basa su cultura, arte e turismo esperienziale. Voglia di recuperare, e di mettere in coesione e cooperazione le varie attività presenti sul territorio. Un territorio di cui noi vediamo enormi potenzialità che però è vittima da anni e anni di cattiva gestione politica, ma anche ideologica [...] Il nostro territorio ha un'attrattiva e un potenziale che è sbalorditivo perché... per esempio Serra D'Aiello... si pensa sia una delle sub colonie della Magna Grecia... Si chiamava Temessa... È un paesino che oggi fa 400 abitanti e ha un museo archeologico importante. Soldi stanziati, finanziati e il museo è chiuso perché non c'è nessuno che lo gestisce oppure non c'è un'amministrazione che punta su quello... [...] Perché poi è questo il problema del Sud Italia... Hanno visioni diverse, completamente miopi, sì, perché non me lo spiego altrimenti! Cioè capito noi lavoriamo con un ente completamente contro, cioè capito perché la paura è che noi abbiamo interessi politici, che creiamo consenso politico quando noi abbiamo altri interessi legati ad altro proprio (Patrizio, 35 anni).

Perché ti dicevo che è difficile ed è bellissimo?! Perché devi lavorare dieci volte tanto per raggiungere l'obiettivo. Quell'obiettivo che in un altro luogo avresti impiegato una giornata di tempo, qua ce ne impieghi quindici almeno. Difficile per questo: perché ti scontri con alcune situazioni che... Sembra brutto da dire, ma non sono all'altezza. Trovi persone che sicuramente sono più illuminate di te, però spesso e volentieri trovi delle persone che per illuminare ci devi impiegare un bel po' di sforzo (Paola, 31 anni).

Non voglio neanche far sembrare che noi siamo dei profeti in patria perché è molto difficile esserlo. Però posso dire che, se da una parte molti progetti falliscono per quella che noi chiamiamo invidia sociale, dall'altra molti

funzionano proprio perché questa invidia sociale spesso è commisurata a una grande solidarietà. Quindi magari parlano anche male di te però ti danno una cesta di zucchine. Quindi questo è stato tutto il nostro processo quando non avevamo risorse (Piero, 32 anni).

Noi combattiamo la sfiducia che esiste. Quello che blocca l'imprenditoria è la sfiducia, è l'invidia. Sicuramente in Sardegna questa è una cosa che è molto visibile e noi ce ne siamo resi conto: la diffidenza che c'è... Probabilmente è anche questo che blocca tantissimo anche l'imprenditoria. Nel senso che nonostante siano paesini veramente piccolissimi, quasi completamente vuoti in cui se una persona fa impresa davvero ne beneficia tutta la comunità, lì se una persona fa impresa in molti casi in realtà sono invidiosi magari fanno in modo che l'impresa vada male, perché ti fanno fallire, perché magari non sono contenti di questo (Penelope, 30 anni).

Piuttosto reticenti a discutere le questioni che più mettono in discussione le potenzialità del territorio e che, dunque, mettono a rischio l'impegno a testa bassa nella loro impresa, i Pellegrini fanno solo qualche rapido cenno alle disfunzioni organizzative, istituzionali e burocratiche che rendono le procedure più faticose e lente e a quel diffuso senso di sfiducia che si traduce, spesso, in invidia sociale.

Sebbene solo accennato, il riferimento ai limiti di possibilità che i Pellegrini sperimentano quotidianamente lungo la traiettoria del cambiamento intrapreso (Wright, 2010) ha una funzione centrale nel racconto poiché spinge la narrazione più avanti, ben oltre il richiamo claustrofobico a quello stesso regime di verità che coltiva le ragioni del dubbio e del suo stesso fallimento, per mostrare altro; per mostrarci le altre vie possibili. Vie che assumono la consistenza di una pratica di ozio attivo, di una meditazione e di una preparazione attraverso la quale i Pellegrini si prendono finalmente cura di sé e del proprio territorio. Non più e non solo una semplice disposizione, ma un'attività, una pratica e un impegno:

La prima cosa che abbiamo fatto è stata fare un sondaggio delle necessità primarie del borgo ed è emersa la necessità di una bottega di generi alimentari e quindi abbiamo subito provveduto a fare un crowdfunding e aperto la bottega per la comunità locale. Poi abbiamo raccolto venti liberatorie di immobili privati da inserire nel mercato immobiliare italiano e internazionale in generale, con la costruzione di un protocollo di ristrutturazione in bioedi-

lizia. Nel frattempo, abbiamo censito diciotto terreni agricoli abbandonati anch'essi da coltivare secondo i principi dell'agricoltura sinergica e della permacultura e quindi unirli sotto un unico cappello, in un'unica cogestione comunitaria, abbiamo fatto prototipi di applicazioni per vivere il borgo anche sul piano del digitale (Palmira, 30 anni).

Il racconto è necessariamente monco qui, ma è comunque denso di dettagli e incalzante nel ritmo, come dense e incalzanti sono d'altronde le azioni e le pratiche delle quali i giovani imprenditori del sociale ci parlano.

Per esempio ad Ollolai noi siamo intervenuti accompagnando un processo di qualificazione urbana che poteva rimanere un mero intervento tecnico. Noi invece abbiamo deciso di unire tutta la parte di co-progettazione delle persone. Quindi le persone hanno deciso come fare le strade, che nuovi giochi mettere nel paese con bambini. Siamo stati anche all'asilo e alle elementari a fare i laboratori coi bambini. Stiamo decidendo cosa fare di uno spazio che diventerà un community hub. Abbiamo fatto dei lavori con i co-worker quindi abbiamo cercato di creare tutta... Un ecosistema intorno alla riqualificazione urbana (Penelope, 30 anni).

Qui i Pellegrini parlano di un esercizio di asceti cooperativa che si dispiega nel contesto dei limiti di possibilità che costoro incontrano. Al contempo, i Pellegrini praticano un *gymnasium* che consiste nel coinvolgere e riattivare la comunità locale. Così facendo, i Pellegrini risignificano la pratica dell'ascolto da cui provengono, per sollecitare l'atto di "prestare attenzione" e produrre infine una diversa forma di soggettività basata sulla cooperazione sociale. Così, tale esercizio cooperativo si realizza in un'estetica della possibilità.

Cioè c'è una montagna di lavori sul greco di Calabria che però sta prendendo polvere dal 1968. Cioè da quando li hanno fatti... Belli impolverati 'sti libri. Quindi si tratta di capire quello che c'è, utilizzarlo finalmente! E lo stiamo imparando noi, però praticamente cosa facciamo?! Oltre a impararlo noi abbiamo un appuntamento annuale che si chiama "La settimana greca", è una Summer School dove noi facciamo delle lezioni al mattino di greco di Calabria e delle escursioni al pomeriggio per andare a vedere i luoghi dove la lingua era parlata ed è parlata. Quindi, nella pratica, sì lo impariamo, ma cerchiamo di allargare il più possibile la platea dei parlanti. Perché secondo una graduatoria che ha fatto l'Unesco, la lingua greca di Calabria è al decimo

scalino. Il decimo scalino è quello *critically endangered*, cioè quello davvero in pericolo al massimo! In maniera critica... E ed è definita una lingua *critically endangered* quando gli ultimi parlanti nativi hanno 80 anni e non lo parlano nemmeno con i propri figli che non lo capiscono bene e non lo parlano... O lo parlano alla meno peggio. Quindi teniamo questi rapporti con questi anziani. E soprattutto cerchiamo di connettere i nipoti di queste persone che lo parlano con i nonni. Quindi c'è già capitato in questi anni... Siamo alla settima, no alla sesta edizione della settimana greca... C'è capitato di avere dei nipoti che tornano a casa e parlano greco coi nonni. Quindi nella pratica questo è: cerchiamo di riconnettere le generazioni con la lingua. Anche se loro parlano comunque cioè alla fine hanno una lingua in comune che è il dialetto calabrese, l'italiano... Però quando vedi le loro facce mentre parlano greco lo senti, lo vedi che è una cosa diversa (Paride, 32 anni).

