

UNIVERSIDADE DE LISBOA

FACULDADE DE LETRAS



**L’economia del debito tra ascesi e biopolitica.
Crisi, accumulazione e spirito del capitalismo**

LUCA ONESTI

Tese orientada pelo Prof. Doutor Nuno Gabriel de Castro Nabais dos Santos e coorientada pelo Doutor Emanuele Leonardi, especialmente elaborada para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

2019

A mio padre

Indice

Parole chiave e Abstract // Palavras chave e Abstract	4
Riassunto in lingua portoghese // Resumo em língua portuguesa	5
1. Introduzione	9
CAPITOLO I	15
L'imprenditore indebitato. Il neoliberalismo tra ascesi e debito	15
1.2 Maurizio Lazzarato: dall'uomo recluso all'uomo indebitato.....	17
1.3 Elettra Stimilli: ascesi e debito del vivente.....	21
1.4 Alcune riflessioni critiche a partire da Foucault.....	27
1.5 Un approfondimento: "ricchezza francescana" o "altissima povertà"?.....	29
CAPITOLO II	33
Foucault tra "biopolitica" e "governamentalità"	33
2.1. Seguendo le tracce della "biopolitica".....	33
2.2. La nascita della biopolitica.....	38
2.3. La nuova ragione del mondo. Discontinuità tra liberalismo e neoliberalismo.....	46
2.4. Foucault tra fascinazione neoliberale e "ontologia storica del presente".....	49
CAPITOLO III	55
Debito e accumulazione	55
3.1. Egemonia e dominio. L'arma del debito.....	55
3.2. Braudel e le grandi spalle su cui poggia il "capitalismo".....	56
3.3. Giovanni Arrighi e i "cicli sistemici di accumulazione".....	60
3.4. David Harvey: "spatial fix" e "accumulazione per espropriazione".....	66
3.5. L'accumulazione nella lettura di Silvia Federici: riproduzione e "patriarcato del salario".....	70
3.6. Samir Amin: sviluppo ineguale e teoria delle dipendenze.....	77
3.7. La "necropolitica" di Achille Mbembe.....	80
3.8. Epistemologia post coloniale e movimenti antisistemici.....	82
CAPITOLO IV	87
Il denaro come a-priori e l'istituzione del comune	87
4.1. Debito e monetarizzazione.....	87
4.2. Dono e debito.....	92
4.3. <i>Communitas</i> e <i>immunitas</i>	96
4.4. I "beni comuni", al plurale.....	98
4.5. La Rivoluzione nel XXI secolo.....	102
4.6. Ancora su Silvia Federici: commons, anticapitalismo e riproduzione.....	106
Conclusioni	110

Bibliografia	113
Articoli citati	118

Parole chiave // palavras chave

debito – accumulazione – capitalismo – ascesi – comune

dívida – acumulação – capitalismo – ascese – comum

Abstract

Questo lavoro raccoglie, con un approccio multidisciplinare, diverse prospettive di storia economica e di filosofia politica, con l'intenzione di individuare nella cosiddetta "economia del debito" alcune delle caratteristiche fondamentali della fase che il capitalismo sta attraversando nei decenni che sono seguiti agli anni Settanta del Novecento.

Inserendoci sin da subito all'interno del dibattito che sul debito si è aperto a seguito della "crisi" del 2007, riteniamo infatti che il debito sia, citando Maurizio Lazzarato, da considerarsi come una "tecnologia di governo" e che su di esso, piuttosto che sul libero scambio, ci si debba concentrare se si vogliono comprendere quali rapporti e differenziali di forza sono sottesi alla costruzione globale dell'economia capitalista.

Per comprendere la logica di egemonia che informa questo edificio, la nostra analisi si è sdoppiata su due livelli: da un lato, con autori come Braudel, Arrighi, Harvey, Federici e Amin, ci siamo concentrati sulla categoria marxiana di "accumulazione originaria", che con la lente del debito abbiamo riletto non come data una volta per tutte ma come continuamente reiterata e declinata in senso violento ed estrattivista; dall'altro, grazie soprattutto ad un'approfondita messa a regime degli strumenti analitici foucaultiani, abbiamo considerato la microfisica del neoliberalismo: il debito, che attua un meccanismo che ha una chiara ascendenza nella categoria weberiana di ascesi, realizza un processo di soggettivazione e modellazione delle condotte che conduce ad una presa, sottile e difficilmente contrastabile, sugli stessi desideri e sulla "libertà" dell'uomo.

Abbiamo infine cercato nei movimenti antisistemici degli ultimi decenni l'elaborazione di un'alternativa alla "sintesi sociale" monetaria e debitoria che informa di sé la razionalità del capitalismo. Ripartendo dal concetto di "uso", abbiamo perciò indagato la proposta di fare del Comune, attraverso un cambiamento epistemologico in senso femminista e post-coloniale, un principio istituyente che si concretizzi in un nuovo modo di produzione.

Riassunto in lingua portoghese // Resumo em língua portuguesa

Desde 2007, ano em que deflagrou a crise do *subprime*, que o conceito de dívida começou a surgir cada vez mais nos meios de comunicação social, bem como nos discursos quotidianos. Chegou-se ao ponto de se considerar a dívida como a categoria principal de descrição da realidade económica em que estamos imersos e, ao mesmo tempo, o terreno preferencial dos conflitos sociais que iam aparecendo, ou se intensificavam, na Europa e no mundo. No entanto, é a própria categoria de “crise” que pomos em discussão: a crise, que começou em 1973, com a dita “crise petrolífera”, nos últimos 45 anos apenas conheceu diferentes modulações de intensidade, porque a crise é uma modalidade de governo e a dívida a sua ferramenta coerciva principal.

Se pensarmos na prática dos investimentos em produtos derivados, ou nas ditas “titularizações”, assim como no processo de privatização do sistema de saúde, ou mesmo nos pagamentos efectuados através de cartões de crédito, deparamos com o facto de que a economia passa hoje através de promessas e dilações de pagamento, e que o elemento “tempo” nas transacções económicas adquire uma importância preponderante.

Com as políticas de austeridade dos governos e as intervenções de organismos internacionais como o Fundo Monetário Internacional e o Banco Mundial, a dívida chega a desencadear conflitos, o que exige uma problematização e urgência do aprofundamento filosófico e económico inéditas em riqueza e variedade, embora não possamos falar de uma nova linha de estudos, mas sim de uma revitalização e ampliação.

A mudança qualitativa que, a partir do regime liberal, levou ao nascimento do regime que designamos “neoliberalismo” talvez tenha na dívida o seu mais importante instrumento de intervenção de tipo extractivo mas também de modelação e controlo das condutas. A etimologia do termo “*Schuld*”, “dívida” em língua alemã, mostra como o respectivo conceito pode exercer a sua influência em campos que se situam além do restrito campo “económico”. Com efeito, além de dívida, *Schuld* significa também culpa, o que aponta para a relevância da dívida no terreno do *ethos*.

Este trabalho, que pretende dialogar e posicionar-se no debate contemporâneo sobre o assunto, inicia-se com esta concepção de dívida e pretende utilizar as suas múltiplas determinações conceptuais como ferramentas para uma escavação, uma

pesquisa em profundidade, das relações não económicas escondidas por baixo da superfície lisa das trocas económicas.

Uma “história não económica da economia”, segundo uma expressão de Deleuze e Guattari, só se torna possível se substituirmos a relação paritária da troca entre homens livres pelo paradigma da relação desigual entre credor e devedor, que institui a nível social este mesmo desequilíbrio de potências e, ao mesmo tempo, actua sobre o “tempo da vida” do “homem endividado”, apropriando-se do seu tempo futuro e fabricando para ele, através da organização contingentada das suas forças vitais, uma memória e uma racionalidade dirigidas para a restituição. Um autor envolvido no debate contemporâneo sobre a dívida, Maurizio Lazzarato, foi a nossa referência principal a este nível.

O estudo genealógico deste processo de subjectivação, porém, deu lugar a um percurso mais longo que partiu das intuições seminais contidas em *Genealogia da moral* de Friedrich Nietzsche e passou pela teoria da “governamentalidade neoliberal” de Michel Foucault, com a leitura de *O nascimento da biopolítica, Curso ao Collège de France 1978-79*.

Outro ponto indagado, para perceber melhor de que maneira a relação da dívida reconfigura a dimensão do “económico” compreendendo nela a dimensão do *ethos*, foi o do ascetismo, em que o sujeito se encontra implicado no momento em que organiza o seu futuro para restituir a dívida. Com a referência ao *ethos* não quisemos falar da integração do económico no contexto mais amplo das relações sociais, mas sim da contabilidade, que coloca as técnicas da ascese no plano intramundano. O estudo clássico de Max Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, foi analisado através da leitura de uma autora que participou no debate da última década, Elettra Stimilli. Com o seu trabalho não tratámos apenas a forma religiosa protestante, mas buscámos as contiguidades, desde os primeiros séculos do cristianismo, entre linguagem económica e linguagem escatológica. No que diz respeito à Idade Média e às “ordens mendicantes”, emergiu um paradoxo singular. O conceito de “uso”, típico das práticas franciscanas da *paupertas* como forma-de-vida, esteve no centro da nossa atenção, porque, por um lado, representa uma radical afirmação da possibilidade de uma outra relação com as coisas que seja o oposto da propriedade e, por outro lado – precisamente porque o uso permite uma rápida circulação das coisas, que não caem assim na imobilidade e improdutividade típicas da propriedade feudal – pode ser posto em

relação com a vitalidade que caracteriza a incipiente economia de mercado. Para este aspecto do problema, apoiámo-nos sobretudo nos estudos de Giacomo Todeschini.

O tema da ascese foi um dos fios condutores do nosso trabalho também porque, segundo Stimilli, através da análise das relações entre atitude ascética e capitalismo, é possível chegar ao coração da capacidade de captura exercida sobre o sujeito: a ligação entre neoliberalismo e liberdade. É deste núcleo que parte a retórica sobre a necessidade de os indivíduos se tornarem “empreendedores de si próprios” e dele se alimenta a estimulação dos sujeitos enquanto consumidores. Este ponto torna-se particularmente complexo quando pensamos que esta relação entre capitalismo e liberdade proporciona ao capitalismo uma capacidade crítica e autocrítica – e aqui é importante mais uma vez o contributo de Foucault – que torna difícil a elaboração de estratégias de resistência e de quebra da sua trama.

A referência ao conceito de luta pela hegemonia de Antonio Gramsci forneceu ao nosso discurso uma chave para a compreensão da dívida nas suas valências que agem ao nível da estrutura, ou seja, ao nível material das relações económicas, mas também ao nível da superestrutura, ou seja, ao nível da acção livre do sujeito. O mesmo autor tornou necessário para nós um recuo no terreno económico-político da “acumulação originária”, entendida não como dada de uma vez por todas no início do capitalismo, mas como fenómeno recursivo e reactivado continuamente nos momentos de crise. O conceito de “*accumulation by dispossession*” de David Harvey forneceu-nos uma base de apoio para esta leitura da acumulação em que é sublinhada a actualidade e o carácter extractivo.

Nesta leitura, a dívida insere-se numa teoria da economia como sistema-mundo, em sentido braudeliano, que consegue dar uma explicação de *longue durée* do capitalismo que não negligencia, ao mesmo tempo, a vertente espacial: o sistema económico apoia a riqueza do seu “centro” na base maior das “semiperiferias” e das “periferias”. A exploração destas permite a enorme acumulação a nível global do capitalismo e as teorias do “desenvolvimento desigual” ajudam a compreender neste sentido o *gap* entre países ricos e países pobres.

Ainda a partir desta concepção de acumulação, foi-nos possível reconduzir a uma matriz comum o momento do crescimento material, em que os investimentos e a produção industrial expandem o que em termos mediáticos podemos chamar “economia real” (e no âmbito da qual os lucros provêm daquilo que Marx chama extracção da mais-valia), assim como o momento do crescimento financeiro, com o qual o capital,

com a descida das margens de lucro, prefere reproduzir-se em transacções que não precisam dos investimentos produtivos. Estas duas dimensões têm de ser reconduzidas aos tempos diferentes do ciclo unitário do capitalismo, de acordo com a teoria dos “ciclos sistémicos de acumulação” de Giovanni Arrighi.

Introduzimos também outro ponto fundamental nesta análise da acumulação quando falamos da autora feminista Silvia Federici, cuja leitura se concentra na “reprodução” da força-trabalho, tornada possível graças ao trabalho doméstico feminino: não correspondendo um salário às mulheres que fazem este trabalho, que é considerado como não-trabalho, o capitalismo abriu assim, desde o seu nascimento, um enorme campo de acumulação.

A importância desta perspectiva provém do facto de que podemos assim deixar de limitar a nossa atenção aos aspectos produtivos das relações económicas e sociais: o terreno da “reprodução”, tornando necessária uma mudança de abordagem epistemológica, sendo adequado relacionar a perspectiva feminista com a perspectiva ecológica e pós-colonial.

Com a referência a um autor da escola de Frankfurt, como Alfred Sohn-Rethel, tentamos enfim encontrar na abstracção do dinheiro (que, não esquecemos, contém os diferenciais de potencia da dívida e os torna permutáveis), algo como uma “síntese social”, um a-priori da sociedade de que é possível deduzir todas as categorias, incluindo científicas. O reposicionamento epistemológico que procurámos fazer, também por este motivo, torna-se imprescindível.

Com um posicionamento não neutral, interessado nos ditos “movimentos anti-sistémicos” de escala global das últimas décadas, introduzimos então a perspectiva dos *commons* anti-capitalistas e voltámos ao conceito de “uso”, que já tínhamos abordado. Considerámos que o Comum, pensado como oposto da propriedade, pode ser o lugar de onde é possível exercer um “imaginário instituinte” que visa a libertação da hegemonia do capitalismo neoliberal, que, como já vimos, se desdobra em dominação em sentido disciplinar mas também em dominação exercida através do controlo.

1. Introduzione

Da quando, nel 2007, è scoppiata la crisi dei *subprime*, il concetto di debito è emerso sempre più nelle cronache dei media, così come nei discorsi comuni. Sembra anzi che il debito sia diventato la categoria principale di descrizione della realtà economica in cui siamo immersi, così come il terreno preferenziale dei conflitti sociali che, a seguito della crisi, si sono aperti in Europa e nel mondo. La stessa categoria di “crisi”, in realtà, è da mettere in discussione: cominciata nel 1973, con la crisi petrolifera, negli ultimi 45 anni ha solo conosciuto diverse modulazioni di intensità, perché la crisi è una modalità di governo, e il debito è il suo strumento coercitivo principale.

Se pensiamo alla pratica dell’investimento sui derivati, a quella delle cartolarizzazioni, oppure alla privatizzazione del sistema sanitario, così come ai pagamenti attraverso carta di credito, ci accorgiamo che l’economia passa oggi attraverso promesse e dilazioni di pagamento, e che l’elemento “tempo” nelle transazioni economiche acquista un carattere preponderante.

Il fatto poi che a seguito delle politiche di austerità dei governi, e degli interventi di organismi internazionali come il Fondo Monetario Internazionale o la Banca Mondiale, il concetto di debito sia diventato un terreno di conflitto, ha sicuramente favorito una problematizzazione e una urgenza di approfondimento di tipo filosofico ed economico inedita per ricchezza e varietà, anche se più che di un filone di studi nuovo, possiamo parlare di rivitalizzazione e ampliamento.

Facciamo solo un esempio, su cui torneremo durante la nostra trattazione. L’antropologia del Novecento, in particolare a seguito delle ricerche etnografiche di Malinowsky, di Thurnwald, di Boas e poi grazie alle conseguenze che di queste ricerche sul campo ha tratto Marcel Mauss riguardo al dono e dell’obbligo a ricambiarlo nelle società arcaiche, aveva già interessato le scienze economiche, specialmente laddove si voleva mettere in dubbio la originarietà dell’ “*homo oeconomicus*” di Adam Smith. Karl Polanyi, ad esempio aveva insistito, ne *La grande trasformazione* (1944)¹, sulla preponderanza delle relazioni sociali rispetto a quelle di baratto e di scambio. A riprendere questi studi, ad ampliarli e a collocarli direttamente sul terreno del conflitto sociale, è stata la recente pubblicazione del libro dell’antropologo americano David

¹ Torino: Einaudi, 2000.

Graeber, *Debito: gli ultimi 5000 anni*², che riconosce al concetto di debito una rilevanza antropologica molto anteriore alla nascita di un'economia monetaria: non è un caso che il libro di Graeber abbia conseguito un grande successo di pubblico, soprattutto presso gli ambienti di protesta critici nei confronti della globalizzazione e dell'economia finanziaria (il movimento “*Occupy Wall street*”, e non solo). Ma stiamo solo dando alcune suggestioni, perché il tema è oggetto di studi sempre più numerosi e allo stesso tempo di dibattito pubblico.

Con la fine della convertibilità in oro del dollaro, decretata nel 1971 dal presidente americano Nixon, e con la cosiddetta “crisi petrolifera” del 1973, il sistema capitalista del blocco occidentale, radicato nell'assetto geopolitico seguito alla Seconda Guerra Mondiale e alla Conferenza di Yalta, è entrato in un periodo di instabilità, che si è accentuata con il crollo del blocco sovietico tra il 1989 e il 1991, e che ha conosciuto una ancor più profonda crisi economica nel decennio seguito al 2007. Nei quasi cinquant'anni che sono seguiti a quel primo punto di crisi (Giovanni Arrighi colloca proprio nel 1973 la “crisi spia” del ciclo di accumulazione statunitense), il benessere relativo e la tutela in termini di diritti di larghi strati della popolazione di Europa e Stati Uniti ha conosciuto un processo di erosione sempre più accentuato. A livello mondiale, giunta a termine l'ondata dei paesi che, grazie alla vittoria dei movimenti di lotta anti-coloniale, hanno raggiunto l'indipendenza nazionale, alla crescita economica di alcuni paesi come la Cina si è accompagnato un periodo di caos sistemico, segnato da molti conflitti in diversi luoghi del mondo. La crescita esponenziale delle transazioni finanziarie, che hanno superato di molte volte la dimensione della cosiddetta “economia reale”, ha determinato il fenomeno della cosiddetta “globalizzazione finanziaria”: con essa, il potere che i flussi di capitale esercitano sulle economie nazionali (e su quelle particolarmente fragili dei “paesi in via di sviluppo”) si fa determinante, e causa una sempre più accentuata differenziazione tra paesi ricchi e paesi poveri, e tra fasce della popolazione abbienti e molto più ampi settori della popolazione a cui, insieme al reddito, sono negati i più fondamentali diritti umani.

Il regime economico liberale conosce, con queste alterazioni, un cambiamento qualitativo e il regime che viene designato come “neoliberalismo” (al quale dedicheremo alcune sezioni del nostro lavoro), avrà nel debito forse il suo più

²Milano: Il Saggiatore, 2012.

importante strumento di intervento in senso estrattivo ma anche in senso di modellazione e controllo securitario delle condotte.

La stessa etimologia del termine “*Schuld*”, debito nella lingua tedesca, mostra quanto il concetto ad esso collegato eserciti il suo influsso in campi che vanno ben oltre quello ristretto dell’“economico”. Oltre che debito, *Schuld* infatti significa anche colpa, e mostra la rilevanza del debito nell’ambito dell’*ethos*.

Questo nostro lavoro, che dialoga e si colloca dentro il dibattito contemporaneo, parte proprio da questa concezione di debito, e vuole usare le sue multiple determinazioni concettuali come strumento per uno scavo, una ricerca dei rapporti non economici che stanno sotto la superficie liscia degli scambi dell’economia. Una “storia non economica dell’economia” a partire dal debito, prendendo a prestito un’espressione di Deleuze e Guattari, però, diventa possibile solo se si sostituisce, al rapporto paritario dello scambio tra uomini liberi, il paradigma del rapporto diseguale tra creditore e debitore, che istituisce a livello sociale quello stesso squilibrio di potenza, e allo stesso tempo agisce sul “tempo della vita” dell’“uomo indebitato”, appropriandosi del suo tempo futuro e fabbricandogli, attraverso l’organizzazione contingentata delle sue forze vitali, una memoria e una razionalità tese alla restituzione. Un autore legato al dibattito recente sul debito come Maurizio Lazzarato sarà il nostro referente principale a questo livello del nostro discorso.

Lo studio genealogico di questo processo di soggettivazione, però, ci introdurrà in un più lungo percorso che si soffermerà sulle intuizioni seminali contenute in *Genealogia della Morale*³ di Friedrich Nietzsche e sulla teoria della “governamentalità” di Michel Foucault, con la lettura di *La Nascita della biopolitica, Corso al Collège de France 1978-79*⁴ e con l’esame dei complessi problemi interpretativi che questo testo apre.

Un altro punto da indagare, per meglio comprendere in che senso il rapporto debitorio riconfigura la dimensione dell’“economico” comprendendo in essa quella dell’*ethos*, sarà quello di specificare la dimensione ascetica in cui soggetto si trova implicato quando programma il suo futuro in vista della restituzione del debito. Con il riferimento all’*ethos* infatti non viene ormai più in essere l’integrazione dell’economico all’ambito del complesso dei rapporti sociali, ma piuttosto una contabilità che volge le tecniche dell’ascesi sul piano intramondano. Sarà, in questo modo, il rapporto tra

³ Milano: Adelphi, 2011.

⁴ Milano: Feltrinelli, 2005.

religiosità e spirito del capitalismo a mostrarsi sotto una luce diversa. Il classico studio di Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*⁵ verrà analizzato per il tramite della trattazione di un'altra autrice la cui opera si è fatta conoscere nel dibattito sul debito dell'ultimo decennio, Elettra Stimilli. Con il suo lavoro, non sarà più soltanto la religiosità protestante a venir presa in considerazione, ma si cercheranno le contiguità, fin dai primi secoli di cristianesimo, tra linguaggio economico e linguaggio escatologico. Per quanto riguarda il Medioevo, poi, affiorerà un particolare paradosso che riguarda gli ordini mendicanti, e il francescanesimo soprattutto tra di essi. Il concetto di “uso”, in particolare, che emerge dalle pratiche della *paupertas* come forma-di-vita, sarà al centro della nostra attenzione, perché da un lato si presenta come radicale affermazione della possibilità di un rapporto con le cose che sia l'opposto della proprietà, ma dall'altro – proprio per il fatto che l'uso permette una rapida circolazione delle cose, sottraendole all'improduttività tipica della proprietà feudale – può essere messo in relazione con la vitalità che caratterizza l'incipiente economia di mercato. Su questo argomento, attraverso Stimilli, prenderemo in esame soprattutto gli studi di Giacomo Todeschini.

La tematica dell'ascesi, ad ogni modo, rappresenterà uno dei fili conduttori del nostro lavoro, visto che, sempre secondo Stimilli, attraverso l'analisi dei legami tra atteggiamento ascetico e capitalismo si può giungere al cuore della capacità di presa esercitata sul soggetto: il rapporto del neoliberalismo con la libertà. Nascono da esso le retoriche sulla necessità di farsi “imprenditore di sé stesso” e in esso si alimenta la stimolazione dei soggetti in quanto consumatori. Questo stesso punto diventa particolarmente complesso da affrontare se si pensa che questo rapporto tra capitalismo e libertà – Foucault non a caso si sofferma sul significato della parola e del concetto di “liberalismo” – fornisce al capitalismo una capacità critica (e autocritica) che mette in difficoltà quando si tratta di elaborare strategie di resistenza e di rottura della sua trama.

La potenza euristica contenuta nel concetto di debito, che ci fornisce una lente diagnostica particolarmente adatta a comprendere la nuova configurazione che il neoliberalismo ha dato dei rapporti economico-sociali, ci porrà ad ogni modo di fronte alla domanda sulla sua collocazione strategica all'interno della varietà dei dispositivi di potere. Riconoscendo al debito un ruolo cruciale, proveremo ad evitare allo stesso tempo di chiuderci in una lettura monocausalistica e deterministica delle strategie di

⁵ Milano: Rizzoli, 1991.

potere e di soggettivazione. Il riferimento al concetto gramsciano di lotta per l'egemonia ci fornirà, in questa ricostruzione, innanzitutto una chiave per una comprensione del debito nelle sue valenze che agiscono sia a livello della struttura, sul lato materiale dei rapporti economici, sia a livello della sovrastruttura, sul lato dell'azione libera del soggetto. Lo stesso riferimento, inoltre, renderà necessario il ritorno sul terreno economico-politico dell'"accumulazione originaria", letta non come data una volta per tutte con l'origine dal capitalismo, ma come fenomeno ricorsivo e continuamente riattivato nei momenti di crisi. Il concetto di "*accumulation by dispossession*" di David Harvey ci fornirà, in questo senso, una base di appoggio per questa lettura dell'accumulazione che ne sottolinea l'attualità e ne mostra il carattere estrattivo.

In questa lettura il debito si inserisce in una teoria dell'economia come sistema-mondo, in senso braudeliano, che riesce a dare del capitalismo una spiegazione di *longue durée* che non trascura, allo stesso tempo, la vertente spaziale: il sistema economico appoggia la ricchezza del suo "centro" sulla più larga base di "semi-periferie" e "periferie" con lo sfruttamento delle quali effettua la sua enorme accumulazione a livello globale. Le teorie dello "sviluppo ineguale" ci aiuteranno a comprendere in questo senso il gap tra paesi ricchi e paesi poveri.

Sempre a partire da questa concezione dell'accumulazione, inoltre, vengono ricondotte ad una matrice comune sia la crescita materiale, in cui investimenti e produzione industriale espandono quella che in termini mediatici viene chiamata "economia reale" (e dove i profitti avvengono su quella che Marx descrive come estrazione del plus-valore), sia la crescita finanziaria, con la quale il capitale, alla decrescita del saggio di profitto, preferisce riprodursi in transazioni che fanno a meno degli investimenti produttivi. Queste due dimensioni infatti vanno ricondotte ai tempi diversi in cui si dà l'andamento ciclico del capitalismo, secondo la teoria dei "cicli sistemici di accumulazione" descritta da Giovanni Arrighi.

Un punto fondamentale di questo nostro focus sull'accumulazione sarà introdotto dalla femminista Silvia Federici, la cui lettura si concentra sulla "riproduzione" della forza-lavoro che è assicurata dal lavoro domestico femminile: non corrispondendo un salario alle donne che svolgono quel lavoro, considerato alla stregua di una risorsa naturale, il capitalismo si è aperto così fin dalla sua origine uno dei suoi maggiori campi di accumulazione.

L'importanza di questa prospettiva risiede soprattutto nel fatto che possiamo, grazie ad essa, finalmente smettere di limitare la nostra attenzione agli aspetti produttivi

dei rapporti economici e sociali: il terreno della “riproduzione”, rendendo necessario un cambiamento di approccio epistemologico, si dimostra particolarmente adeguato a collegare la prospettiva femminista con quelle ecologica e quella post-coloniale.

Sarà infine prendendo a riferimento un pensatore marginalizzato della scuola di Francoforte come Alfred Sohn-Rethel che proveremo a riconoscere nell’astrazione del denaro (che, non dimentichiamo, porta al suo interno i differenziali di potenza dei rapporti debitori e per di più li rende scambiabili), qualcosa come una “sintesi sociale”, un a-priori della società dal quale sono deducibili tutte le categorie, incluse quelle scientifiche. Il riposizionamento epistemologico che abbiamo auspicato, anche per questo motivo, si rende imprescindibile.

Sarà dunque con un posizionamento non neutrale che guarda ai cosiddetti “movimenti antisistemici” su scala globale degli ultimi decenni, che introdurremo la prospettiva dei *commons* anticapitalistici, ritornando, ostinatamente, sul recupero del concetto di “uso”. Il Comune, inteso come l’opposto della proprietà, sarà quindi la prospettiva verso cui esercitare un “immaginario istituyente” volto alla liberazione dall’egemonia del capitalismo neoliberale, che abbiamo visto nel debito sdoppiarsi in dominazione in senso sia disciplinare che di controllo.

CAPITOLO I

L'imprenditore indebitato. Il neoliberalismo tra ascesi e debito

1.1 Dentro il dibattito sul debito

Cominciamo questo nostro percorso sul debito e sulle tecnologie di governo del neoliberalismo innanzitutto con un posizionamento che rifiuta di porsi “au-dessus de la mêlée”, al di sopra della mischia, come recita il titolo di un famoso libro di Romain Rolland scritto a ridosso dello scoppio della Prima guerra mondiale. In un primo avvicinamento ad alcuni problemi fondamentali che poi riprenderemo nello svolgersi dei prossimi capitoli, iniziamo dunque con due autori contemporanei, impegnati nel vivo del dibattito che l'ultimo decennio di crisi ha prodotto. Il primo autore è Maurizio Lazzarato, un filosofo che, proveniente dalla corrente dell'operaismo italiano, è poi migrato in Francia e ora scrive direttamente in francese⁶: tra le sue opere analizzeremo soprattutto *La fabbrica dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberalista*.⁷ La seconda autrice è Elettra Stimilli e prenderemo in esame il suo *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*.⁸

Le due opere, pur avendo una struttura, un respiro e intenzioni diverse rispetto al pubblico a cui sono rivolte – il libro di Lazzarato ha una verve pronunciata di attivismo, mentre quello di Stimilli è un libro molto erudito, e dialoga soprattutto con quegli studiosi che si sono confrontati con il tema del rapporto tra capitalismo e religione –, hanno altresì diversi punti di contatto.

Il concetto di debito porta con sé uno squilibrio, un differenziale di potenza tra creditore e debitore che getta una luce diversa sui rapporti economici e sulla teoria del libero scambio, mostrandone i legami inscindibili con il potere e palesando la violenza insita nei rapporti sociali. Il rapporto debito-credito, secondo Lazzarato, sovrasta il rapporto capitale-lavoro, è anzi il terreno su cui il neoliberalismo ha puntato per spiazzare il conflitto che il rapporto capitale-lavoro provocava. Secondo Marx i flussi più astratti comandano i flussi meno astratti: la finanza (anzi, *l'economia del debito*,

⁶ Ci soffermiamo su questo particolare biografico perché, nel prosieguo del nostro lavoro, faremo molto spesso riferimento ad autori italiani (lo faremo accettando la categoria di *Italian Thought* di Esposito), e rattrista un po' notare che la maggior parte di essi ha dovuto cercare fuori dall'Italia un posto dove continuare la propria ricerca accademica.

⁷ Roma: DeriveApprodi, 2012.

⁸ Macerata: Quodlibet, 2011.

come precisa Lazzarato) struttura e modella la produzione di beni. L'economia finanziaria è infatti in un certo senso la realizzazione del concetto di capitale: indifferente al tipo di lavoro e di produzione, può persino farne a meno, e produrre denaro per mezzo del denaro.

Imprescindibile su questo tema, soprattutto perché ha anticipato le ricerche antropologiche a cui abbiamo accennato nell'Introduzione, è il riferimento a Nietzsche e alla *Genealogia della morale*. La trattazione che ne fa Lazzarato è in un certo modo approfondita in modo complementare da Stimilli: se il primo autore fa risalire al rapporto originario credito-debito le passioni tristi come il senso di colpa e il risentimento, la seconda va ad indagare le motivazioni antropologiche (la "mancanza" biologica come carattere costitutivo dell'uomo) che fanno del debito «la prima relazione tra persone», secondo le parole dello stesso Nietzsche.

A essere indagato da Stimilli è il tema dell'ascesi, che caratterizza il capitalismo di ascendenza calvinista, secondo il classico studio di Max Weber. Esso ha incrociato negli ultimi decenni la trattazione, che è passata attraverso la filosofia degli anni '60 e '70 del Novecento, della produzione di soggettività propria del capitalismo. Prima e più importante forma di produzione del capitalismo contemporaneo è infatti quella di formare il soggetto: economia, corpo e soggetto sono legati, secondo gli studi che da Foucault risalgono a Nietzsche, e che si sono ampliati sempre più negli ultimi decenni. L'ansia produttiva che impone oggi a qualsiasi soggetto di farsi "imprenditore di sé stesso", è nient'altro che il portato ascetico di questo potere di soggettivazione del capitalismo, che però si rovescia oggi sempre più nel grottesco, per non dire nel tragico. Oggi si è imprenditori nella disoccupazione, nella formazione, nella ricerca disperata di un impiego precario. Peraltro, per essere imprenditore di sé stesso bisogna essere disposti anche a farsi carico anche del fallimento, e del fallimento si deve sopportare l'onta.

Ma procediamo per gradi, analizzando in maniera approfondita prima una e poi l'altra delle due opere che abbiamo scelto.

1.2 Maurizio Lazzarato: dall'uomo recluso all'uomo indebitato

Maurizio Lazzarato, ne *La fabbrica dell'uomo indebitato*, propone un'attenta analisi del capitalismo contemporaneo, alla luce della crisi del debito sovrano e del decennio di recessione che ha seguito la crisi dei *subprime* del 2007. L'economia di mercato produce processi di soggettivazione e se nel capitalismo classico il modello era quello del produttore e dell'uomo del libero scambio, negli anni '80 e '90 quella dell' "imprenditore di sé stesso"⁹, il paradigma soggettivo che caratterizza l'ultima fase del capitalismo è, secondo Lazzarato, quella dell'"uomo indebitato". È il debito ad addomesticare, fabbricare e modulare la soggettività.

Di questo uomo indebitato che mostra il suo volto solo negli ultimi anni, Nietzsche aveva però già delineato la genealogia: la seconda dissertazione della *Genealogia della morale* infatti fa del debito il paradigma della relazione sociale. Il debito/credito, secondo Nietzsche «il più antico e originario rapporto tra persone che esista»¹⁰, altro non è che una promessa di pagamento. Scrive Lazzarato, parafrasando Nietzsche:

[...] l'errore della comunità o della società è stato innanzitutto quello di generare un uomo capace di *promettere*, un uomo in grado di *rispondere di sé* all'interno della relazione creditore-debitore, ossia in grado di onorare il proprio debito. Fabbricare un uomo capace di mantenere una promessa significa costruirgli una memoria, munirlo di un'interiorità, di una coscienza che possa opporsi all'oblio. È all'interno di questa sfera di obbligazioni del debito che cominciano a fabbricarsi la memoria, la soggettività e la coscienza.¹¹

La fabbricazione di questa memoria passa attraverso il corpo, che viene costretto e marchiato affinché possa prodursi questo nuovo "organo", ma ciò significa anche che le azioni e l'uomo stesso possano divenire "calcolabili", prevedibili e la memoria venga rivolta, piuttosto che al passato, al futuro. Ciò che per definizione è inestimabile deve poter essere stimato in vista della restituzione del debito; il debito perciò implica quello che Nietzsche chiama «auto martirio» o «lavoro su di sé» che portano a una produzione

⁹ Cfr. Lazzarato, *ivi*, p. 53 e ss. Il paradigma dell' "imprenditore di sé stesso" è mutuato dal Foucault de *La nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, cit.

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p.31.

¹¹ Lazzarato, cit., p. 55.

di un soggetto capace di pianificare e disporre in anticipo del tempo futuro, di subordinare insomma le sue azioni future ai rapporti di potere che si instaurano nel presente. Non solo del tempo di lavoro si appropria dunque il capitale, ma del tempo futuro: una sorta di prelazione sul tempo di ognuno e della società nel suo complesso rende chiaro che il principale oggetto di espropriazione/appropriazione capitalistica è *tout court* il tempo della vita.

