

Bauman e le disuguaglianze

Aurora Lojk
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract In today's society, ruled by phenomena such as consumerism, consumption, commodification, individualization, and adiaphorization, people are more than ever subjected to social injustice and indifference. This article dwells on Zygmunt Bauman's take on social inequality and its consequences on people. It begins by analysing his early view, centred on the ideas of 'class' and 'class conflict', in order to better understand his later production. Having shed light on the social consequences of liquid modernity, the focus will then shift on the moral implications arising from Bauman's perspective of the contemporary way of life.

Keywords Social inequality. Consumerism. Indifference. Liquid Modernity. Oppression.

Sommario 1 Introduzione. – 2 La centralità del concetto di classe. – 3 La liquidità della disuguaglianza. – 4 Lo smantellamento delle false credenze e alcune implicazioni etico-morali. – 5 Conclusione.



Edizioni
Ca' Foscari



Peer review

Submitted 2025-12-07
Accepted 2026-01-16
Published 2026-05-21

Open access

© 2026 Lojk | © 4.0



Citation Lojk, A. (2026). "Bauman e le disuguaglianze". *Inequalities*, 3, 251-272.

1 Introduzione

La presenza costante del tema della disuguaglianza all'interno della costellazione intellettuale di Zygmunt Bauman è dovuta in parte al riconoscimento della connaturalità e dell'inevitabilità della disuguaglianza rispetto all'essenza dell'umano con-Esserci e in parte alla sua esperienza di vita. Nonostante egli avesse più volte sostenuto che la sua fosse stata un'esistenza normale, condivisa da molti altri e che, in ogni caso, essa non avesse avuto particolari influenze sulla sua *Weltanschauung*, sulla sua visione del mondo, è difficile credere che ciò sia vero (Wagner 2020; Smith 2000, 3; Blackshaw 2005, 13). Certamente la sua giovinezza, costellata di discriminazioni e di spostamenti obbligati in quanto ebreo nel contesto europeo di inizio Novecento, è stata comune a un'intera generazione, ma lo stesso non si può dire delle fasi successive della sua vita. Non tutti hanno scalato i ranghi dell'esercito e dei servizi segreti della propria nazione; non tutti hanno fatto carriera all'interno dell'ambiente accademico per poi diventare *personae non gratae* agli occhi del regime; non tutti sono stati costretti all'esilio dalla propria patria e non tutti hanno avuto modo di stabilirsi in un territorio fertile dal punto di vista intellettuale. Di più, non tutti hanno saputo - o potuto - indirizzare il proprio duplice sguardo di *insider* e *outsider* verso le problematiche sociali del tempo, prima tra tutte quella della disuguaglianza, e dedicare la propria esistenza all'analisi sociale e alla divulgazione sociologica.

2 La centralità del concetto di classe

La prospettiva baumaniana è, nei primi anni della sua produzione intellettuale, fortemente debitrice dell'impronta marxista e comunista dei suoi studi giovanili e *Lineamenti di una sociologia marxista*, pubblicato nel 1968, è probabilmente il testo che più esemplifica questa tendenza. Non è un caso che parta dall'assunto secondo il quale è l'esistenza socio-materiale, che consta di rapporti interpersonali, a determinare in modo eminente la coscienza degli uomini e le ragioni delle loro azioni. Secondo siffatta impostazione, l'impegno sociale, tipico della sociologia marxista, assume i caratteri di una trasformazione rivoluzionaria dei rapporti sociali (Bauman 2017, 497-9). In questo senso,

L'influenza marxista sulla sua concezione della sociologia si esprimeva soprattutto nel forte accento posto sul piano assiologico del marxismo, nell'insistenza sul ruolo della teoria sociologica nell'incentivare l'agire mirato a liberare l'uomo dai rapporti sociali ingiusti. (Wiatr 2020, 328)

Infatti, per il Bauman dei *Lineamenti*, il modo di vita umano è precipuamente intersoggettivo, in quanto sistema di accoppiamenti interpersonali che si estrinseca nel versante collaborativo all'interno del processo di produzione. Tali accoppiamenti, poi, vanno a formare la struttura della società, la quale, dal momento che il comportamento di una persona non è mai indifferente alla soddisfazione dei bisogni di un'altra, lega gli individui in rapporti di dipendenza (Bauman 2017, 18-22). Tale dipendenza reciproca scaturisce dalla cronica limitatezza dei beni che, per di più, finisce per essere fonte di un «conflitto reciproco permanente», ossia del «conflitto di struttura»:

[I] rapporti reciproci [...] sono tali che, quanto più è piena la soddisfazione dei bisogni di un gruppo, tanto più ne soffrono i bisogni dell'altro; cioè [...] un insieme soddisfa sistematicamente i suoi bisogni a spese di quelli dell'altro. (35)

La relazione che più di tutte determina il conflitto di struttura è, insomma, il rapporto di proprietà dei mezzi di produzione. Di conseguenza, il superamento di siffatta opposizione sembra realizzabile solo per il tramite di una trasformazione radicale della struttura sociale, derivante dall'eliminazione del rapporto di proprietà:

Proprietari dei mezzi di produzione e uomini che ne sono privi: ecco i due gruppi tra cui esiste il conflitto di struttura. Tale conflitto dura e durerà finché non muta una determinata struttura sociale, fin quando, cioè, i rapporti fra gli uomini esisteranno come rapporti di proprietà. (36)

Si delinea così una «società di contrasto», caratterizzata da una differenziazione di interessi tale per cui una stessa situazione risulta essere vantaggiosa per una parte e svantaggiosa per l'altra. Tale stato di cose viene poi reificato dalla struttura di classe della società, che istituzionalizza i rapporti di comando e di sottomissione, assicurando a priori l'accesso ai beni sociali solo a una delle compagini sociali; il principio di potere emerge proprio dalla necessità di imporre e formalizzare la disuguaglianza sociale. Vediamo più nel dettaglio cosa si intende con ciò. Essendo il potere strettamente legato al conflitto relativo alla divisione dei beni sociali, ed essendo questi costitutivamente limitati, esso è considerabile fenomeno sociale universale, dal momento che per la sopravvivenza della collettività risulta indispensabile l'imposizione del principio di divisione, o meglio, «la sottomissione delle parti a certe regole di distribuzione» (64). Di più, il principio di divisione produce nella quasi totalità dei casi una partecipazione disuguale alla distribuzione dei beni. Così, in seguito all'esigenza di placare le proteste della

parte che ne esce svantaggiata, si origina il bisogno di potere, ossia dell'istituzionalizzazione del modo decisionale circa la divisione dei beni e della protezione del dominio di una delle parti. Si può parlare, quindi, di potere politico di classe, inteso come «l'uso del potere per assicurare durevolmente gli interessi economici della classe dominante» (195).