Quindi vedere una compagine di persone ibrida dove c'è il bambino di sei anni e poi c'è l'anziano di settanta, ottanta anni, che condividono un percorso di co-creazione insieme è forte. È forte perché passare dal nulla al "Rimbocchiamoci le maniche, sediamoci attorno ai tavoli, progettiamo, diventiamo attori protagonisti di questo luogo, cioè, facciamolo diventare realmente un punto di riferimento, quindi crediamoci!". Tutto questo produce dei cambiamenti a livello personale che sono enormi, a livello comunitario ancora di più, ma a livello personale non sono da sottovalutare [...] Cioè noi guardiamo la società dal punto di vista dei drammi che vediamo sui media – e quando parlo di media parlo di Facebook non parlo del telegiornale che ormai non fa più nessun tipo di notizia – vedere un'altra realtà, vederla, crearla e farla non perché c'è un business, perché c'è un interesse di carattere personale, ma semplicemente perché si vuole creare un pezzetto di mondo migliore, più a dimensione delle nostre aspettative per chi verrà dopo di noi, cambia. Cambia la prospettiva [...] Più sana, più vera, più spontanea, senza troppi fronzoli, senza troppe ipocrisie [...] Dove un bar diventa non una grande impresa, no! È vissuto più come una specie di salotto di casa e il bisogno di Facebook, e parlo di Facebook come per tante altre cose, non lo avverti più. Ci puoi stare per una vita e puoi farne tranquillamente a meno ecco. Dove non esiste più la differenza generazionale, perché la gente ama stare coi ragazzi e i ragazzi amano stare con gli anziani. Dove i problemi sono dimensionati alla realtà che stai vivendo e quindi tocchi con mano problemi reali, fai liti reali su cose reali (Palmira, 30 anni).

Giunti alla fine di una lunga peregrinazione, i Pellegrini mostrano esplicitamente come la via per la costruzione del sé assuma consistenza proprio attraverso la costruzione degli altri; di una comunità di

apprendimento allargata in cui i confini tra ascoltatore e parlante sfumano e le generazioni sono in qualche modo ricollegate attraverso un linguaggio antico e nuovo. Ciò che emerge è uno spazio ibrido e creativo in cui i Pellegrini si reinventano per promuovere finalmente una relazione attiva tra il governo degli altri e il governo ecopoietico del sé (Marzocca, 2017).

6.6. In conclusione... l'Ecopoiesi

Il capitolo ripercorre le principali tappe di un processo di soggettivazione che si snoda lungo un *itinerario* ad anello; un percorso che finisce nel punto esatto in cui inizia: i luoghi della nascita e dell'abbandono; gli stessi che questi giovani eleggono, infine, a obiettivo di vita e ragione di impresa.

Di qui prende le mosse il racconto dei giovani Pellegrini con un esercizio di ricognizione mnestica che serve la qualificazione del sé non più nei termini della storia collettiva come esercizio di mimesis, di nascondimento del sé (come nel caso degli Esuli); non più nei termini dell'ethos familiare che li qualifica e, in fondo, li giustifica (come per i Nomadi); ma nei termini di quell'esercizio di riflessività con il quale i Pellegrini si svelano, svelando non solo quello a cui appartengono e in cui consistono, ma ciò da cui di fatto muove il processo di costruzione del sé del quale ci parlano: il "problema della fuga". Così compare la tecnica dell'ascolto: nel contesto di un regime di verità che spinge alla fuga poiché rende prescrittivo il mantra della migrazione. Con ciò i Pellegrini diventano imprenditori, praticando un esercizio di messa alla prova che, nel sollecitare il viaggio di migrazione, inaugura un processo di metamorfosi.

Per ottenere un miglioramento dello status, i Pellegrini sperimentano la mobilità e l'ozio attivo dello studio; esercizio quest'ultimo che sollecita un gioco esplorativo e si intreccia con una pratica di autoesame trasformativa; in grado, cioè, di avviare un processo di trasformazione radicale. Ad emergere è, in breve, la possibilità di invertire la polarità semantica delle verità ascoltate e con essa la rotta del viaggio. L'ascolto e il cimento, l'ozio attivo e l'autoesame si combinano ora nella funzione critica della cultura del sé: la possibilità di sbarazzarsi dei "cattivi maestri" per costruire un altro discorso e un'altra pedago-

gia. A questo scopo i Pellegrini sviluppano una strategia che consiste nel riprendere le tecnologie alle quali hanno fatto ricorso mentre erano ancora in fuga e nell'innalzarle a un ulteriore livello di complessità. Ed è proprio in questo sforzo che possiamo scorgere il modo in cui gli imprenditori del sociale si costituiscono come agenti etici; nel mentre ricorrono alle tecnologie del sé, promuovono e stabiliscono una relazione attiva tra il governo degli altri e il governo eco-poietico del sé (Marzocca, 2017) e per questa via riportano il futuro alla dimensione del possibile (Pellegrino, 2019); dimensione per il sé pensabile solo se collettiva.

7. Conclusioni: «un margine di libertà»

di Roberto Serpieri e Sandra Vatrella

Definizione semplice, comoda ma, come tutte le definizioni, decisamente insufficiente, della nozione di campo: un campo è un campo di forze all'interno del quale gli agenti occupano posizioni che determinano statisticamente le loro prese di posizione sul medesimo campo di forze. Tali prese di posizione mirano sia a conservare, sia a trasformare la struttura del rapporto di forze costitutiva del campo.

Gli agenti reagiscono a questi rapporti di forza, a queste strutture, contribuiscono a costruirle, le percepiscono, se ne fanno un'idea, se ne creano una rappresentazione, ecc. E, essendo legati a queste forze iscritte nei campi e determinati nelle loro disposizioni permanenti da queste stesse forze, gli agenti hanno la possibilità di influire sui campi, di agire all'interno di essi, seguendo strade parzialmente pre-obbligate ma *conservando comunque un margine di libertà* (Bourdieu, 2010, p. 59; corsivo nostro).

«Un margine di libertà».

Ecco in buona sostanza cosa caratterizza la via foucaultiana alla soggettivazione. Quello spazio di eccezione nella crisi di relazione tra habitus e forza che Bourdieu (2005a) è disposto a concedere agli agenti e che, invece, Foucault recupera come consapevole scelta di «libertà» (1998c). Assumendo col termine “scelta” quella «condotta razionale» (2020) che gli individui attualizzano attraverso forme di riflessività consapevole, ovvero ricorrendo a *pratiche di esperienza di se stessi*. Questa esperienza si realizza grazie a specifiche tecniche del sé che permettono quel dispiegamento di «discernimento, deliberazione e dedizione» che per Archer (2003) e anche per Mouzelis (2008) rappresentano i «poteri degli agenti», ciò su cui fondano la loro stessa capacità riflessiva.

Nelle interviste, che testimoniano esse stesse, peraltro, l'integrazio-

ne dell'ermeneutica del soggetto nelle scienze umane, i giovani di questa ricerca sono stati sollecitati a dire la "verità di se stessi". Il che da un punto di vista analitico ci ha consentito di studiare il racconto delle tecniche del sé e del modo in cui sono state esperite attraverso una doppia focalizzazione. Innanzitutto, ci si è concretati sul «monitoraggio riflessivo» (Giddens, 1990) che gli agenti realizzano rispetto all'utilizzo di tali tecniche; in secondo luogo, ci si è dedicati alla «razionalizzazione dell'azione» (Giddens, 1990) che le narrazioni rappresentano; il correlato della consapevolezza riflessiva che rende questi giovani attori sociali più che meri agenti. In questa direzione, tuttavia, non si è ricorso a quell'ulteriore scivolamento ontologico verso le «persone» comportato dalla tipologia di riflessività di Archer (2003). In coerenza con la prospettiva di *immanenza* intrinseca alla soggettivazione così come concepita da Foucault, ovvero del soggetto come "forma" in divenire, talvolta multidimensionale (1998c), ci si è attestati, pertanto, su un piano di analisi ontico e non ontologico.