Altri punti di riferimento imprescindibili per Lazzarato sono *L'Anti-Edipo* di Deleuze e Guattari¹² così come i corsi che lo stesso Deleuze ha tenuto nel 1971, 1972 e 1973 all'Università di Vincennes; la loro rilettura alla luce della *Genealogia della morale* di Nietzsche e della teoria marxiana della moneta gli permettono di "riattivare" due ipotesi:

Anzitutto l'ipotesi secondo la quale il paradigma sociale non è dato dallo scambio (economico e/o simbolico), ma dal credito. Alla base della relazione sociale non c'è l'uguaglianza (dello scambio), ma l'asimmetria del rapporto debito/credito che precede, storicamente e teoricamente, la relazione tra produzione e lavoro salariato. Poi, l'ipotesi che vede nel debito un rapporto economico indissociabile dalla produzione del soggetto debitore e della sua "moralità". L'economia del debito riveste il lavoro, nel senso classico del termine, di un "lavoro sul sé", così da far funzionare in modo congiunto economia ed "etica". Il concetto contemporaneo di "economia" ricopre sia la produzione economica che la produzione di soggettività.¹³

Deleuze compie una «lettura non economica dell'economia», basata sul debito piuttosto che sullo scambio, sia perché considera l'inseparabilità tra processo di produzione e controllo della soggettività, ma anche perché riconsidera la moneta in una teoria che si basa sul differenziale di potere che essa esprime e che legge le funzioni economiche e le funzioni politiche come indistinguibili¹⁴. La moneta possiede infatti due funzionalità distinte, una è quella di *reddito* e un'altra quella di *capitale*¹⁵. Se nel primo caso essa è un mezzo di pagamento che riproduce i rapporti di potere inerenti ai rapporti di produzione, nel secondo caso funziona come "struttura di finanziamento", precede il lavoro e lo scambio perché decide in anticipo della produzioni di merci

¹² Gilles Deleuze e Félix Guattari, *L'Anti-Edipo*, Torino: Einaudi, 1975.

¹³ Lazzarato, *cit.*, p. 26.

¹⁴ Anche Michel Foucault fa derivare la moneta dai rapporti di potere e dalla relazione misura-debito di cui ha parlato Nietzsche. Cfr. Lazzarato, *ivi*, p. 93.

¹⁵ Cfr. Lazzarato, *ivi*, p. 85 e ss.

future, della loro organizzazione e distribuzione e quindi decide i rapporti di potere che le sottendono.

Tutte le società, da quella arcaica a quella post-fordista, funzionano dunque a partire da una logica che non è quella dell'uguaglianza, ma quella dei differenziali di potere, degli squilibri, delle differenze. Alla base c'è il rapporto creditore-debitore, ma la "piccola storia del debito" a cui Deleuze e Guattari ci introducono mostra come questo rapporto si sia via via sempre più radicalizzato nella sua asimmetria. Il cristianesimo, riservando a Dio e al sacrificio di Cristo l'unica possibilità di riscattare l'uomo da ciò che è divenuto irriscattabile, crea un debito/colpa infiniti e interiorizzati nell'uomo. Secondo Lazzarato «il capitalismo reinventa a livello economico quell'infinito che il cristianesimo introduce nella religione»¹⁶, ma la trasformazione non si ferma al capitalismo industriale, infatti «la moneta-debito ha rappresentato l'arma strategica di distruzione del fordismo e di creazione dei contorni di un nuovo ordine capitalistico mondiale»¹⁷.

Invero il debito diviene a tutti gli effetti il motore dell'economia contemporanea soltanto a partire dagli anni '70 del Novecento, decennio in cui viene pensata e programmata la fabbrica del debito «come il cuore strategico delle politiche neoliberiste»¹⁸. Il divieto di finanziare il debito sociale attraverso l'emissione di moneta da parte della Banca centrale ¹⁹ costringe enti locali e servizi sociali del *Welfare* a cercare fondi attraverso il mercato finanziario. In modo concomitante, con quello che viene definito come il "colpo del 1979", i tassi d'interesse per rimborsare il debito, su iniziativa dell'allora presidente della Federal Reserve, Volker, raddoppiano improvvisamente, passando dal 9% al 20%, quando erano stati in precedenza negativi. Dall'azione combinata di tassi d'interesse alle stelle e impossibilità di attivare dispositivi monetari da parte della Banca centrale, i debiti esteri e i debiti pubblici degli stati vengono creati di sana pianta, e i mercati finanziari vengono spinti ad un impetuoso sviluppo. Il seguito lo conosciamo: l'esigenza di "ridurre il debito" porta alle politiche di austerità e riduzione del *Welfare*, ai tagli alle pensioni e ai redditi, all'aumento della

¹⁶ Ivi, p. 92.

¹⁷ Ivi, p. 88.

¹⁸ Ivi, p. 43.

¹⁹ Viene in questo modo attuata una misura che uno degli economisti più importanti nella costellazione del pensiero neoliberale, Friedrich August Hayek, aveva considerato come fondamentale: «(..) I am bound to stress (...) led to the firm conviction that a free economic system will never again work satisfactorily (...) unless the monopoly of the issue of money is taken from government (...) unless (...) the control of government over the supply of money is removed», in F. A. Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Chicago: University of Chicago Press, 1967, p. 149.

disoccupazione, alle politiche di privatizzazione delle imprese statali (delle vere e proprie “svendite” travestite da “salvataggi”) e dei servizi sociali.

Non di semplice “speculazione” si tratta, perché questo termine mediatico non riesce a vedere quanto nel capitalismo attuale la rendita e il profitto sono indistinguibili. Le banche, la finanza e gli investitori sono oggi i proprietari del capitale che assoldano e retribuiscono (con un salario o con azioni) i “capitalisti industriali”: mettere fine alla “speculazione” significherebbe quindi semplicemente mettere fine alla proprietà privata (di capitale) e al patrimonio. Dunque, piuttosto che di “finanza”, Lazzarato preferisce parlare di *economia del debito*, per togliere ogni ambiguità sul rapporto di potere che il creditore che detiene il capitale ha sul debitore che deve rimborsarlo²⁰.

Il debito è infatti per Lazzarato una «*tecnologia securitaria di governo*»: le obbligazioni del debito permettono di calcolare, misurare e stabilire equivalenze tra i comportamenti attuali e quelli futuri. Per capire come il debito riesce a rimodellare i dispositivi del potere e a servirsi delle molteplici modalità di soggettivazione, Lazzarato analizza lo strumentario che Michel Foucault ha approntato per l’analisi del potere, con la consapevolezza però che alla società disciplinare descritta da Foucault è successa un’altra fase, in cui il controllo non avviene più all’interno di istituzioni chiuse e in cui le regolazioni delle “biopolitica” non avvengono più, o almeno non più soltanto a livello della “popolazione”, ma ad un livello molto più approfondito.²¹ Negli anni ’70, a seguito del processo di privatizzazione della moneta e della separazione della Banca centrale dal Tesoro, la finanza ha riconfigurato completamente il funzionamento di quella che Foucault, sulle orme di Marx, aveva descritto come modello di potere disciplinare, e cioè l’impresa: ora ad essere preponderante è il potere dell’azionista nei confronti di tutti gli altri attori dell’impresa, compresi i dirigenti. La contrattualizzazione stessa, poi, è anch’essa radicalmente cambiata: dalla contrattualizzazione collettiva si è passati a quella individualizzata, con il risultato che persino per i sussidi di disoccupazione si devono firmare contratti individuali, in una strategia di controllo dei comportamenti e della vita privata dei lavoratori poveri. Ad essi un sussidio viene concesso solo subordinatamente alla loro completa flessibilizzazione e precarizzazione, completando il passaggio da un modello di *Welfare*

²⁰ Cfr. Lazzarato, cit., pp. 38-43.

²¹ Cfr. Gilles Deleuze, “Poscritto sulle società di controllo”, in *Pourparler*, Macerata: Quodlibet, 2000. Oppure, per un’analisi molto interessante sul controllo psicologico tipico del periodo della produzione e del consumo di beni immateriali, e non ultimo del controllo capillare che sono capaci di mettere in atto i “big data”, cfr. Byung Chul Han, *Psicopolitica*, Roma: nottetempo, 2016.

a uno di *Workfare*²². Non solo: la previdenza e la sanità sono state trasformate in sistemi assicurativi privati, che è un altro modo di produrre indebitamento per l'intera durata della vita.

Le “regolazioni biopolitiche” continuano a rivestire un'enorme importanza nelle tecnologie di governo, è importante però capire che il debito le ha affiancate e riconfigurate, producendo un nuovo tipo di soggettività proprio dell'uomo indebitato. Per Lazzarato, «l'ingiunzione a fare dell'individuo “una sorta di impresa permanente e molteplice” avviene in una cornice completamente diversa da quella descritta da Foucault: quella dell'economia del debito»²³. La “mobilitazione del sé” avviene a seguito del senso di colpa che il debito istilla nell'anima dell'individuo, che così è costretto a rendere conto delle sue azioni future. Lo stile di vita e il modo di essere di ognuno vengono monitorati e il debitore è toccato fin nell'intimità. La crisi ha insomma svuotato di senso l'ottimismo insito nella retorica dell' “imprenditore di sé stesso”, pur mantenendo l'imperativo all'azione, all'autopromozione insita in quello che lo stesso Foucault designa – con un'espressione che mette in rilievo sia la componente di controllo morale dei modi di essere e degli stili di vita, che quella dell'autocontrollo di tipo ascetico – come “potere pastorale”.

1.3 Elettra Stimilli: asceti e debito del vivente

Il legame tra asceti intramondana e razionalità del capitalismo è indagato a fondo, dal punto di vista storico e teoretico, nel volume di Elettra Stimilli *Il debito del Vivente. Asceti e capitalismo*. Filo rosso del libro è la tesi weberiana che individua nel calvinismo, per la sua specifica concezione del profitto come fine in sé in quanto segno della “grazia”, il motore involontario del processo di differimento della soddisfazione dei bisogni che porta all'accumulazione alla base del capitalismo moderno.²⁴

²² Cfr Lazzarato, cit., p. 10 e ss., dove sono analizzate soprattutto le politiche del lavoro e della disoccupazione portate avanti dai governi di centro sinistra tedeschi e francesi tra il 2000 e il 2005.

²³ Lazzarato, ivi, p. 105. Bisogna rimarcare però come sia lo stesso Foucault il principale punto di riferimento per questo tipo di riflessione: lo stesso strumentario concettuale utilizzato da Lazzarato è di chiara derivazione foucaultiana. Cfr. *infra*, alla fine del presente capitolo e poi in quello successivo torneremo su questo punto.

²⁴ Il riferimento è naturalmente all'opera di Max Weber *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., che ritorna spesso nell'argomentazione della Stimilli ed è oggetto di specifica analisi nel VII e ultimo capitolo de *Il debito del vivente*, cit., che ha per titolo “Spirito del capitalismo e forme di vita”, pp.247-273.

Secondo Stimilli, nella lettura di Weber si è privilegiato fin troppo il paradigma della secolarizzazione: la razionalità, la “contabilità” implicita alla pratica ascetica, attraverso il calvinismo verrebbe svincolata dalla finalità di remunerazione etica, attuando uno spostamento da una finalità di tipo trascendente a una di tipo immanente. Stimilli invece vuole proporre una differente interpretazione e attualizzazione della tesi di Weber, a partire da un elemento marginalizzato dalla critica weberiana: non è in nessun modo un impulso o un interesse acquisitivo di tipo utilitarista a muovere il meccanismo, ma «la logica illogica del “profitto per il profitto”, in termini kantiani una “finalità senza scopo”»²⁵. È appunto su quella prassi che contiene in sé il suo fine, in cui si può intravedere l’idea di libertà, che fa presa l’ingranaggio del capitalismo: ecco il punto di innesto delle retoriche postfordiste sul “capitale umano” e sulla necessità di essere “imprenditore di sé”, nonché la trasposizione dei desideri in “potere d’acquisto”, in cui è implicito l’imperativo al consumo e al godimento.

Per giungere a mettere completamente a fuoco questa tesi e le sue implicazioni, Stimilli deve però chiarire il nesso molteplici che intercorre, prima ancora che tra asceti e capitalismo, tra religione cristiana ed economia.²⁶ Se quasi sempre negli studi storici è prevalsa l’idea della loro incompatibilità, di recente si è aperto un filone che non si concentra solo sul dibattito economico medievale sull’usura e su quella che in termini aristotelici si direbbe “crematistica”, ma prende in considerazione le elaborazioni economiche medievali non monetarie. Stimilli, riferendosi alle ricerche di Giacomo Todeschini²⁷, sostiene che attraverso lo studio delle regole monastiche,

²⁵ Cfr. Stimilli, *ivi*, p. 14.

²⁶ L’asceti, a partire da *Le forme elementari della vita religiosa* di Durkheim intesa come elemento non accessorio ma essenziale della vita religiosa, è caratterizzata dalla pratica della rinuncia e dunque rende manifesta l’autofinalità che l’uomo esperisce nel suo agire. Nel prosieguo di questo paragrafo ci concentreremo sulle pratiche del cristianesimo monastico, ma il discorso è più ampio. L’uso di un linguaggio “economico” e non “politico” nell’*ekklesia* cristiana delle origini è stato sottolineato da Giorgio Agamben in *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani*, Torino: Bollati Boringhieri, 2000. Altri studi di Agamben, e citiamo anche il fondamentale *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell’economia e del governo*, Milano: Neri Pozza, 2007, puntando ad un problema a questo fortemente connesso seppur differente, sono debitori dell’intento di Michel Foucault di far risalire ai primi secoli del cristianesimo la genealogia della “governamentalità” moderna. Da un altro punto di vista, è possibile allargare il discorso nella prospettiva della storia comparata delle religioni sulla scorta degli studi di Mircea Eliade, Rudolf Otto o Gerardus Van der Leeuw sui legami che intercorrono tra religioni ed economia.

²⁷ Giacomo Todeschini, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo e età moderna*, Bologna: Il Mulino, 2002; *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna: Il Mulino, 2004.

[...] non solo non emerge una semplicistica condanna dell'esistente e dell'economia [...] ma soprattutto si dà spazio ad una variegata gamma di interpretazioni sulle modalità d'uso degli stessi beni terreni alla luce di quello che, a partire da un determinato momento della storia del cristianesimo, viene considerato lo scambio privilegiato dell'esperienza cristiana: il *commercium* dell'Incarnazione.²⁸

La vita in Cristo si fa “economia della salvezza” e la prassi ascetica viene interpretata nei termini economici dell'amministrazione contabile.

Le logiche di tipo “pauperistico” in particolare, propongono all'interno del contesto istituzionale del monastero il modello della “*imitatio Christi*” come altro modo di possedere. L'avere è inteso

[...] non come possesso definitivo e staticamente conservato ma, in quanto disciplina della stessa facoltà di desiderare, come capacità di dominio di ciò che il mondo contiene, una modalità di usare e di godere degli stessi beni mondani attraverso una rigorosa rinuncia e un controllo costante del desiderio.²⁹

Emerge così il senso economico e sociale del possesso: la ricchezza non appartiene individualmente a nessuno ma è intesa come bene comune e il suo valore è dato dal buon uso e dalla funzionalità rispetto piano divino di salvezza. Soprattutto col francescanesimo, avviene una decodifica serrata delle differenze semantiche tra “uso” e “proprietà”:

[...] la povertà, come strategia e disciplina d'uso e di consumo delle cose e del denaro senza appropriazione, non significa rinuncia alla vita; ma vuol dire, piuttosto, capacità di investigare i bisogni e i desideri, possibilità di godere del mondo e, quindi, di formulare criteri economicamente funzionali alla costruzione del “bene comune”³⁰.

L'assegnazione di un prezzo alle cose secondo la loro “mancanza” intesa dal punto di vista sociale, avviene attraverso l'individuazione in esse di qualità utili che vanno al di là della possibilità di appropriarsene. Secondo Todeschini (sulla base di quanto riportato da Stimilli nel testo citato) la base teologica della società di mercato è

²⁸ Ivi, p. 163.

²⁹ Ivi, p. 165.

³⁰ Ivi, p. 166.

da ricercare nell'economia del dono, appunto perché questo produce un'obbligazione a un "contro-dono" con un di più di possibile fruttificazione. Sebbene si possa scorgere in questo nesso, sorto all'interno del monachesimo, negli ordini mendicanti e nel francescanesimo, tra rinuncia alla proprietà e continua circolazione di beni e ricchezze, un presupposto della società di mercato, Todeschini ne rimarca la involontarietà.³¹

Qui ci preme soprattutto accompagnare le tesi argomentativa di Stimilli, anche se, per motivi di spazio, non ne possiamo riprodurre tutta la complessità e ricchezza di riferimenti. È importante rimarcare che, oltre al nesso tra religione ed economia, anche quello tra antropologia ed economia viene affrontato nei suoi punti più problematici³². Il riferimento imprescindibile è naturalmente a Nietzsche e alla *Genealogia della morale*, secondo Stimilli «senza dubbio il tentativo più radicale di ricostruire l'origine economica della formazione etica occidentale»³³, che individua nel rapporto tra debitore e creditore, prima che nello scambio, «il più antico rapporto tra persone» e l'archetipo di ogni organizzazione sociale. Il concetto morale di "colpa" procede dall'obbligazione a sdebitarsi, dal rapporto di potere che si instaura quando si fa credito a qualcuno. L'ontogenesi del debito per Nietzsche è radicata nella condizione dell'uomo che si è trovato, nel suo evolversi, come un animale carente del suo istinto e ha dovuto perciò cominciare a condurre la sua vita come un'economia, ad amministrare il suo deficit naturale, il suo debito biologico che è obbligato a saldare. È stata questa mancanza antropologica a creare nell'uomo la capacità della misurazione e della memoria. La "valutazione", la produzione di valori, ha proprio in questo "debito del vivente" la sua origine genealogica³⁴. Su questo sistema di valori si fondano l'idea

³¹ Torneremo su questo punto chiave a più riprese, secondo i diversi livelli delle nostre argomentazioni. Vedi infra, l'ultimo paragrafo del presente capitolo e poi ancora, nell'ottica della rinascita nel XXI secolo dei "beni comuni" anticapitalistici, il quarto ed ultimo capitolo.

³² Stimilli non manca di indagare anche il nesso che intercorre tra psicanalisi ed economia: riferendosi a *L'Anti-edipo* di Deleuze e Guattari, arriva persino a vedere nella psicanalisi una «incarnazione dell'ideale ascetico nel senso di Nietzsche» e a parlare esplicitamente di connivenza della psicanalisi col capitalismo.

³³ Stimilli, *ivi*, p 211.

³⁴ Non su una antropologia della mancanza ma su una "economia generale" dell'eccedenza (e sulle sue implicazioni antropologiche), si concentra un altro autore citato a più riprese da Stimilli, George Bataille, che ne *La parte maledetta* compie una originale lettura della storia a partire dalla teoria della circolazione e del contagio dell'energia del fisico Georges Ambrosino. L'eccesso di energia può estrinsecarsi in crescita o in dispendio: il capitalismo di ascendenza "calvinista" mette capo ad una intensa fase di accumulazione volta alla crescita, ma la ricognizione che Bataille fa di altre fasi della storia e di altre civiltà, vede nei sacrifici religiosi, nel *potlâc*, nelle guerre, nell'ozio improduttivo dei necessari momenti di *dépense*, di dispendio e scarico delle energie in eccesso. La crescita infatti conosce dei limiti strutturali ed è, specie nella sua forma capitalistica, responsabile della riduzione dell'uomo a cosa. È invece attraverso il dispendio e la coscienza della sua necessità che l'uomo può avere accesso alla sua intimità. La religione rimane per Bataille a mezza strada in questo percorso di presa di coscienza, essa risponde al desiderio dell'uomo di ritrovare un'intimità smarrita ma non fa altro che fornirgliene un'immagine nelle

cristiana della remissione del debito e del sacrificio di Cristo sulla croce, che hanno perciò un effetto paradossalmente indebitante, che anzi radicalizza il senso di colpa dell'uomo rendendolo eterno.

Una logica di credito e debito, come abbiamo già visto, si può istaurare anche da un “dono”, che pur nella sua gratuità finisce per innescare una obbligazione morale a contraccambiare. In *Saggio sul dono*³⁵, Marcel Mauss ha mostrato questa dinamica: per l'antropologo francese è il rapporto munifico del dono (il *potlâc* delle comunità indigene dell'America del Nord che altri antropologi avevano studiato con un'indagine etnografica sul campo) ad essere fondante dei rapporti sociali, e non il rapporto economico dello scambio. L'obbligazione di contraccambiare il dono e la catena innescata di contro-doni con il loro surplus, secondo Stimilli,

[...] precede ogni netta distinzione dell'ambito economico da quello religioso, dell'ambito giuridico da quello morale; e proprio per questo (nonostante la versione edulcorata che Mauss vorrebbe offrire), non si differenzia poi di molto da quella che emerge dalla posizione nietzscheana.³⁶

Il lavoro di Stimilli trova compimento pieno però quando riprende, nell'ultimo capitolo, il filo rosso dell'asceti di tipo calvinista, per la quale «il “dominio razionale del mondo” si rende possibile precisamente perché [...] il rifiuto dell'ambito mondano non si realizza nella forma di una fuga da esso, ma nella modalità di un'azione sganciata da finalità ad essa estrinseche»^{37 38}. Questo movimento internamente contraddittorio, che è capace di inglobare la finalità senza scopo che inerisce alla prassi umana dentro

cose, gli offre cioè una *forma esteriore di intimità*. Cfr. George Bataille, *La parte maledetta*, Torino: Bollati Boringhieri, 2015, p. 167 per quanto riguarda quest'ultimo punto.

³⁵ Torino: Einaudi, 2002.

³⁶ Stimilli, *ivi*, p. 213.

³⁷ Stimilli, *ivi*, p. 262.

³⁸ Altro autore che si potrebbe convocare qui e che aprirebbe un orizzonte troppo vasto per i fini di questo nostro lavoro è l'Ernst Junger che nel 1932 scrisse *L'operaio*, Mantova: Guanda, 2007. L'etica ascetica della dedizione totale dell'operaio al proprio lavoro, il suo operare meccanico e spersonalizzato, che con la “ragione strumentale” rende le cose funzionali solo al loro utilizzo, svuotandole della loro sacralità, viene da Junger riferita ad una non tradizionalmente intesa metafisica che vede nell'Operaio la forma (*Gestalt*) che procede dal solco dell'Indistinto e dell'Essere. Questa visione, antiborghese, antiutilitarista e anti individualista, intravede nel dispiegarsi della tecnica una spinta a emanciparsi dai rapporti economici, ma per seguire un più ampio destino di Dominio. Non percorreremo la strada su cui questo riferimento ci conduce, lasciandola aperta per studi futuri, ma vi abbiamo accennato perché siamo consapevoli che non si può considerare l'opera di Weber sull'asceti intramondana e sulle origini del capitalismo se non come inserita nel vasto e complesso orizzonte del pensiero tedesco a cavallo di Ottocento e Novecento che da Nietzsche conduce fino a Heidegger, e che, riflettendosi nella dicotomia di *Kultur* e *Zivilization*, comprende autori come suo fratello Alfred Weber, oltre che ad esempio Ferdinand Tönnies, Werner Sombart, Oswald Spengler, Arthur Moeller van den Bruck, e altri ancora.

un meccanismo di accumulazione e profitto, si può rinvenire sia nelle forma di consumo e di godimento attualmente imperanti, che nella peculiare forma di capitale che si identifica con il “capitale umano” di cui hanno parlato Luc Boltanski e Ève Chiapello in *Il nuovo spirito del capitalismo*³⁹. Entrambe si fondano infatti nient’altro che su sé stesse, essendo delle tecniche volte a rendere sempre più flessibile, malleabile e funzionale al potere tanto i desideri quanto le aspirazioni, le professionalità, le capacità di “spendersi” dal punto di vista lavorativo.

Michel Foucault, pur riferendosi raramente a Weber nel suo lavoro, ha dedicato gli ultimi anni di vita allo studio delle pratiche ascetiche e di governo del sé, con l’intento di portare alla luce le tecniche del potere economico-governamentale di cui il neoliberalismo è espressione. Il potere agisce con un processo di soggettivazione, di produzione di soggetti liberi, ed è appunto su questa libertà che fa leva per costituirsi. Nella lettura che di Foucault fa Stimilli: «Assicurando a ciascun individuo il massimo d’autocontrollo come espressione di libertà, la tecnica governamentale liberista risulta una forma di dominio senza costrizioni che garantisce forza ed efficacia assoluta».⁴⁰ Il discorso sulla biopolitica che Foucault aveva condotto precedentemente, si estende così dal controllo sulla vita biologica a quella particolare fusione tra tecniche di potere e libertà che il neoliberalismo ha creato. E tuttavia la libertà, ingabbiata in questo meccanismo, non si può cristallizzare in uno stato finale identificabile, ma mantiene la sua capacità di reversibilità e può sempre mettere in atto delle “contro condotte”. Concludendo, con le parole di Stimilli:

In definitiva, si tratta della stessa pratica della libertà: quello che unicamente può impedire alle tecniche di sé di irrigidirsi in dispositivi di dominio. In gioco è la possibilità di riattivare, sempre e con modalità differenti, la stessa finalità senza scopo che inerisce alla prassi umana e che, se non viene inglobata in un meccanismo vuoto e fine a sé stesso, come quello descritto da Weber, può coincidere con la sua capacità innovativa e di cambiamento.⁴¹

³⁹ Luc Boltanski-Ève Chiapello, *Il nuovo spirito del capitalismo*, Sesto San Giovanni: Mimesis, 2014.

⁴⁰ Stimilli, cit., p. 271.

⁴¹ Ivi, p. 273.

1.4 Alcune riflessioni critiche a partire da Foucault

Sono molti i temi aperti dall'accostamento della lettura di questi due testi eterogenei, e va considerato anche che si sono tralasciate le altre opere dei due autori, che aprirebbero altri campi di indagine e confronto. *Il governo dell'uomo indebitato*⁴² di Lazzarato ad esempio, seguito a *La fabbrica dell'uomo indebitato* qui preso in esame, fa riferimento al tema del debito come "tecnica securitaria di governo" a cui si è accennato prima ed esige un riferimento alla categoria di "governamentalità" di Michel Foucault, che è decisamente l'autore che più di ogni altro ci ha aiutato a raccordare i due testi qui analizzati e sul quale i due autori si riferiscono in maniera a volte concorde a volte contrappuntistica. Visto che ci proponiamo di riaprire la discussione su Foucault nel secondo capitolo, quel che ci limiteremo a fare in questa sede sarà prendere in esame un problema che senza Foucault difficilmente potrebbe essere messo a fuoco, e che ci sembra importante proprio perché paradigmatico dello spazio vitale che questo autore ha aperto agli studiosi, Lazzarato e Stimilli compresi, che in modo implicito o esplicito a lui si ispirano.

Federico Chicchi, sulla rivista *Materiali foucaultiani*⁴³, da una parte riconosce a Lazzarato il merito di guardare in profondità, attraverso il riferimento a Deleuze e Guattari, a quelle che definisce

due modalità [...] convergenti e complementari, di cattura e messa a valore della vita da parte del capitalismo neoliberale. Da un lato l'assoggettamento, che fabbrica ideologicamente un soggetto "adeguato" a livello morale e legale (il debitore, appunto), e dall'altro lato l'asservimento, che invece non funziona a livello individuale ma preindividuale e opera attraverso dispositivi tecnici macchinici e automatici, che poco hanno a che fare con la coscienza e la dimensione rappresentazionale e giuridica del soggetto⁴⁴.

Il bancomat ad esempio, come suggerisce Lazzarato riferendosi a Deleuze, interagisce non con l'individuo ma con il "dividuale", l'umano trasformato in

⁴² Maurizio Lazzarato, *Il governo dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*, Roma: DeriveApprodi, 2013.

⁴³ Federico Chicchi in "Forum su Maurizio Lazzarato", con Federico Chicchi, Stefano Lucarelli e Sandro Mezzadra, a cura di Emanuele Leonardi, sul sito della rivista *Materiali foucaultiani*.

Il testo del forum è disponibile a questo indirizzo internet:

<http://www.materialifoucaultiani.org/en/component/content/article/216-prospettive-foucaultiane-forum-su-lazzarato.html>.

⁴⁴ Ibidem.

«ingranaggio che si articola senza molte possibilità di resistenza con il non umano»⁴⁵. Da un altro punto di vista invece Chicchi contesta a Lazzarato l'assunzione del debito e del senso di colpa da esso generato come unico paradigma a cui ricondurre l'assoggettamento. Il neoliberalismo ai tempi dell'austerità, secondo Chicchi, produce sì senso di colpa ma si appoggia su un diverso dispositivo di assoggettamento:

la sofferenza sociale nella crisi appare essere non tanto quella derivante dall'imposizione di istanze di morigeratezza e prudenza che il potere produce attraverso l'imputazione di una condizione debitoria, ma quella di una frustrazione dell'io nei confronti del capitalistico comandamento a godere che non riesce più a funzionare ipertroficamente come prima⁴⁶.

E proprio questo aspetto, quello dell'imperativo al godimento così come quello della rivendicazione della libertà di cui il neoliberalismo si fa carico – tanto libertà di consumo quanto libertà di spendere sé stessi, in quel movimento ascetico che Stimilli descrive come “finalità senza scopo” – ci sembra si accompagni al debito come modalità di governo e di produzione di soggettività; consideriamo infatti che l'uomo si indebita anche perché vengono creati per lui dei bisogni artificiali o perché il consumo di beni immateriali amplia sempre più la gamma di ciò che può essere considerato merce e messo in vendita, sia pure a rate, o facendo credito. Sono dunque la dimensione psichica⁴⁷, quella del desiderio e della libertà ad essere colonizzate dal neoliberalismo, che produce per esse altrettante molteplici soggettività.

In realtà la ricerca di Foucault scorgeva, a distanza, questa stessa dimensione. Negli ultimi anni di attività, Foucault si era infatti rivolto con sempre maggior interesse all'analisi del neoliberalismo. La morte improvvisa probabilmente gli ha impedito di trarre le conseguenze a cui lo avrebbero potuto portare la sua ricerca sulle “tecniche di sé”, unitamente alle implicazioni del concetto molto ricco e raffinato di “governamentalità”. Non è un caso che è proprio con la riflessione sull'intreccio tra potere e libertà in Foucault che Elettra Stimilli conclude il suo libro.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Cfr. il già citato *Psicopolitica* di Byung-Chul Han. Avvertiamo che anche secondo il filosofo coreano la “psicopolitica” sarebbe il superamento della “biopolitica” foucaultiana. La nostra tesi riconosce alla proposta di Han un grande interesse, ma la ritiene allo stesso tempo riduttiva nei confronti di Foucault.

Lazzarato, utilizzando strumenti foucaultiani, è certamente capace di gettare luce sull'assoggettamento che il debito provoca, ma è altresì riduttivo nei confronti di Foucault quando ritiene che il filosofo francese si ferma alle tecniche di disciplinamento e alle regolazioni sulle popolazioni della biopolitica, quando invece sono proprio gli orizzonti aperti da Foucault che hanno reso possibile la sua stessa proposta.

1.5 Un approfondimento: “ricchezza francescana” o “altissima povertà”?

Svolgeremo nei prossimi capitoli i problemi a cui lo studio di questi due autori ci ha introdotto, e vedremo anzi come si renderà necessario tornare criticamente – e in questo movimento si presenteranno certo nuovi problemi –, sui presupposti filosofici, epistemologici e storico-economici che precedono queste interpretazioni, perché esse trovino una rilevanza politica e non si risolvano in una semplice denuncia.

Chiudiamo questo capitolo proprio con uno di questi scavi, in linea con lo stesso proposito. Si tratta dell'approfondimento di un nodo problematico che riteniamo, insieme a pochi altri, una delle chiavi più importanti nel nostro discorso: qual è il legame che, alla luce dei citati studi di Giacomo Todeschini, intercorre tra francescanesimo e incipiente economia di mercato? Come è possibile affermare questo legame laddove la “povertà francescana” è anche portatrice di una critica radicale alla Chiesa e della società feudale del suo tempo?

Che un francescano rigorista come Pietro di Giovanni Olivi abbia scritto un trattato di economia politica con il titolo di *De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus*, può apparire infatti sorprendente. Considerato marginale tra le opere dell'Olivi, è proprio dalla traduzione di questo testo che Giacomo Todeschini ha sviluppato i suoi studi, dal 1974 in poi. Questi studi sfoceranno nel già citato *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, nel quale, con la ricerca delle origini medievali della razionalità economica moderna, da una parte è svolta la tesi che abbiamo illustrato prima, sulla circolazione dei beni che la pratica dell'uso immetteva in quello che viene chiamato “circolo virtuoso della ricchezza”. Dall'altro lato viene sottolineato che i francescani erano soprattutto predicatori, e furono impegnati nella “rivoluzione pastorale”, nel grande movimento cioè di apertura della Chiesa ai laici. È per questo motivo, secondo Todeschini, che troveremo gli ordini mendicanti, e in particolare i francescani, impegnati a legittimare l'attività commerciale

che occupa una parte sempre più importante della borghesia urbana. Olivi, a questo proposito, ha contribuito a inventare la figura del “*mercator christianus*” che svolgeva il compito di moralizzare il mercato, favorendo la circolazione di beni e ricchezze, al contrario di chi, privilegiando la tesaurizzazione, si rendeva colpevole di sottrarre la ricchezza al mercato comune.

Sostenendo un punto di vista opposto, Giorgio Agamben ha dedicato *Altissima povertà, Regole monastiche e forme di vita*⁴⁸, volume IV.1 della serie *Homo Sacer*, proprio alle comunità monastiche e in particolare al francescanesimo. Attraverso la lettura dei testi del monachesimo cenobitico (delle comunità di monaci cioè che vivevano in comunità, rifiutando di essere eremiti), Agamben riflette sulla differenza che intercorre tra regola (nel senso di regola monastica che organizza la vita comunitaria) e norma (intesa come legge, che si fonda sull’ordinamento giuridico). La regola francescana esige dai Frati Minori che hanno preso i voti per entrare a far parte della comunità monastica, che rinuncino alla proprietà individuale e collettiva, nonché all’esercizio dei diritti reali sulle cose, e adottino quello che viene denominato come “*usus pauper*”, uso povero o moderato. È questo, secondo Agamben, un lascito prezioso con cui l’Occidente dovrà tornare a misurarsi come ad un compito indifferibile. Contrariamente al diritto, le regole monastiche sono dei tentativi di costruire una “forma di vita”, «vale a dire – scrive Agamben nella Prefazione – una vita che si lega così strettamente alla sua forma, da risultarne inseparabile»⁴⁹ e con ciò soltanto diventa possibile pensare «una vita umana del tutto sottratta alla presa del diritto e un uso dei corpi e del mondo che non si sostanzia mai in un’appropriazione».⁵⁰

Il francescanesimo, dunque, contiene in sé una proposta rivoluzionaria⁵¹, ma allo stesso tempo, la raffinatezza e la novità dei concetti giuridico-economici ed insieme teologici che dai francescani erano stati elaborati sembrano particolarmente adatti ad essere utilizzati come strumenti per la formazione del nuovo regime politico-economico che chiamiamo capitalismo. Come e perché si è data questa contiguità e come è avvenuto questo capovolgimento?