Se consideriamo la disuguaglianza sociale come la produzione e la distribuzione ineguale delle risorse - materiali e simboliche - e il potere politico come ente della distribuzione di «beni materiali e immateriali» (73), si può riconoscere in esso uno strumento atto ad assicurare la stabilità del sistema sociale e, in ultima istanza, a reificare la disuguaglianza. Si tratta, invero, di istituire un rapporto di sottomissione durevole ed è proprio a tal fine che nasce lo Stato, inteso come organo del potere politico della classe economica dominante (117); di più, potremmo quasi definirlo l'organo della disuguaglianza, in quanto si erge a difensore della proprietà privata, «legata inevitabilmente con il privilegio di una classe nella distribuzione del prodotto sociale e con l'asservimento e lo sfruttamento dell'altra classe» (196). Per svolgere la sua funzione, il potere si serve dell'ideologia ed è così che la stratificazione di prestigio è diretta conseguenza della diffusione di una determinata concezione del mondo.¹ A tal fine, ci si serve inevitabilmente di un pensiero che tenda all'universale, e così

[I] dominio durevole di una classe conduce a diffondere in tutta la società un sistema di valori che di fatto consolida questo potere: un sistema di valori che permette di giudicare positivamente i tratti che caratterizzano i membri della classe dominante [...] e negativamente [...] i tratti più spesso riscontrati tra i membri della classe soggetta al potere. (279)

Il sistema di stratificazione, insomma, classifica in ordine verticale gli attori sociali in base al possesso o meno dei valori giudicati positivamente e al conseguente prestigio attribuitogli; è, cioè, il risultato della riflessione della struttura di classe nella coscienza sociale, favorita dall'interiorizzazione del sistema valoriale della classe dominante. In tal modo, sistema di stratificazione e struttura di classe si co-determinano secondo un circolo vizioso che fornisce una «giustificazione socialmente approvata della disuguaglianza nella divisione dei privilegi e dei beni sociali» (284).

¹ Tra gli altri, anche Simone de Beauvoir sottolinea l'esigenza, da parte dei privilegiati, di «giustificare da un punto di vista universale i propri vantaggi particolari» (de Beauvoir 2020, 7).

Se, come si diceva poc'anzi, la proprietà privata è strettamente connessa alla disuguaglianza, essa

È anche premessa per la diversificazione delle posizioni sociali, cioè dei diritti e degli obblighi che spettano ai differenti membri della società. L'uguaglianza [...] cede il posto alla differenziazione dei diritti [...] attribuendo solo ad alcuni il possesso di determinati diritti civili e politici. (119-20)

Quindi, potrebbe il socialismo essere considerato un'utopia dell'uguaglianza? Nella prospettiva baumaniana, esso costituisce la fine del capitalismo, ordinamento sociale in cui la classe che possiede i mezzi di produzione si appropria del plusprodotto della «classe-che-vive-di-lavoro», per riprendere la formula di Ricardo Antunes (Antunes 2006). Nella formazione sociale socialista, invece, i mezzi di produzione fondamentali appartengono alla società intera e il plusprodotto realizzato per loro tramite è proprietà della totalità sociale. Lo Stato cessa così di essere una forza atta a opprimere una determinata classe, in quanto si propone di curare la soddisfazione dei bisogni di tutti, e diventa così una sorta di «mezzo-Stato» (Bauman 2017, 237). Questa concezione baumaniana rievoca quella fase transitoria, descritta nel secondo capitolo del *Manifesto del Partito Comunista*, in cui il proletariato – attraverso interventi dispotici – si eleva a classe dominante, utilizzando il potere per accentrare i mezzi di produzione e per pianificare la soddisfazione collettiva dei bisogni. Di più, per Marx, esso,

[F]acendosi classe dominante attraverso una rivoluzione, ed abolendo con la forza [...] gli antichi rapporti di produzione, abolisce [...] le condizioni di esistenza dell'antagonismo di classe, cioè abolisce le condizioni d'esistenza delle classi in genere, e così anche il suo proprio dominio in quanto classe. (Marx, Engels 2014, 32)

È, quindi, importante evidenziare che, nel pensiero marxiano, la società che si può definire come comunista nel senso più pieno è quella in cui scompaiono del tutto le classi, caratterizzata da «un'associazione in cui il libero sviluppo di ciascuno è condizione del libero sviluppo di tutti» (32) che va a sostituire lo Stato.

Ad ogni modo, secondo Bauman, per il quale questa distinzione è però più labile, nella formazione sociale di impostazione socialista non si eliminano i conflitti *tout court*, momentanei in quanto relativi alla divisione di beni determinati; ciò che viene a mancare è piuttosto il conflitto strutturale durevole, ed è così che la formazione socialista sopprime la divisione tra le classi (Bauman 2017, 176). Con ciò non si intende la scomparsa totale dei privilegi di

alcuni individui o gruppi - aspetto ineliminabile delle costellazioni umane, inevitabilmente presente anche in quelle socialiste, giacché costituente un carattere idiosincratico della naturale tendenza umana al possesso. Tuttavia, in questa formazione si può frapporre a tale tendenza un'attività cosciente e organizzata che sia davvero efficace, in quanto «il problema dell'uguaglianza [...] è un principio fondamentale dell'idea socialista» (177). Si tratta, dunque, di realizzare in Terra il principio di uguaglianza, intesa sia come uguaglianza di fatto sia come uguaglianza delle opportunità.

Insomma, si è visto come all'altezza dei *Lineamenti di una sociologia marxista* la disuguaglianza sociale, ri-prodotta dal potere politico, sia strettamente legata all'appartenenza di classe. Ebbene, tale prospettiva viene scalzata nel corso degli anni Ottanta, quando l'intellettuale polacco si distacca ufficialmente dal concetto di classe quale categoria fondamentale dell'analisi sociale. L'opera che inaugura in modo definitivo questa nuova fase è *Memorie di classe* che, per utilizzare le parole dello stesso Bauman, costituisce il suo addio alla lettura della storia nei termini di lotta di classe (Bauman in Bielefeld 2002, 116):

Memories of Class [...] was [...] a farewell, not to the working class, but to the identity between the working class and the problem of injustice, and inequality. The problem of inequality survived. But it is not related to the working-class problem especially. Rather, it is reincarnated in the Hellenic vision of post modernity. (Bauman 1992, 206)

Quello che si propone di fare, sostiene Keith Tester, è ampliare la portata euristica dell'idea di alienazione per renderla un attributo non più esclusivo della classe lavoratrice, ma proprio della condizione umana tutta (Tester 2004, 25). Un siffatto cambio di prospettiva si deve innanzitutto alla nuova preminenza della categoria di consumo rispetto a quella di produzione. Inoltre, la classe lavoratrice non è più l'emblema della sofferenza giacché essa è stata decimata sia a livello qualitativo sia a livello quantitativo. Per non parlare dell'allargamento della povertà, non più ascrivibile a una sola compagine sociale (108). Questo aspetto costituisce uno snodo cruciale nelle letture critiche di Bauman, poiché «non riconosce il valore politico del concetto di classe» (Pirrone 2020, 27) all'interno del contesto del capitalismo contemporaneo, in quanto esso costituirebbe solo un residuo della memoria storica, un retaggio mistificante nei confronti dell'analisi sociale. Ciò si deve, secondo Marco Antonio Pirrone, alla sua teoria dell'individualizzazione, per cui «la classe sociale è, per dirla con Beck, una 'categoria zombie', totalmente inadeguata alla descrizione delle strutture della disuguaglianza» (Bernardi 2009, 195). Tuttavia, a mio avviso, il punto è che, per Bauman - un Bauman che, soprattutto

nella fase liquida del suo pensiero, si distacca dall'analisi dei dati per entrare in un reame metaforico² -, non ha più senso analizzare le questioni sociali nei termini di classe perché la classe non esiste più, tant'è che abbandonerà l'uso di tale termine, limitandosi semmai a quello di 'sottoclasse', come mostrerò nelle sezioni successive di questo contributo.