I tre percorsi di soggettivazione descritti fin qui non vanno intesi, pertanto, come rappresentazione "tipologica" che coerentemente con la tradizione weberiana ambisce all'unificazione e alla generalizzazione dei risultati. Queste operazioni intellettuali rispondono a una logica epistemologica da cui una ispirazione foucaultiana prende le distanze. I risultati che qui si propongono vanno piuttosto intesi come una ricostruzione di *forme provvisorie*, configurazioni di gruppi tra i quali sono riconoscibili somiglianze e specificità degli esiti etopoietici, sempre *in fieri*, ai quali i differenti processi di costruzione del sé imprenditoriale conducono.

In altri termini, la valenza di questa ricerca ci sembra risiedere nella presentazione pluridimensionale e provvisoria di soggettivazioni altrettanto polimorfiche e in evoluzione, colte nel mentre esprimono una tensione etica di ricerca che si spinge verso territori inesplorati, fino al limite di tentare metamorfosi di se stesse.

Venendo, quindi, a queste configurazioni proveremo ora a sintetizzarne le caratteristiche prima condivise e poi peculiari. Le giovani e i giovani di cui si discute nella nostra ricerca esibiscono, intanto, due dimensioni comuni alla pretesa ontologica del regime di verità neoliberale, ovvero la costituzione della soggettività come «impresa di se stessi» (Foucault, 2005a).

Muovendosi non solo nel "campo" dell'agire economico in genera-

le – dove questi giovani hanno incontrato e/o si sono scontrati con le s-oggettivazioni delle politiche e dei discorsi imprenditoriali – si può facilmente osservare che tutte/i si impegnano nei due principali investimenti richiesti all’«*homo oeconomicus* neoliberale»: quello in «capitale umano», ossia nella formazione delle proprie competenze attraverso percorsi di istruzione altamente qualificati e prolungati, con cui questi giovani incarnano l’oggettivazione della *long life learning*; e quello in mobilità territoriale, con i connessi rischi e costi (Foucault, 2005a.). Non è un caso che, nel trovare una etichetta per le loro soggettivazioni, si siano individuati tre termini, esuli, nomadi e pellegrini che rimandano a una vita mobile, a volte molto mobile.

In questo senso, peraltro, un carattere comune alla maggioranza dei giovani imprenditori di questa ricerca è la loro provenienza da quello che potremmo definire un campo, per così dire, di progressiva de-territorializzazione, quello di un meridione che offre così poco in termini di sviluppo economico da rendere “ovvia” la scelta, propria e/o delle famiglie di appartenenza, di intraprendere su se stessi “altrove”; scelta, spesso altrettanto provvisoria, che appare però, almeno in prima istanza, quasi l’unica risposta possibile alla carenza di posti di lavoro, alle difficoltà finanziarie e burocratiche, alle ingerenze della criminalità organizzata nella vita collettiva.

Un’altra dimensione comune è, poi, l’ampio ricorso alle tecniche di sé per la «piega» della «forza» soggettivante, per dirla con Deleuze (2002; 2020), nel tentativo di assumere il *governo di se stessi*, visto che la s-oggettivazione tipica dell’imprenditore impone di essere conduttore, leader degli altri. L’esperienza di sé che viene resa possibile nella pratica delle tecniche, d’altronde, è largamente correlata a quella espansione della riflessività richiesta generalmente agli individui nella società del “rischio” (Beck, Giddens, Lasch, 1999); espansione che, ovviamente, nel caso dello scommettitore *par excellence*, il titolare di un’impresa, tende a dilatarsi ulteriormente.

Ma, forse, l’elemento più interessante che si ritrova nella somiglianza – non da intendersi, come si osservava, come una omogeneità – tra le esperienze di soggettivazione è proprio quell’elemento di compresenza, ma non necessariamente di coerenza, di una varietà, di una sfaccettatura delle soggettività in costruzione che difficilmente si distingue per una linearità del processo; in breve, una sorta di mobilità *intra-individuale*. E ciò fa comprendere ancor di più l’ampio ricorso a

una varietà di tecniche del sé che, oltre a operare come supporto alla razionalizzazione, si caratterizza quale vera e propria “cura” che giunge, in taluni casi, a richiedere forme specifiche di psicoterapia (altra modalità di ermeneutica contemporanea del soggetto).

Rivolgendosi, invece, alla dimensione maggiormente distintiva ci sembra che questa debba ritrovarsi prevalentemente nella forma della etopoiesi che la soggettivazione “intrapresa” finisce per assumere e con cui si prova a delineare una sorta di continuum verso l’autonomia dalla soggettività neoliberale dell’imprenditore. Nel connotare l’*ethos* che accompagna questa soggettivazione, non a caso, la questione del governo di se stessi incontra l’altro polo del governo, quello degli altri e, più in generale, rimanda alla dimensione dell’alterità come condizione stessa della soggettivazione.

Si sono così distinte tre forme di etopoiesi che sintetizziamo proprio in riferimento alla dialettica sé-altri, per passare poi a delineare con maggior dettaglio ciascuna delle soggettivazioni imprenditoriali identificate:

1. “Nomopoiesi”, con una enfasi più forte sull’individuo in concorrenza con gli altri e con maggiore predisposizione alla leadership.
2. “Gnoseopoiesi”, dove la competizione si svolge però soprattutto con se stessi e con un senso di appartenenza a una comunità professionale.
3. “Ecopoiesi”, in cui il governo di se stessi è volto a conferire una capacità di autogoverno anche alla più ampia comunità locale.

Quindi, passiamo ora a richiamare quegli elementi che definiscono le soggettivazioni, con particolare riguardo alle tecniche di sé.

7.1. La nomopoiesi degli imprenditori digitali

Nel caso degli imprenditori “digitali” il processo di soggettivazione si manifesta in tutta la sua problematicità rispetto alla conquista di una forma autonoma del soggetto. Questione questa riconducibile almeno in parte al dato anagrafico; come si ricorderà gli Esuli sono gli intervistati più giovani. È dunque verosimile che le ambiguità e le aporie rilevate siano il correlato del momento storico in cui li abbiamo incontrati: la fase di passaggio dalla prima giovinezza all’adulthood. Ma, al di

là di questa caratteristica anagrafica¹, quello che più colpisce è la traiettoria variegata, quasi labirintica del loro percorso di vita; un percorso punteggiato di deviazioni, che conduce verso il progressivo allontanamento da un presupposto “se stesso”; un allontanamento che abbiamo inteso richiamare con la metafora dell’esilio.

In questo senso, particolarmente significativa è la forte mobilità territoriale che, da periferie anche lontane, porterà questi giovani a Milano e in Lombardia; luoghi di un’egemonia economica, relazionale e tecnologica da presidiare. Ma altrettanto rilevanti sono le esperienze politiche maturate nel contesto dell’istruzione formale, in quello dell’associazionismo o nell’arena cittadina, di una *polis* nella quale e per la quale impegnarsi. Un altro percorso intrapreso è quello di una formazione nient’affatto centrata sulle competenze digitali, anzi, e che avrà invece uno sbocco proprio in tale ambito. Laddove, non a caso, la pratica della *scrittura*, che diventa anche narrazione, viene giocata sia come tecnica per se stessi che come mezzo per fondare la propria impresa; impresa che, spesso sembra finalizzata proprio all’offerta commerciale di un servizio per la cura del sé.