⁴⁸ Milano: Neri Pozza, 2011.

⁴⁹ Ivi, p. 7.

⁵⁰ Ivi, pp. 9-10.

⁵¹ Segnaliamo su questo punto l’importante intervento di forte critica ad Agamben scritto da Clément Lenoble e Valentina Toneatto, “ À propos de G. Agamben, De la Très haute pauvreté: ‘La pauvreté comme acte de résistance?’” in *La Vie des idées*, 18 settembre 2013. L’articolo è consultabile in francese al seguente indirizzo web: <https://laviedesidees.fr/La-pauvrete-comme-acte-de-resistance.html#nb1>.

Si può ipotizzare che gli ideali del fondatore Francesco si siano dovuti – con l’espandersi della comunità, che da un gruppo di frati mendicanti e girovaghi diventerà un ordine di dimensioni continentali – sempre più adattare alle norme giuridiche del tempo: è quanto sembra fare lo stesso Agamben quando afferma che, da un certo punto in poi, i Frati Minori «si avvolgono sempre più in una concettualità giuridica da cui, alla fine, saranno sopraffatti e sconfitti»⁵². Oppure si può ipotizzare che la Chiesa (ed insieme a essa, gli stati, i cui principi e sovrani si circondarono di “consulenti” provenienti dalla scuola francescana), abbia scorto le potenzialità sovversive di una simile concezione e abbia proceduto a incorporarle.

Ammettendo di non riuscire a risolvere questa difficile contraddizione in questa sede, ci limitiamo a riportarla approfondendone i termini problematici. Quel che è certo è con questo problema ci si deve necessariamente confrontare, soprattutto se, come faremo noi stessi nell’ultimo capitolo, si vuole trovare nell’ “*usus pauper*”, e dunque nel “comune” una strada che si contrapponga radicalmente alla proprietà e all’economia capitalista.

Una notazione critica sull’impostazione che viene data da Agamben al discorso sulla *paupertas* come “*abdicationis iuris*” però vogliamo proporla. Pensiamo infatti che il “porsi al di fuori del diritto” che le pratiche e le regole di vita dei francescani attuavano, invece che come una forma di vita negativa e un atto di desistenza⁵³, siano da intendere come un «rifiuto politico della proprietà»⁵⁴. Solo con il riconoscimento della carica politica insita in quella proposta, possiamo comprendere se e in quale modo la Chiesa

⁵² Agamben, *Altissima povertà*, cit. p. 170.

⁵³ Facciamo qui riferimento qui al paradigma dell’ “inoperosità” che Agamben ha introdotto come critica ai dispositivi di potere negli ultimi volumi di *Homo sacer*. Secondo questa concezione, ogni “operazione” di potere porta con sé un’ “inoperosità” centrale, la quale rende possibile una disattivazione dei dispositivi stessi, aprendoli a un “nuovo uso”. Questo concetto appare per la prima volta in *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell’economia e del governo*, cit., ma viene portato a compimento con *L’uso dei corpi*, Milano: Neri Pozza, 2014.

⁵⁴ In una recente intervista, Toni Negri sostiene: «La disappropriazione agambeniana giunge fino a teorizzare l’*abdicationis iuris* e uno svuotamento dell’*usus pauper*. Obietto che l’*usus pauper* non è semplicemente una forma di vita negativa, è, piuttosto, una forma di vita equilibrata nei confronti della Natura, nel rapporto tra sé e gli altri. Non ha nulla a che fare con quella disappropriazione agambeniana che diventa man mano una desistenza, una *abdicationis iuris et historiae*. Il francescanesimo è un fatto storico, l’ultima o forse una delle ultime rappresentazioni religiose della lotta contro la ricchezza, contro l’istituzione ecclesiastica. È il rifiuto politico della proprietà. E questo rifiuto è interpretazione degli Atti degli Apostoli, dove la moltitudine che crede, deve avere un sol cuore e una sola anima; e nessuno può affermare che le cose che possiede siano sue, ma tutte le cose stanno in comune. L’attacco alla proprietà condotto dal francescanesimo è elemento decisivo ed è, storicamente, bloccato, assorbito e usurpato dalla Chiesa (che lo trasforma in un elemento mistico – come fa Agamben); è stato un’affermazione rivoluzionaria che la Chiesa coglie mistificandola. Ma è un’affermazione rivoluzionaria fino in fondo!». Cfr. “Figure della povertà. Intervista a Toni Negri”, di Francesco Raparelli, pubblicata il 26 settembre 2016 su *Opera viva magazine*. Il testo dell’intervista è consultabile online al seguente indirizzo: <https://operavivamagazine.org/figure-della-poverta/>.

sia riuscita a incorporare e a mutare di segno una tale posizione e potremo provare a intendere cosa si nasconde dietro il paradosso della povertà/ricchezza dei francescani. E soprattutto potremo interrogarci sulla natura dei rapporti tra comunità monastiche, potere politico e incipiente economia di mercato, riuscendo a inserire questi stessi rapporti nella logica storica della lotta politica antif feudale e della “transizione al capitalismo”, così come ci proponiamo di fare nel prosieguo del nostro lavoro.⁵⁵

⁵⁵ Svilupperemo questo punto soprattutto nel III Capitolo, cfr. infra, p. 69-75.

CAPITOLO II

Foucault tra “biopolitica” e “governamentalità”

2.1. Seguendo le tracce della “biopolitica”

Judith Revel, nel suo *Le vocabulaire de Foucault*⁵⁶, scrive che «il termine “biopolitica” indica il modo in cui il potere tende a trasformarsi, tra la fine del XVIII secolo e l’inizio del XIX secolo, al fine di governare non solo gli individui attraverso un certo numero di procedimenti disciplinari, ma l’insieme dei viventi costituiti in popolazioni»⁵⁷. Si tratta però di un concetto così fecondo che non ci si può fermare a questa formulazione di tipo descrittivo. Il passaggio è analogo a quello tra anatomia e fisiologia nelle scienze del corpo umano, e se di governare la popolazione vivente si tratta, ciò accade perché la stessa razionalità del governo si è trasformata, tantoché il Foucault della seconda metà degli anni ’70 conia un altro termine del suo vocabolario, “governamentalità”. Perciò non possiamo che intendere i due termini se non li colleghiamo, se non cogliamo il senso specifico che Foucault assegna a questa tecnologia di governo del liberalismo. Il punto infatti è che «questa biopolitica implica [...] non solo una gestione della popolazione ma un controllo delle strategie che gli individui, nella loro libertà, possono avere in rapporto a loro stessi e gli uni in rapporto agli altri»⁵⁸. Governare insomma significa simultaneamente dare forma e direzione a dei flussi e a delle dinamiche delle popolazioni, i quali a loro volta presuppongono dei corpi che sono ad un tempo individui portatori di desideri, volontà, libertà.

In questo lavoro prendiamo le mosse dalla consapevolezza della ambiguità e insieme di questa ricchezza che il concetto di “biopolitica” porta con sé, una ricchezza che non ha smesso di informare le ricerche di pensatori che, alle analisi del potere a cui Foucault ha aperto la strada, sono esplicitamente debitori, anche quando di quel concetto propongono una riformulazione, una riforma, una correzione, un prolungamento.

La mappatura probabilmente più autorevole delle interpretazioni e derivazioni che questa categoria ha prodotto nei quarant’anni successivi alla riflessione di Foucault

⁵⁶ Paris: Ellipses, 2002.

⁵⁷ Ivi, sotto la voce “Biopolitique”, p. 13.

⁵⁸ Ivi, sotto la voce “Gouvernementalité”, p. 40. La traduzione dal francese, in questo caso come in quello della citazione precedente, è sotto la mia responsabilità.

è quella proposta da Roberto Esposito in *Da fuori. Una filosofia per l'Europa* ⁵⁹. Scivolato in una crisi che ha le sue radici nel passaggio tra XIX e XX secolo, di cui l'affermazione della dialettica negativa di Adorno può essere una efficace rappresentazione, il pensiero europeo, secondo Esposito, ha dovuto passare per l'America, per ritrovare, «da fuori», una rinnovata vitalità e una possibile rinascita. Da qui il suo ricostituirsi in una tripartizione che comprende la *German Philosophy*, che riconduce fuori dalla metafisica la sua tradizione critica, riempiendola di contenuti sociologici; la *French theory*, o pensiero della differenza, che reinterpreta in maniera originale il *linguistic turn*; infine l'*Italian Thought*, che alla presa di posizione per l'immanenza del pensiero francese e tedesco, aggiunge un di più di “pensiero affermativo”, che trova la sua linfa nell'esaltazione della categoria di vita, nella quale è situata la stessa consapevolezza dell'insopprimibilità del conflitto. L'ampiezza temporale in cui dipana il filo della “vita” nella filosofia italiana unisce dunque, per Esposito, Machiavelli a Bruno, Vico a Leopardi e forte di questa tradizione, può riproporsi nell'*Italian Thought* in una nuova egemonia di una “filosofia per l'Europa”.

Questa ricostruzione ha innanzitutto il difetto di voler far rientrare in una corrente di pensiero autori diversi, che in alcuni casi non sono riconducibili a questa istanza della “forza vitale” che informerebbe il pensiero italiano. E poi, siamo sicuri che le suggestioni che danno impulso al pensiero per esempio dello stesso Esposito – che gli provengono, tra gli altri, anche da Bataille – siano così facili da tirar fuori da quel pensiero novecentesco della crisi per sfuggire al quale il pensiero italiano ha dovuto “risciacquare i panni”, non più nell'Arno come aveva fatto Manzoni, ma oltreoceano? Quel che ci interessa però di questo libro di Esposito, che è autore sul quale torneremo in maniera approfondita, è soprattutto il fatto che, all'interno dell'*Italian Thought*, si fanno derivare diverse delle prospettive filosofiche più feconde degli ultimi anni proprio dal concetto foucaultiano di “biopolitica”, alla base del pensiero di autori fondamentali nell'interpretazione politico-filosofica della contemporaneità quali Antonio Negri, Mario Tronti, Giorgio Agamben, Massimo Cacciari, Paolo Virno e lo stesso Esposito.

Altre prospettive ci portano nella stessa direzione. Sandro Chignola, che si è occupato della storia del concetto di “biopolitica”, da un lato sgombra il campo dal riferirne la paternità al solo Foucault ⁶⁰, dall'altro segnala l'utilità di considerare la

⁵⁹ Torino: Einaudi, 2016.

⁶⁰ Luca Paltrinieri, uno studioso che si è occupato in maniera approfondita di questa questione, scrive: «Dans les années 1970, en effet, les termes “biopolitique” et “biopouvoir”, loin d'être des néologismes

biopolitica foucaultiana come “traccia”, da seguire «nella sua grammatica generativa e nelle sue linee di divergenza»⁶¹. Ciò significa, per Chignola,

[...] innanzitutto “stare sulle tracce” del modo nel quale i concetti di biopotere e di biopolitica sono stati ripensati, dislocati, appropriati per istruire discorsi e pratiche altre rispetto a quelli di Foucault. In seconda istanza, sintetizzare un dibattito per provare ad orientarsi all’interno di esso. Ma anche, ed è questa la terza cosa, provare a capire verso cosa si muovono quelle tracce, di quale «movimento» (critico, politico, culturale) rappresentano l’indicatore o l’impronta.⁶²

Per il nostro lavoro – che nel rapporto impari del debito ha riconosciuto le strategie di colpevolizzazione e di appropriazione delle temporalità della vita, che ha delineato la progettualità imprenditoriale provocata da questo dispositivo e che, ancora, ne ha riconosciuto, come tecnologia di governo, le ascendenze tipiche di una ben determinata razionalità governamentale – il mettersi su quelle tracce è quindi fondamentale. E lo è soprattutto in quanto vogliamo fare di Foucault un “metodo” e non, ben conoscendo le sue riserve su questo concetto, un “autore”.

Prima di intraprendere anche noi questo percorso però, dobbiamo dar conto di quella che può apparire una stravaganza. Fatto sta, infatti, che in *La nascita della biopolitica*, il testo che prenderemo in esame più da vicino – con l’uso del quale un “arsenale di intuizioni”⁶³ potrà aiutarci a specificare, a meglio collocare, a riattivare e spingere oltre le nostre riflessioni sul debito – la categoria di biopolitica sia da Foucault quasi dimenticata e messa da parte. Il titolo dato da Foucault a questo corso infatti, non corrisponde al contenuto; nella prima lezione Foucault stesso ammette che ha lasciato il

foucauldien, avaient déjà une longue histoire que Foucault connaissait. En France, Edgar Morin utilisait couramment le terme au cours des années 1960, et André Birre avait fondé en 1968 les “Cahiers de la biopolitique”. De plus, la conférence promue par l’Association internationale de science politique à Paris en janvier 1975, sur le thème « Biologie et politique », réunissait une série d’auteurs, comme Albert Somit ou Thomas Thorson, qui avaient tous déjà largement utilisé le terme de “*biopolitics*” au cours de leurs recherches». Cfr. Luca Paltrinieri, “L’équivoque biopolitique”, sulla rivista *Chimères* 2010/3 n° 74, editeur ERES, pp. 153 à 166,

⁶¹Sandro Chignola, *2000 d.C. Biopotere e Biopolitica. Sulle tracce della discussione*, Euronomade, 2016. L’articolo è consultabile al seguente indirizzo: <http://www.euronomade.info/?p=7351>. Nel presente lavoro abbiamo preferito prendere come punto di riferimento questo articolo di Sandro Chignola, ma rimandiamo, per un approfondimento, al suo più ampio *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, Roma: DeriveApprodi, 2014.

⁶²Ibidem.

⁶³Dobbiamo ammettere qui la nostra mancanza di originalità, visto che stiamo riciclando un’espressione che André Tosel ha usato per descrivere la grande ricchezza e allo stesso tempo la frammentarietà rinvenibile nei *Quaderni del carcere* di Gramsci.

programma iniziale e ha preso una strada differente. Sulla “biopolitica” ritornerà, ma c’è bisogno di indagare prima un quadro più ampio:

Avevo pensato quest’anno di fare un corso sulla biopolitica. Tenterò di mostrare in che modo tutti i problemi che sto cercando di individuare hanno, come nucleo centrale, ciò che viene chiamato la popolazione. Di conseguenza, è a partire da qui che potrà formarsi qualcosa come una biopolitica. Ma mi sembra che l’analisi della biopolitica si possa fare solo dopo aver compreso il regime generale di questa ragione di governo di cui vi sto parlando, quel regime generale che possiamo chiamare la questione di verità e, in primo luogo, della verità economica all’interno della ragione di governo. Di conseguenza [...] solo dopo che avremo saputo in che cosa consiste propriamente il regime di governo chiamato liberalismo, potremo allora comprendere che cos’è la biopolitica.⁶⁴

Proviamo a spiegare questa apparente incoerenza – e insieme ad essa l’incoerenza di molti degli autori a cui ci allacciamo, che si richiamano alla “biopolitica” come tema più importante di Foucault quando questi la voleva inserire in un quadro più ampio e comprensivo – con l’aiuto di un interprete, Ottavio Marzocca, che si è posto esplicitamente questo problema nel suo *Foucault ingovernabile. Dal bios all’ethos*⁶⁵. L’ambito temporale di ricerca considerato è il silenzio editoriale che separa la pubblicazione, nel 1976, del I volume della *Storia della Sessualità, La volontà di sapere*, dai due volumi successivi, *L’uso dei piaceri* e *La cura di sé*, avvenute entrambe nel 1984. Marzocca, che prende in esame in questo intervallo molti interventi minori di Foucault, può dire una parola nuova sulla questione soprattutto perché può finalmente mettere a frutto la lettura delle recenti pubblicazioni dei corsi al Collège de France di Foucault che finora erano rimasti inediti.

In questa moltitudine di testi, e nel tipico procedere da *work in progress* dei corsi, emerge lo spostamento dall’ipotesi del *potere come guerra*, tematizzato nel Corso al Collège de France del ’76, poi pubblicato con il titolo di “*Bisogna difendere la società*”⁶⁶, alla sempre maggiore attenzione che Foucault rivolge alla categoria del

⁶⁴ Foucault, *La nascita della biopolitica*, cit., p 33. Per questa, che è la prima lezione, quella del 10 gennaio 1979, Foucault aveva preparato degli appunti che rinuncia a leggere del tutto. Nel passo finale di essi aveva scritto: «Si tratta, insomma, di studiare il liberalismo come quadro generale della biopolitica», *ibidem*.

⁶⁵ Sesto San Giovanni: Meltemi, 2016.

⁶⁶ *Corso al Collège de France (1976)*, Milano: Feltrinelli, 1998.

“governo”. È infatti il voler delineare una genealogia della *governamentalità* moderna, ossia della razionalità politica delle forme di governo, quello che Marzocca considera il progetto principe del Foucault degli anni che vanno dal 1976 al 1980.

Chiave interpretativa per capire anche la continuità del Foucault del dopo 1980, questa impostazione ha una conseguenza molto importante, quella di unire i due campi delle tecnologie del dominio e delle tecnologie del sé, di fornire un orizzonte interpretativo al “doppio vincolo”⁶⁷ del potere, che da un lato individualizza e dall’altro totalizza.

La centralità della categoria di “biopolitica”, considerata come la cifra del Foucault di questi anni da diversi interpreti, altro non è, secondo Marzocca, che il risultato della recezione incompleta dei Corsi di Foucault, ma rappresenta un orizzonte meno generale della sua ricerca:

Fra i temi indicati da Foucault, dunque, la *biopolitica* svolge una funzione di cerniera in un senso molto preciso e un po’ paradossale: proprio al momento in cui sembra destinata a imporsi su tutti gli altri temi politici come chiave di comprensione dei sistemi moderni di potere, essa comincia – per così dire – a lavorare a favore di un’altra possibilità di ricerca, che può essere sintetizzata nei termini seguenti. Nella società moderna l’esercizio del potere ha potuto assumere tanto intensamente la vita come proprio oggetto soprattutto da quando una certa razionalità politica si è imposta. Per riconoscere questa razionalità, tuttavia, non possiamo limitarci a cercarne gli elementi nel sapere biologico o nelle istituzioni e nelle pratiche mediche. Il sapere-potere biomedico nella nostra società è uno strumento fondamentale dell’esercizio del potere, ma non ne incarna la forma generale di razionalità.⁶⁸

Ciò, non togliendo niente alla straordinaria forza euristica della categoria di “biopolitica”, che ha favorito la nascita e lo sviluppo di teorie originali e con una grande presa sulla realtà del funzionamento del potere, ci rimette con più sicurezza sulla strada che vede non solo come il potere si fa carico della vita biologica delle popolazioni e degli individui, ma anche della loro vita intesa come *ethos*. Questa strada ha imposto a Foucault di riflettere su che cos’è il liberalismo, e di soffermarsi sulle sue più recenti stazioni evolutive, quelle del neoliberalismo americano e dell’ordoliberalismo tedesco.

⁶⁷ Per un approfondimento di questo tema, cfr. H. L. Dreyfus e P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: Chicago University Press, 1982.

⁶⁸ Marzocca, cit., p. 75.

È la stessa strada su cui ci portano le nostre riflessioni sul debito, e, insieme a Foucault, riprenderemo a percorrerla nel prossimo paragrafo.

2.2. *La nascita della biopolitica*

Il liberalismo, che si delinea a partire dal XVIII secolo, secondo Foucault, è una nuova arte di governare che non mira tanto all'accrescimento dello stato in termini di forza, ricchezza, potenza, ma piuttosto a limitare l'esercizio del potere di governare. Si sta dando una modificazione radicale di quella che si potrebbe definire la "ragione di stato", nel senso che sta nascendo l'esigenza di rispondere a dei criteri di limitazione, di riduzione. Questa non può darsi secondo principi di giustizia, ma secondo dei principi regolativi di diverso tipo: non è un caso che la nascita dell'economia politica, con i suoi calcoli e bilanci, sia contestuale a questa modificazione della ragione di stato e a essa si applichi.

Il principio regolativo della nuova razionalità di governo va cercata però in un luogo, dice Foucault, che fin dal Medioevo era stato caratterizzato da una regolamentazione rigorosa. Questo luogo, il mercato, era considerato un luogo di giustizia, e la normazione su di esso era rigida e comprendeva i tipi di oggetti che potevano essere venduti, l'origine dei prodotti, le procedure di vendita e, soprattutto il prezzo che poteva essere fissato. Questo doveva rimanere in un certo rapporto con il lavoro fatto e venire incontro ai bisogni di mercanti e consumatori, non poteva cioè eccedere quello che era considerato un "giusto prezzo". Il mercato, però, che per questi motivi era considerato un "luogo di giurisdizione", con il sorgere di questa nuova razionalità di governo, comincia a dover obbedire a nuovi principi, non più di giustizia, ma di tipo "naturale", a meccanismi spontanei. Il "buon prezzo" è ora, per i fisiocrati del – i teorici della naturalità del mercato contro il mercantilismo e la regolamentazione positiva – quello che esprime un rapporto adeguato tra costo di produzione e ampiezza della domanda. Si tratta del "vero prezzo" di un prodotto o di una merce, e non risponde più a dei criteri di giustizia. Il mercato, secondo Foucault, da questo momento in poi,

[...] costituisce in questo senso un luogo di veridizione, cioè un luogo di verifica-falsificazione per la pratica di governo. È il mercato, di conseguenza, a far sì che un buon governo non sia semplicemente un governo che procede secondo giustizia. È il

mercato a far sì che il buon governo non sia più soltanto un governo giusto. È ancora il mercato a far sì che ora il governo, per essere un buon governo, debba funzionare secondo la verità.⁶⁹

La limitazione della ragion di stato in termini di diritto, dunque, lascia posto, nelle lezioni di questo corso, a una limitazione interna, di tipo economico. Dal XVIII secolo fa irruzione un nuovo tipo di “governamentalità” ed è a questa che Foucault si rivolge, ma non è la ricerca delle cause o di una genesi di questo cambiamento che gli interessa. Ciò che è importante è mostrarne l’“intelligibilità”, mostrare «che il reale sia possibile»⁷⁰. Quest’espressione ci mette di fronte al senso del suo procedimento genealogico: come non ha nessuna importanza politica infatti, esemplifica Foucault, rammentare tutte le cose erranee che i medici hanno potuto dire sul sesso o sulla follia, ma è importante determinare quale “regime di veridizione” ha permesso loro di considerare vere quelle cose, lo stesso vale per questo problema; da qui la “portata politica” di questo procedimento.

La parola adatta per designare questa nuova arte di governare è “liberalismo”, proprio perché la pratica di governo, per istaurarsi, non si accontenta di rispettare o garantire questa o quella libertà, ma ha bisogno, secondo le parole di Foucault, di “consumare libertà”:

È consumatrice di libertà nella misura in cui non può funzionare veramente se non là dove vi sono delle libertà: libertà del mercato, libertà del venditore e dell’acquirente, libero esercizio del diritto di proprietà, libertà di discussione, eventualmente libertà di espressione ecc. La nuova ragione di governo ha dunque bisogno di libertà, la nuova arte di governo consuma libertà. Se consuma libertà è obbligata anche a produrne, e se la produce è obbligata anche a organizzarla. La nuova arte di governo si presenterà pertanto come l’arte di gestione della libertà [...].⁷¹

Si tratta in definitiva di “fabbricarla”, questa libertà. Essa non è un dato che va rispettato, ma un qualcosa che va prodotto, suscitato e ciò richiede una grande quantità di interventi governativi. È questo un punto fondamentale di questo corso: il liberalismo ha un carattere interventista.

⁶⁹ Foucault, *La nascita della biopolitica*, cit., p. 39.

⁷⁰ Ivi, p. 41.

⁷¹ Ivi, p. 65.

Ciò su cui si esercita ora il governo è l'“interesse” degli individui, ma alla logica di suscitazione e fabbricazione della libertà si accompagna una logica “securitaria” e di controllo. Il liberalismo spinge gli individui a «vivere pericolosamente»⁷², dice Foucault, ma la stimolazione di questo voler esporsi al pericolo trova un contrappeso nelle politiche di sicurezza sociale, nelle assicurazioni e nel sistema di *Welfare*... Allo stesso modo alla politica volta a produrre, ispirare e accrescere la libertà si accompagnano i procedimenti e le tecniche disciplinari⁷³, che prendono in carico la vita degli individui nei minimi dettagli, come nel famoso *panopticon* di Bentham... In questo meccanismo anzi, non si tratta neanche più di un contrappeso, ma di suscitare più libertà attraverso un sovrappiù di controllo e di intervento. Naturalmente, il motivo della non contraddizione di queste affermazioni sta nel fatto che la “libertà” di cui si tratta qui non è una libertà piena, ma una libertà soltanto economica, libertà di iniziativa, di impresa ecc. Il punto che rende fondamentali le acquisizioni di queste pagine però sta proprio nel fatto che questo spirito di iniziativa, questa spinta della quale altrove è stato individuato come essenziale il carattere ascetico, si vedono qui descritti nella loro “intelligibilità”, in una genealogia degli interventi e dei fattori che hanno reso possibile la loro realtà.

L'interventismo di tipo keynesiano si inserisce in questa logica che mette in relazione libertà e interventismo, suscitazione dei pericoli e predisposizione di apparati di sicurezza. La governamentalità liberale si muove attraverso questo continuo spirito di crisi e l'eccesso di interventismo ha suscitato, nel caso del keynesismo, una reazione che ha portato a nuovi progetti, a nuove rivalutazioni dell'arte di governare. Anche se possono essere correlate (e comunque, anche in questo caso, si manifesteranno in maniera sfasata), le crisi del liberalismo, secondo Foucault, non coincidono con le crisi periodiche del capitalismo e a esse non sono riconducibili. Esse vanno piuttosto ricondotte alla crisi del dispositivo generale di governamentalità, che per come è stata gestita, vissuta e praticata negli ultimi decenni (Foucault qui si riferisce naturalmente al dopoguerra e agli anni Sessanta e Settanta), ha dato vita a progetti ben determinati nell'elaborazione dell'arte di governare e a cui possiamo riferirci, con uno scarto ulteriore nella terminologia, come “neoliberalismo”.

⁷² Ivi, p. 68.

⁷³ «Libertà economica – scrive Foucault – liberalismo nel senso appena indicato, e tecniche disciplinari: si tratta [...] di aspetti perfettamente collegati.» Ivi, p. 69.

Foucault distingue due modi in cui si presenta questa “programmazione”, ciascuno con un diverso punto d’ancoraggio e con un contesto storico differente: l’ordoliberalismo tedesco e il neoliberalismo americano. Entrambi, anche se si sono dispiegati nel dopoguerra, hanno radici temporali e storiche più antiche, che risalgono a quella che Foucault definisce come «fobia di stato» che ha avuto come agenti e fautori «i professori di economia politica ispirati del neomarginalismo austriaco, fino agli esuli che, dagli anni 1920-1925 hanno giocato un ruolo rilevante nella formazione della coscienza politica del mondo contemporaneo». ⁷⁴ Ma vediamoli entrambi, pur rapidamente, più da vicino.

Iniziamo dall’ordoliberalismo tedesco, a cui Foucault dedica diverse delle lezioni del corso, con una ricostruzione storica che parte dall’indomani della Seconda guerra mondiale e mette in risalto la diversità che il caso tedesco rappresentò rispetto agli altri paesi europei dove il Piano Marshall stava, con una politica di massicci investimenti, facendo ripartire le economie nazionali grazie a una ricetta di tipo keynesiano. Anche in paesi come l’Italia e il Belgio si era optato per l’attuazione di politiche economiche di tipo liberale, ma nel caso tedesco, scrive Foucault, più che di questione economica, si trattò di un questione che riguardava per intero lo stato. Il 18 aprile 1948 infatti, nel settore di Berlino sotto il controllo angloamericano, attorno al responsabile dell’amministrazione economica Ludwig Ehrard si riunì un consiglio scientifico composto da un gruppo di economisti che erano legati per la comune appartenenza alla rivista *Ordo*, fondata nel 1936 da Walter Eucken. Nel documento prodotto da questo Consiglio si chiedeva che la funzione di direzione del processo economico fosse nella misura più ampia possibile demandata al meccanismo dei prezzi. Nel discorso che Ehrard tenne al Bundestag dieci giorni dopo, questa libertà dell’economia dai vincoli statali veniva invocata nel nome del popolo tedesco. Ciò secondo Foucault ha un motivo ben preciso fondato sull’unicità del momento storico in cui si trovava in quel momento: non era possibile indicare per la Germania nessuna legittimità storica, nessuna legittimità giuridica perché la storia si era incaricata di farle decadere entrambe e il paese non era stato ancora ricostituito. La Germania era in quel momento una tabula rasa da cui non era possibile far derivare nessun fondazione in termini di sovranità, se non in un modo: fondare lo stato sulla base dell’esercizio garantito della libertà economica.

⁷⁴ Ivi, p. 74.

È proprio quello che avverrà. Continua Foucault:

In realtà, nella Germania contemporanea, l'economia, lo sviluppo e la crescita producono sovranità politica attraverso l'istituzione e il gioco istituzionale che fanno funzionare questa economia. L'economia produce legittimità per lo stato, che ne è il garante. In altri termini [...], l'economia è creatrice di diritto pubblico.⁷⁵

Il giuridico e l'economico restano dunque in questa concezione profondamente legati e i principi del liberalismo deriveranno dal fatto di essere istituiti da regole che stanno a livello dell'*Ordnung*, che hanno rango costituzionale. Il principio principe del sistema, la concorrenza, ad esempio, non è considerato dagli ordoliberali un dato naturale ma deve risultare dalla predisposizione artificiale di un insieme di regole le quali soltanto possono garantire la sua esistenza. L'economia di mercato si dissocia in questo modo dal *laissez faire* e il neoliberalismo si pone «sotto il segno di una vigilanza, di un'attività e di un intervento permanente».⁷⁶

Una piccola parentesi con riferimento all'oggi si rivela a questo punto doverosa. Se l'austerità imposta da Berlino al resto dell'Europa negli ultimi anni è stata così rigida, i motivi stanno anche nella stretta osservanza, a livello europeo, dei precetti di questa scuola economica, dalla quale proviene, tra gli altri, l'attuale presidente del *Bundestag* ed ex ministro delle finanze tedesco Wolfgang Schäuble. La politica monetarista antinflazionistica (che ha dei fondamenti storici nella paura dell'iperinflazione della Repubblica di Weimar) e la conformità al principio della concorrenza perfetta trovano nel contesto europeo un'inflexione di tipo autoritario proprio perché il sistema economico europeo si basa su di una egemonia giuridica che subordina il momento politico a quello del rispetto dei trattati. L'ordoliberalismo prevede infatti che principi economici siano inseriti *ex ante* nelle carte costituzionali (o nei trattati europei che, riconosciuti dalle costituzioni, funzionano rispetto ad esse in maniera sovraordinata) e che l'economia sia regolata preventivamente attraverso il sistema giuridico.

Per ricostruire i presupposti del neoliberalismo americano, Foucault si riferisce invece al Colloquio Walter Lippman, che avviene nel 1939. In esso si incrociano i rappresentanti del vecchio liberalismo, i protagonisti dell'ordoliberalismo tedesco ed

⁷⁵ Ivi, p. 81.

⁷⁶ Ivi, p. 115.

economisti come Hayek e Von Mises, che tra queste due forme di neoliberalismo fanno da cinghia di trasmissione. Hayek è particolarmente importante perché il suo percorso di emigrazione, che lo porta da Vienna, a Friburgo e poi a Chicago, disegna una linea di continuità nella storia del neoliberalismo contemporaneo. Per capire bene questo passaggio e insieme le affinità e le diversità tra neoliberalismo americano e ordoliberalismo, dobbiamo analizzare però ancora alcuni aspetti di quest'ultimo.

Illuminati nel loro profilo di vecchi e occulti “progetti” di un gruppo di economisti – ma il merito del libro è anche questo, di richiamare l'attenzione sull'importanza che hanno sempre le teorie economiche e il ruolo a volte trascurato di quelli che Robert L. Heilbroner ha chiamato “worldly philosophers”, gli economisti appunto –, nascosti nella trama di questo grande caleidoscopio che è questo corso, Foucault “rende intellegibili” processi che solo negli anni Settanta e Ottanta stavano venendo alla luce della storia economica: quelli che vedevano il dissolversi del cosiddetto capitalismo industriale. Quella che Mario Tronti leggerà come una mossa che l'“intelligenza del sistema” del capitalismo ha pensato per mettere fuori gioco la organizzazione potenzialmente rivoluzionaria che la massa di operai delle grandi fabbriche rappresentava⁷⁷, ha radici e componenti anche nella *politica della società* che l'ordoliberalismo ha pensato perché «l'individuo [...] non sia più alienato rispetto al suo ambiente di lavoro e al tempo della sua vita, alla sua casa, alla sua famiglia, al suo ambiente naturale». ⁷⁸ La promozione di una rete di piccole e medie imprese⁷⁹, che in un certo senso siano alla portata dell'individuo, che possano, secondo l'espressione di Foucault, promuovere una serie di valori morali e culturali che potremmo definire “caldi” in contrapposizione ai valori “freddi” della concorrenza, è caratteristica di quella che Rustow chiamava la *Vitalpolitik*, oppure di quella che, sotto l'influsso di un economista attento ai valori cristiani come Röpke, prenderà il nome di “economia sociale di mercato”.

Il neoliberalismo americano, in questa lettura, si presenta come un'istanza ancora più radicale, capace di superare questa che secondo Foucault è un'ambiguità. L'obiettivo di generalizzare la forma economica del mercato, che l'ordoliberalismo ha

⁷⁷ Questa tesi è esposta per esempio in Mario Tronti, *Dello spirito libero*, Milano: Il Saggiatore, 2015, nonché in varie interviste concesse dall'autore.

⁷⁸ Ivi, p. 197.

⁷⁹ Boltanski e Chiapello, nel già citato *Il nuovo spirito del capitalismo*, si riferiscono proprio a questo cambiamento, che ha avuto luogo negli anni Ottanta, e che ha portato con sé un nuovo modo di essere delle imprese, con una nuova attenzione al concetto di “fare rete”, di darsi una programmazione per “progetti”, dove le capacità relazionali dei lavoratori siano messe a frutto, così come la loro capacità di flessibilizzarsi e reinventarsi in nuovi ruoli, ecc.

risolto calmierandola con gli interventi che abbiamo visto, o con la promozione del “terzo settore”, in America viene perseguito in maniera diretta: gli ambiti che hanno un carattere non economico vengono progressivamente ma in maniera pervasiva, sottoposti a una valutazione e analisi in termini di domanda ed offerta, diventano suscettibili di un’analisi economica.

La prospettiva dell’impresa rimane però centrale, anche in questa concezione. Accade così che gli aspetti relativi all’educazione, alla salute, alle relazioni sentimentali, al divertimento, allo sport, siano valutati come degli investimenti che l’individuo fa su sé stesso, sulla propria capacità di formarsi e acquisire delle competenze, sulla propria capacità di proporsi e promuoversi sul mercato del lavoro. L’individuo è insomma considerato come un individuo-impresa che vuol farsi “imprenditore di sé stesso”.