La categoria di produzione viene quindi scalzata da quella di consumo: la scena liquida è calcata dall'*homo consumens*, per il quale, più che l'agire di lavoro, è centrale l'agire di consumo (Magatti 2021, 10). I beni di consumo vengono così presentati come necessari, come mezzo per evitare l'umiliazione, per costruire l'identità personale e per esibire il proprio successo; l'unico modo per acquisire e mantenere il proprio status è proprio l'acquisizione di ricchezza e la sua ostentazione. Insomma, si assiste, al passaggio - per utilizzare la terminologia di *Lavoro, consumismo e nuove povertà* - dalla «società dei produttori» alla «società dei consumatori» (Bauman 2004, 44), in cui essere poveri, diversamente da un passato in cui la povertà era strettamente connessa alla disoccupazione, «significa essere dei consumatori mancati o dimezzati» (62) o «inadeguati» (65). In tal senso, l'argomento su cui poggia l'ideologia capitalista consiste non tanto nella promessa della ricchezza, quanto nell'esortazione a diventare più ricchi dei propri vicini (Bauman 2020a, 259). Chiaramente, ciò non è possibile per tutti ed è qui che si estrinseca l'aspetto intrinsecamente anti-egualitario di tale narrazione. Perciò, conseguentemente all'impossibilità di rispondere ai livelli di partecipazione richiesti dalla società, i gruppi colpiti dalla povertà sono i più atomizzati e i più deboli a livello economico, sociale e politico e vanno a costituire i settori più colpiti dalle disuguaglianze e maggiormente sfavoriti della vita sociale. Se, lo ricordiamo, «le più acute ineguaglianze e privazioni delle attuali società [...] non possono essere adeguatamente interpretate come manifestazioni dello sfruttamento di classe» (273), il fenomeno del pauperismo viene allora presentato da Bauman come relativo alle aree depresse della vita sociale, raggruppamenti situazionali differenti, che non costituiscono compagini sociali fisse, in quanto viene delineandosi piuttosto una struttura di disuguaglianza orizzontale, cioè relativa alle aree vitali (102). Si tratta sostanzialmente di una privazione mediata: «[l]a pauperizzazione di gruppi o categorie è un effetto secondario della pauperizzazione di aree specifiche della vita pubblica» (265). Ulteriore conseguenza di ciò è l'abbandono di tali

2 Come esplicitato da Will Atkinson, «Bauman's view on class in liquid modernity have never been set out in a systematic way in a few key texts, but are instead spread fairly thinly through a range of works, often only between the lines of his central theses» (Atkinson 2008, 3).

collettività al proprio destino, derivante dalla mancanza strutturale di istituzioni preposte alla difesa dei loro interessi e bisogni. Se a ciò si aggiunge l'effetto cumulativo della privazione e della disoccupazione permanente, affiora in superficie uno strato di persone e famiglie «disoccupate e gradualmente non occupabili in fondo alla società» (267).

All'analisi sociale presentata in questo testo Bauman aggiunge alcuni dettagli di particolare rilevanza ermeneutica in un intervento del 1987 pubblicato in occasione di una recensione di *Memorie di classe* e contenuto nell'edizione italiana dell'opera, in cui mette in luce il paradosso per cui si assiste al contempo a un incremento vertiginoso del grado di disuguaglianza, intra- e inter-statale, e a una diminuzione del grado di opposizione a questa tendenza. La ri-produzione della disuguaglianza si serve in tal senso di due tecniche: la dialettica della seduzione e il processo di brutalizzazione. La seduzione viene esercitata dal mercato dei consumi e crea bisogni *ad hoc* in modo tale che la loro soddisfazione debba passare necessariamente per l'acquisizione di un prodotto. Di più, descrive l'identità personale e l'immagine del sé come obiettivi raggiungibili esclusivamente tramite l'ostentazione di simboli distintivi offerti dal mercato. Chi è privo delle risorse necessarie per partecipare al gioco del consumo viene considerato consumatore dimezzato, qualcuno «a cui non si può attribuire una capacità di comportamento razionale [...] nel senso consumistico del termine» (282). Non solo, questa tecnica si serve anche della brutalizzazione dei poveri e dei deprivati, al fine di impedire qualsivoglia mobilitazione da parte degli oppressi contro l'oppressione stessa. Anzi, i consumatori dimezzati vengono aizzati contro loro stessi:

I benestanti e chi vive nella sicurezza osservano i poveri e gli oppressi [...] con [...] soddisfazione; la scena conferma il loro senso di superiorità, oltre a rendere quella superiorità stessa, sicura. [...] L'ineguaglianza che brutalizza le sue vittime non conduce al cambiamento sociale. Essa alimenta da una parte l'impotenza e la disperazione, dall'altra la presunzione dell'autogiustificazione. (283-4)

3 La liquidità della disuguaglianza

Il consumismo assume rilievo ancora più centrale nelle opere della maturità, in particolare in *Consumo, dunque sono*. In questo testo, pubblicato nel 2007, Bauman descrive la società dei consumi come

la formazione sociale tipica della modernità liquida,³ in quanto caratterizzata da relazioni intersoggettive ridefinite «a somiglianza delle relazioni tra i consumatori e gli oggetti di consumo» (Bauman 2010, 15). Ciò che si verifica è una dannosa, ma inevitabile, mercificazione delle persone in quanto il soggetto, per essere tale, deve farsi merce (72-3 e 78-9):

La 'soggettività' del 'soggetto' [...] è imperniata su uno sforzo senza fine del soggetto stesso per essere e restare una merce vendibile. La caratteristica più spiccata della società dei consumi [...] è la *trasformazione dei consumatori in merce*. (17)

Il meccanismo per cui la soggettività si delinea attraverso le scelte d'acquisto deriva dal bisogno di riconoscimento, in un modo tale che la soggettività stessa risulta essere un feticcio, un prodotto umano ipostatizzato e presentato come realtà trascendente, costituita *ab aeterno*.⁴ Ad ogni modo, la mercificazione dell'esistenza fa sì che la dialettica soggetto-oggetto si traduca nel dualismo consumatore-merce, sicché le relazioni interpersonali sono imperniate sulla logica dello scarto: la merce - umana e cosale - inadeguata, imperfetta o insoddisfacente è destinata alla discarica, per essere poi sostituita da altri oggetti più nuovi e più apprezzabili (27 e 47).⁵ In base a tale logica, il consumismo finisce per «determinare gli schemi delle relazioni interumane» (35); ciò concerne anche la formazione dell'assetto sociale, in particolare la stratificazione sociale. Gli appartenenti alla società dei consumi vengono intenzionati esclusivamente in quanto consumatori, per cui la struttura della disuguaglianza si delinea sulla base delle capacità di consumo del singolo:

3 Modernità liquida, lo ricordiamo, «è la convinzione sempre più forte che l'unica costante sia il cambiamento e l'unica certezza sia l'incertezza» (Bauman 2011, VII).