Come si è visto nel capitolo a loro dedicato, gli Esuli fanno abbondante ricorso alla tecnica della *scrittura* in un processo di costruzione del sé evidentemente dominato dalla necessità di applicare la *messa alla prova* in vari ambiti di vita. La scrittura, in particolare, sembra rispondere a una particolare urgenza della “razionalizzazione” quale forma di riflessività che viene proiettata sugli altri e di cui colgono la “profittabilità”. Abbiamo già osservato, infatti, che «la scrittura costituisce l’esperienza che gli esuli eleggono a ragione di impresa ben oltre il digitale in sé e per sé» (p. 82). Ora, ci sentiamo di aggiungere che questa esigenza di riflessività, questo bisogno cui può corrispondere anche un *servizio dell’anima* – come direbbe Foucault – diviene una, anzi, “la” loro missione etopoietica: scrivere per sé e per gli altri, nel

¹ Va necessariamente ricordato, che questo gruppo è anche l’unico mono genere, per così dire, per la sola presenza di maschi. Questa particolarità, al momento in cui scriviamo, non riusciamo a dotarla di un significato e preferiamo “confessarlo” e sperare che chi ci legge dimostrerà più *insight* interpretativo di chi scrive. Sempre che, non si voglia fare ricorso alla ormai solita spiegazione della minore vocazione delle donne per le competenze tecnologiche. Cosa che, peraltro, sembra contrastare proprio con la netta prevalenza di una formazione socioeconomica dei digitali.

senso di sollecitare alla scrittura anche coloro ai quali, utenti e clienti, è destinata la vendita di “app” e servizi comunicativi di vario genere.

Ad emergere sono dunque due forme del soggetto: *σχίζω* e *φρένησις*; condizioni dell’impresa economica, ma anche dell’impresa esistenziale di questi giovani che, in buona misura, ricordano l’individuo «schizo» dell’*Anti-Edipo* (Deleuze, Guattari, 1975).

Soggettivazione plurima di sub-soggettività coesistenti, in cui la tensione etica è data dal tentativo di conciliare le aporie di un *sé divisio* provando a traslare la propria posizione; passando dall’essere governati al governare gli altri, da “confessandi” a “confessori. È dunque nell’impresa in sé e per sé che gli esuli ricercano la ricomposizione dell’“Io”, della vita politica e di quella economica.

È qui che l’impresa emerge come cura di sé; dove la tecnica dell’autoesame accompagna indissolubilmente la scrittura per (e di) se stessi, per (e de)gli altri, testimoniando lo sforzo etico di ricondurre *ad unum* un percorso e una identità. Ma anche nelle imprese digitali, in cui coesiste una dimensione commerciale e una *no profit*, onde poter esperire quel protagonismo di leadership nella partecipazione ai destini della *polis* che ci rimanda alla famosa metafora del cambiavalute, trattata da Foucault con riguardo alla «vita cinica» (2011).

La capacità di distinguere il *nomos* autentico da quello “falso”, questa ci sembra in ultima analisi la sfida poetica degli imprenditori digitali: chi è il “vero” se stesso con cui fare i conti?

Dilemma etico che grazie all’impresa che conducono, gli Esuli proiettano anche sugli altri, per gli altri, per i loro clienti e, in fondo, per il loro “gregge” di anime sperdute. Riflettere sulla possibile liberazione dal sé falso che le verità e la governamentalità neoliberali impongono per ritrovare (il vero) sé: questa la sfida ai *margini della libertà* su cui si impegnano e su cui, forse, troppo ingenuamente concentrano le proprie energie questi imprenditori di se stessi.

7.2. La *gnoseopoesi* degli imprenditori accademici

È noto come il neoliberalismo abbia eroso sempre più nell’ultimo mezzo secolo – in Italia più in ritardo con la transizione tra i due millenni – il destino welfarista della università di massa. L’*Higher Education* è divenuta, infatti, un nuovo campo di conquista con le politiche

della privatizzazione – anche di tipo endogeno con la promozione del *New Public Management* – alla competizione tra università e alla collaborazione-contaminazione con l'impresa. Un postulato necessario del nuovo regime di verità neoliberale, come ampiamente noto, è la promozione delle competenze trasversali e, tra queste, di quelle imprenditoriali. L'*education* in generale e il campo accademico, in particolare, sono stati oggetto di processi di “isomorfismo” istituzionale, attraverso vari dispositivi; tra i quali – come segnalato nel capitolo dedicato agli imprenditori accademici – l'esperimento del CLab risulta particolarmente significativo.

Si tratta di un esperimento che, proprio considerando la soggettività-impresa che questi giovani rappresentano, abbiamo interpretato come una sorta di “pacchetto di tecnologie del sé”, ossia come una delle modalità attraverso cui queste ultime sono state integrate nella nostra attualità.

Gli imprenditori accademici maturano una vocazione imprenditoriale, passando attraverso la griglia delle tecniche predisposte dal CLab, il che implica – in coerenza con i principi dell'*entrepreneurship education* – anche nuove relazioni pedagogiche con *coaches*, *mentors*, testimoni-maestri provenienti dal mondo dell'impresa. La vocazione imprenditoriale non scalfisce però la passione per la scienza, per la conoscenza e nemmeno quella per le relazioni pedagogiche di tipo accademico con i docenti e tra pari. Questi giovani si trovano di fronte a un doppio binario, quello del piacere erotico della primaria vocazione scientifica da combinare con l'aspirazione, anche familiare, al successo in termini economici e di mobilità.

Come una sorta di Giano bifronte, il giovane imprenditore accademico è un perenne *creatore* di inizi con uno sguardo rivolto al passato e uno al futuro e sembra prefigurare, con la sua soggettivazione, un'alternativa erotica al dominio neoliberale: la realizzazione di un eros filosofico come desiderio ineshausto di conoscenza e, al contempo, di una estetica pedagogica in cui le tecnologie del sé assurgono a pratiche trasformative utili a garantire l'esercizio del proprio magistero, della propria leadership. C'è però un prezzo da pagare per una soggettivazione che vuole profilarsi autonoma e allo stesso tempo deve mantenere una complicità di “intrapresa” che taglia trasversalmente accademia, campo economico, maestri e colleghi dell'università, collaboratori e soci d'impresa.

Il prezzo è il malessere psicologico che, per aderire al compromesso

tra habitus familiare e nuovo campo professionale, richiede un ampio ricorso a tecniche di cura del sé: l'*ascolto* del consiglio filosofico di un genitore per un figlio che si concentra, comprende e, addirittura, si ammala di *ozio attivo*; *la messa alla prova*, attraverso cui il giovane ricostituisce la vita psichica da imprenditore, prima minata dal conflitto di soggettivazione. Nel superamento di se stessi e di un malessere che limita, e in taluni casi inibisce, routine e progetti, la messa alla prova si fa lievito di riflessività, moltiplica il *gymnasium*, vendica l'*ozio attivo* eletto, ora, a ragione formativa e professionale. Con ciò il Nomade impara a destreggiarsi tra i meandri di una soggettivazione non unidimensionale, in cerca di autonomia e dell'invenzione di altre vie possibili, sebbene permanga il rischio di incapsulamento tra due sub-soggettività: il *philos* e la realizzazione economica.

Ecco, quindi, che la matrice di governamentalità degli accademici li situa allo snodo di tecniche del sé e relazioni pedagogiche di un campo accademico che si è imprenditorializzato. In definitiva, il nostro *homo academicus* è anche *oeconomicus* e deve destreggiarsi tra il governo di un sé in qualche misura scisso e il governo degli altri, siano essi soci o pari accademici, maestri o *competitors*, laddove la governamentalità incontra le «relazioni strategiche» (Foucault 1982)².