Foucault si riferisce qui, tra gli altri, alla teoria del “capitale umano” di Gary Becker, un economista americano a cui nel 1992 sarà assegnato il premio Nobel per l’economia «per aver esteso il dominio delle analisi microeconomiche a un ampio raggio di comportamenti e interazioni umani, inclusi quelli non appartenenti al mercato», come si può leggere sul sito internet del premio.⁸⁰

Ma, si chiede Foucault, fino a che punto è possibile allargare questo dominio? Fino a che punto del comportamento umano è applicabile la griglia, lo schema e il modello dell’*homo oeconomicus*? Oltre a indicare che il background di questo problema si può trovare nell’importante libro di Von Mises *Human Action*, Foucault ipotizza, in una prima approssimazione, che l’oggetto dell’analisi economica possa coincidere con ogni condotta che implica l’utilizzo di mezzi limitati per un fine scelto tra altri fini, che si possa riferire insomma ad ogni condotta razionale. Ma, a guardare meglio il problema attraverso gli economisti e i sociologi che se ne sono occupati, Foucault si trova a dover allargare questa definizione di per sé già estensiva. Becker, insieme ai più radicali tra i neoliberali americani, è piuttosto incline a includere nel novero delle condotte a cui applicare l’analisi economica anche le condotte che reagiscono in maniera non aleatoria alle modificazioni nelle variabili dell’ambiente, includendo in queste le reazioni e le risposte non razionali. Per Becker, in maniera molto più estensiva, «l’*homo oeconomicus* è colui che accetta la realtà» e ciò, scrive Foucault, ha conseguenze molto importanti, visto che permette di

⁸⁰ <https://www.nobelprize.org/prizes/economics/1992/becker/facts/>

integrare nell'economia tutta una serie di tecniche [...] che vengono definite tecniche comportamentali. [...] [Esse consistono] nel sapere in che modo una determinata serie di stimoli potrà provocare, attraverso i cosiddetti meccanismi di rinforzo, delle risposte la cui sistematicità potrà essere osservata e classificata, e a partire da cui si potranno introdurre altre variabili di comportamento –, tutte queste tecniche comportamentali mostrano bene come, di fatto, la psicologia intesa in questo senso possa rientrare perfettamente nella definizione dell'economia data da Becker.⁸¹

Se pensiamo alla questione ad esempio dei “*big data*” e alla tracciabilità informatica, ci rendiamo conto delle implicazioni di questo passo, che noi oggi capiamo molto meglio rispetto al periodo in cui Foucault tenne il suo corso al Collège de France. Se l'*homo oeconomicus* apparso nel XVIII secolo come protagonista dell'era liberale era intangibile dall'esercizio del potere e sovrano rispetto alla sfera dei propri interessi, ora, con il neoliberalismo, la prospettiva si è rovesciata:

Ma ecco che ora, nella definizione di Becker, così come ve l'ho riportata, l'*homo oeconomicus* – vale a dire colui che accetta la realtà o che risponde sistematicamente alle modificazioni delle variabili dell'ambiente – appare invece come colui che è possibile maneggiare, e che risponderà sistematicamente alle modificazioni sistematiche che verranno introdotte artificialmente nell'ambiente. L'*homo oeconomicus* è, insomma, colui che risulta eminentemente governabile. Da partner intangibile del *laissez faire*, l'*homo oeconomicus* appare ora come il correlato di una governamentalità che agisce sull'ambiente e modifica sistematicamente le variabili dell'ambiente.⁸²

Ci fermiamo qui, consapevoli di aver lasciato fuori molti degli argomenti difficili e carichi di implicazioni che compongono *La nascita della biopolitica*. I punti che abbiamo sollevato, però, sono fondamentali per capire la genealogia di quello che, manipolato fin nelle sue più recondite dimensioni psicologiche e incitato a farsi imprenditore di sé stesso, abbiamo definito come “uomo indebitato”. Non solo: il ruolo delle istituzioni, della dimensione giuridica e di quella del sociale, ricevono, nella prospettiva che stiamo proponendo, grazie all'ottica di Foucault, una diversa “intelligibilità”. Su di essa diversi autori che hanno cercato di capire la complessità del neoliberalismo, come vedremo, si sono proficuamente appoggiati.

⁸¹ Foucault, *La nascita della biopolitica*, cit. p. 219-220.

⁸² *Ibidem*.

2.3. *La nuova ragione del mondo. Discontinuità tra liberalismo e neoliberalismo*

Trattandosi di un corso non destinato alla pubblicazione, *La nascita della biopolitica* si presenta con un aspetto frammentario e quasi devia – ma questo è un aspetto affascinante, oltre che interessante per chi vuole indagare il farsi del pensiero di Foucault – dai propositi che si è dato in apertura.

Le tante pubblicazioni che, dopo il 2007, questo corso di Foucault al Collège de France ha stimolato, in una grande rinascita di interesse e di dibattito, ne hanno riconosciuto i caratteri chiaroveggenti e quasi “profetici”, anche se il libro di profezie è privo, essendo più che altro una disamina delle condizioni economico politiche del presente, una minuziosa, lucidissima “genealogia del presente”. Tra queste pubblicazioni, la più importante è sicuramente *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*⁸³ di Pierre Dardot e Christian Laval, che con le sue 500 pagine vuole innanzitutto, dell’opera di Foucault, essere un commentario ricco e puntuale volto a metterne in luce ed enuclearne gli aspetti che, a causa della frammentarietà di cui sopra, rimanevano in ombra.

Non solo. Il filosofo Laval e il sociologo Dardot – che hanno nell’ultimo decennio scritto a quattro mani diversi libri fondamentali per il dibattito contemporaneo sull’economia neoliberale (su uno di questi libri torneremo nell’ultimo capitolo) – propongono una consolidazione e insieme una integrazione della ricerca foucaultiana, ma allo stesso tempo criticano la sua indecisione nell’indicare, tra il regime liberale e quello neoliberale, una netta cesura. Per capire fino in fondo questa critica dobbiamo analizzare le basi concettuali di *La nuova ragione del mondo*, sicuri che nel percorso di questa analisi vedremo la nostra prospettiva arricchita anche per altri, molteplici versi.

Foucault, come abbiamo visto, aveva descritto come coevi l’emergere della biopolitica e la nascita del liberalismo. Quest’ultimo era visto, nella sua lettura, come una limitazione dei poteri sovrani. L’arte di governo doveva basare la sua azione sull’economia politica, che a sua volta avrebbe dovuto tener conto del mercato come luogo di veridizione. Il produrre limiti al potere tramite il mercato rappresenta il paradigma della governamentalità e ciò rimane, anche secondo Dardot e Laval, un’acquisizione fondamentale di Foucault.

Ciò che muta – e muta radicalmente, secondo questi autori – nel passaggio tra il paradigma del liberalismo classico e quello neoliberista, è che nel primo il ruolo

⁸³ Roma: DeriveApprodi, 2013.

principale è svolto dal libero “scambio”, mentre nel secondo viene assegnato alla “concorrenza”. Se con lo scambio si può rimanere nell’ordine di idee dell’esercizio di una libertà, e per di più, una libertà che ha una certa naturalità, con la concorrenza le cose cambiano: quello che si deve creare è un terreno adatto alla competizione, bisogna che ci sia una preparazione di un campo artificiale dove i concorrenti possano gareggiare.

Dardot e Laval, tramite questa constatazione, riescono a rovesciare uno dei cliché di durata più lunga sulla natura del liberismo attuale: quello che lo vede impegnato in una battaglia per la riduzione del ruolo e delle funzioni dello Stato, fino a ridurlo al minimo possibile. Se questa teoria è vera per ciò che riguarda la funzione economica dello stato, non lo è affatto per le altre sue funzioni. La concorrenza non è data naturalmente, ma deve essere artificialmente instaurata e mantenuta con un apparato di controllo e di sorveglianza:

[...] ben lungi dall’essere astensionista, l’economia liberista presuppone un ordine giuridico attivo e progressista teso al continuo adattamento dell’uomo a condizioni sempre mutevoli. Serve allora un interventismo liberista, un liberalismo costruttivo, un dirigismo statale che certo si deve differenziare sostanzialmente rispetto alla pianificazione e al collettivismo. L’interventismo liberista deve abbandonare la fobia spenceriana nei confronti dello Stato e mettere insieme l’eredità del concorrenzialismo sociale e l’incentivazione dell’azione statale.⁸⁴

La concezione negativa del neoliberalismo, che lo vede come esclusivamente impegnato a ridurre i margini dello stato, viene sostituita dall’immagine positiva di una forma di potere che agisce attivamente e in maniera originale, nell’intento di plasmare le forme di vita e di uniformare le condotte secondo la logica del capitale.

L’Unione Europea, che con i suoi trattati istituisce – e fa rispettare con la forza, come abbiamo visto nel caso greco – uno spazio di mercato e di “concorrenza” in assenza di un reale spazio politico e democratico, è vista lucidamente dai due autori nel suo funzionamento governamentale come la continuazione dell’ordoliberalismo tedesco, di cui Foucault ha individuato, in *La nascita della biopolitica*, le condizioni storiche di nascita, di istituzione e di funzionamento.

⁸⁴ Ivi.

L'obiettivo dell'«adattamento dell'uomo a condizioni sempre mutevoli» che abbiamo visto espresso nella citazione sopra riportata, è, secondo Dardot e Laval, fondamentale. Facendo riferimento a Walter Lippman – al quale nell'agosto 1938 fu dedicato il colloquio che Foucault cita a più riprese – gli autori prendono in esame questa dimensione di modellamento della personalità, di mutamento antropologico a cui mira il neoliberalismo. «La razionalità neoliberista spinge l'io a mutare per rinforzarsi e sopravvivere nella competizione»⁸⁵, scrivono Dardot e Laval. I profondi mutamenti che questo sistema economico ha portato e porterà devono insomma essere accompagnati da un adattamento degli individui, la cui stessa razionalità deve essere modificata, per diventare competitiva. Il modello sociale dell'impresa deve informare di sé ogni azione, e ciò investe in maniera fortissima la produzione delle soggettività nella nostra epoca.

Le modulazioni dello stato e dell'individuo sul modello dell'impresa, sono profondamente interconnesse. Lo stesso stato da una parte ha un ruolo di controllore, ma dall'altra è sottoposto lui stesso alla norma della concorrenza; gli è affidata la costruzione del mercato, ma è tenuto a costituirsi esso stesso secondo le norme del mercato. E la “governamentalità imprenditoriale” che lo informa, trova un prolungamento nel governo di sé dell'“individuo impresa”.

Dardot e Laval, nella attenta disamina del complesso di questi due punti fondamentali, fanno riferimento ad una autrice che ha affrontato con grande originalità gli stessi temi, la filosofa e scienziata politica americana Wendy Brown. Riprendiamo anche noi qui alcuni punti della sua riflessione, perché ci aiuta a concludere sul punto da cui eravamo partiti: quello della critica che Dardot e Laval avevano rivolto a Foucault, ritenendolo indeciso nello stabilire una linea netta di demarcazione tra la governamentalità liberale e quella neoliberale.

In *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*⁸⁶, Brown considera il neoliberalismo, allo stesso modo dei due autori francesi, non come un complesso di politiche economiche ma come una forma di razionalità che negli ultimi anni ha informato di sé ogni ambito della vita umana. Ogni uomo è considerato soltanto come “capitale umano” e questo decreta la fine del rapporto sociale.⁸⁷ L'attenzione di Brown

⁸⁵ Ivi, p. 424.

⁸⁶ New York: Zone Books, 2015. Si tratta dell'ultima opera di Brown, non è dunque quella che viene citata in *La nuova ragione del mondo*. Dardot e Laval si riferivano, soprattutto, e a più riprese, al più datato W. Brown, *Neoliberalism and the End of Liberal Democracy*, in W. Brown, *Edgework. Critical essays on knowledge and politics*, Princeton: Princeton University Press, 2005.

⁸⁷ Teorica radicale del decostruzionismo, Brown aveva già analizzato, in *La politica fuori dalla storia*, Roma-Bari: Laterza, 2012, il paradosso che i soggetti che portano avanti rivendicazioni e istanze

è rivolta specialmente alla messa fuori gioco che il neoliberalismo attua nei confronti della democrazia. Con l'emergere della governamentalità di tipo manageriale, le soluzioni dei governi vengono spogliate della loro politicità e messe sul piano di esercizi di "problem solving" e giudicate per il loro rispettare o meno determinati standard di tipo gestionale. Si tratta, per tornare al Foucault di *Nascita della biopolitica*, di applicare l'ordine della veridizione del mercato, di "economizzare" i provvedimenti governativi.

Nel prendere come riferimento questo libro di Wendy Brown, dobbiamo limitarci però a considerare, per il nostro lavoro, solo questa consonanza con i temi già sollevati da Dardot e Laval e non le ulteriori e pur importanti tesi dell'autrice, che ci sembra segnino in quest'opera una svolta rispetto al suo precedente percorso. Rileviamo soltanto, a questo proposito, che la proposta di Brown sembra rimettere ad una rivalutazione della democrazia liberale, che è stata, per i motivi che abbiamo visto, offuscata dal neoliberalismo. Ciò che viene proposto non è un "andare oltre" ma un "tornare indietro", nell'auspicio che all'*homo economicus* divenuto totale nel "neo-soggetto" di Dardot e Laval, si riaffianchi l'*homo politicus* che è stato protagonista della modernità e delle rivoluzioni liberali. Ma ci chiediamo, come ha fatto rilevare Paola Rudan, importante interprete di Wendy Brown, «se sia possibile sperare che una nuova razionalità democratica possa affermarsi indipendentemente dalla contestazione radicale dei rapporti sociali»⁸⁸, consapevoli di qual è stato in realtà il rapporto storico di contiguità tra democrazia liberale e capitalismo.

2.4. Foucault tra fascinazione neoliberale e "ontologia storica del presente"

Il mutamento di prospettiva che *La nascita della biopolitica* ha segnato nel pensiero di Foucault ha dato modo ad una serie di interpreti di parlare di una sua "svolta

emancipatorie incontrano nel voler costruire una "politica fuori dalla storia". Facendo riferimento e distinguendosi da autori essenziali su questo tema, come Fukuyama e Sloterdijk, Brown ritiene – nel quadro teorico aperto da Reinhart Koselleck in *Il futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Casale Monferrato: Marietti, 1986 – che è stata la scomparsa della nozione di "progresso" a togliere il terreno sotto i piedi ai movimenti emancipatori e rivoluzionari che su quella nozione avevano costruito la loro identità e il loro programma di lotta. L'autrice vuole nondimeno avanzare una nuova proposta che superi il nichilismo a cui sembra debba portare una simile prospettiva di lotta politica fuori dalla storia. Per approfondire, segnaliamo la recensione di Silvia Rodeschini a questo libro della Brown, pubblicata sulla rivista *Dianoia* 17/2012, consultabile su internet al seguente indirizzo: http://www.dianoia.it/public/rcs/rcs_17_18.pdf.

⁸⁸ Paola Rudan, in un articolo su *Il Manifesto* del 23 maggio 2015 con il titolo di "Il paradosso della buona vita".

a destra”, di un Foucault caduto nella fascinazione per il neoliberismo. Se pensiamo alla critica dei sistemi disciplinari, che caratterizza tutta una parte importante del suo percorso, sembra che il regime di pensiero neoliberale possa aver rappresentato per lui come un punto di fuga, appunto perché strategia di valorizzazione del disordine, dell'immanenza, della pluralità dei liberi giochi e “interessi” individuali, di contro alla “pianificazione” e al pensiero totalizzante, trascendente, unitario⁸⁹, di contro a ciò che, insomma, caratterizzerebbe quello che uno dei pensatori più importanti del neoliberalismo, Hayek, individua come comune nei regimi di tipo fascista, di tipo comunista e in quelli che, come il keynesianesimo, intendono accrescere il ruolo e l'intervento dello Stato in campo economico. Il sistema di libero mercato, dunque, come antidoto dei sistemi disciplinari.

A seguito dell'uscita, nel 2014, del volume collettivo *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale*⁹⁰, e soprattutto dell'intervista concessa dal curatore Daniel Zamora al settimanale francese *Ballast*, successivamente tradotta dalla rivista statunitense *Jacobin*⁹¹, il dibattito su questo tema si è allargato. All'interno del libro, particolarmente rilevanti sono il saggio dello stesso Zamora e quello dello storico americano Michael Behrent, che insistono entrambi sulla critica portata da Foucault al sistema del *Welfare State*, che implementa la proliferazione delle istituzioni indispensabili all'esercizio del potere nelle società moderne, con le loro funzioni di disciplina e di controllo delle condotte. In quest'ottica, secondo Zamora, Foucault avrebbe valutato positivamente i provvedimenti del tipo dell'imposta negativa proposta da Milton Friedman come strumento di lotta alla povertà. Questo strumento, come altri simili, è volto a combattere la povertà ed è tipico di una concezione liberale della società, al contrario dei complessi e diffusi strumenti che formano un sistema di *Welfare*, studiati perché diminuisca il differenziale tra ricchi e poveri, puntando all'obiettivo dell'uguaglianza. Le posizioni prese da François Ewald, allievo e assistente di Foucault al Collège de France, e oggi consigliere del MEDEF (la Confederazione degli industriali francese), sarebbero, secondo Zamora e Barhent, paradigmatiche della deriva a cui la riflessione di Foucault avrebbe preluso. Ewald infatti – sottolinea Zamora

⁸⁹ Questa contrapposizione è proposta da Geoffroy De Lagasnerie, *La dernière leçon de Michel Foucault. Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*, Paris: Fayard, 2012.

⁹⁰ Bruxelles: Aden 2014.

⁹¹ La versione francese è consultabile a questo indirizzo web: <https://www.revue-ballast.fr/peut-on-critiquer-foucault/>; quella inglese quest'altro: <https://www.jacobinmag.com/2014/12/foucault-interview/>.

tanto nell'intervista che nel saggio citati – nella sua opera più importante, *L'État-providence*⁹², non esita a scrivere che «lo stato sociale realizza il sogno del bio-potere».

La nostra lettura di *La nascita della biopolitica* e la scelta esplicita di farne un punto imprescindibile per le nostre analisi della razionalità neoliberale, nella nuova luce che la prospettiva sul debito può conferirle, si contrappongono alle interpretazioni che individuano in quest'opera un avvicinamento di Foucault al neoliberalismo. E, vogliamo sottolineare, si tratta di un punto chiave nella nostra argomentazione non perché non prendiamo in considerazione la possibilità di criticare Foucault, ma proprio perché non vogliamo rinunciare a criticarlo sotto aspetti differenti da questo. Nell'argomentare questa nostra posizione, prenderemo in prestito l'analisi dettagliata di Martina Tazzioli, un'altra interprete italiana di Foucault che, in *Politiche della verità. Michel Foucault e il neoliberalismo*⁹³, affianca alla lettura combinata dei due corsi di Foucault al Collège de France del 1977-78 e del 1978-79 (*Sicurezza, territorio, popolazione*⁹⁴ e *La nascita della biopolitica*) quella del testo più metodologico e teorico *Illuminismo e critica*⁹⁵.

La linea di rottura che, secondo Tazzioli, Foucault introduce in questo snodo del suo pensiero, è quella di non prendere più in considerazione il rapporto governanti-governati, ma quello tra governo e verità, come lo stesso Foucault dirà esplicitamente nel successivo corso al Collège de France, *Il governo dei viventi. Corso al Collège de France 1979-1980*⁹⁶. Anche se secondo Foucault non si può pensare a una successione storica dei regimi di potere, ma ad una loro convivenza e stratificazione, si può parlare di “governamentalità” come concetto chiave nella traiettoria di instaurazione della razionalità neoliberale, in quanto il potere non si basa non più tanto sulla distinzione di legittimo-illegittimo ma sulla definizione della distinzione tra vero e falso, la quale dipende dallo stabilimento di una soglia di tipo economico-razionale, che definisce la verità o non verità di provvedimenti governativi e azioni individuali.

⁹² Paris: Grasset, 1986.

⁹³ Verona, Ombre Corte, 2011.

⁹⁴ Milano: Feltrinelli, 2005.

⁹⁵ Roma, Donzelli, 1997. Si tratta, anche in questo caso, della trascrizione di una conferenza tenuta da Foucault, il 27 maggio 1978, presso la Société Française de Philosophie.

⁹⁶ Milano: Feltrinelli, 2014. La pubblicazione di alcuni corsi fino a poco tempo fa inediti che Foucault tenne al Collège de France ha arricchito, come già era successo nel 1994 quando furono pubblicati i testi eterogenei di *Dits e écrits*, gli ambiti su cui gli interpreti possono condurre le loro ricerche. Non è un caso se abbiamo scelto qui l'analisi di Martina Tazzioli per districarci nel problema del rapporto tra Foucault e il liberalismo, proprio perché studiosa che appartiene a questa terza generazione di interpreti di Foucault che leggono i suoi libri insieme ai testi di *Dits e écrits* e insieme ai corsi.

Abbiamo già visto, quando abbiamo analizzato *La nascita della biopolitica*, come funziona questo “regime di veridizione”. Quello che riteniamo importante aggiungere qui è che questo rapporto di potere-sapere, questo «gouvernement par la vérité»⁹⁷, ha degli effetti importanti su quelle che, utilizzando un linguaggio del Foucault di prima del '79, potremmo definire “resistenze” o “contro condotte”. Tazzioli si riferisce a Nikolas Rose, secondo cui il pensiero liberale è contraddistinto da un carattere riflessivo e critico:

Liberalism inaugurates a continual dissatisfaction with government, a perpetual questioning of whether the desired effects are being produced, of the mistakes of thought or policy that hamper the efficacy of government, a recurrent diagnosis of failure coupled with a recurrent demand to govern better.⁹⁸

Il fatto è che il liberalismo, contenendo questa attitudine critica, ribadendo l'esigenza di “non essere eccessivamente governati”, riesce ad inglobare in sé le possibili resistenze. Il problema si mostra in tutta la sua evidenza se si capisce che il potere governamentale non può prescindere dalla libertà degli uomini come *condicio sine qua non* del funzionamento delle sue tecnologie. Tazzioli lo spiega riprendendo la lezione del 14 marzo di *La nascita della biopolitica*:

[...] nel momento in cui il regime di veridizione si basa sulla razionalità interna del comportamento umano, se un certo modo di condursi prima funzionava come resistenza al potere governamentale, adesso costituisce precisamente ciò attraverso cui il soggetto diventa afferrabile dal potere.⁹⁹

Nondimeno, secondo l'autrice, la ricerca di condotte di disassoggettamento non scompare e rimane un'esigenza etico-politica fondamentale. L'obiettivo che Foucault si pone in *Illuminismo e critica* è appunto, consapevole di questo paradosso, di perseguire una “politica della verità” che presupponga la ricostruzione della storia politica di produzione della verità. Individuare un doppio livello della critica è dunque fondamentale perché da un lato ci consente di cogliere, genealogicamente, le condizioni

⁹⁷ Tazzioli, cit., p. 19. L'autrice cita a sua volta proprio il corso al Collège de France a cui ci riferivamo nella nota precedente.

⁹⁸ Nikolas Rose, “Governing advanced liberal democracies”, in *Foucault and political reasons: liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*, Chicago: the University of Chicago, 1996, p. 47, a sua volta citato da Tazzioli, cit., p. 40.

⁹⁹ Tazzioli, cit. p. 135.

che ci hanno portato ad essere ciò che siamo e i limiti della nostra esperienza storica e dall'altro permette, attraverso un impegno di tipo etico-politico, di ricercare alternative al modo attuale in cui siamo governati e attraverso cui siamo costituiti come soggetti.

La ricostruzione dei rapporti di forza dentro ai quali si è irretiti sta alla base di quella che Foucault chiama “ontologia storica del presente”. Con l’assunzione di questa prospettiva ci rendiamo conto che la lotta, secondo Foucault, non può avere inizio da posizioni totalmente esterne al regime di verità che vogliamo combattere. «Questo “fuori” rispetto alla situazione data – ribadisce Tazzioli – è eventualmente l’obiettivo ultimo di una pratica politica che si iscrive nel presente o più precisamente nelle linee di fragilità di questa attualità che vogliamo modificare».¹⁰⁰ La lucida attenzione con cui Foucault si dedica all’analisi dei teorici del neoliberalismo dipende da questo progetto di volgere l’attenzione al presente, dalla pratica di quello che Foucault ha descritto, in un testo per una rivista del 1973, come “giornalismo filosofico”.¹⁰¹

Ma passiamo ad una seconda, differente argomentazione di Daniel Zamora, di carattere più ampio e utile a spiegare il motivo della risonanza che hanno avuto le sue posizioni. Foucault, prima con la sua ricerca che si era concentrata sui “marginali” (gli esclusi, i prigionieri, i folli, gli anormali, le minoranze sessuali ecc.) e poi sul neoliberalismo e i suoi effetti di produzione di soggettività, sarebbe stato responsabile dello slittamento da un tipo di «lotte contro il potere in quanto soggetto di “sfruttamento economico”» ad altre di nuovo tipo, le «lotte contro il potere incarnate dal femminismo, i movimenti studenteschi, le lotte dei detenuti e dei *sans papiers*»¹⁰². Secondo Zamora, la lettura del conflitto sociale al di là della centralità operaia di tipo fordista altro non sarebbe stato che un fattore di indebolimento della sinistra classicamente intesa, e quindi avrebbe favorito il neoliberalismo. Il fatto che la sinistra abbia puntato su questo secondo tipo di lotte, per di più, è servito far crescere le tentazioni di larga parte dei lavoratori a spostarsi a destra su posizioni apertamente nazionaliste, anti-immigrazione e di recupero della tradizione. Questa posizione, che restituisce la temperie di questi

¹⁰⁰ Ivi, p. 137. Questa lettura, che abbiamo riassunto non potendo seguire nella loro completezza molti punti interessanti dell’argomentazione, traccia una linea di continuità con il Foucault degli anni ’80, attento alla dimensione etica e del “governo di sé e degli altri”. Il tema della trasformazione di sé e l’attitudine etica che sola può attuare quello scarto necessario a superare una razionalità di tipo efficientista, sono infatti, secondo Tazzioli, legati a questo *empasse* a cui la comprensione della pervasività del pensiero neo-liberale aveva condotto Foucault.

¹⁰¹ «Io mi considero un giornalista, nella misura in cui quello che mi interessa è l’attualità che si svolge intorno a noi [...]. Dobbiamo porre fondamentalmente la questione dell’oggi. Perciò la filosofia è, per me, una specie di giornalismo radicale». M. Foucault, “Il mondo è un grande manicomio”, *Revista Manchete*, 1973, ora in *Dits et écrits*, Paris: Gallimard, 1994, II, pp. 433-34.

¹⁰² Il passo proviene dalla già citata intervista a Zamora.

ultimi anni di crisi della sinistra europea, ha secondo noi il difetto di non riconoscere proprio lo “sfruttamento economico” alla base di quelle lotte e il legame profondo che esse possono intrattenere con le prime; ma ritorneremo su questi argomenti nel prossimo capitolo, quando parleremo dei legami che l’accumulazione originaria ha intrattenuto storicamente con il patriarcato e con il colonialismo. Sarà proprio in quella sede che rivolgeremo delle critiche, femministe e post-coloniali, a Foucault.

CAPITOLO III

Debito e accumulazione

3.1. Egemonia e dominio. *L'arma del debito.*

Abbiamo già visto come la rilevanza che ha raggiunto il dibattito sul debito negli ultimi anni si debba alla modificazione subita dal regime capitalista a partire dalla crisi del 1973. Più avanti analizzeremo in profondità il ruolo svolto da questa “crisi” nella trasformazione del sistema, ma ci sembra importante innanzitutto fare qualche passo indietro per spiegare meglio il motivo per il quale abbiamo scelto la prospettiva del debito per indicare la “trasformazione qualitativa”, se essa esiste realmente, messa in atto dal regime neoliberale. Il debito, inteso come una figura relazionale che racchiude in sé aspetti materiali ed economici, allo stesso tempo riesce a comprendere, per esempio con la sua particolare trasformazione della temporalità e della progettualità dell'uomo indebitato, uno spazio che è anche psicologico ed esistenziale, così come succede con ulteriori dimensioni anch'esse parzialmente indagate nei capitoli precedenti. Dal punto di vista economico e politico, però, rimangono da affrontare alcuni aspetti importanti. Un'analisi di questo tipo esige infatti che facciamo una descrizione particolareggiata dell'amplissima diversità delle strategie per mezzo delle quali si declina la monetarizzazione di ogni aspetto della vita, allo stesso modo che del disciplinamento e della instaurazione di un regime di “psicopolitica”, con gli aspetti ascetici che in esso si nascondono, senza però tralasciare di rivolgere lo sguardo alle fonti oggettive della totalitarizzazione dell'economico, compito fondamentale se non vogliamo rimanere ostaggio di un posizionamento acritico e neutro nei confronti dell'esistente.

Facendo riferimento alla Prefazione a *Per la critica dell'Economia politica* di Marx, dobbiamo chiederci a quale configurazione dei rapporti tra struttura e sovrastruttura possiamo riferirci quando parliamo delle strategie di colpevolizzazione e di incitamento al consumo e all'imprenditoria, nell'ammissione che il debito è all'interno di esse uno tra altri fattori determinanti.

In tal modo, e nell'intento di capire in modo non meccanicista le relazioni tra struttura e sovrastruttura, studiare le conseguenze sociali e di soggettivazione instaurate

con l'economia del debito, non solo aiuta a spiegare la relativa rigidità dei rapporti di produzione, ma fornisce altresì una chiave di lettura di come la dialettica del conflitto sociale possa essere intesa come una lotta in cui le strategie dei gruppi sono, di fatto, espressione delle condizioni materiali, ma vengono condotte nel campo ideologico e sovrastrutturale, all'interno del quale lottano, gramscianamente, per l'egemonia.¹⁰³

Intendere il debito come una “tecnologia di governo” presuppone la considerazione delle sue implicazioni esistenziali e psicologiche, ma implica anche la necessità di capire la logica di dominio ad esso inerente. È infatti l'insieme di queste dimensioni, che agiscono in congiunto, che ci mostra il volto offensivo del potere, che si afferma in una attitudine di lotta controrivoluzionaria, violenta, intrinsecamente predatoria e colonialista.

Sono queste le ragioni fondamentali per le quali, lungo questo capitolo, analizzeremo la relazione tra “debito” e “accumulazione”. Senza voler stabilire un legame troppo stringente, ricorreremo da un lato a una serie di autori come Braudel, Arrighi e Harvey, che ci possono fornire, insieme ad una enorme ricchezza di strumenti concettuali, una problematizzazione storica di grande respiro, e dall'altro ad autori come Federici, Amin, Mbembe, capaci di allargare la riflessione al campo fondamentale degli studi femministi e post-coloniali. Attraverso di essi considereremo l'importanza storica e strutturale dell'accumulazione nel suo rapporto con l'edificio, in termini globali, dell'economia capitalista.

3.2. Braudel e le grandi spalle su cui poggia il “capitalismo”

Fernand Braudel è forse l'autore più importante per il nostro approccio, perché è stata la sua opera a fornire la metodologia e l'esempio più importante di ricostruzione storica della transizione tra epoca feudale e capitalismo, riuscendo al contempo a dar conto dell'articolazione e dell'aspetto relazionale dei diversi elementi che costituiscono l'economia nelle sue dimensioni spaziali e storiche determinate. La linea di ricerca della

¹⁰³ Per quanto riguarda il concetto di egemonia facciamo qui riferimento alla complessa trattazione che ne fa Antonio Gramsci in *Quaderni del carcere*, Torino: Einaudi, 1975 ed è su questa linea di lettura che proponiamo non una derivazione meccanicista della sovrastruttura dalla struttura, ma una valorizzazione del momento ideologico, sovrastrutturale come campo di ricerca del consenso o anche di raffinate tecniche di persuasione. Uno degli autori di cui parleremo più avanti, Giovanni Arrighi, parte da questa concezione gramsciana, che si riferisce alla lotta di classe, per ampliarla in maniera molto proficua alle dinamiche di concorrenza e lotta interstatale. Utilizzeremo nel nostro lavoro anche questa seconda accezione del concetto di egemonia.

scuola storica degli “Annali”, di cui Braudel faceva parte, privilegia il dialogo tra storia e scienze sociali, considera il tempo storico come plurale e attribuisce una grande importanza alla dimensione geografica e spaziale, privilegiando le spiegazioni globali rispetto a quelle parziali – la *longue durée* nei confronti dell’*événementiel*. Le possibilità aperte da questo tipo di approccio, e in particolare dall’opera di Braudel, per esempio alla ricostruzione dei grandi cicli di accumulazione, saranno per noi essenziali.

Il concetto di economia-mondo di Braudel riesce a spiegare il rapporto dell’economia con lo spazio e con l’ambiente. La differenziazione tra i livelli della “vita materiale”, dell’“economia di mercato” e del “capitalismo” è, dal suo canto, matrice di una comprensione del fenomeno economico che, stratificato in diverse dimensioni spaziali e temporali, trova una caratterizzazione storica allo stesso tempo che strutturale.

In un libro, *La dinamica del capitalismo*¹⁰⁴, che raccoglie il contenuto di tre conferenze proferite negli Stati Uniti e che prefigura la sua opera monumentale *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV-XVIII siècles*, Braudel torna alla sua riflessione sul substrato della vita materiale che si perpetua in una temporalità lenta e di lungo termine e che comprende «l’immenso regno dell’abitudine e della ripetizione, questo “grande assente della storia”»¹⁰⁵ La vita materiale assorbe con l’autoconsumo la produzione, confondendoli nel seno di una relazione con l’ambiente che non trascende il valore d’uso delle cose.

È nei limiti di questa base che si costituisce, come una piramide, l’edificio dell’economia di mercato, con la sua vitalità che attrae gli interessi degli economisti e degli storici, ma rappresenta solo lo strato intermedio di ciò che esiste nel mondo di quelle relazioni dell’uomo con l’ambiente a cui diamo il nome di economia. Per l’autore, difatti, focalizzare l’attenzione solo sulla dinamica del “mercato” è semplice illusione:

In questo modo si finisce per credere che [...] lo scambio possa assumere, per sé stesso, un ruolo decisivo come elemento di equilibrio capace di bilanciare, attraverso il meccanismo della concorrenza, i dislivelli e di adeguare l’offerta alla domanda; il mercato diventa così un dio nascosto e benevolo, «la mano invisibile» di Adam Smith,

¹⁰⁴ L’opera originale è del 1985 ma qui utilizzeremo la versione italiana: Fernand Braudel, *La dinamica del capitalismo*, Bologna: Il Mulino, 2010.

¹⁰⁵ Ivi, p. 33.

il mercato autoregolato del XIX secolo, chiave di volta per l'economia per tutto il periodo in cui ci si è afferrati al principio di *laissez-faire, laissez passer*.¹⁰⁶

La disseminazione di mercati e fiere che si verifica a partire dalla fine del XV secolo, viene ad allargare i limiti di questa sfera degli scambi, la quale conquista uno spazio sempre maggiore nei vasti territori dell'autoconsumo. Comincia la differenziazione tra commercio locale e commercio di lunga distanza, e si assiste a una crescente diffusione di raffinate tecniche finanziarie, con la creazione di borse e fiere dove i grossisti e i grandi mercanti occupano posizioni di vertice. In tutto il sistema economico inizia così a darsi, in un'ascesa che parte dai centri dell'economia-mondo, la supremazia di determinate classi sociali. A questo livello, però, Braudel colloca il terzo strato del sistema che con la sua ricerca mira a ricostruire: lo strato del "capitalismo".