4 Bauman riprende qui la terminologia di Bruno Latour, il quale raffronta le etimologie dei termini 'fatto' e 'feticcio', derivanti dal latino *facere*. Il primo rinvia, nell'uso comune, alla verità; il secondo alla falsa credenza del soggetto, quindi a entità create dalle persone, ma adorate come se fossero divinità vere e proprie. Per Latour, una distinzione di tal tipo è pernicioso, dal momento che «[a]nche i fatti [...] sono costruiti, cioè feticci, ma d'altra parte i feticci, una volta che ci sono, hanno una loro indipendenza e solidità» (Bovone 2008, 150). Per maggiori informazioni, si veda Latour 2017.

5 Seppur Bauman non abbia mai affrontato esplicitamente e approfonditamente la tematica ambientale, qui è latente la problematica ecologica delle conseguenze della «sindrome consumistica» (Bauman 2005, 89), basata sulla logica dello scarto, non solo umano, ma anche in quanto rifiuto materiale: «il consumismo è un'economia basata [...] sullo spreco; [...] l'unico regime nel quale la società dei consumi può assicurarsi la propria sopravvivenza» (86). Quindi, oltre alle sfaccettature propriamente analizzate dal sociologo polacco, il consumismo si caratterizza anche per la stretta correlazione con le disuguaglianze ambientali che, si sa, ricadono in modo preponderante sui più indigenti.

Le posizioni assegnate lungo l'asse eccellenza/inettitudine della prestazione consumistica diventano il fattore fondamentale di stratificazione e il principale criterio di inclusione ed esclusione, guidano la distribuzione del prestigio e della disapprovazione sociale. (66-7)

In uno scenario in cui il consumo viene eretto a diritto e dovere universale dell'uomo e in cui tutti, nessuno escluso, devono interpretare al meglio il loro ruolo di consumatore, viene postulata e propagandata una tanto fondamentale quanto ironica uguaglianza: «la società dei consumatori (pur andando contro i fatti) non ammette differenze di età o di genere [...]; e nemmeno riconosce (pur andando clamorosamente contro i fatti) distinzioni di classe» (69-70). Di conseguenza, la responsabilità dell'esito del gioco consumistico ricade interamente sulle spalle dei singoli partecipanti e chi non si dimostra all'altezza è condannato all'esclusione totale in quanto consumatore difettoso:

[L]a condizione [...] per riconoscere o negare il diritto concreto, *sostanziale*, ai benefici della piena cittadinanza è la competenza consumistica di una persona [...]. Coloro che non superano il test sono 'consumatori difettosi', a volte classificati come immigrati 'illegali' o richiedenti asilo 'difettosi', a volte etichettati come 'sottoclasse' [...], ma nella maggior parte dei casi essi sono anonimamente distribuiti nelle statistiche dei 'poveri' [...], anziché soggetti capaci di discernere/scegliere come gli altri membri della società dei consumatori. (81-2)

Insomma, gli appartenenti a tale categoria sociale ed ermeneutica sono le vittime collaterali del consumismo, costituenti quell'«aggregato di persone cui è stato negato l'accesso a tutte le classi e alla stessa gerarchia di classe [...], persone senza un ruolo, che non danno alcun contributo utile alla vita degli altri» (153). La mancanza di significato, intesa come mancanza di utilità, è proprio la caratteristica principale associata a questa sottoclasse costituita da 'consumatori falliti', considerati alla stregua di parassiti la cui presenza grava sulle spalle dei consumatori affermati e bollati come scarti della società consumistica.

L'idea di una collateralità intrinseca, ossia di una disuguaglianza tanto inevitabile quanto involontaria, associata alla globalizzazione e al consumismo, emergeva già in *Dentro la globalizzazione* del 1998: «[i]l fenomeno [...] 'globalizzazione' è volto a soddisfare i sogni e i desideri del turista. Ma il suo secondo effetto - un effetto *collaterale*, eppure inevitabile - è di trasformare molti altri in vagabondi» (Bauman 2001, 103-4). Precisamente, la globalizzazione viene qui presentata come la conquista di una libertà di movimento senza

precedenti nella storia dell'umanità, come un'interconnessione spazio-temporale essenzialmente positiva. Tuttavia, ciò non vale per la totalità della popolazione mondiale:

Ciò che appare come conquista di globalizzazione per alcuni, rappresenta una riduzione alla dimensione locale per altri [...]. La mobilità assurge al rango più elevato tra i valori che danno prestigio e la stessa libertà di movimento [...] diventa [...] il principale fattore di stratificazione sociale dei nostri tempi [...]. Alcuni di noi divengono 'globali' nel senso pieno e vero del termine; altri sono inchiodati alla propria località [...] essere 'locali' in un mondo globalizzato è un segno di inferiorità e di degradazione sociale. (4-5)

La mancata libertà di movimento e di scelta in un mondo in cui a impegnare il palcoscenico è l'*Homo eligens* (Bauman 2010, 78; 2001, 94) - letteralmente 'l'uomo che sceglie' - è un fattore imprescindibile dell'analisi sociale, dal momento che nella modernità liquida il criterio differenziante, il determinante della disuguaglianza, è il grado di mobilità, cioè la «libertà di scegliere dove collocarsi» (Bauman 2001, 96). Viene delineandosi una nuova polarizzazione dovuta all'annullamento delle distanze, per cui a un estremo troviamo l'*élite* della mobilità, un gruppo sociale impalpabile, isolato e privilegiato che può godere del restringimento spazio-temporale. All'extraterritorialità dei residenti del primo mondo fa da contraltare l'umiliante «territorialità forzata delle masse» (28), dei residenti del secondo mondo, per i quali la spazialità è una sorta di prigionia, un destino ineluttabile. È in questo contesto che Bauman riprende il concetto di glocalizzazione, a indicare la complementarità dei processi di globalizzazione e di territorializzazione: «[s]ome inhabit the globe, others are chained to place» (Bauman 1998, 45).

Per indicare gli abitanti della globalità e quelli del locale, il sociologo polacco utilizza due metafore che hanno riscosso molto successo. I primi sono i 'turisti', coloro che fanno esperienza della libertà postmoderna, che scelgono se muoversi o se stare fermi e che, quando viaggiano, lo fanno perché lo desiderano; i secondi sono i 'vagabondi', costretti a una forma di schiavitù e disuguaglianza postmoderna che li costringe a stare sempre in movimento dato che la stasi, in un mondo fatto a misura di turista, è umiliante e dato che, ovunque vadano, sono oggetto costante di un rifiuto totale (Bauman 2001, 102-4). Di più, il vagabondo, nella società dei consumi e dei consumatori, è un «consumatore pieno di difetti» (106). Insomma, questi sono «gli scarti [...], i rifiuti del mondo che si è dedicato ai servizi turistici» (103).