Il «margine di libertà» degli accademici è, in altre parole, sempre in bilico sul crinale tra comunità accademica e mercato, come in bilico è la soggettivazione nomadica. Ma, in questo esercizio da equilibristi, ricercano il loro ancoraggio riattivando costantemente l'amore per la conoscenza, in quella tensione etica sempre ambigua e irrimediabilmente duale, che ci sembra di poter definire la loro *gnoseopoiesi*.

7.3. L'*ecopoiesi* degli imprenditori sociali

I Pellegrini sono quegli imprenditori che più chiaramente si distinguono per una soggettivazione in forma autonoma di re-invenzione del

² Le relazioni strategiche dell'*homo academicus* rimandano senza dubbio alla famosa ricerca di Bourdieu (2013) ed è questo uno dei capitoli di ricerca che meriterebbe ulteriori approfondimenti; così come lo sarebbe la problematica di genere, su cui interessanti spunti si possono ritrovare nella ricerca di Spanò (2017) che pure tocca questa figura di giovani.

loro sé attraverso un processo di metamorfosi che li porta a coinvolgere anche la comunità in cui ritornano dopo avere intrapreso il viaggio salvifico. Cresciuti in piccoli comuni nelle aree interne del Sud Italia in un regime di verità che consta di una narrazione di fallimento inevitabile e mobilità necessaria, i pellegrini spingono le loro soggettività come allievi che ascoltano e apprendono ciò che gli viene detto dagli anziani e dagli stessi genitori. Così, coerentemente con la prima tecnologia del sé che hanno incontrato, l'*ascolto*, i Pellegrini intraprendono un percorso il cui nucleo è propriamente l'«erranza» (Tambouku, 2021), non solo spaziale ma anche culturale, finalizzata al miglioramento del loro capitale umano. Preparano, dunque, la loro formazione come imprenditori, praticando esercizi di messa alla prova che li vede s-oggetti nella doppia polarità del «chiasma» (Revel 2016) della soggettivazione. Nel mentre, come giovani fuggitivi, migrano e investono nell'istruzione rimanendo soggetti alla verità neoliberale, i Pellegrini iniziano a riflettere sulla loro fuga, sull'abbandono della terra di origine e avviano un processo di metamorfosi che si avvale delle tecnologie che ricorrono, si intrecciano, si combinano.

Quindi, per raggiungere il loro obiettivo di una soggettività che tronca i legami con un'origine vissuta come un pantano di immobilità sociale e fallimento economico, i Pellegrini si *mettono alla prova* sperimentando la mobilità, ma allo stesso tempo si avvicinano all'*ozio attivo* dello studio. È una pratica sollecitata da e intrecciata con un *esercizio di auto-esame* che innesca una radicale trasformazione del sé. Da un lato, attivano una *contro-memoria* «mettendo in atto una ribellione di saperi soggiogati» (Tamboukou, 2021, p. 7) che inverte il deprimente regime di verità in cui erano invischiati fin dall'infanzia. Dall'altro, rendono i «cambi nomadi [...] una sorta di divenire creativo, una metafora performativa che consente incontri altrimenti improbabili e fonti insospettate di interazione, di esperienza e di conoscenza» (Braidotti, 2011, p. 27).

La svolta dei Pellegrini si attuerà sperimentando una riflessività pratica che consiste nel fare della relazione con se stessi un progetto di impresa che si realizza nella dedizione etico-politica, nello spazio comunitario, in quella *polis*, in cui si compie il “paradossale” ritorno alle origini. Con ciò, nel tentativo di risolvere le tensioni tra la soggettività sollecitata dalla governamentalità neoliberale e la costituzione di se stessi come soggettività in cerca di alternative, i Pellegrini realizza-

no un autogoverno che prende la forma di una *ecopoiesi*. In altre parole, i Pellegrini reinventano *con gli altri* l'autogoverno di se stessi, sviluppando «un'attenzione al mondo come habitat comune» (Marzocca, 2016, p. 195).

Ciò significa non semplicemente contrastare il regime neoliberale della verità modificando una narrazione depressiva all'interno di un luogo senza speranza, ma impegnarsi in un processo creativo di riscrittura teso a edificare un nuovo spazio comune.

È proprio in tale sforzo che possiamo vedere come i giovani imprenditori si costituiscano come agenti etici, in grado di creare le condizioni per pratiche collettive di cura del sé. In altri termini, ricorrendo a un intreccio di tecnologie del sé (*l'ozio attivo*, *la prova di sé*, *l'autoesame*), questi giovani imprenditori del sociale promuovono e stabiliscono una relazione attiva tra il governo eco-poietico di se stessi e il governo degli altri, attraverso la *riscrittura* comunitaria delle “verità” da ascoltare.

I Pellegrini attualizzano il loro *marginè di libertà* reinventando un futuro al quale restituire la dimensione del possibile (Pellegrino 2019; Wright, 2010), una dimensione per il sé pensabile solo se collettiva. In questo senso, il ritorno dei Pellegrini non è quello del figliol prodigo, ma si configura piuttosto come il ritorno di chi ha pagato col sacrificio la possibilità di ricostituire una famiglia/comunità finalmente prodiga.

Una postilla

La storia della “cura” e delle “tecniche” di sé sarebbe dunque un modo di scrivere la storia della soggettività: non più, però, attraverso la distinzione tra folli e non-folli, tra malati e non-malati, tra delinquenti e non-delinquenti, non più attraverso la costituzione di campi di oggettività scientifica che danno origine al soggetto vivente, parlante, lavoratore; ma attraverso la messa in atto e le trasformazioni nella nostra cultura dei “rapporti con se stessi” con la loro armatura tecnica e i loro effetti di sapere. Si potrebbe così riprendere da un altro punto di vista la questione della “governamentalità”: *il governo di sé da parte di se stessi nella sua articolazione con i rapporti con gli altri* (riscontrabile nella pedagogia, nei consigli di condotta, nella direzione spirituale, nella prescrizione dei modelli di vita ecc.) (Foucault, 2017, pp. 300-301; corsivo nostro).

Riprendiamo, così, questa citazione senza la pretesa di avere contribuito a redigere un capitolo della storia che Foucault ci invita a scrivere. Con la convinzione di avere anche sfidato i canoni di oggettivismo – e oggettivazione – delle scienze umane e, in particolare, della ricerca sociologia, “confessiamo” di avere solo cercato di offrire una ricostruzione – speriamo adeguatamente – “densa” di giovani in cerca di “altre” soggettivazioni possibili oltre quella neoliberale dell’imprenditore di se stesso.

Di certo la nostra è una ricerca di parte; sempre dalla parte dei “vivi”, di chi «*apprende a rimanere libero soppesando sempre attentamente [le proprie] scelte*» (Marzocca, 2016, p. 90, corsivo nostro).

Riferimenti bibliografici

- Ahmad N. and Seymour R.G. (2008), *Defining Entrepreneurial Activity: Definitions Supporting Frameworks for Data Collection*. OECD Statistics Working Paper.
- Altini C. (2021), *Una filosofia in esilio. Vita e pensiero di Leo Strauss*, Carocci, Roma.
- Anim-Yeboah S., Boateng R., Odoom R. and Kolog E.A. (2020), “Digital transformation process and the capability and capacity implications for small and medium enterprises”, *International Journal of E-Entrepreneurship and Innovation (IJEI)*, 10, 2: 26-44.
- Archer M. (1988), *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Archer M. (1997), *La morfogenesi della società*, FrancoAngeli, Milano.
- Archer M. (2000), *Being Human: The Problem of Agency*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Archer M. (2003), *Structure Agency and The Internal Conversation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Archer M. (2007), *Making our Way through the World. Human Reflexivity and Social Mobility*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Arminio F. (2011), *Vento forte tra Lacedonia e Candela: esercizi di paesologia*, Laterza, Bari.
- Arvidsson A. (2020), *Changemaker. Il futuro industriale dell'economia digitale*, Luca Sossella Editore, Roma.
- Ball S.J. (2015), “Living the neo-liberal university”, *European Journal of Education*, 50, 3: 258-261.
- Barbera F. e De Rossi A. (2021), *Metromontagna: Un progetto per riabitare l'Italia*, Donzelli, Roma.
- Barbera F., Cersosimo D. e De Rossi A. (2022), *Contro i borghi: Il Belpaese che dimentica i paesi*, Donzelli, Roma.