La formazione di una classe di mercanti di lunga distanza, organizzati in monopoli capaci di schiacciare quasi sempre la concorrenza, grazie alle reti internazionali su cui possono fare affidamento e ai legami economici e di amicizia che hanno creato nel tempo sia con la Chiesa che con i principi di stati e città-stato, tutto ciò conduce di necessità a parlare di capitalismo, o meglio, secondo Braudel, a dover focalizzare l'attenzione sulla parola "capitale".

Siamo nella zona che Braudel chiama "contro-mercato":

[...]a lato, o meglio, al di sopra di questo livello [della economia di mercato, ndr], la zona del contro-mercato è il regno dell'arrangiarsi e della legge del più forte. Questo è, per eccellenza, il campo del capitalismo, oggi come ieri, prima e dopo la rivoluzione industriale.¹⁰⁷

La logica del capitalismo è differente da quella dell'economia di mercato. «Il grande mercante – scrive Braudel – non utilizza solo i suoi capitali, ma si serve del credito, del denaro anticipato da altri»¹⁰⁸. La specializzazione, la divisione del lavoro, si accentua nella misura in cui l'economia si espande, ma non interessa questo vertice rappresentato dai mercanti-capitalisti: investire in ciò che può garantire il lucro più alto è la loro vera "specializzazione".

¹⁰⁶ Ivi, p. 51.

¹⁰⁷ Ivi, p. 56.

¹⁰⁸ Ivi, p. 61.

Ancora due punti fondamentali su cui ci sembra importante soffermarci. Primo: il capitalismo ha la particolarità di fiorire solo con la complicità di tutta la società:

[...] il peso di questo enorme progresso si è appoggiato sulle enormi spalle della vita materiale: se essa cresce, tutto progredisce, l'economia di mercato si dilata rapidamente al di sopra della vita materiale stessa e da lì lancia le sue reti. Il capitalismo beneficia a sua volta di questa estensione [...] ¹⁰⁹

Sulla base di questa concezione, Braudel discorda da Schumpeter, che considera l'imprenditore come *deus ex machina* e – cosa che nella nostra ottica è ancora più significativa – non considera la Riforma un fattore decisivo per la formazione del capitalismo, sostenendo che Max Weber ha esagerato nel considerare il capitalismo come motore del mondo moderno.

Considerare invece che il capitalismo, inteso come vertice, si è sviluppato con la complicità di tutta la società, porta a ritenere come fondamentali il ruolo dello Stato e della creazione di una “economia nazionale”; per chiarificare eventuali dubbi, Braudel si riferisce qui alla rivoluzione industriale inglese come l'esempio in cui questo processo si è verificato con il maggiore dinamismo e ha raggiunto il suo massimo culmine.

Da un altro punto di vista, questa stessa costruzione verticistica – e questo è il secondo punto fondamentale – è concepita secondo una dimensione spaziale. Il centro di una economia-mondo coincide con il luogo dove è situata la parte più alta della struttura gerarchica, ed è probabilmente in questo centro – che lungo la storia è cambiato: Venezia, Anversa, Genova, Amsterdam, Londra, New York – che si concentra la maggioranza dei rappresentanti della classe capitalista, è a partire da questo centro che si diramano tutte le operazioni finanziarie e le reti mercantili. Questo centro presuppone, come condizione di esistenza, aree semiperiferiche e periferiche. Questa strutturazione dell'economia-mondo respinge il modello basato sulla successione storica di schiavitù, servitù, capitalismo, concependo la simultaneità dei sistemi, distribuiti tra periferia, semiperiferia e centro. È importante considerare le riflessioni che da ciò conseguono:

¹⁰⁹ Ivi, p. 65.

In fin dei conti, è stata l'Europa occidentale a trasferire – reinventandole – le forme dell'antico modello di schiavitù nei territori del nuovo mondo e a “introdurre”, per le esigenze della sua economia, la seconda servitù nell'Europa dell'est. Da ciò prende rilievo l'affermazione di Immanuel Wallerstein: il capitalismo è una creazione della disuguaglianza del mondo; perché abbia la possibilità di svilupparsi ha bisogno della connivenza dell'economia internazionale. Il capitalismo è figlio dell'organizzazione di uno spazio smisurato. Non avrebbe potuto rafforzarsi in questo modo in uno spazio limitato, forse non si sarebbe neanche sviluppato, senza la possibilità di utilizzare il lavoro ancillare altrui.¹¹⁰

Infine è importante sottolineare che, per Braudel, «la vera sorte del capitalismo si è giocata, di fatto, sul terreno delle gerarchie sociali».¹¹¹ Il capitalismo è l'ultimo arrivato di una transizione che fin dall'epoca feudale ha visto le grandi famiglie impegnate, lungo i secoli, nel lavoro dell'accumulazione di beni e capitali, nonché nell'infiltrazione dei luoghi di potere e prestigio sociale. Nella società europea, a differenza del mondo islamico e della Cina, le famiglie hanno potuto esercitare i privilegi della proprietà, considerata sacra, con relativa maggiore tranquillità. È su queste basi che poggia l'enorme accumulazione che, in ultima analisi, ha fornito al capitalismo la possibilità di nascere e svilupparsi.

3.3. Giovanni Arrighi e i “cicli sistemici di accumulazione”

Le tesi sviluppate da Braudel in *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe – XVIIIe siècles* sono alla base del pensiero di un autore, Giovanni Arrighi, la cui opera principale è imprescindibile per il nostro approccio al fenomeno dell'indebitamento e della “finanziarizzazione” del capitale. Pubblicata, in lingua inglese, nel 1994 (lo stesso anno di *The Short Twentieth Century* di Eric J. Hobsbawm), l'opera di Arrighi omaggia, già nel titolo, *Il lungo XX secolo*¹¹², la prospettiva della *longue durée* braudeliana.

L'atmosfera in cui è nato questo libro è quella che ha seguito la crisi del decennio del 1970, con la grande espansione finanziaria dell'era reaganiana. In questo

¹¹⁰ Braudel, *La dinamica del capitalismo*, cit., p. 85.

¹¹¹ Ivi, p. 67.

¹¹² Milano: Il Saggiatore, 2014.

contesto la suggestione, che proviene da Braudel, che legge nelle espansioni finanziarie i sintomi della maturità e dell'autunno dei periodi di sviluppo capitalisti, assume un ruolo fondamentale.

Sul finire della grande espansione materiale che si è avuta con il boom economico del dopoguerra, le difficoltà con cui il fordismo e il keynesismo cominciano a imbattersi potevano essere definite con una parola: "rigidità". Rigidità come quelle del mercato del lavoro, o della sicurezza sociale, ecc., che iniziavano a ritardare la crescita economica e a far scendere i margini di lucro che gli investimenti economici potevano generare. Dopo anni di investimenti industriali, il capitale cominciò a slegarsi da questa finalità, per tornare all'eclettismo. Si stava dando il passaggio, secondo una espressione di David Harvey, un autore di cui parleremo più avanti, a un regime di "accumulazione flessibile".

Se indichiamo con la lettera D il capitale monetario e con la lettera M il capitale investito, seguendo la teoria marxista, possiamo vedere come il capitale ha seguito un ciclo D-M-D. Per Arrighi, questo significa che gli agenti capitalisti hanno utilizzato i momenti di espansione materiale come mezzo per conseguire una nuova base di liquidità. Alla fase di espansione materiale D-M segue una fase di espansione finanziaria M-D, fino al momento attuale, in cui l'accumulazione continua a effettuarsi, prioritariamente, attraverso transazioni finanziarie D-D.

Arrighi, accettando la distinzione di Braudel tra economia di mercato concorrenziale e capitalismo, sostiene che quest'ultimo si contraddistingue per la mancanza di specializzazione. Siccome i lucri maggiori si ottengono con le operazioni finanziarie, il capitale preferisce rimanere in forma liquida per essere utilizzato in queste transazioni.

Ma è importante notare, allo stesso tempo, che per Arrighi

il capitale finanziario non rappresenta una fase specifica del capitalismo mondiale e nemmeno la sua ultima e suprema fase. Costituisce, al contrario, un fenomeno ricorrente che caratterizza l'era capitalista sin dai suoi primi passi alla fine del Medioevo e nell'Europa dell'inizio dell'Età moderna.¹¹³

Nell'analizzare questo passo, consideriamo importante soffermarci, aprendo una parentesi, su un riferimento teorico che, nonostante venga introdotto ne *Il lungo XX*

¹¹³Ivi, p. 2.

*secolo*¹¹⁴ indirettamente, in forma polemica e in una prospettiva di problematizzazione, ha secondo noi un'importanza fondamentale: *Il capitale finanziario* di Rudolf Hilferding¹¹⁵ Economista e politico tedesco di origine austriaca, Hilferding è stato ministro delle finanze nella Repubblica di Weimar ed è stato ucciso dalla Gestapo nel 1941. In quest'opera, che si riferisce soprattutto all'espansione tedesca, con le sue specificità, Hilferding descrive il modo in cui il modello delle società per azioni e il ricorso al credito divennero predominanti, e costituirono alcuni tra i fattori che favorirono i processi di centralizzazione e concentrazione del potere bancario, industriale e commerciale. Questi processi, per Hilferding, mostravano come il capitalismo si stava trasformando – negli anni che dalla grande depressione, passando per la *belle époque*, condurranno alla prima guerra mondiale – in un capitalismo monopolista e oligopolista.¹¹⁶ Questa prospettiva ha il difetto di considerare “il capitale finanziario” come qualcosa di recente e nuovo nella storia: Arrighi dislocherà, al contrario la sua analisi su una prospettiva di *longue durée*, restituendo un carattere ricorsivo e strutturale alla finanziarizzazione del capitale, come vedremo.

Per Hilferding, questo processo potrà condurre a un tipo di economia pianificata e regolata, e avere così uno sbocco di tipo virtuoso. Questa lettura è collocabile in una prospettiva di filosofia della storia di tipo marxista, con la quale è possibile confrontare, per certi aspetti, il Lenin di *L'imperialismo: fase suprema del capitalismo*¹¹⁷. Lenin, considerando il capitale finanziario come simbiosi tra capitale industriale e capitale bancario, considera la finanziarizzazione come una trasformazione del capitale in senso parassitario, sintomo di invecchiamento del capitalismo – e, in questo punto si allontana dalla lettura di Hilferding –, del suo imputridirsi, che prefigura la rivoluzione socialista.

L'opportunità che offre a noi il tornare a parlare di un autore come Hilferding si trova, però, nella capacità di diagnosi della sua prospettiva: non potendo essere in alcun modo essere considerati come elementi di democratizzazione finanziaria, lo sviluppo

¹¹⁴ Cfr. *ivi*, pp 178 e ss.

¹¹⁵ *Il capitale finanziario*, Milano: Mimesis, 2011. La prima edizione dell'opera è del 1910.

¹¹⁶ Un altro autore molto importante, John Hobson, in un'opera di uguale importanza in questo contesto, *Imperialism: a study*, New York: Cosimo, 1902, considera, al contrario, che la crescita del capitale finanziario non rappresenta in nessun modo una unificazione del capitale, ma piuttosto una frangia perversa che allontana la ricchezza della nazione dalla produzione e dal commercio. Questa divisione tra industria e finanza è teorizzata, in modo somigliante anche da un altro autore che per motivi di spazio non possiamo approfondire, Thorstein Veblen.

¹¹⁷ Napoli: La città del sole, 2006. L'opera originale di Lenin fu pubblicata nel 1917. Non dimentichiamo che questi temi furono terreno di aspre polemiche tra bolscevichi e socialisti riformisti: Segnaliamo la Introduzione di Emiliano Brancaccio e Luigi Cavallaro all'edizione italiana de *Il capitale finanziario* di Hilferding, *cit.*, per l'approfondimento della relazione tra quest'opera e quella citata di Lenin, e per altri temi fondamentali.

del credito bancario (con la contropartita dell'indebitamento di cittadini e imprese) e la diffusione delle società per azioni portano, secondo la lezione di Hilferding, ad una estrema centralizzazione del capitale, non orientata da una logica di tipo minimax di efficienza e al tempo stesso di distribuzione della ricchezza, ma condotta anzi secondo strategie di tipo politico dirette alla concentrazione della ricchezza nelle mani di pochi.¹¹⁸

Ma torniamo ad Arrighi: è a partire da questa problematizzazione che nasce la sua teoria dei “cicli sistemici di accumulazione”. Possiamo ora analizzare con maggior profondità il passo citato sopra: il capitale finanziario non rappresenta in nessun modo una fase specifica (Hilferding) o una fase ultima e suprema (Lenin) del capitalismo, ma una fase ricorrente, tipica del passaggio da un ciclo di accumulazione ad un altro. Le fasi di espansione materiale D-M sono caratterizzate da una distribuzione specifica delle risorse materiali e di lavoro, in una particolare configurazione di tutto il meccanismo di produzione e di consumo che investe la società ma anche lo spazio: intorno a un centro c'è una semiperiferia e, in un circolo ancora più esterno, una periferia.¹¹⁹ La produzione si appoggia su tutta questa struttura, come sostiene Braudel, ma trova ad un certo punto dell'espansione dei limiti dovuti soprattutto all'intensificazione della concorrenza intra-sistemica. I margini di lucro cominciano così a diminuire, fino al punto in cui, per il capitale, diventa preferibile tornare in forma liquida, con una fase M-D e cominciare ad autoalimentarsi in transazioni D-D. Nella storia, ciascuno di questi cicli si è svolto su di un periodo lungo più di un secolo: al ciclo iberico-genovese è seguito il ciclo olandese,

¹¹⁸ Per una lettura di Hilferding che privilegia la fase diagnostica della sua opera riguardo alla natura accumulativa e esclusivista del capitale finanziario, segnaliamo Maria Turchetto, “Il nuovo ‘Capitale finanziario’”, in *Il Manifesto*, 13 gennaio 2012. L'articolo può essere consultato online al seguente indirizzo: <http://temi.repubblica.it/micromega-online/il-nuovo-capitale-finanziario/?printpage=undefined>. Per una prospettiva più approfondita, segnaliamo Gianfranco La Grassa, *Gli strateghi del capitale. Una teoria del conflitto oltre Marx e Lenin*, Roma: Manifestolibri, 2005. La prospettiva di La Grassa, che considera il “capitale finanziario” di Hilferding come una simbiosi tra capitale finanziario e capitale industriale, è interessante perché critica la lettura che individua nella preminenza della finanza il problema più grande del capitalismo e il ritorno alla produzione come la soluzione di tutti i problemi. La nostra stessa prospettiva potrebbe rischiare di scivolare su una simile lettura monocausale, se considera l'indebitamento e la finanza unici arcani del capitalismo. È anche per questo motivo che abbiamo deciso di integrare questi aspetti in una prospettiva di “cicli sistemici di accumulazione”, che si appoggiano all'idea dell'alternanza di fasi di espansione materiale e fasi di espansione finanziaria. Le teorie di La Grassa, riassumibili nel paradigma del “conflitto strategico” ma che non possiamo approfondire qui per mancanza di spazio, focalizzano il carattere politico-strategico della razionalità degli agenti economici, in una prospettiva che crediamo compatibile con la nostra, visto che abbiamo voluto inserire l'arma del debito nella lotta complessiva per l'egemonia che gli agenti economici del neoliberalismo conducono globalmente e a tutti i livelli della società.

¹¹⁹ Su questo punto non possiamo non fare riferimento a un altro autore fondamentale che ha molto dialogato con Giovanni Arrighi: Immanuel Wallerstein e la sua opera in quattro volumi *The Modern World-System*, New York: Academic Press, (1974-2011).

che ha fatto spazio al ciclo britannico, a sua volta seguito dal ciclo statunitense. Nel periodo di decadenza di ciascuno di questi cicli, si sono formate turbolenze e momenti di caos sistemico che hanno portato alla formazione di un altro ciclo, il quale ha sempre avuto la particolarità di espandere la base materiale e geografica su cui si sarebbe appoggiato. Queste fasi di passaggio sono state, al contempo, caratterizzate da grandi espansioni finanziarie simili a quella iniziata con l'era reaganiana: “momenti meravigliosi” per i pochi che tengono nelle loro mani i fili dell'accumulazione della finanza.

In questi passaggi da un ciclo di accumulazione a un altro, grande risalto è dato, attraverso un importante riferimento a Marx, all'indebitamento degli stati. Riportiamo qui i passi del *Capitale* che Arrighi cita nell'Introduzione per spiegare la sua tesi:

Il debito pubblico, cioè, l'alienazione dello stato [...] impone il suo marchio all'era capitalista. [...] Come con un colpo di bacchetta magica, esso conferisce al denaro, che è improduttivo, la facoltà di procreare, e così lo trasforma in capitale, senza che il denaro abbia bisogno di assoggettarsi alla fatica e al rischio inseparabili dall'investimento industriale e anche da quello usurario. In realtà i creditori dello Stato non danno niente, poiché la somma prestata viene trasformata in obbligazioni facilmente trasferibili, che in loro mano continuano a funzionare proprio come se fossero tanto denaro in contanti (Marx, *Il Capitale*, libro primo, pp. 926-927).

Con i debiti pubblici è sorto un sistema di credito internazionale che spesso nasconde una delle fonti dell'accumulazione originaria di questo o di quel popolo. Così le bassezze del sistema di rapina veneziano sono ancora uno di tali fondamenti arcani della ricchezza di capitali dell'Olanda, alla quale Venezia in decadenza prestò forti somme di denaro. Altrettanto avviene fra l'Olanda e l'Inghilterra. [...] Qualcosa di simile si ha oggi fra Inghilterra e Stati Uniti (Marx, *Il Capitale*, libro primo, p. 928).

Arrighi considera importante spiegare, più che la transizione del sistema feudale al sistema capitalistico, il passaggio da un capitalismo diffuso a un capitalismo concentrato. Perciò, la sua analisi si rivolge all'importanza del ruolo degli stati e della lotta tra stati. Non solo il capitalismo può trionfare soltanto se si identifica con uno stato; ma anche – e qui Arrighi cita Max Weber – è stata la concorrenza tra stati ad aver portato

a quella caratteristica alleanza tra i poteri costitutivi degli stati e le forze capitaliste privilegiate, che è stato uno dei fattori più importanti dello sviluppo capitalista moderno

[...]. La politica commerciale e la politica bancaria degli stati [...] non si possono capire [...] senza quella situazione politica di concorrenza e di “equilibrio” creata dalla costellazione degli stati europei dell’ultimo millennio. (Max Weber, *Economia e società*, vol. II, pp. 50-51)¹²⁰

Torneremo più avanti, in questo capitolo, a riflettere sul ruolo dello stato (che è in via di mutamento) nell’accumulazione. Intanto, concludiamo questa sezione su Arrighi con una precisazione: la teoria dei “cicli sistemici di accumulazione” non vuole in nessun modo tornare a una filosofia della storia che prefiguri, in forma meccanicistica, la sostituzione del ciclo statunitense da parte di un ciclo asiatico (ne *Il lungo XX secolo* vengono analizzate l’economia giapponese e quella delle “tigri asiatiche”, ma con l’attuale ascesa della Cina non avremmo dubbi oggi su quale possa essere il candidato più qualificato per ricevere il testimone di un nuovo ciclo di accumulazione¹²¹). Nel *Poscritto alla nuova edizione de Il lungo XX secolo*, questa possibilità è esaminata alla luce di diversi fattori i quali derivano dalla tendenza per cui ogni ciclo è geograficamente più grande e più comprensivo nei termini delle strutture “internalizzate” nei processi di accumulazione.¹²² In particolare, il possibile nuovo ciclo dovrebbe distaccarsi dal

sentiero socialmente ed ecologicamente insostenibile dello sviluppo occidentale, lungo il quale i costi per la riproduzione della vita umana e della natura sono stati ampiamente “esternalizzati”, escludendo in larga misura la popolazione mondiale dai benefici dello sviluppo economico.¹²³

¹²⁰ Ivi, p. 19. L’edizione dell’opera citata di Max Weber è quella italiana: *Economia e società*, Milano: Edizioni di comunità, 1961.

¹²¹ Segnaliamo, a questo proposito, l’interessantissima e più recente opera di Arrighi *Adam Smith a Pechino. Genealogie del XXI secolo*, Milano: Feltrinelli, 2008.

¹²² Dopo che vi aveva fatto riferimento a più riprese lungo tutta l’opera, Arrighi specifica nel Poscritto: «Questo modello di sviluppo capitalista secondo il quale a un aumento del potere dei regimi di accumulazione si associa una diminuzione della durata degli stessi, fa ricordare la tesi di Marx secondo la quale “[il] vero limite della produzione capitalista è lo stesso capitale” e la produzione capitalista ultrapassa continuamente i propri limiti immanenti ma solo “attraverso mezzi che la mettono di nuovo di fronte a questi limiti su una scala più grande” (Marx, *Il capitale*, libro III, pp. 350-351).

¹²³ Arrighi, “Poscritto alla nuova edizione”, in *Il lungo XX secolo*, cit., p. 406.

La permanenza degli Stati Uniti in una posizione di “dominio senza egemonia”¹²⁴ complica ancor di più la possibilità di fare previsioni. Ma torneremo, sul finire di questo stesso capitolo, a questa questione fondamentale.

3.4. David Harvey: “spatial fix” e “accumulazione per espropriazione”

Dopo che abbiamo trovato in Braudel e Arrighi questi potenti strumenti di analisi, possiamo finalmente affrontare in maniera più particolareggiata la questione dell’accumulazione intesa come momento ricorsivo e sempre attuale nelle strategie egemoniche e di dominazione del capitale. L’espressione *Ursprüngliche Akkumulation*, “accumulazione originaria”, che Marx introduce nel capitolo 24 del primo libro de *Il Capitale*, sembra designare qualcosa che, accaduto nella “preistoria” del capitalismo, ha aperto la strada alla sua nascita, per sparire però subito dopo. Ma è realmente così?

Seguiamo una preziosa indicazione di Etienne Balibar che, nel suo contributo a *Leggere il Capitale*, scrive che l’accumulazione può essere considerata come «una genealogia degli elementi che costituiscono la struttura del modo di produzione capitalista». ¹²⁵ Il riferimento all’origine (*Ursprung*), in senso genealogico, fa dell’accumulazione qualcosa che funziona come un a-priori del capitalismo, che dev’essere rinnovato in ogni momento ed è strutturale al suo funzionamento così come alla sua istituzione. L’interesse di Marx per l’accumulazione non è quindi un interesse di tipo “antiquario”, se vogliamo citare il Nietzsche della seconda delle *Considerazioni inattuali*, quella che ha per titolo *Sull’utilità o il danno della storia per la vita*.¹²⁶ La “preistoria” del capitalismo torna ad essere attuale perché è una condizione del suo funzionamento.¹²⁷ Come scrive Marx in *Salario, prezzo e profitto* (1865), è possibile definire l’accumulazione originaria come «espropriazione originaria», in quanto

¹²⁴ Nell’introdurre questo concetto, Arrighi si riferisce soprattutto agli studi dello storico indiano Ranajit Guha. Si veda, in particolare, *Dominance without hegemony*, Cambridge: Harvard University Press, 1992.

¹²⁵ Opera collettiva di Luis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey, Jaques Rancière, Paris: Éditions François Maspero, 1965. Il passo citato si trova a p. 300.

¹²⁶ Friedrich Nietzsche, *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, Milano: Adelphi, 1974.

¹²⁷ Segnaliamo, per un approfondimento di questo tema, Sandro Mezzadra, “Attualità della preistoria. Per una rilettura del capitolo 24 del primo libro del capitale, ‘La cosiddetta accumulazione originaria’”, in *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*, Verona: ombre corte, 2008. Il capitolo completo può essere letto online al seguente indirizzo: <http://www.uninomade.org/per-una-rilettura-del-capitolo-24-del-capitale/>.

«dissociazione dell'unità primitiva che esisteva fra il lavoratore e i suoi mezzi di lavoro». Ma, continua Marx:

La separazione del lavoratore e degli strumenti di lavoro, una volta compiutasi, si conserva e si rinnova costantemente a un grado sempre più elevato, finché una nuova e radicale rivoluzione del sistema di produzione la distrugge e ristabilisce l'unità primitiva in una forma storica nuova.¹²⁸

Sulla linea di questa lettura, è nel lavoro sull'accumulazione originaria del geografo britannico David Harvey che possiamo trovare gli anelli di congiunzione decisivi tra la nostra tesi del debito come arma utilizzata dal regime neoliberale nella lotta per l'egemonia e le concezioni di Braudel e Arrighi, capaci di mettere in relazione la dimensione spaziale con la dimensione temporale, in una nuova concezione dinamica del capitalismo.

La grande innovazione di *Limits of Capital*¹²⁹ di Harvey è di riuscire a dar ragione, attraverso una teoria marxista dello spazio, delle strategie che il capitalismo ha seguito per superare le contraddizioni intrinseche del suo sviluppo. Nel periodo cominciato nel decennio 1970, l'eccedente simultaneo di capitale fisso e di forza lavoro ha provocato una crisi sistemica impossibile da risolvere, se non con un profondo processo di ristrutturazione. La vertente temporale di questo processo, che ha prodotto una formidabile crescita della finanziarizzazione, cioè della creazione di capitale fittizio, è stata studiata a fondo dai teorici del marxismo e da economisti di diverso orientamento. La vertente spaziale, al contrario, è rimasta sottovalutata.

Lo spazio, inteso in modo non inerte ma come soggetto a una continua trasformazione, rappresenta un limite alla crescita dell'accumulazione e allo stesso tempo un ostacolo se la struttura di accumulazione entra in crisi. Il concetto di “*spatial fix*” descrive, nella teoria di Harvey, come lo spazio viene organizzato in una struttura fissa (questo perché, per esempio, i grandi costi delle infrastrutture hanno bisogno di tempo per i rispettivi ammortamenti, ecc) volta alla diminuzione delle distanze, e al superamento stesso dello spazio, che permetta al capitalismo di abbattere i costi di trasporti e comunicazione e permetta la mobilità di merci e capitale. È un concetto

¹²⁸ Karl Marx, *Salario, prezzo e profitto*, Roma: Editori riuniti, 1990. Non siamo riusciti a consultare il testo originale e dunque non possiamo riportare il numero di pagina. È possibile però trovare la citazione riportata a p. 16 di una trascrizione in pdf del libro che abbiamo trovato in internet: <http://www.ousia.it/content/Sezioni/Testi/MarxSalarioPrezzoProfitto.pdf>.

¹²⁹ Oxford: Blackwell, 1982.

intrinsecamente contraddittorio, ma capace di comprendere la dinamica capitalista nella sua dimensione di continuità e nei suoi momenti di discontinuità, nei quali vengono alla superficie le sue intime contraddizioni. Lungo la temporalità continua dello sviluppo capitalista, per la circolazione di merci, denaro e forza-lavoro, lo spazio è un limite che una struttura fissa – *to fix* in inglese significa fissare ma allo stesso tempo riparare, risolvere, sistemare qualcosa e metterlo in un luogo sicuro – può riuscire a superare, con la riduzione dei tempi di dislocazione e con la razionalizzazione della logistica. Nei momenti di discontinuità e di crisi è proprio quello stesso *spatial fix* già istituito a rappresentare un limite: la necessità di ristrutturarlo in una configurazione aggiornata diventa più urgente. È così che il capitale forza, secondo le sue necessità, la geografia, la morfologia del territorio, insieme a tutte le altre dimensioni del rapporto dell'uomo con lo spazio. La dimensione della città¹³⁰, per esempio, viene ora sempre più investita da un nuovo *spatial fixing*: pensiamo al fenomeno della gentrificazione, nel quale le strategie degli investimenti economici si incrociano con quelle del marketing, della turisticizzazione, della commercializzazione del patrimonio culturale e simbolico della città. L'inclusione di nuovi territori nell'ambito dell'accumulazione fa parte dello stesso processo, con la ricerca di risorse energetiche, con la deforestazione, ecc.

In alcune sue opere successive¹³¹, e a partire da questa nuova prospettiva sullo spazio, Harvey riesce ad inquadrare in un modo differente il processo di accumulazione. La possibilità che il capitale si apre di dislocarsi su nuovi terreni di accumulazione (che va di pari passo alla riorganizzazione del territorio secondo una nuova struttura di accumulazione), di riciclarsi in “circuiti secondari” rispetto al circuito canonico della produzione e della estrazione del plusvalore, mostra la natura eclettica e cinica del capitalismo. E mostra soprattutto quel mutamento qualitativo che si è dato nel regime e nelle pratiche del neoliberalismo dopo la crisi del 1973: è stato dopo questo evento che i processi strategici volti alla ristrutturazione di uno spazio di accumulazione hanno subito una trasformazione in senso estrattivista.

¹³⁰ Segnaliamo, su questo argomento, D. Harvey, *Social Justice and the City*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1973.

¹³¹ Facciamo riferimento soprattutto a tre di esse, particolarmente importanti: *The New Imperialism*, Oxford (UK) – New York: Oxford University Press, 2003; *A Brief History of the Neoliberalism*, Oxford (UK) – New York: Oxford University Press, 2005; *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*, New York: Oxford University Press, 2010.

Il concetto introdotto da Harvey per questo regime è “*accumulation by dispossession*” (accumulazione per spossessamento¹³²). Analizziamo un passo di *A Brief History of the Neoliberalism* per capire meglio ciò che Harvey intende con l’uso di questa espressione:

By this I mean the continuation and proliferation of accumulation practices which Marx had treated of as ‘primitive’ or ‘original’ during the rise of capitalism. These include the commodification and privatization of land and the forceful expulsion of peasant populations [...]; conversion of various forms of property rights (common, collective, state, etc.) into exclusive private property rights [...]; suppression of rights to the commons; commodification of labour power and the suppression of alternative (indigenous) forms of production and consumption; colonial, neocolonial, and imperial processes of appropriation of assets (including natural resources); monetization of exchange and taxation, particularly of land; the slave trade (which continues particularly in the sex industry); and usury, the national debt and, most devastating of all, the use of the credit system as a radical means of accumulation by dispossession.¹³³

Oltre a sottolineare, per la nostra prospettiva, il ruolo fondamentale che il debito svolge in questo contesto, vogliamo evidenziare che l’accumulazione originaria è intesa da Harvey secondo una lettura che non la confina nella preistoria del capitalismo, ma che ne descrive il rinnovamento nei momenti di crisi periodica di quest’ultimo e la presenta come strutturale per il funzionamento del capitalismo stesso. Più specificamente: l’accumulazione mostra caratteristiche più marcate di “estrattivismo”, configurandosi come “accumulazione per spossessamento”, nel periodo di crisi sistemica in cui il capitalismo oggi trova, a questo punto del suo percorso ciclico.

Lo stato, con il monopolio della violenza e le sue demarcazioni tra legalità e illegalità, svolge in questo processo un ruolo fondamentale. Sempre di più, però, la dimensione dello stato viene trascesa dai movimenti dei grandi capitali finanziari e dalle imprese multinazionali, così come da organismi sovranazionali come la Banca Mondiale o il Fondo Monetario Internazionale, che sono stati, con le politiche dei prestiti e dei programmi di aggiustamento strutturale, tra i maggiori agenti dello *spatial fixing* che designiamo come globalizzazione.

¹³² L’espressione è di sovente tradotta con “accumulazione per espropriazione”, ma crediamo che il termine “spossessamento”, che contiene connotazioni diverse, possa suggerire in maniera più efficace il fatto che l’espropriazione è condotta dal capitalismo con l’uso della violenza.

¹³³David Harvey, *A Brief History of the Neoliberalism*, cit., p. 159.

È arrivato il momento di porci alcune domande. Non corriamo il rischio, nell'adottare questa prospettiva estrattivista, di accentuare troppo le caratteristiche del dominio, a detrimento di quelle che, secondo la prospettiva di Foucault (ma anche secondo quella di Dardot e Laval), si integrano nella costituzione di una “razionalità governamentale” come paradigma del neoliberalismo? E ancora, qual è, in quest'ottica che tenta di comprendere la *ratio* delle strategie del capitale di fronte alle crisi sistemiche, il ruolo dei movimenti di lotta? Quali sono le strategie possibili di questi ultimi? Infine, a quale cambiamento di paradigma epistemologico possono, questi stessi movimenti, condurre la nostra ricerca?

Alla prima domanda abbiamo già parzialmente risposto nello scorso capitolo, quando abbiamo esaminato il Foucault de *La nascita della biopolitica* e il grande dibattito che si è sviluppato intorno ai concetti di “governamentalità e di “biopolitica”. Pensiamo in realtà che la prospettiva introdotta con il presente capitolo si possa situare su un livello differente rispetto a quello genealogico di Foucault, e riteniamo che i due livelli di spiegazione possano convivere e anche integrarsi a vicenda.

Quanto al secondo gruppo di domande, tenteremo di rispondere nei prossimi paragrafi di questo stesso capitolo: con un cambiamento di sguardo, vedremo come il pensiero femminista riesca ad articolare in modo diverso il nesso accumulazione-riproduzione e come la prospettiva post-coloniale possa illustrare in tutta la sua radicalità la natura estrattivista del capitale.

3.5. *L'accumulazione nella lettura di Silvia Federici: riproduzione e “patriarcato del salario”*

Il problema dell'accumulazione è il nucleo del lavoro di una autrice femminista italiana emigrata negli Stati Uniti, Silvia Federici, che, in *Calibano e la Strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*¹³⁴, conduce a termine un percorso di ricerca e attivismo che risale agli anni Settanta. Tra le fondatrici del Collettivo Femminista Internazionale, organizzazione che ha lanciato la campagna internazionale *Wages For Housework* (WFH), a favore dell'attribuzione di un salario per il lavoro domestico, Federici parte ugualmente dall'espressione “accumulazione originaria”, che

¹³⁴ Milano-Udine: Mimesis, 2015. Qui utilizzeremo questa edizione italiana, ma segnaliamo che la prima edizione, in lingua inglese, è del 2004.

Marx usa nel primo volume de *Il Capitale*, ma si distanzia da questo concetto nella misura in cui vi include una serie di fenomeni storici che svolgono un ruolo fondamentale nella sua teoria ma che sono assenti nell'analisi di Marx. Uno di questi elementi è rappresentato dalla conquista coloniale, che ha implicato l'espropriazione delle terre e il genocidio della popolazione nativa americana. Un altro discende dalla nuova divisione sessuale del lavoro, che ha assoggettato, attraverso la esclusione delle donne dal lavoro salariato, la funzione riproduttiva femminile alla produzione di forza-lavoro, trasformando il corpo delle donne in macchine per la produzione di nuovi lavoratori.