Dunque, la fase liquida del pensiero baumaniano ruota attorno al dar voce - riprendo qui la metafora di *Modernità e Olocausto* - alle

‘nuove erbacce’, all’*underclass* costituita da poveri, esclusi, emarginati, migranti *undocumented*, senz’atetto ecc. che va a costituire quel cumulo di rifiuti umani prodotto dalla modernità (Bauman 2004, 102-3; Jacobsen, Marshman 2008, 25). Essi sono esseri umani in esubero, persone che non contribuiscono al consumo e al benessere della società e che costituiscono solo un peso: «i superflui [...] sono [...] un cancro che rode i tessuti sani della società, e i nemici giurati del ‘nostro modo di vivere’» (Bauman 2007, 54). In *Vite di scarto*, l’intellettuale polacco sottolinea che, in un mondo come il nostro in cui le discariche e gli impianti di riciclaggio scarseggiano sempre più, viene a crearsi un ironico paradosso: «Loro sono sempre troppi. ‘Loro’ sono quelli che dovrebbero essere di meno o, meglio ancora, non esserci proprio. Invece noi, non siamo mai abbastanza. Di ‘noi’ dovrebbero essercene sempre di più» (45). La sovrappopolazione, per l’appunto, non sta a designare un eccesso di popolazione *toto caelo*, bensì un eccesso di vite di scarto, di persone che aumentano i costi sociali senza contribuire ai guadagni e che, in ultima analisi, «sono ‘consumatori difettosi’ [...], ‘vittime collaterali’ non intenzionali e non pianificate del progresso economico» (51-2). Ciò che pare essere ancora più paradossale è il fatto che queste vittime, prodotte dal sistema vigente, non possono avanzare alcuna richiesta o rivendicazione, non possono levare alcun grido di aiuto, se non vogliono essere bollate come «parassiti» o «scrocconi del *welfare*» (69). Tutto questo sembra ancora più strano se pensiamo che, forse, i veri scrocconi del pianeta si rivelano essere i ricchi. Ciò risulterebbe chiaro a un’analisi clinica, oggettiva – penso all’enorme sproporzione tra le risorse consumate dall’*élite* mondiale e l’irrisorietà del consumo prodotto dalla stragrande maggioranza della popolazione globale –, però tale conclusione non solo non viene vista dai favoriti dalla globalizzazione, ma viene addirittura celata. Infatti,

[È] nella natura dei nostri timori di ‘sovrappopolazione’, [...] prendere di mira ‘loro’ anziché ‘noi’. [...] il grandioso progetto che separa i ‘rifiuti’ dal ‘prodotto utile’ non denota uno ‘stato di cose oggettivo’, bensì le preferenze dei progettisti. (57-8)

Dunque, cosa fare delle vite di scarto? Chiaramente, bisogna erigere difese invalicabili tra noi e gli altri. Ebbene, i rifiuti vengono ammassati tutti dietro lo stesso muro, nella stessa discarica, senza curarsi di quelle che sarebbero le caratteristiche proprie di ogni singolo individuo. Questa strategia è atta a impossibilitare, o quantomeno a rendere il più ardua possibile, l’identificazione di uno scarto umano con un essere umano degno di essere chiamato tale; non solo, tale annullamento identitario funge anche da strumento volto all’eternizzazione dell’esclusione dal circuito economico di riferimento (97-8). Conseguenza di questo atteggiamento e

della scomparsa di qualsivoglia prospettiva di riciclaggio è lo smantellamento del *welfare state*, che costituiva un cuscinetto deputato a limitare i danni della fuoriuscita dal circuito economico-produttivo e a favorire il rientro nello stesso. Lo Stato sociale si riqualifica quindi come Stato-caserma, criminalizzando i rifiuti umani e affidandoli al sistema penale (107-8).

Sebbene il loro allontanamento totale dall'orizzonte umano venga presentato come sinonimo di indifferenza, Bauman sottolinea che si tratta piuttosto di un sintomo della paura nei confronti dell'Altro, promemoria costante dell'angoscia e dell'incertezza derivanti dalla sensazione che nessuno di noi è veramente al sicuro: siamo tutti esposti al rischio di fuoriuscire dal circuito di successo e diventare scarti. Allora quello che facciamo è tentare di eliminare dal nostro campo visivo il «fantasma dell'esuberato» (120):

Odiamo quelle persone perché sentiamo che quello che stanno vivendo sotto i nostri occhi potrebbe benissimo essere, di lì a poco, la [...] nostra stessa sorte. Cerchiamo in ogni modo di allontanarle dalla nostra vista: le rastrelliamo, le rinchiudiamo in campi, le deportiamo. Vogliamo esorcizzare quello spettro. (160)

La diffidenza nei confronti dell'alterità è una caratteristica sempiterna dell'esperienza umana, dal momento che, secondo Bauman, l'umano è sempre dedito a ordinare la realtà e, a tal fine, è necessario alleviare la portata distruttiva dell'Altro, dello straniero (*the stranger*), rappresentante l'ambivalenza e il disordine (Marotta 2002, 38).⁶ Nonostante il tentativo di estirpare il caos rappresentato dallo straniero, si tratta in realtà di un elemento che non può essere cancellato del tutto, in quanto necessario per la costruzione identitaria: l'identità del Sé si costituisce per il tramite dell'opposizione con l'Altro; ciò vale anche per la dimensione macro-sociale, giacché il senso del 'noi' si crea in opposizione a 'loro'. Oggi, il consumatore di successo e il turista costituiscono il Sé che riafferma la propria identità nella relazione-opposizione con il consumatore difettoso e con il vagabondo (44).

4 Lo smantellamento delle false credenze e alcune implicazioni etico-morali

Negli ultimi anni della sua vita, Bauman torna ad analizzare i fenomeni sociali 'solidi' e nel 2013 pubblica «*La ricchezza di*

⁶ Per quanto riguarda l'ossessione nei confronti dell'ordine e la lotta contro l'ambivalenza, si vedano: Bauman 2020b; Jacobsen 2022; Junge 2008; Carleheden 2008.

pochi avvantaggia tutti» (Falso!), testo che parte dalla presa di coscienza della persistenza e dell'aggravarsi della povertà e della disuguaglianza cui assistiamo quotidianamente. È ovvio, il fenomeno della disuguaglianza, autoriproducendosi e autopertpetuandosi, non è nuovo, ma oggi assume forme e dimensioni mai viste prima. Urge, quindi, una critica della logica sottesa all'economia del libero mercato, in particolare dell'affermazione ideologica secondo la quale il profitto individuale favorirebbe l'incremento del benessere diffuso. Ciò cui assistiamo è, piuttosto, un allargamento sempre più marcato della forbice sociale:

[I]n quasi tutto il mondo la disuguaglianza sta aumentando rapidamente, e ciò significa che i ricchi, e soprattutto i molto ricchi, diventano più ricchi, mentre i poveri, e soprattutto i molto poveri, diventano più poveri [...]: i ricchi diventano più ricchi proprio perché ricchi. I poveri diventano più poveri proprio perché poveri. Al giorno d'oggi la disuguaglianza si approfondisce per la sua logica interna e in virtù del suo stesso impeto. (Bauman 2013, 13)

Alla luce di ciò, Bauman si propone di sbugiardare quella che Perocco definisce «l'ideologia della disuguaglianza» (Perocco 2012, 8-18). Si tratta di rappresentazioni ideologiche perpetrate dal potere, quali: la crescita economica come unica soluzione alle problematiche umane; la naturalità della disuguaglianza come fatto positivo per l'umanità; la necessità della rivalità, intesa come elevazione delle persone degne ed esclusione di quelle indegne.