- Bazzicalupo L. (2013), *Dispositivi e soggettivazioni*, Mimesis, Milano-Udine.
- Beck U., Giddens A. e Lasch S. (1999), *Modernizzazione riflessiva*, Asterios, Trieste.
- Bertani M. e Rovatti P.A. (2006), *Prefazione*, in Foucault M., *Follia e psichiatria. Detti e scritti (1957-1984)*, Raffaello Cortina, Milano.
- Bertaux D. (2016), *Le récit de vie-4e édition*, Armand Colin, Paris.
- Bevilacqua P. (2014), *La terra è finita: breve storia dell'ambiente*, Laterza, Bari.
- Bevilacqua P. (2023), "La più grave e ignorata questione ambientale d'Italia", *Professione docente*, Maggio 2023.
- Bortolini M. e Donati P. (1999), "Approccio morfogenetico vs teoria della strutturazione. La critica di M. S. Archer ad A. Giddens", *Studi di Sociologia*, n. 3.
- Boschetti A. (2010), *La nozione di campo. Genesi, funzioni, usi, abusi*, in Paolucci G. (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, UTET, Novara.
- Boudon R. (2003), *Raison, bonnes raisons*, Presses Universitaires des France, Paris.
- Bourdieu P. (1983), *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna.
- Bourdieu P. (2003), *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*, Raffaello Cortina, Milano.
- Bourdieu P. (2005), *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, il Saggiatore, Milano.
- Bourdieu P. (2005a), *Il senso pratico*, Armando, Roma.
- Bourdieu P. (2005b), *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, il Saggiatore, Milano.
- Bourdieu P. (2010), *Sul concetto di campo in sociologia*, Armando, Roma.
- Bourdieu P. (2013), *Homo academicus*, Dedalo, Bari.
- Bourdieu P. (2019), *La logica della ricerca sociale. Sociologia generale, Corso al Collège de France Vol. I aprile 1981-novembre 1982*, Mimesis, Milano-Udine.
- Cardano M. (2011), *La ricerca qualitativa*, il Mulino, Bologna.
- Cardano M. e Gariglio L. (2022), *Metodi qualitativi. Pratiche di ricerca in presenza, a distanza e ibride*, Carocci, Roma.
- Cerulo M. (2010), *Presentazione*, in Bourdieu P., *Sul concetto di campo in sociologia*, Armando, Roma.
- Cesaroni P. e Chignola S. (2013), *Introduzione*, in Cesaroni P., Chignola S. (a cura di), *La forza del vero. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1981-1984)*, Ombre Corte, Verona.
- Chevallier P. (2015), *Vers l'éthique. La notion de 'règime de vérité' dans le cours Du Gouvernement des Vivants*, in Lorenzini D., Revel A. and

- Sforzini A., eds., *Michel Foucault: éthique et vérité 1980-1984*, Vrin, Paris.
- Cohen I.J. (1989), *Structuration Theory: Anthony Giddens and the Constitution of Social Life*, Macmillan, London.
- Colombo F. (2022), *Verità e democrazia. Sulle orme di Michel Foucault*, Mimesis, Milano.
- Crespi F. (1999), *Teoria dell'agire sociale*, Bologna, Il Mulino.
- Crist J.D. and Tanner C.A. (2003), "Interpretation/analysis methods in hermeneutic interpretive phenomenology", *Nursing Research May/June*, 52, 3: 202-205.
- Curran-Troop H., Gill R. and Littler J. (2024). "What is 'freelance feminism'?", *European Journal of Cultural Studies*, 27, 3: 317-332.
- Cuzzocrea V. and Mandich G. (2024), *Mobility exchanges and the 'experience' of learning on the move*, in Wyn J., Cahill H. and Cuervo H. eds., *Handbook of Children and Youth Studies*, Springer, Singapore.
- Davidson A.I. (2005), *Introduction*, in Foucault M., *The Hermeneutics of the Subject. Lectures at the Collège de France 1981–1982*, Palgrave Macmillan, New York.
- Dean M. (2010), *Governmentality. Power and Rule in Modern Societies*, 2nd edn., Sage, London.
- Deleuze G. (1995), *Postscript on Control Society*, in Deleuze G., *Negotiations 1972-1990*, Columbia Univ Press, New York.
- Deleuze G. (2002), *Foucault*, Cronopio, Napoli.
- Deleuze G. (2020), *La soggettivazione. Corso su Michel Foucault (1985-1986) / 3*, Ombre Corte, Verona.
- Deleuze G. (2022), *L'isola deserta e altri scritti (1953-1974)*, Orthotes, Napoli.
- Deleuze G. e Guattari F. (1975), *L'Anti-Edipo. Capitalismo e Schizofrenia*, Einaudi, Torino.
- Demazière D. e Dubar C. (2000), *Dentro le storie: analizzare le interviste biografiche*, Raffaello Cortina, Milano.
- Elden S. (2016), *Foucault's Last Decade*, Polity Press, London.
- Elster J. (1983), *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Elster J., ed. (1985), *The Multiple Self (Studies in Rationality and Social Change)*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Fassari L.G. and Blandini M. (2024), "Affecting and spatializing future (s) among young entrepreneurs in the South Italy", *Futures*, 158: 103342.
- Foucault M. (1971), *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, BUR, Milano.
- Foucault M. (1977), *Preface*, in Deleuze G. and Guattari F. (1977), *Anti-Edipus. Capitalism and Schizophrenia*, Viking Press, New York.

- Foucault M. (1978), *La storia della sessualità, Vol. I: La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault M. (1984), *La storia della sessualità, Vol. 2. L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault M. (1989), *Il soggetto e il potere*, in Dreyfus H.L. and Rabinow P., *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle grazie, Firenze.
- Foucault M. (1992), *Tecnologie del sé*, in Martin L.H., Gutman H. and Hutton P.H., eds., *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, Boringhieri, Torino.
- Foucault M. (1996), *Intervista con Madelaine Chapsal*, in M. Foucault, *Follia e discorso. Archivio Foucault 1*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault M. (1998a), *Che cos'è l'illuminismo?*, in Foucault M., *Estetica dell'esistenza, etica, politica. Archivio Foucault 3*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault M. (1998b), *Il ritorno della morale*, in M. Foucault, *Estetica dell'esistenza, etica, politica. Archivio Foucault 3*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault M. (1998b). *Sessualità e solitudine*, in Foucault, M. 1997b
- Foucault M. (1998c). *L'Etica della cura di sé come pratica della libertà*, in M. Foucault, *Estetica dell'esistenza, etica, politica. Archivio Foucault 3*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault M. (1998d). *Sessualità e solitudine*, in M. Foucault, *Estetica dell'esistenza, etica, politica. Archivio Foucault 3*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault M. (2001), *Dits et écrits II, 1976-1988*, (a cura di) D. Defert e F. Ewald, Gallimard, Paris.
- Foucault M. (2003). *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault M. (2005a). *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault M. (2005b), *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al College de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault M. (2006a), *Il gioco di Michel Foucault*, in Foucault M., *Follia e psichiatria. Detti e scritti (1957-1984)*, Raffaello Cortina, Milano.
- Foucault M. (2006b), *Lacan, il "liberatore" della psicoanalisi*, in Foucault M., *Follia e psichiatria. Detti e scritti (1957-1984)*, Raffaello Cortina, Milano.
- Foucault M. (2011), *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France*, Feltrinelli, Milano. (1983-1984)
- Foucault M. (2012a), "Che cos'è l'illuminismo?", in Kant I. e Foucault M., *Che cos'è l'Illuminismo*, Mimesis, Milano.
- Foucault M. (2012b), *Sull'origine dell'ermeneutica del sé. Due conferenze al Dartmouth College*, Cronopio, Napoli.