La ricostruzione di Federici si concentra, per questi effetti, sullo studio della cosiddetta “transizione dal feudalesimo al capitalismo”.¹³⁵ Lo studio di questa congiuntura ha avuto nel XX secolo una lunga storia, che coincide non per caso con quella dei movimenti politici che hanno cercato di costruire un'alternativa al capitalismo. Storici marxisti come Maurice Dobb, o terzomondisti come Samir Amin, hanno dovuto affrontare questo problema, e lo stesso è accaduto al movimento femminista. Opere come *L'arcano della riproduzione. Casalinghe, prostitute, operai e capitale* di Leopoldina Fortunati¹³⁶ e *Patriarchy and Accumulation on a World Scale* di Maria Mies¹³⁷ sono risultate fondamentali per una lettura femminista di questo problema. La specificità della lettura di Federici si situa nella rilevanza concessa, nel contesto della lotta antifeudale, ai movimenti millenaristi ed eretici e alla trasformazione spirituale e simultaneamente materiale che questi movimenti propugnavano. La valorizzazione dei beni comuni e dell'uso, dell'uguaglianza e della democratizzazione radicale, l'opposizione alla crescente monetizzazione dell'economia (la commutazione in valore monetario di beni come la terra e il lavoro), ha portato, per reazione, alla nascita del capitalismo come controrivoluzione che ha distrutto le possibilità che questi movimenti della lotta antifeudale stavano sperimentando ed espandendo in tutta l'Europa. Controrivoluzione che ha portato alla nascita della società mercantile e che è stata perseguita con quello che Federici designa come un “attacco genocida” contro le donne, come è dimostrato dalle centinaia di migliaia di esecuzioni

¹³⁵ Federici accetta questa formulazione soltanto per motivi di periodizzazione storica, ma considera il termine “transizione” completamente inadeguato per dar conto della violenza con la quale questa trasformazione si è data.

¹³⁶ Venezia: Marsilio Editori, 1981.

¹³⁷ London: Zed Books, 1986.

delle “streghe”: era infatti il controllo che le donne esercitavano sulla riproduzione a dover essere annullato.

La storiografia femminista di Federici, mettendo in relazione l’attacco alle donne con il processo di accumulazione, apre dunque all’analisi marxista un campo che Marx stesso non aveva investigato. I processi storici della rivoluzione dei prezzi e della privatizzazione delle terre vengono così esaminati, ma passano ad essere rilevanti solo congiuntamente ad altri fattori come la produzione di gerarchie sessuali e razziali in Europa e nel contesto coloniale.

Nei secoli XVI e XVII, la guerra, che comincia ad essere più frequente e a coinvolgere eserciti di dimensioni sempre maggiori, e l’espansione coloniale, diventano spazi di investimento per i finanzieri ricchi e allo stesso tempo un modo di risolvere le crisi economiche per gli stati. La corsa all’acquisizione delle terre passa anche per altri mezzi e strategie, per esempio attraverso i prestiti ai piccoli agricoltori, pratica che mirava non solo al lucro legato agli interessi, ma all’acquisizione dei beni che servivano da garanzia o da pegno. La stessa confisca delle terre della Chiesa dopo la Riforma si inserisce in questa tendenza, perché la terra non passò nella mani dei contadini che si erano ribellati in nome della riforma religiosa, ma bensì nelle mani della nascente classe capitalista dei commercianti e degli “uomini nuovi”.

In Inghilterra uno dei momenti più importanti di questo processo è stato quello della chiusura delle terre in “recinzioni” (*enclosures*).¹³⁸ Con questo termine vengono indicate le varie strategie che la classe nobiliare e gli agricoltori ricchi utilizzarono per mettere fine all’uso comunitario della terra – che era molto diffuso e presupponeva a volte forme di proprietà comunitaria della terra stessa – e passare alla proprietà individuale. Strategie che eliminarono anche i “diritti consuetudinari”, che nell’epoca pre-capitalista erano molto importanti (pensiamo al diritto alla caccia o alla raccolta di legna) e rappresentavano molte volte l’unica possibilità di fuga dall’indigenza estrema.

Torneremo nell’ultimo capitolo sull’importanza di quello che possiamo chiamare il rinascimento dei “beni comuni”, che ha segnato uno dei momenti di rivendicazione più importanti dei movimenti politici del XXI secolo. Quello che è importante sottolineare per ora è che, a partire dal XVI secolo, con la “transizione verso

¹³⁸ Diversi autori si sono occupati del processo storico delle *enclosures*, che, lungo i secoli, non ha smesso di produrre rivolte e di essere oggetto della legislazione degli strati. Per una lettura legata alla prospettiva che abbiamo qui adottato, segnaliamo il terzo capitolo del già citato *The Great Transformation* di Karl Polanyi. Le conseguenze più catastrofiche di questo processo furono evitate, secondo questo autore, per merito della dinastia inglese dei Tudor e da quella dei primi Stuart, i quali, con una legislazione limitativa, riuscirono a frenare le *enclosures* e a evitare lo spopolamento delle terre inglesi.

il capitalismo”, attraverso le *enclosures*, la terra viene separata dai lavoratori, che rimangono così privati di un mezzo di sussistenza che allo stesso tempo era un luogo di socializzazione e creazione di legami comunitari. Con la fine di quello che R. H. Tawney designa come “comunismo primitivo”¹³⁹, è tutto un universo di relazioni umane e tra uomo e natura a cadere. Il forte aumento della povertà, dei mendicanti e delle rivolte che hanno accompagnato questo processo hanno portato alla fine della coesione sociale. I lavoratori, da ora in avanti, si troveranno in una situazione di dipendenza maggiore e potranno servire come mano d’opera a basso costo, o ancora essere utilizzati, da parte del capitalismo mercantile, per fare concorrenza alle Gilde e alle corporazioni di artigiani della città, o come mezzo per soppiantarle del tutto, con l’inaugurazione, per esempio, del sistema del *putting-out* nel settore della nascente industria tessile.

Federici apre qui un parallelo con la realtà contemporanea che spiega la particolare concezione dell’accumulazione originaria alla base della sua opera. Come lei stessa spiega nella Prefazione all’edizione italiana, dopo la pubblicazione del precedente *Il Grande Calibano*¹⁴⁰, nel 1984, Federici lasciò temporaneamente gli Stati Uniti per andare a insegnare a Port Harcourt in Nigeria e, tra il 1984 e il 1986, ebbe la possibilità di osservare come, in risposta alla crisi del debito, il governo nigeriano iniziò, insieme alla Banca Mondiale e al Fondo Monetario Internazionale, un programma di aggiustamento strutturale con l’obiettivo di condurre il paese alla ripresa economica. Ma questo programma si rivelò sin da subito ciò che era in realtà:

[...] lo strumento di una nuova fase di accumulazione originaria e di una razionalizzazione della riproduzione volta a distruggere le ultime vestigia di proprietà e rapporti comunitari, e imporre forme più intense di sfruttamento del lavoro. Ho visto quindi dispiegarsi sotto i miei occhi processi molto simili a quelli che avevo analizzato durante la stesura de *Il Grande Calibano*, fra cui un attacco sistematico alle terre comuni e un decisivo intervento dello stato definito “guerra all’indisciplina” [...] una campagna misogina [...]¹⁴¹

Secondo Federici, questo dimostra che la lotta secolare dei lavoratori rurali contro le recinzioni, intese in un orizzonte geografico e temporale più ampio come

¹³⁹ Cfr. R. H. Tawney, *The Agrarian Problem in the Sixteenth Century*, New York: Harcourt Brace, 1967.

¹⁴⁰ Silvia Federici, Leopoldina Fortunati, *Il grande Calibano: storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale*, Milano: Franco Angeli, 1984.

¹⁴¹ Federici, cit., p. 14.

strategie di privatizzazione della terra, è ancora oggi viva in molti luoghi della produzione agricola in cui i contadini dipendono dalla terra per la loro sussistenza. Questi “programmi di aggiustamento” sono in realtà delle *enclosures* mascherate e ciò che è in causa in questa lotta è la difesa di relazioni sociali e di modi di vita radicalmente diversi dai canoni che la produzione industriale esige.

Ma, ancor più importante per la nostra ricerca, questo dimostra che tali aspetti dell’accumulazione originaria non rappresentano per Federici qualcosa di confinato all’origine del capitalismo, alla fase in cui vennero in essere i suoi “presupposti storici” e che il capitalismo maturo dovrà poi superare, ma bensì dei presupposti strutturali dell’accumulazione capitalistica, continuamente reiterati nei momenti di crisi con l’uso della forza e della violenza.

L’analisi di Federici, però, non termina qui. Le maggiori vittime delle recinzioni furono le donne: la privatizzazione della terra portò alla monetizzazione della vita economica e le donne furono confinate al lavoro riproduttivo, in un momento in cui questo soffriva di una completa svalorizzazione. Le conseguenze di questo evento fondamentale vengono così descritte:

Con la fine dell’economia di sussistenza che era prevalsa nell’Europa precapitalistica, anche l’unità tra produzione e riproduzione, tipica di tutte le società basate sulla produzione per l’uso, ebbe termine, poiché queste due attività cominciarono a essere caratterizzate da rapporti sociali diversi e a essere svolte da soggetti di sesso diverso. Nel nuovo regime monetario, solo la produzione per il mercato venne considerata un’attività capace di creare valore, mentre la riproduzione della forza lavoro cominciò a essere ritenuta priva di valore da un punto di vista economico e cessò addirittura di essere considerata un lavoro. Il lavoro riproduttivo continuò a essere pagato, sebbene con infimi compensi, solo se prestato per la classe padronale o fuori casa. Ma la riproduzione della forza-lavoro svolta in casa e la sua importanza economica nel processo dell’accumulazione capitalistica divennero invisibili, nella misura in cui il lavoro domestico fu sempre più mistificato come un “lavoro da donne” e una loro vocazione “naturale”. Le donne di conseguenza furono escluse da molte occupazioni salariate e, se lavoravano per un salario, guadagnavano una miseria in confronto al salario medio maschile.¹⁴²

¹⁴² Ivi, p. 105.

La separazione tra produzione e riproduzione credò, secondo Federici, una classe di donne proletarie espropriate come gli uomini, ma, a differenza di questi, con il problema più grande di venir private del salario in un mondo in cui la monetarizzazione andava crescendo.

In un contesto in cui lo stato si costituì come garante della divisione in classi, incaricandosi del compito di supervisionare la riproduzione e disciplinare la forza-lavoro, si diede un salto di qualità nelle pratiche e nelle scienze governamentali, le quali da allora in avanti cominciarono ad applicare la contabilità alle relazioni sociali e introdussero il registro demografico (censimento e registrazione statistica delle morti, delle nascite, dei matrimoni, ecc.). Si era prodotto un mutamento fondamentale nella forma in cui gli stati affrontavano i problemi demografici e la relazione tra lavoro, popolazione e accumulazione della ricchezza.

La causa di tutto ciò è cercata da Federici nella prima crisi internazionale, tra il 1620 e il 1630. La colonizzazione dell'America aveva provocato quello che fu chiamato "olocausto americano", una drastica diminuzione delle popolazioni native e l'improvvisa mancanza di mano d'opera provocò una crisi demografica ed economica che si espanse anche all'Europa. Tale crisi, che quasi aveva fatto naufragare l'incipiente economia capitalista, fu però rapidamente superata, sostiene Federici, attraverso l'intervento degli stati: in risposta alla crisi demografica venne instaurato in Europa il regime che Foucault designerà come "biopolitica".¹⁴³ Nel dare conto di questo regime, però, manca un anello fondamentale alla teoria foucaultiana: il fatto che uno dei punti di maggior incidenza del biopotere è rappresentato dalla funzione riproduttiva delle donne. L'intensificazione della "caccia alla strega", fenomeno al quale è dedicata una parte importante e centrale del libro¹⁴⁴, e l'introduzione di nuovi metodi punitivi, furono attuati dallo stato per raggiungere questo fine, che congiunge all'obiettivo dell'aumento della popolazione una nuova configurazione del problema della riproduzione. La diffusione dei dispositivi di disciplinamento si presentò, nel caso delle donne, per mezzo di violenza straordinaria: il corpo femminile, infatti, fu trasformato in mezzo di riproduzione e crescita della forza-lavoro, trattato come una macchina per procreare, e messo in funzione secondo ritmi che dovevano sfuggire al controllo delle donne

¹⁴³ Abbiamo già parlato nello scorso capitolo di questo concetto in maniera diffusa. Qui ci limitiamo a segnalare, a complemento di quanto già detto, che questo concetto è stato introdotto da Foucault nel capitolo V del volume I della sua *Storia della sessualità*. Cfr. *La volonté de savoir*, Paris: Gallimard, 1976.

¹⁴⁴ Federici, cit., capitolo IV, "La grande caccia alle streghe in Europa", pp. 207-272.

stesse.¹⁴⁵ Le donne, in questo modo, furono trattate come sostituto delle terre che i lavoratori avevano perso con le *enclosures*, esse stesse ora “bene comune” di cui tutti si potevano appropriare. Il lavoro delle donne, considerato come non-lavoro, si presentava ora come una risorsa naturale, accessibile a tutti come l’acqua e l’aria.

La teoria del corpo di Foucault diviene, per queste ragioni, bersaglio di critiche profonde. In primo luogo, sulla linea di molte autrici del pensiero femminista che riflettono sul corpo come punto in cui si intensificano le relazioni di sottomissione, Federici sottolinea come l’analisi delle tecniche disciplinari di Foucault abbia privilegiato il carattere produttivo in detrimento di quello riproduttivo, omettendo così accadimenti fondamentali (come la “caccia alle streghe”) per la ricostruzione dello sviluppo di queste tecniche e delle istituzioni ad esse associate. In secondo luogo, viene criticato il carattere meramente descrittivo delle analisi di Foucault: il corpo è visto come costituito da pratiche discorsive e viene considerato come fosse una entità autosufficiente, ubiqua, metafisica e misteriosa. Secondo Federici, questa descrizione del funzionamento del potere si perde, affascinata dalla sue stesse evoluzioni, non riuscendo a identificarne le fonti reali. Su questi presupposti, la stessa teoria del “biopotere” ha bisogno di essere rivista. Federici descrive questo processo basandosi pur sempre sulla tematizzazione proposta da Foucault, ma discorda con il filosofo francese quanto alle cause e alla datazione di esso: la svolta biopolitica si è data in conseguenza della crisi demografica dei secoli XVI e XVII e non della fine delle carestie in Europa nel secolo XVIII, come afferma Foucault. In questo contesto di promozione delle forze vitali, si rivelano le fonti e gli obiettivi del biopotere: la ridefinizione o anche la costituzione di nuove risorse e di nuovi campi di accumulazione. L’uso della violenza e della repressione ¹⁴⁶, in questo quadro, è la condizione paradossale perché questo succeda:

Per concludere, quello che Foucault avrebbe capito se nella sua *Storia della sessualità* (1976) avesse studiato la caccia alle streghe invece di concentrarsi sulla confessione pastorale, è che questa storia non può essere scritta dal punto di vista di un soggetto universale, astratto, asessuato. Avrebbe anche dovuto riconoscere che tortura e la morte possono essere messe al servizio della “vita” o, meglio, al servizio della produzione

¹⁴⁵ Ivi, p. 129.

¹⁴⁶ Foucault, in *La volontà de savoir*, cit., prende parte contro quella che chiama la “ipotesi repressiva” riguardo alla sessualità, sostiene anzi che ci siano stati una moltiplicazione e un incitamento del discorso sul sesso.

della forza-lavoro, dato che l'obiettivo della società capitalistica è trasformare la vita in capacità lavorativa e "lavoro morto".¹⁴⁷

L'istituzione di quello che Federici chiama "patriarcato del salario"¹⁴⁸, basato sulla dipendenza economica delle donne dagli uomini, dopo che le prime sono state espulse dal lavoro salariato, è quindi una strategia di accumulazione del capitale. Il lavoro di Sisifo delle donne tra le pareti domestiche che sembra non produca nulla di duraturo (il cibo cucinato viene consumato rapidamente, i vestiti lavati e stirati si sporcano e stropicciano subito dopo, ecc.), si rivela invece indispensabile a che la forza-lavoro diventi duratura e si rinnovi, riposi e riproduca nelle case. Questa funzione dev'essere svolta dalle donne e il suo costo nullo è in realtà uno dei più vasti campi di accumulazione che il capitale ha costituito e che ancora oggi espropria.

3.6. Samir Amin: sviluppo ineguale e teoria delle dipendenza

Negli anni Sessanta del secolo scorso si diffuse un approccio economico di tipo neomarxista volto a criticare la nozione di spazio economico inteso come astratto e formale e a ricercare le ragioni del cosiddetto "sviluppo ineguale" tra i paesi più industrializzati e quelli del cosiddetto "terzo mondo". L'approccio dell'economista egiziano Samir Amin al sottosviluppo parte dal non considerarlo semplicemente un "ritardo", ma come un effetto continuo e squilibrante causato da una dominazione. In un libro del 1973, *Lo sviluppo ineguale. Saggio sulle formazioni sociali del capitalismo periferico*¹⁴⁹, Amin spiega il funzionamento di quella che definisce "accumulazione extravertita". Vediamo che cosa significa.

I paesi del centro, che hanno raggiunto lo stadio che Braudel definirebbe come compiutamente "capitalistico", hanno poggiato la loro crescita sul processo dai costi umani elevati che abbiamo visto nei paragrafi precedenti, basato sull'estromissione dalle terre delle masse agricole, sulla loro proletarizzazione e sulla crescita industriale. Il surplus creato da questo processo si è accompagnato dalla diminuzione dei saggi di

¹⁴⁷ Federici, cit., p. 26.

¹⁴⁸ Cfr. *ivi*, p. 141 e ss.

¹⁴⁹ Torino: Einaudi, 1977.

profitto¹⁵⁰ finché non ha però trovato uno sbocco nella crescita dei salari. Le società occidentali hanno su questa base trovato una piattaforma su cui la loro economia ha raggiunto una relativa stabilità, trattandosi di economie “autocentriche”, sorrette da una grande base di consumi e di domanda aggregata.

Stabilità che però non vuol dire equilibrio: il capitalismo ha costante bisogno di trovare nuovi spazi ad alta redditività in cui reinvestire il surplus ottenuto. Da qui la spinta rinnovata alla delocalizzazione delle attività industriali tradizionali nei paesi della periferia, per conservare nei paesi del centro le attività ad alta tecnologia. Da qui, allo stesso modo, i costanti investimenti per l'estrazione di materie prime e la politica agricola che tende a importare cibo a prezzi bassi dalle periferie. La liberalizzazione del credito derivata dalla rottura da parte di Nixon nel 1971 della convertibilità in oro del dollaro, ha aperto, con la deregolamentazione, un grande sbocco per questi capitali. Ma il sistema rimane costantemente, strutturalmente, in disequilibrio.

A partire da questa constatazione Amin individua le ragioni che rendono stabilmente ineguale lo sviluppo dei paesi periferici. Il tipo di economia di questi ultimi viene definita “estroversita” perché vede una prevalenza del settore esportatore. In realtà questa prevalenza nasconde il fatto che l'economia è modellata e organizzata dal punto di vista della dominazione: agli investimenti stranieri e alla costruzione di infrastrutture corrisponde una parallela fuoriuscita di surplus e di profitti, che ritornano nei paesi investitori. E il meccanismo del credito/debito favorisce e consolida l'ineguaglianza di questo rapporto. I prestiti concessi ai paesi del terzo mondo per i cosiddetti “aggiustamenti strutturali” infatti esasperano le caratteristiche che rendono le loro economie dipendenti e subordinate.

Il sottosviluppo così si riproduce, essendo per di più l'economia sottosviluppata caratterizzata dalla scarsa integrazione delle imprese tra loro. La struttura delle aziende multinazionali, anzi, con la loro forte integrazione di tipo verticale che conserva i segmenti della dirigenza saldamente collocati nei paesi del centro, riproduce ancor di più questo squilibrio.

L'unico modo che i paesi della periferia hanno di fuoriscire da questo processo di “accumulazione extravertita” è secondo Amin quello di rendere “autocentriche” le proprie economie, dopo aver effettuato un “*delinking*”, uno sganciamento dal sistema

¹⁵⁰ Riferimento importante per capire come possano convivere queste due tendenze apparentemente contraddittorie nel capitalismo avanzato è un libro su cui torneremo più avanti, Paul A. Baran, e Paul M. Sweezy, *Monopoly Capital. An Essay on the American Economic and Social Order*, New York: Monthly Review Press, 1966.

economico internazionale responsabile della subordinazione. Non significa che si debba puntare ad un sistema autarchico, ma che occorra, capovolgendo la logica attuale, anziché sottomettersi alle tendenze dominanti su scala globale, agire perché tali tendenze si adeguino alle esigenze interne. Politiche di integrazione su scala regionale, come stava avvenendo di recente in America Latina, possono rappresentare un consolidamento di questa strategia.¹⁵¹ Ad ogni modo, sottolinea Amin, è sul campo della sovranità alimentare che si gioca una delle partite più importanti...

Non abbiamo spazio per approfondire il pensiero cinquantennale di questo pensatore, scomparso nell'estate 2018, proprio nel periodo di redazione di questo nostro lavoro. Interessante però, è andare oltre l'opera che abbiamo qui analizzato seppure in maniera sommaria, e riferire anche un altro punto importante della sua successiva riflessione, visto che si connette, spostandone la prospettiva, a molti dei temi che abbiamo sollevato nei paragrafi scorsi.

In *La crisi. Uscire dalla crisi del capitalismo o uscire dal capitalismo in crisi?*¹⁵² Amin sostiene in esergo che «[l]a crisi attuale non è né una crisi finanziaria né la somma di crisi sistemiche multiple (energetica, alimentare, ecologica, climatica), ma bensì la crisi del capitalismo degli oligopoli, che ha raggiunto lo stato di senilità»¹⁵³.

Il punto da cui partire per capire questa prospettiva è il libro, a cui abbiamo già accennato, di due economisti statunitensi noti per aver fondato una delle riviste di riferimento per la sinistra del XX secolo, la *Monthly Review*. Il libro in questione, *The monopoly capital*, uscito nel 1966, è secondo Amin la prima formulazione coerente della trasformazione qualitativa subita dal capitalismo alla fine del XIX secolo, con la fine della concorrenza e la istituzione di monopoli e oligopoli. In uno dei precedenti paragrafi, abbiamo visto in realtà come questa tesi abbia degli importanti precedenti, in Hilferding e in Lenin ad esempio. La novità introdotta da Amin, sulla scorta di questi autori, consiste nell'individuare una seconda ondata nel processo di monopolizzazione. Se la prima ondata si spinge fino al 1945, la seconda comincia negli anni Settanta del XX secolo e comprende in sé la crisi cinquantennale che si è maggiormente acuitizzata negli anni Settanta prima e nel 2008 poi. In questa seconda ondata, la dimensione degli oligopoli, secondo Amin, è senza precedenti. E comprende in sé, secondo quanto gli

¹⁵¹ La conclusione di questo lavoro è coincisa con l'elezione, il 28 ottobre 2018, di Jair Bolsonaro a presidente del Brasile. Il modello di integrazione che i governi progressisti di diversi degli stati sudamericani stavano sostenendo negli ultimi quindici anni ha già subito un forte rallentamento negli ultimi anni e potrebbe andare incontro, da ora in poi, a un disfacimento.

¹⁵² Milano: Edizioni Punto Rosso, 2009.

¹⁵³ Ivi, p. 2.

stessi Baran e Sweezy hanno sostenuto, sia la dimensione produttiva che quella finanziaria. Invece di distinguere tra banche, istituti finanziari e fondi pensione, ritenuti colpevoli della “bolla finanziaria”, e il capitalismo considerato “buono” perché produttivo, è necessario comprendere che le due funzioni sono entrambe esercitate all’interno degli stessi oligopoli, che dopo le fasi produttive, reinvestono, al calare dei saggi di profitto, i surplus accumulati in attività finanziarie.

3.7. La “necropolitica” di Achille Mbembe

Abbiamo fin qui seguito l’approccio economico post-coloniale e marxista di Amin, che ci ha fornito diversi strumenti che vanno ad integrare e specificare il paradigma appropriativo ed estrattivo dell’accumulazione, inteso come sempre attuale e continuamente riattivato nei periodi di crisi. Riteniamo utile però, sempre all’interno degli studi post-coloniali, utilizzare anche la seconda lente di cui ci stiamo servendo nelle nostre analisi, quella che prende in esame i rapporti di dominio dal punto di vista aperto dall’indagine sulle discipline e le forme di soggettivazione di Foucault. Questo approccio attento da una parte alla dimensione “microfisica” del potere e dall’altra alle politiche di regolazione di tipo “governamentale”, è infatti stato declinato anch’esso in senso post-coloniale.

Proponiamo qui allora alcune riflessioni a proposito di *Necropolitica*¹⁵⁴, un’opera del filosofo camerunese Achille Mbembe che, a partire dalle tracce della biopolitica foucaultiana, apre all’interno del pensiero contemporaneo a uno spazio altro che ha preso distanza dall’eurocentrismo¹⁵⁵. Mbembe, in apertura del breve volume¹⁵⁶, dichiara la volontà di allontanarsi dalla prospettiva propria delle scienze politiche tradizionali che «situano la sovranità dentro i confini di uno Stato-nazione, all’interno di istituzioni il cui potere è conferito allo Stato, o all’interno di reti e istituzioni sopranazionali»¹⁵⁷, per seguire l’approccio che si fonda sulla visione critica foucaultiana

¹⁵⁴ Achille Mbembe, *Necropolitica*, Verona: Ombrecorte, 2016.

¹⁵⁵ Su questo concetto è fondamentale un’opera proprio del pensatore abbiamo appena finito di trattare: Samir Amin, *Eurocentrism*, New York: Monthly Review Press, 1989.

¹⁵⁶ In realtà la densità di *Necropolitica* può essere travisata se non si riconoscono in questo pamphlet i riferimenti all’intera opera teorica di Mbembe. Rimandiamo qui almeno agli essenziali *De la Postcolonie, essei sur l’imagination politique dans l’Afrique contemporaine*, Paris: Karthala, 2000 e *Critique de la raison negre*, Paris: La Découverte (« Cahiers libres »), 2013;

¹⁵⁷ A. Mbembe, *Necropolitica*, cit., p. 8. Non possiamo qui approfondire, ma il voler rifuggire, sempre sulle tracce di Foucault, allo studio diretto della sovranità, della dimensione giuridica e coercitiva del

dei rapporti tra sovranità, guerra e bio-potere. Ma, si chiede Mbembe, si può ricondurre l'espressione ultima della sovranità come «potere e capacità di decidere chi può vivere e chi deve morire»¹⁵⁸ interamente sotto la nozione di bio-potere? Oppure c'è bisogno di deformare o modificare la griglia interpretativa, per cogliere le forme contemporanee attraverso cui il politico fa della distruzione assoluta del nemico, nei modi della guerra e del terrore, il suo obiettivo fondamentale?

Si tratta certo di processi governamentali interdipendenti, ma il concetto di “necropolitica”, rispetto a quello di “biopolitica”, rappresenta come un rovescio difficile da identificare se non lo si guarda da quel particolare punto di vista che, seguendo Franz Fanon, possiamo indicare come “mondo manicheo della colonia”. Le politiche di morte contemporanee hanno infatti i propri ascendenti proprio nel mondo della colonia e nel rapporto di schiavitù e senza questo lavoro genealogico non è possibile rendere conto di un elemento che ha giocato un ruolo centrale nella formazione delle diverse forme di sovranità moderne, quello del razzismo.

Riferendosi a quello che Carl Schmitt chiama “stato di eccezione”, Mbembe descrive come sotto i regimi coloniali o di apartheid si costituisce una particolare “formazione di terrore”:

La caratteristica più originale di questi sistemi fondati sul terrore è la concatenazione tra biopotere, “stato di eccezione” e “stato d'assedio”, nella quale risulta centrale, ancora una volta, il concetto di razza [...].¹⁵⁹

[...] nel pensiero filosofico moderno, nella pratica politica europea e nell'immaginario, la colonia rappresenta il luogo dove la sovranità consiste fondamentalmente nell'esercizio del potere al di fuori della legge (*ab legibus solutus*), e dove è più probabile che la pace assuma la forma di una “guerra senza fine”.¹⁶⁰

In sintesi le colonie erano zone in cui la guerra e il disordine, le figure interne ed esterne della dimensione politica, erano contigue o si alternavano tra di loro. In questo senso le colonie erano il luogo per eccellenza dove i controlli e le garanzie dell'ordine giuridico

potere nell'ambito dello stato, porta Mbembe, in maniera simile a Giorgio Agamben in *Il potere sovrano e la nuda vita*, a scoprire l'attributo più proprio della sovranità, e cioè il potere di vita o di morte su quella che è considerata la “nuda vita”.

¹⁵⁸ Ivi, p.9.

¹⁵⁹ Ivi, p.26.

¹⁶⁰ Ivi, p.28.

potevano essere sospesi: il luogo dove la violenza dello “stato di eccezione” era ritenuta qualcosa che operava al servizio della civilizzazione.¹⁶¹

In questo modo crolla la convinzione che la guerra possa essere regolata da leggi e convenzioni. Non si deve però, continua Mbembe, pensare che questo sia successo solo nel passato lontano della dominazione imperiale. Le tecniche di dominazione della tarda modernità postcoloniale prevedono tutta una serie di nuove “tecnologie necropolitiche” che si aggiungono alle tradizionali forme di dominazione.

Esse si riferiscono innanzitutto e immediatamente allo spazio: questo significa soprattutto divisione dello spazio in comparti, con la creazione di linee di confine e frontiere interne. La costruzione delle *township* e delle *homeland* nel regime di apartheid sudafricano e i pervasivi dispositivi di controllo e di sorveglianza attivi nei territori occupati palestinesi sono tra gli esempi più significativi, insieme ad esempio alle tecniche della cosiddetta “guerra infrastrutturale”, che mira alla distruzione di case e delle riserve idriche e di cibo, allo sradicamento degli alberi e al furto di farmaci.

Ma sono solo alcuni esempi. Così come descritte da Naomi Klein in *Shock Economy*¹⁶², anche le politiche del debito e la instabilità economica e monetaria possono essere prese in esame tra le tecniche necropolitiche di dominazione che vengono attuate da stati o più spesso da multinazionali o da molteplici entità finanziarie su individui e popolazioni, da un livello micro fino a una scala continentale, come nel caso dell’Africa.

Con un pensiero radicale volto a decolonizzare lo stesso Foucault, Mbembe ci mette davanti agli occhi il modo in cui l’“accumulazione per spossamento” avviene. Non è un caso, dunque, che abbiamo voluto chiudere un capitolo tutto economico con un riferimento alla “necropolitica”.

3.8. Epistemologia post coloniale e movimenti antisistemici

Questa dislocazione dello sguardo, che accoglie la proposta di “provincializzare l’Europa” dello storico indiano Dipesh Chakrabarty¹⁶³, significa per noi innanzitutto

¹⁶¹ Ivi, p.29.

¹⁶² Toronto: Random House, 2007.

¹⁶³ Facciamo riferimento, senza approfondire, a Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*, Princeton: Princeton University Press, 2000.

adottare una differente epistemologia¹⁶⁴, che è in grado di ripensare la conflittualità come momento imprescindibile per la costruzione degli spazi politici futuri. Sarà questo un punto centrale nel prosieguo del nostro discorso. Così come per la prospettiva femminista, l'adozione della prospettiva post-coloniale non ha solo un carattere descrittivo – non solo cioè spiega degli aspetti prima in ombra fra le componenti economiche e sociali del processo di accumulazione – ma si assume come posizionata dentro quella logica conflittuale che descrive. Questo posizionamento però non è un semplice collocarsi, all'interno di un quadro dato, in questa o quella posizione predeterminata, ma è bensì una riconfigurazione globale del quadro di riferimento.

Facciamo un esempio. La prospettiva ecologica, alla quale stiamo dedicando meno spazio di quello che meriterebbe, può essere messa in relazione stretta con le dinamiche economiche che abbiamo descritto. Il mutamento climatico e i danni di lungo termine alla biosfera che si stanno provocando, sono infatti conseguenza di quello che può essere definito come un “aumento del metabolismo sociale” insito nelle logiche accumulative del capitalismo. Fondamentale, però, è comprendere che a soffrire più direttamente i danni ambientali sono ancora una volta – così come abbiamo visto quando abbiamo parlato di *enclosures* – le popolazioni che hanno un legame più stretto con la terra, e che hanno meno risorse economiche per vivere in un ambiente salubre e per assicurarsi cure e assistenza mediche. La prospettiva dell’“ecologia dei poveri”, proposta dall'economista spagnolo Joan Martinez Alier¹⁶⁵, parte proprio da questa constatazione, che spiega perché la maggior parte dei conflitti di tipo ecologico sono localizzati nei paesi del Sud del mondo. La difesa del territorio e della biosfera dall'appropriazione delle risorse, in ambito urbano e rurale, è da vedere come un'esigenza etico-politica dei poveri e non come – è stato questo uno degli ostacoli più grandi nei rapporti tra i movimenti di sinistra e quelli ambientalisti – un ripensamento etico dei paesi ricchi. È da questo tipo di posizionamento che vogliamo partire.

La categoria di “movimenti antisistemici”, introdotta da Giovanni Arrighi, Terence Hopkins e Immanuel Wallerstein in *Antisystemic Movements*¹⁶⁶, scardina così, su questa linea, la fissità e l'astrattezza dello spazio sociale, considerato come non

¹⁶⁴ Il nostro declinare in senso post-coloniale le prospettive del sistema-mondo si muove in direzione di quella che Boaventura de Sousa Santos ha chiamato “epistemologia del Sud”. Cfr. *Epistemologias do Sul*, São Paulo: Editora Cortez, 2010.

¹⁶⁵ Per un inquadramento generale di questa proposta, segnaliamo Joan Martinez Alier, *El Ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Barcelona: Icaria, 2005.

¹⁶⁶ London-New York: Verso, 1989.

questionabile e quindi immutabile.¹⁶⁷ I movimenti di opposizione e il conflitto sociale sono in realtà creatori dello spazio politico, muovendosi essi stessi in quella complessa logica di ricerca dell'egemonia che abbiamo proposto all'inizio del capitolo.

La scala globale dell'accumulazione e la tendenza espansionista del capitalismo hanno negli ultimi decenni determinato l'erosione dello spazio dello stato-nazione come luogo di composizione dei conflitti. La democrazia moderna, creatura fragile e dalle promesse irrealizzate, sembra abbia perso del tutto, nella partita con il neoliberalismo, le sue possibilità emancipatorie. Rinchiuso il raggio d'azione dei governi nella gabbia del debito, sono state messe sotto lo scacco della finanza quelle prospettive progressiste che pur sono riuscite più volte a raggiungere, attraverso il sistema dei partiti, il potere a livello nazionale. Lo stato-nazione dunque, così come le organizzazioni sovranazionali quali l'Unione Europea, hanno continuato ad esercitare quella che può essere chiamata una sovranità priva di consenso.

Il confine, insieme allo stato, è uno dei prodotti sociali che sta conoscendo al contempo un processo di obsolescenza e di grande rivitalizzazione. Da un lato esso è il portato della imposizione coloniale della logica statale europea al resto del mondo, che è poi sopravvissuto come eredità nei nazionalismi e nei movimenti indipendentisti anticoloniali. Dall'altro, il confine è l'espressione di un progetto ontologico che risale agli stessi inizi della modernità.

Il geografo italiano Franco Farinelli ha descritto questo progetto come "razionalità cartografica"¹⁶⁸: non sono le mappe ad essere la copia in scala del Mondo, ma è quest'ultimo che deve somigliare il più possibile alle mappe, alla razionalizzazione e predeterminazione di spazi e confini. L'organizzazione dei territori in modo da renderli governabili, calcolabili e gestibili, insieme alla loro conversione in superfici uniformi, dove sono rapidi gli spostamenti e le connessioni, sono il portato della riduzione della terra intesa come globo, sfera, alla terra intesa come superficie piatta, come corrispettivo di una mappa. A partire dal Rinascimento fiorentino, la prospettiva e la proiezione rappresentano il mondo presupponendo un soggetto fisso e immobile, accordando così alla visione un primato assoluto nel campo della conoscenza. Anzi, continua Farinelli,

¹⁶⁷ Dobbiamo alcuni importanti spunti di riflessione su questo tema, specialmente laddove abbiamo accostato le prospettive dell'ecologia politica con quelle dei "movimenti antisistemici", alla lettura di Salvo Torre, *Contro la frammentazione. Movimenti sociali e spazio della politica*, Verona: Ombre Corte, 2017.