La crescita economica non ha prodotto e non produce benessere per tutti; la mano invisibile del mercato è evidentemente guidata da un'*élite*, da quell'*élite* della mobilità analizzata in *Dentro la globalizzazione*. Anche in questo testo emerge, per l'appunto, il tema della libertà di movimento come criterio della disuguaglianza odierna:

La 'deregolazione' delle banche e del movimento dei capitali permette ai ricchi di muoversi liberamente, di cercare e trovare i migliori terreni [...] capaci di generare profitti e così diventare più ricchi, mentre la 'deregolazione' del mercato del lavoro rende i poveri [...] più poveri. (Bauman 2013, 42-3)

Insomma, la teoria dell'effetto *trickle-down* non va incontro alla conferma dei fatti, in quanto l'accumulazione della ricchezza in cima alla piramide sociale provoca piuttosto un peggioramento delle condizioni di vita per la maggior parte della popolazione (47).

Tuttavia, l'idea di una naturalità della disuguaglianza sociale è un'importante alleata della teoria dello sgocciolamento verso

il basso, in quanto ci socializza alla credenza secondo la quale il benessere della società sarebbe favorito dagli sforzi di quei pochi che possiedono qualità eccezionali, per cui sarebbe giusto che essi vengano premiati per il loro impegno. Una rappresentazione di questo tipo è chiaramente accolta da quelli che favorisce, alleviando qualsivoglia senso di colpa (sempre che ce ne sia in primo luogo), ma anche dal resto della popolazione, in quanto riduce il disprezzo verso se stessi e inibisce il risentimento verso chi è più fortunato.

La rivalità, poi, si fonda su una concezione cosale dell'altro, tipica della cultura consumistica, che porta a considerare il prossimo al pari degli oggetti di consumo. Ebbene, appena la soddisfazione prodotta dagli oggetti umani cessa, essi perdono valore e vengono considerati indesiderabili, insignificanti e sostituibili. Questo è precisamente il destino che spetta ai consumatori difettosi (o 'mancati'/'manchevoli', come vengono definiti in questo testo), alle vite di scarto e ai vagabondi. Tuttavia, sovvertire tale logica mercificante non è per nulla semplice: «in questo modello di relazione cliente-merce o utente-utilità trasferito nell'interazione da-umano-a-umano [...] siamo educati dalla prima infanzia e per tutta la vita» (90-1). Ciò che non riusciamo a vedere è che la relazione umano-umano è simmetrica, in quanto i due poli del rapporto sono insieme soggetto e oggetto, azione e ricezione. Finché questa interdipendenza, questa relazione di inter-retro-azione, sarà obliata, continueremo a vedere negli altri gli avversari del gioco consumistico cui partecipiamo:

La nostra situazione è la conseguenza ultima dell'aver sostituito la competizione e la rivalità [...] all'anelito umano, troppo umano, a una coabitazione basata sulla cooperazione amichevole, la reciprocità, la condivisione, la fiducia, il riconoscimento e il rispetto vicendevole. (95)

Questi ultimi aspetti di relazione positiva sono elementi fondanti la prospettiva etico-morale di Bauman che, pur mantenendo la distinzione fra *Moralität* e *Sittlichkeit*,⁷ fa comunque riferimento a entrambe le dimensioni, quella individuale e quella comunitaria (Best 2016, 128). Infatti, in *Consumo, dunque sono*, mette in luce che nel contesto consumistico, un contesto iper-individualizzato e atomizzato, la responsabilità, originariamente riferentesi al dovere etico e alla preoccupazione morale per l'Altro, si rivolge solo al sé (Bauman 2010, 115). Ne deriva che l'Altro, specie l'altro che subisce disuguaglianza,

7 Riferita all'impostazione hegeliana dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, in base alla quale la moralità richiama l'aspetto soggettivo-individuale, indicando la volontà del bene che abita nel singolo, e l'eticità, di contro, richiama la realizzazione del bene storicamente incarnato, condiviso da una comunità (Hegel 1999, 95-139).

è vittima di un'indifferenza totale. Ciò si verifica a seguito di un meccanismo particolare, per spiegare il quale Bauman si serve delle intuizioni di Emmanuel Lévinas, secondo il quale la società aiuta i suoi membri a rispondere alla sfida etica derivante dalla semplice e pura presenza degli altri e dal loro volto: «la società [...] punta a neutralizzare, regolare e limitare la sfida di una responsabilità, altrimenti illimitata, per rendere possibile sopportarla e convivere con essa» (111). Ebbene, la responsabilità-verso-l'Altro deve essere diretta a un gruppo ristretto di altri, in questo caso ai consumatori di successo. Cosa fare allora dei consumatori difettosi? Cancellarli dall'orizzonte fisico ed emotivo degli abitanti legittimi del mondo consumistico:

L'isolamento fisico può essere perfezionato e rafforzato con la segregazione mentale, che produce la messa al bando dei poveri dall'universo dell'empatia morale. Oltre che dalle strade, costoro possono essere esclusi dalla comunità umana riconoscibile: dal mondo dei doveri etici. (114)

A tal fine, le vittime della disuguaglianza sociale vengono associate a idee quali degradazione morale, abiettezza, depravazione ecc. e si accusa di trovarsi in una condizione di miseria materiale e simbolica dovuta a colpe esclusivamente individuali, assolvendo del tutto la società intesa in senso ampio. Invero, se l'uomo è l'animale che sceglie e che è libero di operare qualsiasi scelta, queste persone si trovano in un simile stato perché sono state esse stesse a scegliere una vita patologica e, di conseguenza, non c'è nulla che si possa fare per aiutarle (164-7). Al pari degli esclusi dal gioco consumistico, anche i vagabondi sono oggetto di tale processo di adiaforizzazione, intesa come la produzione sociale dell'indifferenza (Jacobsen, Marshman 2008, 24), e ciò determina in ultima analisi la privazione dello status di soggetto morale per determinate categorie di persone. Queste vengono «relegat[e] nell'insignificanza» (Bauman 2001, 22) e sottoposte a una disuguaglianza socio-spirituale e fisica, consistente nel loro allontanamento materiale: l'altro «viene tenuto a distanza e gli viene impedito l'accesso [...] a qualsiasi comunicazione. [...] l'altro è costretto a restare estraneo, straniero, [...] depauperato della unicità di individuo, di persona» (118). Insomma, un simile stato di cose fa sì che la solidarietà e la fratellanza diventino sentimenti pressoché sconosciuti ai più, per cui la società dei consumi, della mobilità e dello scarto costituisce un soggetto collettivo che racconta ai suoi membri

[C]he nessuno, tranne qualche isolato vincitore, è davvero indispensabile; che un essere umano è di qualche utilità per gli altri [...] soltanto a condizione di poter essere sfruttato a loro vantaggio; che la pattumiera, destinazione ultima degli esclusi, è

la prospettiva naturale per coloro che non si adeguano più o non desiderano più essere sfruttati in questo modo. (Bauman 2007, 163)

Questo è uno stato di cose che privilegia la morale dei signori, una morale che fa della prevaricazione, dell'affermazione di sé e del dominio sugli altri i suoi principi cardine, inibendo qualsiasi spinta positiva, compassionevole verso il prossimo.