- Foucault M. (2014). *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault M. (2015), *La culture de soi*, in M. Foucault, *Qu'est ce-que la critique? suivi de La culture de soi*, Vrin, Paris.
- Foucault M. (2017). *Soggettività e verità. Corso al Collège de France (1980-1981)*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault M. (2020), *Dir vero su se stessi, Conferenze all'Università Victoria Toronto, 1982*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Gallese V. e Morelli U. (2024), *Cosa significa essere umani. Corpo, cervello e relazione per vivere nel presente*, Raffaello Cortina, Milano.
- Gammella V. (2018), *Potere, resistenza, bios. La costruzione del soggetto in Michel Foucault*, Tesi di Dottorato, Università di Napoli Federico II.
- Gane N. (2014), "The Emergence of Neoliberalism: Thinking Through and Beyond Michel Foucault's Lectures on Biopolitics", *Theory, Culture & Society*, Vol. 31, 4: 3–27.
- Giannini M. (2013), *Prefazione*, in P. Bourdieu, *Homo academicus*, Dedalo, Bari.
- Giddens A. (1979), *Central Problems in Social Theory*, Macmillan, London.
- Giddens A. (1990), *La costituzione della società*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Giddens A. (1991), *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge.
- Giddens A. (1993), *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies*, 2nd edn., Polity Press, Cambridge.
- Goffman E. (1959), *The Presentation of Self in Everyday Life*, Penguin, Harmondsworth.
- Grimaldi E. (2010), *Discorsi e pratiche di governance della scuola*, FrancoAngeli, Milano.
- Grimaldi E. (2012), "Analysing policy in the contexts of practice. A theoretical puzzle", *Journal of Education Policy*, 27, 4: 445-465.
- Grimaldi E., Lumino R. and Gambardella D. (2020), "The Morphing of Academic Ethos between Evaluation and Digitalisation. Functionality, Flexibility and Proactivity", *Scuola democratica*, 11, 3: 437-457.
- Gros F. (2003), *Nota del curatore*, in Foucault M., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano.
- Gros F. (2014), *Soggetto morale e sé etico in Foucault*, in Irrera O., Cremonesi L., Irrera O., Lorenzini D. e Tazzioli M. (a cura di), *Foucault e le genealogie del dir-vero*, Cronopio, Napoli.
- Han B. (1998), *L'ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'historique et le transcendantal*, Editions Jérôme Millon, Grenoble.
- Heckman J.J. and Kautz T. (2016), *Formazione e valutazione del capitale umano: l'importanza dei character skills nell'apprendimento scolastico*,

il Mulino, Bologna.

- Heidegger M. (1959), *On the way to language*, Harper & Row, New York.
- Irrera O. (2013), “Parrēsia ed exemplum. La parrēsia ei regimi aleturgici dell'exemplum a partire da L'ermeneutica del soggetto di Michel Foucault”, *Nóema*, 4, 1.
- Irrera O. (2017), *Dall'habitus all'ethos*, in Brindisi G., Irrera, O., a cura di, *Bourdieu/Foucault: un rendez-vous mancato?*, Mimesis, Milano.
- Jedlowski P. (2017), *Memorie del futuro: un percorso tra sociologia e studi culturali*, Carocci, Roma.
- Jedlowski P. (2023), “Luoghi e memorie. Il tempo intimo delle biografie”, *Rassegna Italiana di Sociologia*, 64, 3: 431-442.
- Jedlowski P. e Cerulo, M. (2023), *Spaesati. Partire, tornare tra Nord e Sud d'Italia*, il Mulino, Bologna
- Kohn M.L. (1977), *Class and Conformity: a study in values*, University of Chicago Press, Chicago.
- Lazzarato M. (2002), “From Biopower to Biopolitics”, *Pli. The Warwick Journal of Philosophy*, 13: 99-113.
- Leccardi C. (2014), “Young people and the new semantics of the future”, *Società Mutamento Politica*, 5, 10: 41-54.
- Leccardi C., Jedlowski P. and Cavalli A. (2023), *Exploring New Temporal Horizons*, Bristol University Press, Bristol.
- Littler, J. (2024). “The female entrepreneur: Fragments of a genealogy”, *European Journal of Cultural Studies*, 27, 3: 498-508.
- Lorenzini D. (2014), “La tentazione ontologica di Michel Foucault”, *Quadranti*, II, 1: 23-38.
- Lorenzini D. (2015), *Éthique et politique de nous-même: à partir de Michel Foucault et Stanley Cavell*, in Lorenzini D., Revel A., Sforzini A., eds., *Michel Foucault: éthique et vérité 1980-1984*, Vrin, Paris.
- Lorenzini D. (2016), *Foucault, Regimes of Truth and the Making of the Subject*, in Cremonesi L., Irrera O., Lorenzini D. and Tazzioli M., eds., *Foucault and the Making of Subjects*, Rowman & Littlefield, London.
- Lorenzini D. (2020), “Anarcheology and the Emergence of the Alethurgic Subject in Foucault's *On the Government of the Living*”, *Foucault Lectures*, III, 1: 53-70.
- Lorusso S. (2018), *Entreprenariat: siamo tutti imprenditori: nessuno è al sicuro*. Krisis Publishing, Brescia.
- Mandich G. (2020), “Modes of engagement with the future in everyday life”, *Time & Society*, 29, 3: 681-703.
- Mandich G. (2023), *Sociologie del futuro*, Meltemi, Parma.
- Mandich G. (2024), *Navigare il futuro: una survey sui giovani in epoca pandemica*, Egea, Milano.

- Mandich G., Satta C. and Cuzzocrea V. (2024), “Feeling the future: An exploration into studying youth futures”, *Futures*, 155: 103-299.
- Marzocca O. (2016), *Foucault ingovernabile. Dal bios all’ethos*, Meltemi, Milano.
- Membretti A., Leone S., Lucatelli S., Storti D. e Urso G. (2023), *Voglia di restare. Indagine sui giovani nell’Italia dei paesi*, Donzelli, Roma.
- MIUR (2016), *Contamination Lab. Linee guida 2016*.
- Montesperelli P. (1998), *L’intervista ermeneutica*, FrancoAngeli, Roma
- Montesperelli P. (2014), *Comunicare e interpretare. Introduzione all’ermeneutica per la ricerca sociale*, Egea-Bocconi University Press, Milano.
- Moscato R. (2018), “Changing Governance in Universities. Italian Higher Education in Comparative Perspective”, *European Journal of Higher Education*, 8, 1: 115-18.
- Moscato R., Marino R. e Rostan M. (2010), *Torri d’avorio in frantumi? Dove vanno le università europee*, Il Mulino, Bologna.
- Mouzelis N.P. (2008). *Modern and Postmodern Social Theorizing. Bridging the Divide*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Normand R. (2016), *The changing epistemic governance of European education: The fabrication of the homo academicus europeanus?*, Springer, Switzerland.
- OECD/IDB (2022), *Innovative and Entrepreneurial Universities in Latin America*, OECD Skills Studies, OECD Publishing, Paris.
- Ozga J. (1998), “The entrepreneurial researcher: Re-formations of identity in the research marketplace”, *International Studies in Sociology of Education*, 8, 2: 143-153.
- Paolucci G. (2011). *Introduzione a Bourdieu*, Editori Laterza, Bari.
- Pazzagli R. (2021), *Un Paese di paesi. Luoghi e voci dell’Italia interna*, ETS, Pisa.
- Pellegrino V. (2019), *Futuri possibili. Il domani per le scienze sociali di oggi*, Ombre corte, Verona.
- Petersen E.B. and O’Flynn G. (2007), “Neoliberal technologies of subject formation: A case study of the Duke of Edinburgh’s award scheme”, *Critical Studies in Education*, 48, 2: 197–211.
- Pitzalis M. (2010), *Oltre l’oggettivismo, oltre il soggettivismo*, in Paolucci G., a cura di, *Bourdieu dopo Bourdieu*, UTET, Novara.
- Revel J. (2016), *Between Politics and Ethics: The Question of Subjectivation*, in Cremonesi L., Irrera O., Lorenzini D. and Tazzioli M., eds., *Foucault and the Making of Subjects*, Rowan & Littlefield, London.
- Romano I. e Serpieri R. (2003), “Per una concezione stratificata dell’«attore competente»”, *Sociologia del Lavoro*, 92, 4: 134-150.