¹⁶⁸ Cfr. Franco Farinelli, *Geografia. Un'introduzione ai modelli di mondo*, Torino: Einaudi, 2009.

[...] la prospettiva e la proiezione hanno in comune anche un'altra caratteristica, che è alla base della territorialità moderna. Ambedue rappresentano quello che si vede all'interno di un ambito dotato delle stesse proprietà che la geometria tradizionale, quella euclidea, assegna in genere all'estensione: la continuità, cioè l'assenza di interruzioni, l'omogeneità, cioè l'identità del materiale di cui essa si compone, l'isotropismo, cioè l'uguaglianza delle parti rispetto alla direzione. Tali proprietà sono, in tutta evidenza, quelle che concretamente appartengono alla tavola, alla carta, vale a dire al supporto materiale della rappresentazione geografica.¹⁶⁹

Eccoci dunque alla nascita moderna dello spazio: all'interno di esso la misurazione sottomette tutte le sue parti alla stessa regola astratta, non considerandone le differenze qualitative e uniformandole anzi sotto forma di estensione, nozione che, passando per Cartesio e Newton, sarà alla base delle scienze moderne.¹⁷⁰

Se oggi molti dei conflitti si giocano sulla linea del confine è perché esso è il correlato necessario di questo “modello di mondo”, filtro permeabile allo spostamento delle merci ma sottoposto ad attenta sorveglianza rispetto alla circolazione degli uomini. Il controllo esercitato sul corpo dei migranti, “nuda vita” su cui si esercita con maggiore intensità il potere della sovranità, ci mette di fronte al ruolo fondamentale che il confine svolge per la sopravvivenza del sistema economico globale. Sandro Mezzadra e Brett Neilson, autori di un'opera fondamentale su questa questione, *Border as Method or, the Multiplication of Labor*¹⁷¹, mettono in relazione la divisione globale del lavoro con la moltiplicazione dei confini e la parcellizzazione dei territori, in un contesto in cui il potere politico, amministratore dei confini, è subordinato al potere economico che li istituisce.

In questo frangente storico la novità potrebbe essere rappresentata dall'assumere, da parte dei movimenti, una prospettiva antisistemica, nei confronti del

¹⁶⁹ Ivi, p. 13

¹⁷⁰ Il riferimento che qui abbiamo fatto alla geografia potrebbe essere ampliato. Oltre a notare le assonanze su quanto abbiamo scritto su David Harvey e sullo “*spatial fix*”, segnaliamo qui una prospettiva particolarmente rilevante per la nostra presa di posizione epistemologica post-coloniale, quella del geografo brasiliano Milton Santos, che si è occupato in maniera ampia dell'urbanizzazione e dei circuiti economici nei paesi sottosviluppati, proponendo una teoria geografica “dalla periferia” e anticipando e dando grande profondità teorica alla nozione di “globalizzazione”. Non dimentichiamo, per altro, di segnalare la prossimità e l'influenza delle teorie dello spazio foucaultiane sulla cosiddetta “geografia critica”. Cfr. Michel Foucault, «Questions à Michel Foucault sur la géographie», Hérodote, n° 1, janvier-mars 1976, pp. 71-85, in *Dits Ecrits* tome III texte n°169, se ci si vuole fermare a una trattazione esplicita del problema.

¹⁷¹ Durham: Duke University Press, 2013.

capitalismo globale. A fronte di una crisi che presenta sempre più da caratteri di irreversibilità, determinante è la corrispondenza tra il carattere globale del sistema-mondo e della complessità dei suoi problemi e le risposte su scala mondiale che i movimenti iniziano, negli ultimi decenni, a immaginare, organizzare e mettere in campo. Ciò non significa dare unicamente risposte su scala globale, ma agire anche localmente in contrapposizione di un sistema che si articola su scala globale. Il “*delinking*” di cui parla Samir Amin ha questo significato. Il pericolo per i movimenti, in ogni caso, è quello della frammentazione, che va superata perché i movimenti riescano ad assumere questa consapevolezza globale e a porsi obiettivi strategici di grande portata, nella consapevolezza che non è possibile riformare o dare al capitalismo un “volto umano”. L’alternativa è che questa trasformazione prosegua da sé, attraverso le ripetute crisi a cui il capitalismo sembra destinato ad andare incontro, oppure che a prendere le redini della trasformazione siano dei movimenti reazionari, come già ci sono segnali possa avvenire. Quel che è certo per ora è che la questione ecologica e la questione femminile – è questo il punto di partenza di un processo aperto a sviluppi per ora imprevedibili – avranno sempre più, nella ridefinizione e nell’allargamento dei movimenti antisistemici, un ruolo decisivo, e potranno condurre verso una radicale discussione del legame comunitario, allo stesso tempo che dei modi di vita e di interazione con la biosfera.

CAPITOLO IV

Il denaro come a-priori e l'istituzione del comune

4.1. Debito e monetarizzazione

Nel primo capitolo abbiamo accennato, quando abbiamo parlato della “storia non economica dell’economia” di Deleuze e Guattari, alla teoria della moneta intesa non come *moneta-reddito* ma come *moneta-capitale*, che porta con sé dei differenziali di potenza tra creditore e debitore e in quanto tale situa su un terreno squilibrato i rapporti altrimenti intesi come di “scambio”. Abbiamo sostenuto, con le teorie dell’accumulazione per espropriazione, così come con quelle dello sviluppo ineguale, che in realtà questa rilettura non neutra dell’economia alla luce dei differenziali dei rapporti di potere, può essere allargata e portata su di un terreno prima sociale e poi storico-geografico, gli unici possibili se si vogliono cogliere le strategie di lotta per l’egemonia che attraversano l’insieme globale dei rapporti economici.

Le riflessioni sulla *moneta-debito* però ci riportano su un problema che rispetto a queste argomentazioni si colloca a monte, quello del ruolo del denaro inteso come istituzione sociale. Al di là di essere un semplice strumento per lo scambio, infatti, il denaro è l’unico bene che può essere scambiato con qualsiasi altro bene. La sua universalità, scrive Marx nei *Manoscritti economico-filosofici del '44*, è ciò che gli conferisce la sua onnipotenza.

Georg Simmel è sicuramente un autore chiave per capire questa prospettiva: con la sua *Filosofia del denaro*¹⁷², infatti, un’opera di 500 pagine che riflette sull’alienazione provocata dalla riduzione dei valori qualitativi ai valori quantitativi che l’astrazione del denaro mette in opera, Simmel ricostruisce in maniera dettagliata il modo di formazione della soggettività dell’uomo moderno. Divenuto, attraverso la divisione del lavoro, parte del processo di produzione, l’uomo non si riconosce più come autore del proprio lavoro. La sua personalità non si forma più all’interno delle sfere concentriche delle comunità a cui appartiene ma è risultato della combinazione di elementi comuni a tutti, che componendosi diversamente creano una differenziazione accentuata tra gli individui. Attraverso questa dinamica, che fa passare attraverso la

¹⁷² Torino: Utet, 2003.

differenziazione il principio di massificazione, si realizza una spersonalizzazione dell'individuo che per diventare sé stesso deve inglobare quanti più possibili tratti di universalità condivisi con altri; si dà in questo modo quello che Simmel descrive come il predominio dello spirito oggettivo sullo spirito soggettivo.

Su questa linea si dispiega anche il lavoro di Alfred Sohn-Rethel, che consideriamo ancora più illuminante perché il ruolo svolto dalla “astrazione” della forma-denaro nelle società che si basano sulle pratiche di scambio e di commercio e dunque di specializzazione del lavoro è considerato alla base della formazione della cosiddetta “sintesi sociale” di quelle stesse società. Questo lavoro, con le sue le importanti conseguenze epistemologiche, ci interessa particolarmente, visto anche che il suo dialogo con i testi di Marx può trovare con la nostra lettura dei punti di aggancio importanti. In *Il denaro. L'apriori in contanti*¹⁷³, Sohn-Rethel parte dal carattere feticcio della merce e dalla costante formale dell'astrazione¹⁷⁴ che presiede ad ogni atto di scambio. Questa astrazione interviene, seguendo Marx, quando, abbandonando il tipo di produzione comunitario, la produzione delle merci si generalizza, quando ogni prodotto viene prodotto per la vendita e tutta la ricchezza passa per la circolazione. La forma-merce assume caratteri simili, a questo punto, alla forma-denaro. Il denaro coniato anzi, garantito cioè da un'autorità monetaria che dichiara che quei pezzi di metallo servono per lo scambio, diventa l'apriori delle formazioni sociali basate su quel tipo di produzione e circolazione.

Citiamo da *Il denaro. L'apriori in contanti*:

In origine, all'inizio della storia umana, lavoro e società hanno costituito un'unità inseparabile poiché solo il lavoro e la produzione dei mezzi di sussistenza ha distinto l'uomo dall'animale e ha fatto dell'esistenza umana un'esistenza sociale. Il fatto che questa unità sia ora lacerata e che il lavoro, in quanto lavoro esercitato privatamente, abbia perduto la sua originaria potenza sociale a favore delle forze della proprietà

¹⁷³ Roma: Editori Riuniti, 1991. Altro importante titolo di questo autore, sullo stesso tema, è *Lavoro intellettuale e lavoro manuale. Per la teoria della sintesi sociale*, Milano, Feltrinelli, 1977.

¹⁷⁴ Sohn-Rethel parla in realtà di “astrazione reale” nel senso che la causa dell'astrattezza non risiede nella coscienza di quelli che scambiano, che è piuttosto rivolta al valore d'uso delle merci, ma nel loro agire di fatto. La separazione temporale dell'azione di scambio rispetto a quella d'uso è ciò che suscita questa astrattezza. Cfr. *Il denaro. L'apriori in contanti*, cit., p. 26. In realtà, con alcune forme di pagamento al consumo che si stanno diffondendo negli ultimi anni, con la customizzazione dei servizi informatici, telefonici, televisivi ecc., ci sarebbe da riflettere su questa concezione della temporalità dell'astrazione. La categoria di astrazione delle merci ci sembra continui però ad essere adeguata a descrivere questo tipo di “scambio” mutato con la rivoluzione informatica, anzi possiamo intravedere, nella stessa categoria, delle virtualità inespresse che possono aiutarci a ricostruire lo statuto di questo “scambio” e di questo nuovo tipo di “merci” astratte.

mediante lo scambio delle merci, questa mostruosa trasformazione è il fondamento di tutte le estraneazioni, di tutte le inversioni, di tutte le reificazioni che a partire da questo momento dominano il mondo umano, tra le quali poniamo anche la formazione di un intelletto separato dal lavoro e la forma concettuale del pensiero umano «nella sua forma universale» (Marx)¹⁷⁵

Il compito del materialismo storico è proprio quello di spiegare, nelle sue basi sociali e come un fenomeno storico, l'astrattezza del pensiero e delle scienze della natura. Tali scienze, che hanno alla base, come ad esempio la fisica galileiana, delle pure astrazioni formali che non provengono dall'esperienza sensibile, sebbene si presentino come assolutamente storiche, sono in realtà nient'altro che elementi storici, appartengono cioè alle «epoche storiche in cui lo scambio delle merci è divenuto la forma del nesso intimo della società».¹⁷⁶

Da questo processo, secondo Sohn-Rethel, ha avuto origine la distinzione tra lavoro intellettuale e lavoro manuale:

L'isolamento della forza lavoro e della sua attività è quindi [...] la *conseguenza* necessaria e l'inevitabile implicazione della produzione mercantile sviluppata secondo l'economia monetaria e capitalistica, proprio come d'altra parte la formazione del modo di pensare concettuale e l'apparizione del concetto autonomo sono l'effetto degli stessi gradi di sviluppo della produzione mercantile. In realtà entrambi, l'isolamento della forza-lavoro manuale e l'attività del pensiero nella sua «forma universale» stanno in un rapporto di reciproca complementarità. La potenza sociale che è sfuggita al lavoro manuale si trasferisce sul processo di scambio e attraverso la causa in esso operante di un'astrazione reale passa nell'astrazione ideale del lavoro teoretico concettuale mediata dalla forma denaro.¹⁷⁷

A questo punto potrebbe sorgere la seguente obiezione: qual è la reciproca posizione che la monetarizzazione e il debito assumono secondo questa concezione?

¹⁷⁵ Sohn-Rethel, *L'apriori in contanti*, cit., p. 11.

¹⁷⁶ Ivi, p. 9.

¹⁷⁷ Ivi, p.13. Il corsivo è dell'autore. Facciamo notare come il passo in cui si descrive come la «potenza sociale» che era contenuta nel lavoro manuale sia ad esso sfuggita, descrive, in altri termini e sulla base di un diverso approccio, il processo di cui abbiamo parlato diffusamente nello scorso capitolo, quello delle cosiddette *enclosures*. Non si è trattato infatti, in quel caso, solo di una semplice appropriazione delle terre dei contadini, ma dell'immissione in un circuito monetario e di scambio di una parte dell'economia che si basava su un tipo di produzione ancora comunitaria. Allo stesso modo, di questa stessa «potenza sociale» vennero esautorate le donne che furono poi relegate al lavoro domestico.

Non si sta ponendo l'accento su di un fenomeno, la monetarizzazione, che in qualche modo potrebbe essere considerato come successivo al debito?¹⁷⁸ Siamo cauti su questo terreno, e consideriamo fondamentale aprirci alle ricostruzioni che gli studi etnografici, linguistici e archeologici possono fornirci. Dal punto di vista storico riteniamo però che in un certo modo, e almeno da un certo punto in poi, si è dato un certo rapporto di commistione, di inestricabilità, della monetarizzazione con il rapporto debitorio.

La stessa emissione della moneta in realtà si basa sul meccanismo del debito: la moneta o la banconota sono il segno di un valore che rimane dislocato altrove, presso chi garantisce il conio. Come sostiene Marcel Hénaff, anzi, «ogni moneta coniata è un credito concesso pubblicamente a tutti quelli che l'adoperano»¹⁷⁹. E ovviamente, quello che è un credito dal lato del potere emittente, è un debito per chi adopera la moneta.¹⁸⁰¹⁸¹

¹⁷⁸ Cfr. la posizione che David Graeber esplicita già nel titolo del suo best seller *Debito. I primi 5000 anni*, cit.

¹⁷⁹ M. Hénaff, *Il prezzo della verità. Il dono, il denaro, la filosofia*, Troina: Città Aperta, 2006, p. 462.

¹⁸⁰ Anche se ci limiteremo in una nota, non possiamo non riferirci, su questo argomento, alle teorie degli economisti francesi della cosiddetta “scuola della regolazione” André Orléan e Michel Aglietta. In *La violence de la monnaie*, Paris: Puf, 1982 è esposta la teoria del “debito primordiale”: il debito è dovuto dai vivi alla continuità della società, agli dei e alle forze del cosmo, secondo una concezione antropologica della mancanza (e del sacrificio, ma in senso diverso da Bataille, a cui abbiamo già accennato) che ha la radice nell'antropologia di René Girard (Cfr. di questo autore, *La violenza e il sacro*, Milano: Adelphi, 1998). Orléan e Aglietta sostengono che i sovrani si fecero garanti di questo debito e in nome di esso cominciarono a riscuotere le tasse. Questa teoria ci sembra compatibile con la concezione della moneta intesa come comando, così come l'abbiamo esposta, tramite Deleuze, per il suo contenere già in partenza dei differenziali di potenza. Aglietta e Orléans però traggono da essa conseguenze differenti. In maniera simile, per certi versi, al Karl Polanyi del 1944 in *La grande trasformazione*, cit., che faceva derivare dall'eccesso di deregolamentazione del *laissez faire* la risposta delle istituzioni in senso regolativo, i due economisti francesi descrivono, dopo che nel 1971 si è sganciato il valore del dollaro dall'oro, uno stato di caos in cui il mimetismo degli attori economici punta ad una liquidità assoluta, ad un desiderio assoluto, in una metafora che deve molto alla psicoanalisi lacaniana. Questo desiderio di liquidità – messo al riparo di una specie di convenzione, di processo cognitivo collettivo che riconosce la violenza fondatrice – produce una quasi-moneta, risultato dei crediti che gli attori economici in uno stato di deregolamentazione iniziano a vendere e mettere in circolazione. A questa quasi-moneta (che è un altro modo di definire la finanziarizzazione), deve rispondere secondo Aglietta e Orléan, la moneta statale, come fattore regolativo e riequilibrante in senso keynesiano. Condividiamo la concezione dell'economia in senso non neutro che propongono i due economisti francesi, e riconosciamo il grande valore interpretativo che la teoria sul funzionamento della finanziarizzazione, ma non siamo convinti del fatto che questa impostazione debba condurre alla necessità di un intervento regolativo della finanza che faccia uscire il capitalismo dalla crisi, invece che – ripetendo il gioco di parole di un libro di Samir Amin che abbiamo già citato – uscire dal capitalismo in crisi.

¹⁸¹ [continua dalla nota precedente] Sulle teorie di Orléan e Aglietta molto interessanti sono l'intervento di Stefano Lucarelli nel *Forum su Maurizio Lazzarato* pubblicato dalla rivista “Materiali foucaultiani”, consultabile al seguente indirizzo web: <http://www.materialifoucaultiani.org/it/component/content/article/216-prospettive-foucaultiane-forum-su-lazzarato.html>, e la risposta di Maurizio Lazzarato pubblicata sulla rivista “Effimera” con il titolo *Governare e punire. Interiorizzazione della colpa e governamentalità autoritaria, parte III*, consultabile

Questa commistione ha finito per nascondere, visto che si è preferito prendere il processo di scambio come oggetto specifico dell'economia, i rapporti sottesi in cui c'è squilibrio di potere, come i rapporti debitori. Lo abbiamo visto quando abbiamo parlato di Braudel: è solo lo strato intermedio, quello dell'economia di mercato, quello che è stato messo sotto i riflettori di storici ed economisti.

Oltre ad inglobare in sé la dimensione del debito, nascondendola sotto la superficie liscia dello scambio, la monetarizzazione ha svolto però, in ragione del suo carattere totalizzante, una ulteriore e differente funzione. È ancora Gilles Deleuze, nei corsi tenuti all'Università di Vincennes negli anni '70, che ci può mettere su un percorso che ci può spiegare questa funzione di trasformazione:

A livello di ogni flusso, di ogni flusso che rientra in un prodotto composto, esiste uno squilibrio fondamentale relativo ai flussi interessati. Questo squilibrio è continuamente recuperato tramite un prelievo da un altro flusso, da un flusso qualificato in altro modo. Per esempio, lo squilibrio tra colui che distribuisce gli oggetti di consumo e colui che li riceve sarà compensato da tutt'altro flusso, il flusso del prestigio in cui chi distribuisce riceve prestigio [...] Direi che, fondamentalmente, l'unità economica nelle cosiddette società primitive consiste in combinazioni finite che fanno intervenire in esse e nel loro funzionamento squilibrato tutti i flussi qualificati in modo differente; ed esiste un intero circuito del debito che si delinea a partire dai suoi componenti finiti circolanti. È il regime del debito finito; e il regime dei legami disegna precisamente il circuito del debito finito.¹⁸²

Nel contesto di un processo che implica la sostituzione di ciò che Deleuze chiama "regime dei codici" con quello che chiama "regime dell'assiomatica", si ha il superamento dal circuito del "debito finito" e si passa a quello del "debito infinito":

E l'infinito, anche qui, lo troviamo al livello dell'economia capitalista, nella forma, il modo in cui il denaro produce denaro. Marx insiste su questo infinito germogliare per il quale il denaro produce denaro. [...] Questo regime dell'infinito è un regime di

al link <http://effimera.org/governare-e-punire-interiorizzazione-della-colpa-e-governamentalita-autoritaria-parte-iii-risposta-di-maurizio-lazzarato/>.

¹⁸² Gilles Deleuze in uno dei suoi corsi all'Università di Vincennes. La citazione proviene dalla trascrizione della lezione del 7 marzo 1972 ed è consultabile al seguente indirizzo web: <https://www.webdeleuze.com/textes/160>. La traduzione dal francese è di nostra responsabilità.

distruzione-creazione, e abbiamo visto la necessità di collegarlo alla forma della moneta, alla distruzione e creazione della moneta.¹⁸³

Siamo ormai in grado, sulla base di ciò che abbiamo riportato dei tre autori fin qui presi in esame, di specificare meglio il concetto di *moneta-capitale* di cui parlavamo all'inizio e insieme anche di formulare un'ipotesi di lavoro molto importante per il prosieguo del nostro ragionamento: la monetizzazione, producendo una razionalità del calcolo, della misurazione e allo stesso tempo della spersonalizzazione, è alla base di una "sintesi sociale" che priva il lavoro manuale del suo potere sociale e sottopone a sé la stessa catena del debito coi suoi legami di dominio, rendendo questi stessi legami fungibili, monetizzabili, scambiabili.

4.2. *Dono e debito*

Il problema appena esposto, per di più, si intreccia in maniera complessa con il rapporto che lega debito e dono, nella prospettiva aperta dal *Saggio sul dono* di Marcel Mauss.

In questo libro del 1925, la figura del dono è considerata da Mauss – che in questo saggio riprende gli studi di Franz Boas sul rituale del *potlâc* e quelli di Bronislaw Malinowski sul *kula* – come un "fatto sociale totale", in quanto produce una dinamica che coinvolge tutti o quasi gli aspetti della società. Mauss, che, pur non avendo mai svolto lavoro sul campo, fu un tenace sostenitore del metodo etnografico come base delle sue teorie, individua nel dono delle società primitive tre fondamenti, tutti di natura obbligatoria: dare, ricevere e ricambiare. Si è obbligati a dare per dimostrare la propria ricchezza o potenza, allo stesso modo si è obbligati a ricevere, pena la estromissione dalla comunità, ma soprattutto si è obbligati a ricambiare il dono con un dono di uguale valore o di valore accresciuto. Esiste in queste comunità anche un termine in senso temporale in cui la restituzione è obbligata. Il dono è quindi alla base di una circolazione di beni nelle società arcaiche, anzi, secondo Mauss, precede il baratto, cioè lo scambio simultaneo di beni. In una genealogia delle prassi economiche il baratto sarebbe il risultato della contrazione dei termini di restituzione dei beni e il dono, quindi, che mette il donatore in una posizione di credito con il donatario, si pone come

¹⁸³ Ibidem.

primo anello cronologico in una catena che si compone in questo modo: dono – baratto – vendita.

Anche un altro punto affrontato da questo saggio è particolarmente interessante: nella concezione metafisica di molti dei popoli studiati da Mauss, l'importanza delle cose è molto diversa da quella in uso nella nostra società. Le proprietà magiche e simboliche delle cose donate, la credenza che insieme ad esse si possa far dono dello spirito che contengono, sono alla base dell'attribuzione di valore che innalza il prestigio del donatore agli occhi della comunità. Solo con il diritto di Giustiniano, le cose diventeranno degli esseri inerti: fino a poco tempo prima, nella stessa cultura romana, le *res* avevano un'importanza tale che erano considerate alla stregua di componenti della famiglia.¹⁸⁴ È un argomento contro intuitivo: spesso infatti si dice che la società moderna attribuisce troppa importanza alle cose, svalORIZZANDO gli aspetti spirituali della vita umana. In realtà Mauss qui ci dà un'indicazione importante: la differenza intervenuta con la società moderna, potremmo dire, sta invece, più propriamente, nella fungibilità delle cose, che va di pari passo con la perdita del loro aspetto spirituale; in altri termini, è l'astrattezza della forma merce che determina la perdita di importanza delle cose.

Il dono sta a fondamento dell'economia delle società arcaiche, ma allo stesso tempo rientra, secondo Mauss, in quello che viene definito “sistema delle prestazioni totali”. Esso occupa infatti tutti gli aspetti della società, quelli economici e quelli sociali e coinvolge tutte le classi sociali e i differenti momenti della vita comunitaria. La non separazione della dimensione economico-produttiva da quella etico-affettiva è tipico di quel tipo di comunità: secondo la nota espressione di Karl Polanyi, l'economia risulta come “embedded”, e cioè radicata, integrata all'interno della società.

Il concetto di dono ha interessato anche altri studiosi, e altri campi di ricerca. Anche dal punto di vista della ricerca della linguistica comparata il dono si presenta sotto il segno dell'ambiguità: da un lato rappresenta la gratuità, dunque, ma ha anche un suo rovescio, che è l'obbligo di ricambiare. Quest'obbligo, d'altra parte, ha esso stesso un potere sociale, di formazione della comunità. Le ricerche che Émile Benveniste ha condotto nel suo *Don et échange dans le vocabulaire indo-européen*¹⁸⁵ sulla radici del termine

¹⁸⁴ Cfr. *ivi*, p. 194 e ss.

¹⁸⁵ Paris: Presses universitaires de France, 1951. Il contributo è un omaggio proprio a Marcel Mauss. Sarà quasi vent'anni più tardi che queste ed altre ricerche linguistiche di Benveniste troveranno una sistemazione definitiva ne *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

“dono” ci mettono di fronte alla sua natura bi-fronte. Oltre alla radice “do” che significa “dare”, esiste un’altra radice parallela alla prima, di provenienza hittita, che suona “dà” e che significa “prendere”, “afferrare”. La persona che riceve il dono, prende qualcosa dalla persona che gli ha offerto il dono, non solo il dono stesso, ma anche un’obbligazione, un debito, un impegno. Un’altra parola presente nella tradizione indoeuropea è “gift”, che in inglese significa, appunto, dono ma in tedesco e in olandese può significare anche veleno. E ancora: il dono può nascondere anche un inganno, come per il cavallo di Troia.

Per inciso – ma si tratta di un inciso che poi riprenderemo ampiamente – notiamo che una simile dinamica dell’ambivalenza l’abbiamo osservata quando abbiamo ricostruito, seppur sommariamente, le differenti implicazioni che sono state fatte derivare dal concetto di “uso” nella concezione teologica e comunitaria del francescanesimo. È stato anche questo il motivo per cui abbiamo insistito sull’indagine di Giacomo Todeschini sulla storia del linguaggio economico: il suo approccio infatti sottolinea che la fortuna lungo la storia di alcuni termini è legata all’ambiguità e all’ambivalenza dei concetti ad essi legati. Parole frequenti nella testualità teologica medievale, come *utilitas*, *lucrum*, *avarizia*, *commercium*, e altre ancora, presentano le stessa enigmatica doppia valenza economica e teologica.

Torniamo al centro del nostro problema: cosa ne è del dono in una società capitalistica? Detto altri termini: cosa succede al “fatto sociale totale” rappresentato dal dono e dalla obbligazione di ricambiare, in una società in cui la “sintesi sociale” è rappresentata da un apriori spersonalizzante come il denaro? La fungibilità della moneta e le determinazioni da essa scaturite nel senso del rendere divisibile, misurabile, scambiabile il lavoro umano, intervengono alternativamente prima su uno e poi sull’altro lato del rapporto debito-dono. Innanzitutto rendono, in un certo senso, scambiabile la stessa relazione debitoria: il debito, con la monetarizzazione, produce derivati e *futures*. È la cosiddetta “cartolarizzazione” del debito. La dimensione del dono, dall’altra parte, viene anch’essa appiattita in modo da farla unidimensionale, privilegiando il lato dell’obbligazione di ricambiare e di “presa” sul tempo futuro del donatario, piuttosto che la sua dimensione di “presente”, se vogliamo seguire la suggestione di Derrida in *Donare il tempo. La moneta falsa*.¹⁸⁶ E a sua volta lo stesso dono obbligato – il *munus*, secondo il termine latino, che vedremo più avanti quando

¹⁸⁶ Milano: Raffaello Cortina, 1996.

parleremo della concezione di *communitas* di Roberto Esposito – perde le sue capacità di creare legami comunitari. Non è un caso che Benveniste noti che, nel tempo, la parola “dono” ha subito un declino. Mentre in greco ci sono ben cinque parole per dire questo termine, infatti, il latino ne conta solo due e l’italiano una. Secondo noi, è accaduto un qualcosa di simile a ciò che è avvenuto con lo stesso concetto di “uso”, che richiamavamo poco fa: se anche accettiamo l’ipotesi che l’uso sia stato, con le teorie teologico-economiche francescane, alla base di una maggior circolazione dei beni e quindi di una accelerazione dei meccanismi economici di tipo capitalistico, ci rendiamo conto che proprio per questo motivo è passato in una zona d’ombra il lato che cercava nell’uso una pratica etica della povertà, volta a ristabilire un rapporto autentico con la divinità e con le creature, considerate dai francescani in una nuova concezione dei rapporti mondani e della *communitas*.

C’è, in effetti, una differenza tra ciò che è accaduto con la parola “dono” rispetto all’evoluzione di altre parole a cui abbiamo accennato. Nel primo caso l’ambivalenza di quella parola (anzi dell’insieme di parole con le quali si poteva esprimere il concetto di “dono”) è risultata come progressivamente svuotata dei significati che non riconducono a quello economico. In quanto alle altre parole a cui ci siamo riferiti, è successa una cosa opposta, ma non perciò non equiparabile: nell’ambito dei significati latenti contenuti in quelle parole, sono stati sviluppati proprio i significati economici.

In termini generali, possiamo notare che nel momento in cui nell’occidente cristiano, ma anche in quello ebraico e in quello islamico, nasce e si sviluppa l’economica di mercato, i vocabolari teologici e religiosi vengono riutilizzati e, anzi, rivitalizzati in senso economico. Ciò ci può portare, e di fatto ci porta, sulla strada che ha aperto Max Weber, e che lega l’economia alla fede. Ma, allo stesso tempo, ci fa anche pensare ad un’altra dinamica più generale, che possiamo descrivere in questo modo: dall’ambito di quelle che Mauss chiama “prestazioni totali”, e dall’ambito cristiano medievale che intende il teologico come riferito ad una comunità di fedeli, queste parole e questi concetti effettuano una sorta di migrazione verso un ambito che ora è esclusivamente economico.

Per concludere su questo punto, prendiamo infine in considerazione più da vicino – sempre seguendo il metodo che ci viene dagli studi di Todeschini – la parola “*utilitas*”. Essa contiene in sé, nella sua storia, una connessione stretta con il concetto di “grazia”. A partire dal X – XII secolo questa parola non è usata però in maniera isolata, ma sempre in connessione con altri termini: “*utilitas ecclesiarum*” per esempio, oppure

“*communis utilitas*” e “*utilitas civitatim*”. Essa è riferita dunque sempre all'appartenenza a un gruppo sociale, che è quasi sempre, in realtà, una comunità religiosa. Anche l'espressione indirettamente connessa alla parola *utilitas* che è quella di “*bonum commune*”, e cioè “bene comune”, rinforza questa valenza di “*utilitas*”. A partire dalla modernità invece questa parola subisce una sorta di secolarizzazione, e perde questi significati.

Come abbiamo visto per il dono, anche uso e utilità, dunque, sono parole e concetti che in qualche modo sono stati espropriati di alcuni dei loro significati e in esse sono stati valorizzate le componenti latenti che si riferiscono all'economia. Se l'economia, da ambito compreso all'interno di altri ambiti della società, si è trasformata ora nell'aspetto dominante che comprende tutti gli altri, è possibile ritrovare, adesso, in quelle parole i significati che in esse sono stati occultati? È possibile, insomma, ritrovare il “comune” e il “gratuito” che sta sotto quei concetti che ora sembrano aver assunto un carattere particolarmente escludente, individualista, cinico?

4.3. *Communitas e immunitas*

Lentamente, ci siamo avvicinati al tema che vogliamo proporre come una risposta possibile alla razionalità neoliberista e alla tecnologia specifica dell'uomo indebitato, che ci è sembrata paradigmatica di un momento di finanziarizzazione come quello attuale. Sulla scorta di quello che è stato uno dei movimenti antisistemici più importanti degli ultimi anni, e sia pure in maniera riassunta, vogliamo infatti parlare infatti delle diverse valenze che i cosiddetti *commons* possono rappresentare in una lotta anti-capitalista nel contesto globalizzato e di crisi ecologico-economica attuale.

Ripartiamo perciò alla parola romana “*munus*”, che come abbiamo visto, è uno dei diversi modi possibili di intendere il “dono”. Roberto Esposito, un autore di cui abbiamo già parlato a proposito del cosiddetto *Italian Thought*, ha sviluppato intorno al *munus* una prospettiva che riteniamo molto importante, soprattutto perché ci permette di prendere le distanze da un certo modo di declinare la problematica a cui ci siamo riferendo, quello del cosiddetto “comunitarismo”.

In contrapposizione alla tendenza di intendere la comunità in senso sostanzialistico e soggettivistico, si è diffusa, sul finire degli anni '80, una sorta di filone di studi, che si raccoglie intorno a diversi pensatori, per esempio Giorgio Agamben, con

La comunità che viene, Jean Luc Nancy, con *La comunità operosa* e Maurice Blanchot con *La comunità inconfessabile*. Ciò che accomunava questi testi era il fatto che rispetto alla comunità si cercava una semantica differente, che piuttosto che a una proprietà o a un'appartenenza dei suoi membri, rimandasse ad un'alterità costitutiva che la differenziava anche da se stessa, sottraendola ad ogni connotazione identitaria. Nancy, in particolare, riferendosi al *Mitsein* di Heidegger e all'*être avec* di Bataille, concepiva la comunità non come l' "essere" comune ma come l'essere "in comune" di esistenze che si concepiscono come esposte all'alterità.

Esposito, con il suo *Communitas. Origine e destino della comunità* ¹⁸⁷, si inserisce in questo filone ma pone rispetto a Nancy, piuttosto che sul *cum-* della parola *communitas*, l'accento sul *munus* che è l'altro polo che la compone.¹⁸⁸ Il suo significato ambivalente di "legge" e di "dono" infatti, gli consente, scrive lo stesso Esposito, di riprendere «la semantica espropriativa già elaborata dai decostruzionisti: appartenere fino in fondo alla *communitas* originaria vuol dire rinunciare alla propria sostanza più preziosa, vale a dire alla propria identità individuale, in un processo di progressiva apertura all'altro da sé». ¹⁸⁹ Allo stesso tempo, però, gli permette di fare un passo ulteriore, un passo laterale, che riapre la via alla dimensione politica. Il termine *munus*, infatti, porta con sé anche un significato negativo o privativo, quello di *immunitas*. Se la comunità infatti è caratterizzata dal rapporto donativo di uno nei confronti dell'altro, l'immunità, o l'immunizzazione, è proprio ciò che esonera da questo rapporto, ciò che si scarica di questo onere. Rispetto alla comunità, che rompe le barriere dell'individuale, l'immunità le ricostruisce, in forma difensiva ed offensiva, contro gli elementi esterni capaci di minacciarla. E può arrivare all'eccesso di una eccessiva chiusura immunitaria, che costruisce intorno all'individuo, e alla comunità stessa, una gabbia che la chiude rispetto all'esterno. Questo eccesso può essere visto alla stregua delle malattie autoimmuni, che rivolgono contro l'organismo stesso i meccanismi immunitari che servono a preservarlo.