Insomma, per Bauman la moralità ruota attorno ai concetti e alle pratiche di esclusione e inclusione, fattori che non possono essere ignorati nel campo dell'analisi sociale delle disuguaglianze. Coerentemente, promuovere l'inclusione significa farsi carico del compito di rendere il mondo un posto morale o, quantomeno, più morale (Best 2016, 129), dal momento che, come abbiamo visto, in un mondo sempre più disuguale, a imperare è piuttosto una sempre più diffusa indifferenza nei confronti dei 'deboli'. In effetti, l'analisi morale baumaniana origina negli anni Novanta a partire dalla sua riflessione sulla postmodernità,⁸ periodo interpretato dai più come il tramonto dell'etica e l'alba del relativismo, ma che Bauman vede come una nuova opportunità per l'etica, o meglio, per la moralità. Se la modernità è stata l'era dell'eticità, la postmodernità è piuttosto l'era della moralità: «[i]f modernity promoted ethics and attempted to shape moral behaviour according to ethical laws, postmodernity [...] offers a 'morality without ethics'» (Crone 2008, 61). Egli propone, infatti, una moralità postmoderna esplicitamente ispirata alla filosofia di Lévinas, non identificabile con leggi o norme, ma fondata sull'infinita responsabilità che ciascuno assume nell'incontro faccia a faccia con l'altra persona:

It is not a neutral, sociological 'being-with-the-other', where we are all subject to the same universal laws, but a 'being-for-the-other', where, in the presence of the Other, I must assume an absolute responsibility. (64)

La sua è, quindi, una morale della prossimità, emergente dal rapporto con un Altro specifico e in un contesto situazionale specifico. Secondo Lévinas, per l'appunto, l'Altro viene incontrato in quanto volto, simbolo di una trascendenza mai pienamente afferrabile; l'Io, d'altra parte, è determinato intersoggettivamente e, infatti, «I am not a solipsistic ego capable of choosing to be moral or not. [...] I must assume an infinite responsibility for the weakness of the Other» (64). La moralità è quindi, secondo Bauman, un impulso presociale connaturato all'umano, ma ciò non significa che la società non

8 Mi riferisco qui a *Postmodern Ethics* (1993), pubblicato in Italia con il titolo *Le sfide dell'etica*.

eserciti la sua influenza nel modellare e degradare la capacità morale dell'individuo. In ogni caso, la moralità sta nell'incontro con l'Altro, in una sorta di 'vuoto etico' in cui il singolo può assumere o meno su di sé il peso della responsabilità nei confronti del prossimo.

Tuttavia, ciò non si è effettivamente realizzato nella realtà postmoderna, che non è riuscita a diventare l'età della moralità, in quanto ha finito per coincidere con la società dei consumi e la logica consumistica ha invaso anche la sfera dei rapporti interpersonali, provocando quell'estrema mercificazione delle persone che è oggetto delle opere del 'periodo liquido' del sociologo polacco:

In the postmodern world, our relations with other human beings are primarily aesthetic. In the postmodern cities, I am not confronted with transcendent faces I can be responsible for, but with strangers presenting themselves as potential objects of pleasure and desire. The stranger passing by in the street is a body I can examine and - eventually - take pleasure from, but certainly not an unknown who urges me to assume a most inconvenient responsibility. Indifference, not responsibility, is a predominant feature of postmodern urban life. (68)

Nella postmodernità la moralità assume forma corporea molto di rado, rimanendo piuttosto un dovere irrealizzato. Ciò non toglie, però, che essa possa svolgere un ruolo fondamentale in quanto criterio regolatore nei confronti della realtà sociale e delle nostre azioni.

A partire dalla seconda metà degli anni Novanta, l'attenzione di Bauman si sposta dalla postmodernità alla globalizzazione - il fenomeno che «divide tanto quanto unisce; divide mentre unisce» (Bauman 2001, 4) - e affiora sempre più la consapevolezza che, per affrontare i problemi da essa prodotti, non è sufficiente una morale agente a un livello solo micro-sociale; risulta necessario il supporto di strumenti macro-sociali, ossia le leggi. Queste non devono essere le regole etiche adiaforiche tipiche della modernità, ma devono ispirarsi alla moralità. Se quest'ultima deve estendere il suo raggio d'azione oltre la relazione a due, deve andare a interessarsi alla questione della giustizia, intesa come ideale regolatore mai pienamente realizzabile sulla Terra.

5 Conclusione

In questo articolo si è visto che, tra il Bauman del periodo cosiddetto 'marxista' e il Bauman 'liquido', costante di un'analisi ermeneutica ancorata alla realtà effettuale è il legame irriducibile tra la disuguaglianza sociale e l'approccio etico-morale a tale questione. La globalizzazione realizza una divisione ingiusta all'interno della

società mondiale, tra turisti e vagabondi, tra consumatori di successo e consumatori difettosi, tra vite degne di essere vissute e vite di scarto, tra chi gode degli eccessi consumistici e chi paga i conti del loro smaltimento. Ne deriva che bisogna andare alla ricerca di una giustizia sociale, economica e ambientale, relativa alla distribuzione e redistribuzione della ricchezza mondiale. La sfida più grande in tal senso è dovuta al fatto che, trattandosi di un'ingiustizia globale, la morale della prossimità si rivela inadatta a tale scopo, in quanto la responsabilità morale deve estendersi anche a coloro che sono al di fuori del nostro campo visivo. L'Altro non è più colui che incontriamo faccia a faccia, ma un altro uomo senza volto (Bauman 2018a, 56-97), per cui la questione diventa «*why this privileged global elite should assume responsibility for the poor vagabonds, since [...] distance creates indifference - not responsibility*» (Crone 2008, 71). Torniamo così alla domanda che Caino si era posto nei confronti di Abele: «Am I my brother's keeper?» (Bauman 2000, 5). Oggi questo interrogativo viene espresso in ogni dove, in particolare all'interno delle discussioni circa l'utilità del *welfare state*: non trovando giustificazioni utilitaristico-economiche alla sua esistenza, non si può far altro che appellarsi a motivi etico-morali. Tuttavia, pare difficile che l'argomento etico-morale raccoglierà grandi risultati in una società dominata dal profitto (7-9). La moralità non può sussistere con le sue sole forze, necessita dell'aiuto della politica, di una politica globale. Se non ci sono soluzioni locali a problemi globali, l'ingiustizia globale può essere contrastata solo da una legge globale, da una legislazione cosmopolita che si faccia davvero carico della difesa delle persone più svantaggiate a livello mondiale e che contrasti la tendenza a colpevolizzare chi si trova in condizioni di povertà ed emarginazione.