- Ross A. (2008), “The new geography of work: Power to the precarious?”, *Theory, Culture & Society*, 25, 7–8: 31–49.
- Sandford R.W. (2021), *Ideas of the future and their place in young people’s internal conversation*, Phd Thesis, University of Bristol, Explore Bristol Research, <http://research-information.bristol.ac.uk>
- Sapiro G. (2010), *Una libertà vincolata. La formazione della teoria dell’habitus*, in Paolucci G., a cura di, *Bourdieu dopo Bourdieu*, UTET, Novara.
- Scandurra E. (2007), *Un paese ci vuole. Ripartire dai luoghi*, Città Aperta, Troina.
- Scharff C. (2016), “The psychic life of neoliberalism: Mapping the contours of entrepreneurial subjectivity”, *Theory, culture & society*, 33, 6: 107–122.
- Sciolla L. (2005), *Razionalità e identità nella spiegazione dei valori*, in Borlandi M. e Sciolla L., a cura di, *La spiegazione sociologica*, il Mulino, Bologna.
- Sciou A.H. (2015), “La question de l’écoute chez Michel Foucault” *Le Télémaque*, 47(1) : 97-108.
- Senellart M. (2005), *Nota del curatore*, in Foucault M., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano.
- Senellart M. (2014), *Nota del curatore*, in Foucault M., (2014), *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, Feltrinelli, Milano.
- Serpieri R. (1994), “Riscoprire gli attori: le basi politiche delle organizzazioni”, *Sociologia del Lavoro*, 53: 117-138.
- Serpieri R. (2018), “Post-Education and Ethical Government”, *Materiali Foucaultiani*, 13-14: 149-187.
- Serpieri R. (2020), “Tras-formazione dei sé: soggettivazioni social nella post-education”, *Sociologia della Comunicazione*, 16: 207-222.
- Serpieri R., Vatrella S. (2024), *Imprenditoria del sé e Industriousness*, in Mandich G., *Navigare il futuro: una survey sui giovani in epoca pandemica*, Egea, Milano.
- Sloterdijk P. (2010), *Devi cambiare la tua vita. Sull’Antropotecnica*, Raffaello Cortina, Milano.
- Sloterdijk P. (2013), *Critica della ragione cinica*, Raffaello Cortina, Milano.
- Spanò A., Cangiano C. e Sarnataro R. (2023), “Oltre la crisi del futuro: giovani e visioni dell’avvenire”, *Studi di sociologia*, LXI, 1: 85-102.
- Spanò A., Sarnataro R. e Cangiano C. (2023), “Costellazioni di futuro e percorsi di vita: per una genealogia dell’avvenire”, *Sociologia e ricerca sociale*, 132, 3: 77-106.
- Spanò E. (2017), *Femina academica. Donne leader nell’università che cambia*, Edizioni Altravista, Pavia.

- Stones R. (2005), *Structuration Theory*, Palgrave Macmillan, New York.
- Tamboukou M. (2021), “Feeling the Real: The Non-Nomadic Subject of Feminism”, *Theory, Culture & Society* 38, 3: 3-27.
- Teti V. (2004), *Il senso dei luoghi*, Donzelli, Roma.
- Teti V. (2017), *Quel che resta: l'Italia dei paesi, tra abbandoni e ritorni*, Donzelli, Roma.
- Teti V. (2022), *La restanza*, Einaudi, Torino.
- Thevenot L. (2006), *L'Action au Pluriel*, Editions la Découverte, Paris.
- Thevenot L. (2013), *The human being invested in social forms: four extensions of the notion of engagement*, in Archer M. and Maccarini A., eds., *Engaging with the world. Agency, institutions, historical formations*, Routledge, London-New York.
- Vatrella S. e Serpieri R. (2022), “Le tecnologie del sé per il futuro. Etopoiesi di un giovane imprenditore”, *Studi culturali*, 19, 2: 233-252.
- Virno P. (2004), *A Grammar of the Multitude. For an Analysis of Contemporary Forms of Life*, Semiotext(e), Los Angeles.
- Wacquant L. (2006), *Habitus*, in Beckert J. and Zafirovski M., eds., *International Encyclopedia of Economic Sociology*, Routledge, New York.
- Wright E.O. (2010), *Envisioning real utopias*, Verso Books, London.
- Wyn J., Cahill H., Woodman D., Cuervo H., Leccardi C. and Chesters J., eds. (2020), *Youth and the New Adulthood*, Springer, New York.

Questo libro presenta alcuni risultati di una ricerca qualitativa su giovani imprenditori condotta nell'ambito del più ampio progetto PRIN *Mapping Youth Futures*. Il nostro sguardo sulle "soggettivazioni" di tali giovani ha cercato di trascendere l'alternativa paradigmatica agency-structure, utilizzando la strumentazione concettuale offerta da Foucault quando si è rivolto alle "tecnologie del sé" per interpretare le esperienze mediante cui gli individui si impegnano nella costruzione, reinvenzione, trasformazione di se stessi. In questo senso si discute, quindi, di come le giovani e i giovani si confrontino con la qualificazione identitaria neoliberale del "sé come impresa" attraverso l'analisi del modo in cui essi interpretano e narrano del loro passato, del loro presente e di un futuro attualizzato nell'oggi. Per questa via si giunge, nella sezione analitica, a identificare tre configurazioni cui corrispondono specifiche forme della soggettivazione: gli imprenditori digitali (Esuli), gli imprenditori accademici (Nomadi) e gli imprenditori del sociale (Pellegrini).

Roberto Serpieri è professore ordinario di Sociologia dell'educazione presso il Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università di Napoli Federico II, dove è stato il Coordinatore dell'Unità Locale del progetto PRIN *Mapping Youth Futures*. Nell'ambito dei suoi interessi di ricerca sulle politiche nel campo educativo e sulla governamentalità, con evidente richiamo al pensiero di Michel Foucault, ha curato (con S. Ball, E. Grimaldi) "The final Foucault and Education", *Materiali Foucaultiani*, VII, 13/14 - Special Issue 2018.

Sandra Vatrella è ricercatrice in Sociologia dei processi culturali e comunicativi presso il Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università di Napoli Federico II. Nell'ambito del progetto Prin *Mapping Youth Futures* ha partecipato alle attività di ricerca realizzate dall'unità locale partenopea, con particolare riferimento all'impianto metodologico, alla costruzione e all'analisi della base empirica. Si occupa di processi educativi in contesti marginali e periferici, colti tra meccanismi di disciplinamento e pratiche di autogoverno etico. Per i nostri tipi ha già pubblicato *Penitenti educati. Migranti in una etnografia carceraria* (2015).