Bibliografia

- Antunes, R. (2006). *Il lavoro in trappola. La classe che vive di lavoro*. A cura di L. Vasapollo. Milano: Jaca Book.
- Atkinson, W. (2008). «Not All that Was Solid Has Melted into Air (or Liquid): A Critique of Bauman on Individualization and Class in Liquid Modernity». *The Sociological Review*, 56(1), 1-17. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2008.00774.x>.
- Bauman, Z. (1992). *Intimations of Postmodernity*. London: Routledge.
- Bauman, Z. (1998). «On Glocalization for Some, Localization for Some Others». *Thesis Eleven*, 54(1), 37-49. <https://doi.org/10.1177/0725513698054000004>.
- Bauman, Z. (2000). «Special Essay. Am I my Brother's Keeper?». *European Journal of Social Work*, 3(1), 5-11. <https://doi.org/10.1080/714052807>.
- Bauman, Z. (2001). *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*. Trad. it. di O. Pesce. Roma-Bari: Laterza.
- Bauman, Z. (2004). *Lavoro, consumismo e nuove povertà*. Trad. it. di M. Baccianini. Troina: Città Aperta Edizioni.
- Bauman, Z. (2005). *Vita liquida*. Trad. it. di M. Cupellaro. Roma-Bari: Laterza.
- Bauman, Z. (2007). *Vite di scarto*. Trad. it. di M. Astrologo. Roma-Bari: Laterza.
- Bauman, Z. (2010). *Consumo, dunque sono*. Trad. it. di M. Cupellaro. Roma-Bari: Laterza.
- Bauman, Z. (2011). *Modernità liquida*. Trad. it. di S. Minucci. Roma-Bari: Laterza.
- Bauman, Z. (2013). «La ricchezza di pochi avvantaggia tutti» (*Falso!*). Trad. it. di M. Sampaolo. Roma-Bari: Laterza.
- Bauman, Z. (2017). *Lineamenti di una sociologia marxista. La prima grande opera del teorico della società liquida*. Milano: Pgreco.
- Bauman, Z. (2018a). *Il disagio della postmodernità*. Trad. it. di V. Verdiani. Roma-Bari: Laterza.
- Bauman, Z. (2018b). *Le sfide dell'etica*. Trad. it. di G. Bettini. Milano: Feltrinelli.
- Bauman, Z. (2020a). *Memorie di classe. Preistoria e sopravvivenza di un concetto*. A cura di E. Bevilacqua e M.A. Pirrone. Trad. it. di A. Salsano. Varazze: PM edizioni.
- Bauman, Z. (2020b). *Modernità e ambivalenza*. Trad. it. di C. D'Amico, postfazione di D. Di Cesare. Torino: Bollati Boringhieri.
- Bauman, Z. (2021). *Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*. Trad. it. di P. Boccagni, M. De Carneri e R. Mazzeo, presentazione di M. Magatti, postfazione di L. Bruni. Trento: Il Margine.
- Bernardi, F. (2009). «Globalizzazione, individualizzazione e morte delle classi sociali: uno studio empirico su 18 paesi europei». *Polis*, 2, 195-220. <https://www.rivisteweb.it/doi/10.1424/30068>.
- Best, S. (2016). «Zygmunt Bauman. On What it Means to Be Included». *Power and Education*, 8(2), 124-39. <https://doi.org/10.1177/1757743816649197>.
- Bielefeld, U. (2002). «Conversation with Janina Bauman and Zygmunt Bauman». *Thesis Eleven*, 70(1), 113-7. <https://doi.org/10.1177/0725513602070001010>.
- Blackshaw, T. (2005). *Zygmunt Bauman*. London; New York: Routledge.
- Bovone, L. (2008). «Dai fatti ai 'faticci'. Conoscenza scientifica e senso comune oggi». *Studi di Sociologia*, 46(2), 137-57. <https://www.jstor.org/stable/23005209>.
- Carleheden, M. (2008). «Bauman on Politics. Stillborn Democracy». Jacobsen, M.H.; Poder, P. (eds), *The Sociology of Zygmunt Bauman. Challenges and Critique*. London; New York: Routledge, 175-92.
- Crone, M. (2008). «Bauman on Ethics. Intimate Ethics for a Global World». Jacobsen, M.H., Poder, P. (eds), *The Sociology of Zygmunt Bauman. Challenges and Critique*. London; New York: Routledge, 59-74.

- De Beauvoir, S. (2020). *Dobbiamo bruciare Sade?*. Milano: Pgreco.
- Hegel, G.W.F. (1999). *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*. Con le aggiunte di E. Gans, a cura di G. Marini. Roma-Bari: Laterza.
- Jacobsen, M.H. (2022). «The Unannihilable. Zygmunt Bauman as Analyst and Ambassador of Ambivalence». *Studia Litteraria Historica*, 11. <https://doi.org/10.11649/slh.2791>.
- Jacobsen, M.H.; Poder, P. (eds) (2008). *The Sociology of Zygmunt Bauman. Challenges and Critique*. London; New York: Routledge.
- Jacobsen, M.H.; Marshman, S. (2008). «Bauman on Metaphors. A Harbinger of Humanistic Hybrid Sociology». Jacobsen, M.H.; Poder, P. (eds), *The Sociology of Zygmunt Bauman. Challenges and Critique*. London; New York: Routledge, 19-39.
- Junge, M. (2008). «Bauman on Ambivalence. Fully Acknowledging the Ambiguity of Ambivalence». Jacobsen, M.H; Poder, P. (eds), *The Sociology of Zygmunt Bauman. Challenges and Critique*. London; New York: Routledge, 41-56.
- Latour, B. (2017). *Il culto moderno dei fatticci*. A cura di C. Pacciolla. Milano: Meltemi.
- Magatti, M. (2021). «Presentazione». Bauman, Z., *Homo Consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*. Trento: Il Margine, 9-13.
- Marotta, V. (2002). «Zygmunt Bauman. Order, Strangerhood and Freedom». *Thesis Eleven*, 70(1), 36-54. <https://doi.org/10.1177/0725513602070001005>.
- Marx, K.; Engels, F. (2014). *Manifesto del Partito Comunista*. Trad. it. di E. Cantimori Mezzomonti, postfazione di B. Bongiovanni. Torino: Einaudi.
- Perocco, F. (2012). *Trasformazioni globali e nuove disuguaglianze. Il caso italiano*. Milano: FrancoAngeli.
- Pirrone, M.A. (2020). «La classe in Bauman. Residuo della memoria o persistenza sociale?». Bauman, Z., *Memorie di classe*. Varazze: PM Edizioni, 9-34.
- Smith, D. (2000). *Zygmunt Bauman. Prophet of Postmodernity*. Cambridge: Polity Press.
- Tester, K. (2004). *The Social Thought of Zygmunt Bauman*. London: Palgrave Macmillan.
- Wagner, I. (2020). *Bauman. A Biography*. Cambridge: Polity Press.
- Wiatr, J.J. (2020). «Il ruolo del marxismo nello sviluppo del Pensiero sociologico di Zygmunt Bauman». Bordoni, C. (a cura di), *Zygmunt Bauman sociologo della modernità*. Milano; Udine: Mimesis, 321-30.