Secondo Esposito, il paradigma dell'*immunitas* riesce anche a dare una differente specificazione del concetto, fecondo ma incompleto, della "biopolitica" di

¹⁸⁷ Torino: Einaudi, 1998.

¹⁸⁸ Segnaliamo, per una ricostruzione del contesto e dell'evoluzione del pensiero di Esposito, un testo chiarificatore che risulta dalla trascrizione di una conferenza dello stesso Esposito, *Comunità, immunità, biopolitica*, intervento alla giornata di studio "A piene mani, Dono, dis-interesse e beni comuni" che si è svolta a Napoli il 18 dicembre 2010. Il testo è consultabile al seguente indirizzo web: <http://www.benicomuni.unina.it/roberto-esposito-comunita-immunita-biopolitica.html>.

¹⁸⁹ Ibidem.

Foucault. Separato tra una accezione negativa, contigua al potere sovrano che Agamben ha descritto nel primo volume di *Homo sacer*¹⁹⁰, che controlla sempre più aspetti della vita, e un altro positivo, quasi entusiastico, il concetto di “biopolitica” infatti può trovare nel paradigma dell’*immunitas*, l’anello mancante che ne spiega gli eccessi che la possono trasformare in tanatopolitica e, insieme, gli eccessi che ne fanno un meccanismo di controllo sempre più pervasivo della vita.

Facciamo tesoro di questa categoria dunque, perché la categoria del “comune” che stiamo cercando non è in alcun modo un ritorno alle comunità chiuse, alle piccole patrie che sole si possono opporre alla dittatura del capitale finanziario e globalizzato, secondo una retorica che negli ultimissimi tempi si sta diffondendo in diverse parti d’Europa. Quella che stiamo cercando è invece un’idea del “comune” che sia da intendere non come un ritorno al passato ma come una prospettiva ancora da costruire.

4.4. I “beni comuni”, al plurale

Se vogliamo prendere sul serio questo intento, però, conviene andare subito nel concreto di questo “comune” che abbiamo lasciato ancora nel vago, provando a percorrere la strada di una sua prima declinazione, quella dei “beni comuni”.

Gli ordinamenti giuridici regolano, salvo eccezioni, la proprietà dei beni dividendoli tra proprietà pubblica e proprietà privata, sia essa da attribuire a singoli o a persone giuridiche. Nel quadro di una sempre più diminuita capacità degli stati di garantire i diritti fondamentali, vista la continua erosione di sovranità da parte di organismi transnazionali e dei flussi del capitale finanziario, e nel contesto delle campagne di privatizzazione selvaggia che hanno intrapreso molti degli stati europei e non solo degli anni ’90 in poi, questa dicotomia ha però smesso di rappresentare un compromesso tra stato e mercato (il compromesso alla base delle democrazie del dopoguerra) ed ha dato fondamento sempre più a un tipo di intervento pubblico che risulta come di gestione e di garanzia rafforzata degli interessi privati. Come scrivono Dardot e Laval in un libro che riprenderemo tra poche pagine, la proprietà pubblica appare in questo senso «come una forma collettiva di proprietà privata riservata alla

¹⁹⁰ Giorgio Agamben, *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Einaudi, 1994.

classe dominante, che [può] disporre a piacimento e privarne la popolazione a seconda dei propri desideri e dei propri interessi». ¹⁹¹

È proprio in opposizione a questa dicotomia, che da compromesso è diventata una gabbia, che provano a rispondere tutti quei movimenti che si uniscono nella rivendicazione dei “beni comuni”. Questi movimenti hanno una diffusione planetaria, come vedremo. In questo paragrafo, però, partiremo dall’esperienza italiana degli ultimi anni, che ci sembra particolarmente innovativa su di un punto, quello della riattivazione e del rinnovamento dello strumento giuridico. Parleremo di essa per prima, dunque, ma allargheremo il discorso, più tardi, anche ad un contesto più ampio.

Grazie al lavoro, dal giugno 2007 sino al febbraio 2008, di una Commissione governativa presieduta dal giurista e storico del diritto Stefano Rodotà, incaricata di redigere una bozza per la ridefinizione dei principi e dei criteri direttivi volti al recupero della funzione ordinante del diritto della proprietà e dei beni, è stata per la prima volta proposta, nel contesto italiano, la definizione questa nuova categoria di beni, i “beni comuni” per l’appunto. Con questa espressione venivano intese, nel testo della bozza ¹⁹², quelle «cose che esprimono utilità funzionali all’esercizio dei diritti fondamentali nonché al libero sviluppo della persona». Tutelati anche «a beneficio delle generazioni future», i beni comuni costituiscono dei beni la cui titolarità è pur sempre di «persone giuridiche pubbliche o privati», ma assumono una ulteriore, fondamentale caratterizzazione: di questi beni deve essere garantita la «fruizione collettiva» e la gestione rigorosamente «fuori mercato».

A questa proposta, a cui la vittoria dei referendum abrogativi del 2011 sui temi della privatizzazione dell’acqua e di altri servizi pubblici locali ha dato una nuova, decisiva spinta, si sono poi aggiunte diverse esperienze in cui alcuni enti locali hanno dato corso legale, riattivando l’ormai desueta regolamentazione degli “usi civici” (una delle più arcaiche, pre-moderne, forme di fruizione collettiva di una risorsa) alle occupazioni di spazi cittadini abbandonati e ora adibiti a spazi di uso collettivo. ¹⁹³

Pur non arrivando ad un riconoscimento legislativo pieno, dunque, la riattivazione, per questo tipo di beni, dell’istituto antico ma fondato sul diritto romano

¹⁹¹ P. Dardot, Ch. Laval, *Del Comune, o della Rivoluzione del XXI secolo*, Roma: DeriveApprodi, Roma 2015, p. 16.

¹⁹² Il testo è visionabile al seguente indirizzo:

https://www.giustizia.it/giustizia/it/mg_1_12_1.page?contentId=SPS47624&previousPage=mg_14_7.

¹⁹³ Per una prospettiva storica della vicenda italiana dei “beni comuni”, ricca di approfondimenti sulle questioni giuridiche, segnaliamo Gianfranco Ferraro, “Cosa resta dei beni comuni? Su di una ragionevole utopia urbana”, in *Qualeducazione* 85/2016.

degli “usi civici” e, tramite esso, la creazione di una categoria che trova anche le sue radici costituzionali, si è rivelata una mossa vincente.

Finora il modello proprietario, infatti, con il suo radicamento storico e sociale, aveva rappresentato l’unico orizzonte in cui la stessa protezione dei diritti fondamentali poteva avere luogo. Per questa strada è dovuta passare l’acquisizione di determinati diritti, come i diritti dei lavoratori, per i quali si è ricavata la categoria di “tutela reale”; e la salvaguardia giuridica particolarmente qualificata a cui sono state destinate talune categorie di beni, allo stesso modo, non ha trovato sinora garanzia più intensa che quella della collocazione sotto la pubblica proprietà.

Nel caso dei “beni comuni”, invece, si tratta di voler rivendicare una copertura giuridica che è “l’opposto della proprietà”, per riprendere un’espressione del giurista americano James Boyle¹⁹⁴. Per capirne meglio la *ratio*, leggiamo le parole del giurista Stefano Rodotà, che ha così descritto la formazione di questa nuova categoria di beni:

I beni comuni esigono una diversa forma di razionalità, capace di incarnare i cambiamenti profondi che stiamo vivendo, e che investono la dimensione sociale, economica, culturale, politica. Siamo così obbligati ad andare oltre lo schema dualistico, oltre la logica binaria, che ha dominato negli ultimi due secoli la riflessione occidentale – proprietà pubblica o privata. E tutto questo viene proiettato nella dimensione della cittadinanza, per il rapporto che si istituisce tra le persone, i loro bisogni, i beni che possono soddisfarli, così modificando la configurazione stessa dei diritti definiti appunto di cittadinanza, e delle modalità del loro esercizio.¹⁹⁵

A mutare è lo sguardo sulla proprietà, per la quale la prospettiva viene capovolta: dal classico diritto liberale per una persona a godere di un bene ad esclusione di altri si passa al diritto individuale di non essere escluso, ad opera di altri, dal godimento di talune categorie di beni. «L’astrattezza proprietaria» scrive Rodotà, grazie a questa nuova diversa razionalità, «si scioglie nella concretezza dei bisogni, ai quali viene data evidenza collegando i diritti fondamentali ai beni indispensabili per la loro

¹⁹⁴ J. Boyle, “Foreword: The Opposite of Property”, in *Law & Contemporary Problems* (2003), nn. 1-2, pp. 1-32.

¹⁹⁵ Stefano Rodotà, “Mondo dei diritti, mondo dei beni”, in *Tempo di beni comuni*, Roma: Ediesse, 2013, pp. 111-120.

soddisfazione». ¹⁹⁶ Da questa concezione non può che discendere un modello partecipativo di gestione dei beni.

La categoria di “accesso” ¹⁹⁷ si rende così autonoma da quella di proprietà: in quanto necessario per definire la posizione di una persona nel contesto in cui vive, l’accesso viene infatti sottratto all’ipoteca proprietaria e diventa un vero e proprio diritto fondamentale della persona.

Non si tratta soltanto della creazione di una nuova categoria di beni, dunque, né tantomeno di far discendere da questa categoria un elenco chiuso. Scrive ancora Rodotà:

La tendenza è chiara. L’individuazione sempre più netta di una serie di situazioni come diritti di cittadinanza, anzi come diritti inerenti alla costituzionalizzazione della persona, implica la messa a punto di una strumentazione istituzionale in grado di identificare i beni direttamente necessari per la loro soddisfazione. Essi sono, anzitutto, proprio quelli essenziali per la sopravvivenza (l’acqua, il cibo) e per garantire eguaglianza e libero sviluppo della personalità (la conoscenza). Per questa loro attitudine vengono sempre più concordemente considerati “beni comuni”, per indicare in primo luogo il loro raccordo con la persona e i suoi diritti. Sì che, quando si parla dell’accesso a questi beni come di un diritto fondamentale della persona, si fa una duplice operazione: si affida l’effettiva costruzione della persona “costituzionalizzata” a logiche diverse da quella proprietaria, dunque fuori da una dimensione puramente mercantile; si configura l’accesso non come una situazione puramente formale, come una chiave che apre una porta che fa entrare solo in una stanza vuota, ma come lo strumento che rende immediatamente utilizzabile il bene da parte degli interessati, senza ulteriori mediazioni.¹⁹⁸

Questa concezione, che possiamo chiamare “costruzione delle soggettività in base ai diritti”, respinge in maniera decisa la ricerca di una origine naturale dei beni comuni. Se pensiamo a John Locke e alla sua derivazione della proprietà come diritto naturale dalla proprietà del proprio corpo, capiamo come le naturalizzazioni, in realtà,

¹⁹⁶ Ibidem. Su questo tema segnaliamo, per una prospettiva più approfondita, dello stesso autore, *Il diritto di avere diritti*, Roma-Bari: Laterza, 2013.

¹⁹⁷ Su questo tema segnaliamo l’importante punto di vista di Jeremy Rifkin in *L’età dell’accesso. La rivoluzione della New economy*, Milano: Mondadori, 2000. Rodotà ci mette però in guardia rispetto a questo tipo di concezione, considerandola semplificatoria nel momento in cui prospetta una sorta di progressiva irrilevanza di proprietà e mercato.

¹⁹⁸ Stefano Rodotà, “Mondo dei diritti, mondo dei beni”, cit., p. 118.

rivelano per il tramite della loro genealogia la sudditanza al modo di pensare proprietario.

Rimane il fatto che con la creazione di questa nuova categoria, che va oltre la proprietà, privata o pubblica che sia, si apre un nuovo modo di pensare. Nuovo, sottolinea Rodotà, e che in alcun modo bisogna considerare con lo sguardo nostalgico di un ritorno ai tempi che hanno preceduto le *enclosures*: «Non è tanto il ritorno a “un altro modo di possedere” ma la necessaria costruzione dell’“opposto della proprietà”». ¹⁹⁹

4.5. La Rivoluzione nel XXI secolo

Parlando di “comune”, ci viene in mente spontaneamente la parola “comunismo”. Pierre Dardot e Christian Laval, nell’opera che ora prenderemo in esame più da vicino, *Del Comune, o della Rivoluzione nel XXI secolo*, iniziano proprio da qui, da questo punto evocativo, difficile, doloroso per qualcuno. Comune però, per questi autori, che con quest’opera giungono a una risistemazione di quelli che sono stati chiamati anche *commons studies* ²⁰⁰, significa «voltare definitivamente le spalle al comunismo statale» per riuscire, finalmente, ad «aprirsi un nuovo cammino». ²⁰¹ Leggiamo un passo più ampio dell’*Introduzione* di quest’opera per capire meglio questa prospettiva:

Termine centrale dell’alternativa al neoliberalismo, il “comune” è divenuto il principio effettivo delle battaglie e dei movimenti che, da vent’anni, hanno resistito alla dinamica

¹⁹⁹ Ivi, p. 119.

²⁰⁰ Potremmo fare un lunghissimo elenco, ma ci limitiamo a segnalare alcune opere imprescindibili su questo tema: innanzitutto il saggio in qualche modo “fondativo” di Elinore Ostrom, *Governare i beni collettivi*, Venezia: Marsilio, 2006 e poi l’altrettanto importante volume di Michael Hardt e Antonio Negri, *Comune, oltre il privato e il pubblico*, Milano: Rizzoli, 2010. Per un punto di vista completamente opposto, di accusa contro i *commons*, segnaliamo il più datato articolo di Garret Hardin “The Tragedy of the Commons”, nella Rivista *Science* del 1968. Sostenendo la tesi di ascendenza malthusiana che il sovra-sfruttamento a cui il carattere comune aveva sottoposto determinati beni scarsi abbia portato alla necessità della proprietà individuale, Hardin ha però prodotto l’effetto paradossalmente positivo di un “ritorno ai *commons*” nel dibattito teorico e politico. Un testo di un’autrice fondamentale per la contestazione noglobal nata a Seattle nel 2001, che ha visto la tappa del Social Forum di Porto Alegre e la mobilitazione repressa nel sangue a Genova nella stessa estate, è stato quello di Naomi Klein, “Reclaiming the Commons” in *New Left Review* n° 9, may-june 2001. Segnaliamo ancora due testi molto importanti di due autori che, sia pur in maniera marginale, chiameremo in causa più avanti: Peter Linebaugh, *The Magna Carta Manifesto. Liberties and Commons for All*, University of California Press, Berkeley, 2009; David Bollier, “Lo sviluppo del paradigma dei beni comuni”, in C. Hess e E. Ostrom, a cura di, *La conoscenza come bene comune. Dalla teoria alla pratica*, Milano: Mondadori, 2009.

²⁰¹ *Del Comune, o della Rivoluzione del XXI secolo*, cit., p. 17.

del capitale e hanno dato vita a forme d'azione e di discorso originali. Lungi dall'essere una pura invenzione concettuale, il comune è la formula dei movimenti e delle correnti di pensiero che intendono opporsi alla tendenza dominante della nostra epoca: l'estensione dell'appropriazione privata a tutte le sfere della società, della cultura e della vita.²⁰²

Il Comune come principio dunque, non un principio a-temporale ma basato sulle prassi delle lotte che negli ultimi decenni si sono opposte a quella che James Boyle ha chiamato “un secondo movimento di *enclosures* dei *commons*”.²⁰³ A partire dagli anni '80 infatti le politiche neoliberali hanno conosciuto un cambiamento qualitativo, come abbiamo già visto, che pur tenendo conto delle specificità locali ha assunto un carattere universale. La dottrina del “Washington Consensus”, teorizzata da John Williams nel 1989 all'inizio in riferimento all'America Latina, ma poi di fatto allargata al mondo intero, spiega bene perché possiamo parlare di questo cambio qualitativo come di un nuovo ciclo di *enclosures*: con la “crisi del debito” dei paesi in via di sviluppo, le maggiori potenze occidentali, e in particolare gli Stati Uniti, hanno deciso che la Banca Mondiale e il Fondo Monetario Internazionale dovessero giocare un ruolo decisivo nella gestione di questo debito, collegando ad esso le politiche di sviluppo. La concessione di nuovi prestiti veniva infatti legata a una lista di riforme e di provvedimenti strutturali per le economie di questi paesi: l'approccio monetarista, di controllo dell'inflazione e di tagli alle spese dei governi, con l'aumento dei tassi d'interesse per ridurre l'offerta di moneta, era accompagnato campagna radicale di privatizzazioni e dalla creazione di un mercato libero da sovvenzioni e controlli, con una liberalizzazione delle importazioni ed esportazioni volta a una integrazione a livello globale del mercato nazionale. Capiamo così come ad una retorica di aiuti allo sviluppo si nasconda in realtà una vera e propria seconda tornata di “recinzioni”, di accaparramenti cioè di interi settori economici, di terra, di risorse minerarie, ma anche e soprattutto una politica che chiama “sviluppo” una specifica preparazione, omogeneizzazione di regioni e zone che prima erano refrattarie al mercato ed ora vengono “bonificate” per renderle commerciabili.

Non solo: la conoscenza, la rete internet, le nuove tecnologie biologiche e farmacologiche, e non ultime le tecnologie applicate all'agricoltura, sono anche quelle attaccate da questa seconda movimento di recinzioni: i brevetti sui farmaci, i monopoli

²⁰² Ibidem.

²⁰³ J. Boyle, “The second enclosure movement and the construction of the public domain”, in *Law and Contemporary Problems*, vol. 66, nn, 1 e 2, 2003, pp. 33-75.

sui software, il divieto di utilizzare sementi con un genoma non proprietario, ecc., si uniscono così alle politiche capillari di esproprio delle terre (il cosiddetto *landgrabbing*, ad esempio), alla deforestazione, alla ricerca e allo sfruttamento di nuovi giacimenti di combustibili fossili, ecc.

Unito alla ibridazione tra pubblico e privato – che già abbiamo descritto proprio quando abbiamo parlato di questi stessi due autori in esame – che ha permesso un’apertura al settore privato di larga parte dei settori prima sottratti al controllo dei mercati, tutto questo ha trovato una resistenza, a momenti frammentaria, ma sempre più diffusa, legata alle specificità locali ma che si è posta a più riprese problemi che non possono non avere una ricaduta globale, come è il caso del problema ecologico.

La crisi dei movimenti di opposizione occidentali è come se avesse portato con sé l’eurocentrismo nel sentimento di crisi, un germe di decadenza nella tenacia che ogni resistenza richiede, e ha prodotto un occultamento, una secondarizzazione dei movimenti che soprattutto nei paesi cosiddetti del Terzo mondo hanno iniziato a diffondersi. In America Latina, innanzitutto: Dardot e Laval dedicano pagine fondamentali, in un libro che alimenta costantemente la discussione astratta con gli accadimenti concreti, per esempio all’Argentina del post 2001, quando un’insurrezione a Buenos Aires ha cacciato il Presidente in carica e ha inaugurato un periodo di fortissima mobilitazione, con centinaia di assemblee popolari che si sono poste al fianco dei disoccupati *piqueteros* e dei lavoratori che hanno occupato e posto sotto gestione operaia centinaia di fabbriche; oppure alla “battaglia dell’acqua”, seguita dalla “battaglia del gas” in Bolivia, che hanno contestato la privatizzazione di questi due beni primari e avviato pratiche di autogestione.

È proprio sulla base di questi ed altri movimenti, nati soprattutto nel sud del mondo ma poi diffusi anche in Europa, che Dardot e Laval propongono, sulla scia di Peter Linebaugh ²⁰⁴, l’analogia storica tra la “grande trasformazione” in atto e le *enclosures* che a partire dal XIII secolo in Gran Bretagna hanno distrutto i *commons* rurali. Come allora si ebbero rivolte e forme di resistenza, anche ora i movimenti antisistemici sarebbero nati a risposta di queste nuove *enclosures*.

Il paradigma dei *commons*, oltre alla difesa delle risorse comuni, però, presenta anche uno spiccato lato propositivo. Scrive David Bollier:

²⁰⁴ Cfr. Peter Linebaugh, *The Magna Carta Manifesto*.cit.

I beni comuni costituiscono il terreno argilloso sul quale nascono nuove pratiche sociali di messa in comune (*commoning*); tali pratiche indicano suggerimenti utili al ripensamento del nostro ordine sociale, della governance politica e della gestione ecologica. I beni comuni generano energie in ascesa suscettibili di ridisegnare le nostre istituzioni politiche.²⁰⁵

Importante, a questo proposito, sono le pagine dedicate dai due autori, attraverso una ripresa del pensiero di Cornelius Castoriadis²⁰⁶, alla “istituzione del comune”, e al ruolo che la “prassi” gioca in questo processo.

Il risultato dell’occultamento del comune come elemento irriducibile della vita sociale è stato soprattutto quello della sua interpretazione come dato naturale, oggettivabile come elemento indipendente dall’agire umano. Per gli autori bisogna operare un “rovesciamento metodologico” di questa concezione, pensando all’agire comune come principio istituyente. È errato pensare che *ci siano* dei “beni comuni”: le cose, piuttosto, *si fanno* comuni attraverso una prassi collettiva che le rende tali. Il comune, infatti, definito come “inappropriabile”²⁰⁷, non esclude semplicemente la proprietà privata ma esclude la proprietà *tout court*, sia essa privata o collettiva. Inoltre il Comune, anche quando è inteso come un “bene”, non è in nessun caso frutto di un processo che lo produce ma di un processo, esso stesso comune, che lo istituisce.

Nella parte finale dell’opera, grazie alla nozione di “immaginario sociale” di Castoriadis, si distinguono due livelli dell’istituzione, istituzione in quanto istituito e istituzione in quanto istituyente. Le spiegazioni causalistiche sul modello della sociologia di Durkheim (e la stessa concezione del marxismo meccanicista che fa della causalità economica la forma di causalità privilegiata) rendono conto solo della riflessione, della ripetizione, della riproduzione, della reiterazione di ciò che è istituito, mentre, per Castoriadis, la dimensione essenziale della storia non sta nel determinismo ma nel non-causale, in una capacità dell’immaginazione non solo riproduttiva ma creatrice: l’attività dell’“immaginario istituyente” in questo senso supera la dimensione semplicemente sociale e raggiunge una dimensione pienamente politica: coincide con la politica stessa, anzi.

²⁰⁵ David Bollier, “Les communs. ADN d’un renouveau de la culture poolitique”, in Association Vecam, a cura di, Libres Savoirs, *Les biens communs de la connaissance*, Paris: C&F éditions, 2011. Abbiamo riportato questo passo così come citato (e tradotto in italiano) in Dardot e Laval *Del Comune*, cit., p. 84.

²⁰⁶ Di questo autore segnaliamo, per approfondire i concetti qui proposti, *L’istituzione immaginaria della società*, Torino: Bollati Boringhieri, 1995.

²⁰⁷ Cfr. *ivi*, p. 223.

Se il processo istituyente, per Castoriadis, procede però in modo inconsapevole, in una collettiva e anonima creazione del processo storico-sociale²⁰⁸, Dardot e Laval sottolineano che per dare una direzione consapevole a questa creazione, bisogna riportarlo nell'alveo di un concetto della "prassi" marxianamente intesa, che aggiungerebbe a questa concezione di politica il carattere emancipatorio che il perseguimento di obiettivi scelti in autonomia solo gli può dare.

Il Comune, dunque, principio e frutto di questa "prassi istituyente", ha per Dardot e Laval questo significato rivoluzionario: in una continua circolarità produttiva tra pensiero e azione politica, le prospettive delle lotte e dei movimenti per i *commons* sono dunque fondamentali per il farsi del Comune e per la creazione delle sue nuove categorie politiche che impongono un radicale ripensamento delle nostre stesse forme di pensiero.

4.6. Ancora su Silvia Federici: commons, anticapitalismo e riproduzione

Avremmo potuto chiudere con questa prospettiva, tutta da scrivere peraltro, ma da collocare, foucaultianamente, in nessun "fuori" che non sia radicato in pratiche politiche che si iscrivono nel presente. Crediamo però che riprendere il pensiero di un'autrice che abbiamo già utilizzato in uno dei capitoli precedenti, possa aiutarci a riannodare uno dei fili che abbiamo lasciato in sospeso nel tessuto un po' smagliato di questo lavoro. Un filo che abbiamo incontrato tardi nella nostra ricerca, ma che ci sembra essere, forse, uno dei fili più importanti.

Stiamo parlando, naturalmente, di Silvia Federici, il cui pensiero e le cui posizioni politiche sono avvicinati a quei movimenti a cui abbiamo guardato come possibile luogo di formazione di posizioni antisistemiche e di superamento del capitalismo. Prenderemo come quadro generale di riferimento il recente e suggestivo *Reincantare il mondo. Femminismo e politica dei commons*²⁰⁹, oltre a riportare alcuni snodi del saggio che Silvia Federici ha scritto a quattro mani con il filosofo politico americano George Caffentzis, "Commons against and beyond capitalism"²¹⁰.

²⁰⁸ Le ricerche di Roberto Esposito vanno alla ricerca proprio di questa dimensione dell'"impersonale". Cfr. *Terza persona*, Torino: Einaudi, 2007. Non così Dardot e Laval, come vedremo tra un attimo.

²⁰⁹ Verona: Ombre Corte, 2018. Il libro è recente ma di lungo corso è invece il lavoro di Federici su questi temi, ne è testimone l'importantissimo saggio a sua firma "Le nuove Recinzioni", pubblicato sulla rivista *Midnight notes collective* nel 1990.

²¹⁰ *Community Development Journal*, Volume 49, Issue suppl_1, 1 January 2014, Pages i92-i105.

Partiamo proprio da quest'ultimo articolo. Fondamentali sono il punto di partenza e l'obiettivo che i due autori di pongono nella "battaglia per i *commons*": con il primo, essi notano come la classe capitalista voglia cooptare i *commons* per renderli una piattaforma da cui ricostruire la sua posizione e riguadagnare consenso; con il secondo si propongono di capire come si possa riferirsi a dei "*commons* anticapitalisti" e come si possa costruire su di essi un modo di produzione non fondato sullo sfruttamento del lavoro.

Necessario, secondo gli autori, è scacciare un pregiudizio molto radicato, quello che vede nei *commons* un'utopia irrealizzabile o, al massimo, realizzabile su piccola scala, essendo incapace di costruire, su larga scala, un fondamento ad un nuovo modo di produzione. I due autori sottolineano a questo proposito che quello dei *commons* è un sistema ancora oggi diffuso, in particolar modo in Africa e presso gli indigeni dell'America Latina e anzi, come ha sostenuto Peter Linebaugh, è difficile trovare una società che non li contenga nel suo nucleo²¹¹. Elementi di questo sistema sono ancora intorno a noi, anche se risultano sotto costante attacco.

I due autori portano decine di esempi, come quello dei "free software", o come quello delle "cucine popolari" nate dopo il colpo di stato di Pinochet in Cile. Quel che di importante viene alla luce, con questi esempi, è che nuovi *commons* vengono costantemente creati e con essi inizia ad esistere un intero mondo di relazioni sociali nuove, basate sul principio della condivisione. Molte volte, anzi, i *commons* vengono creati come risposta ad un attacco che il capitalismo porta agli spazi e ai beni che prima erano comuni ed ora sono stati privatizzati. Ma, rimarcano gli autori, «le iniziative comuni sono qualcosa di più di argini contro l'assalto neoliberale ai nostri mezzi di sostentamento. Sono i semi, la forma embrionale di un modo di produzione alternativo in via di formazione».²¹²

Il pericolo che i *commons* vengano cooptati è però reale, soprattutto quando la logica del capitale diviene controproduttiva anche dal punto di vista dell'accumulazione stessa, precludendo la cooperazione necessaria perché il sistema di produzione sia efficiente. Gli autori riportano anche qui una vasta gamma di esempi. Uno dei più interessanti è quello che riguarda il programma che l'ex primo ministro britannico David Cameron ha lanciato nel 2010 con il nome di "Big Society". Al contrario della

²¹¹ Cfr. Peter Linebaugh "Enclosures from the bottom up", in D. Bollier and S. Helfrich, eds, *The Wealth of the Commons: A World Beyond Market and State*, Leveller Press, Amherst, MA, pp. 114–124.

²¹²Federici e Caffentzis, cit. p. i95. La traduzione dall'inglese è di nostra responsabilità.

famosa affermazione di Margareth Thatcher, «there is no such thing as society», che rimarcava come l'ideale assoluto del neoliberismo fosse il rapporto diretto tra individuo e mercato, il programma di Cameron prevedeva che si potesse delegare, esternalizzare alla società i costi dei servizi pubblici e di *Welfare* che venivano contestualmente tagliati dal bilancio dello stato: alcune organizzazioni sponsorizzate dal governo erano delegate al reclutamento di volontari (giovani, artisti, ecc) per svolgere attività volte ad accrescere il “valore sociale”, ad aumentare la coesione e soprattutto a ridurre i costi della riproduzione sociale. In questo modo, gli sforzi per accrescere la solidarietà e per creare modi di esistenza cooperativa e al di fuori del mercato, potevano essere usati per ridurre i costi di riproduzione e addirittura per accelerare il licenziamento dei pubblici dipendenti. Un problema simile per la definizione dei *commons* anticapitalisti è posto dal caso dei “commodity-producing commons”, dei *commons* cioè prodotti per il mercato e guidati dal motivo del profitto.

Ma altri problemi si pongono ancora. La necessità di distinguere tra comune e pubblico va rimarcata, visto che il pubblico è garantito da uno stato che allo stesso tempo, e proprio perché istituisce il pubblico, si fa garante di una sfera privata di ricchezza e di relazioni sociali di privilegio. Allo stesso tempo però, bisogna riuscire a non delegittimare, attraverso questa visione, le battaglie di difesa dei beni pubblici che sono attaccati dalle privatizzazioni con la “seconda tornata di *enclosures*”. E ancora: i *commons*, se basati su un sistema patriarcale ad esempio, potrebbero essere essi stessi veicolo di esclusione e di disuguaglianza.

Che cosa può definire allora i *commons* perché siano anticapitalisti?

Secondo Caffentzis e Federici, innanzitutto, «i *commons* che vogliamo costruire devono mirare a trasformare le nostre relazioni sociali e creare un'alternativa al capitalismo»²¹³. Quindi non devono solo fornire servizi sociali per ammortizzare l'impatto distruttivo del neoliberalismo, non devono cercare di dare “un volto umano” al capitalismo.

Quel che ci sembra soprattutto decisivo però è un altro punto. Su di esso possiamo riprendere, concentrandoci su un argomento che appare chiaro in *Reincantare il mondo* di Silvia Federici, il filo che avevamo lasciato interrotto. Secondo Federici ciò che risulta cruciale nella battaglia per i *commons*, ciò che li rende rivoluzionari, è che

²¹³ Federici e Caffentzis, cit. p. i100.

tramite essi si può fare della riproduzione il terreno sul quale si gioca la trasformazione dei rapporti sociali:

Si rovescia così non solo la struttura del valore dell'organizzazione capitalista del lavoro, ma anche il primato accordato alla produzione come terreno di lotta e di organizzazione nell'ottica marxista. Più precisamente, la politica dei *commons* tende a superare, già a partire dal presente, la separazione tra produzione e riproduzione, e l'isolamento che ha caratterizzato il lavoro di riproduzione nel capitalismo, non in vista della sua riorganizzazione su scala industriale ma per creare forme più cooperative di questo lavoro.²¹⁴

L'istituzione del comune dunque, di cui abbiamo parlato nello scorso paragrafo, trova qui un terreno ricchissimo su cui esercitare il proprio "immaginario istituyente". I beni comuni anticapitalisti infatti non sono il punto finale della battaglia per costruire un mondo non capitalista, ma i suoi mezzi. Essi sono un impegno per la creazione di soggetti collettivi e per la promozione di interessi comuni in tutti gli aspetti della nostra vita, non solo in quelli che concernono la produzione della ricchezza. Rifiutando ogni principio di esclusione o gerarchizzazione, l'abbattimento del neoliberalismo non può passare se non dall'organizzazione della riproduzione in modo comunitario, oppure non si darà.

²¹⁴ Silvia Federici, *Reincantare il mondo*, cit, p. 206.

Conclusione

Quando abbiamo parlato, nel II Capitolo, di Foucault inteso come metodo e non come autore, siamo giunti a quella che, secondo le sue parole, possiamo definire come “ontologia storica del presente”. Questo nostro lavoro è partito da quella traccia e, grazie ad essa, si è aperto a una molteplicità di percorsi ed approcci diversi. Riteniamo infatti che esso sia stato guidato, più che da una impostazione disciplinare pre-ordinata, proprio da quella pratica del “giornalismo filosofico” a cui abbiamo, sempre attraverso Foucault, accennato.

La prospettiva del debito, ad ogni modo, è rimasta il punto centrale del nostro discorso. Questa concezione, che ricostruisce i rapporti economici attraverso la trama molteplice che vede scorrere, al di sotto dello scambio tra uomini liberi, il filo degli squilibri di forza e di potere, ci è sembrata dirimente perché con essa è possibile spostare l’analisi del capitalismo, e insieme la sua ricostruzione storica, da un momento esclusivamente economico ad un altro in cui si restituisce importanza al fenomeno politico e alle dimensioni ad esso connesse. Attraverso il debito, insomma, ciò che viene alla luce è una rivalutazione del ruolo del “politico”, che non è più solo riflesso e determinazione dell’economico ma acquista così una sua autonomia.

Rimane il fatto però che le varie strade aperte e non concluse, lungo il nostro discorso, sono state molte. Ad esempio, abbiamo solo sfiorato il tema dell’ecologia. Sin dal suo emergere negli anni ’60 del Novecento, esso è stato a più riprese depoliticizzato e anche oggi la grande attenzione mediatica che viene tributata all’ecologia avviene attraverso strategie di cooptazione. La cosiddetta “*green economy*” e la teoria dello “sviluppo sostenibile” sono, in questo senso, spesso utilizzate come strategie attraverso cui il capitalismo cerca una base di consenso su un tema sul quale si stanno creando, a livello planetario, dei conflitti sempre più forti. Abbiamo provato a proporre una ripoliticizzazione della questione ecologica quando abbiamo introdotto la cosiddetta “ecologia dei poveri” di Alier, ma si tratta pur sempre di un semplice accenno: il tema in realtà è molto più vasto e si potrebbe riprenderlo...

Anche se le abbiamo maggiormente sviluppate, poi, sono rimaste aperte anche le sezioni che nel nostro lavoro abbiamo dedicato prima ad una concezione dei “beni comuni” al plurale e poi alla ricerca del Comune come principio istituyente. Introdurre questo tema ci è servito – lo diciamo per inciso ma riteniamo sia fondamentale – innanzitutto a togliere la dimensione del “politico”, a cui ci siamo riferiti prima, da una

concezione che lo intenda solo come “ordine” o come “forza”, per dargli una dimensione di emancipazione che ne esalti gli aspetti di condivisione e di relazione intersoggettiva. Ad ogni modo, il fatto che la questione dei *commons* sia tutt’altro che chiusa è da considerarsi una fortuna, ed è una cosa che non dipende certo da noi. La vivacità del dibattito che la circonda lo dimostra: pensiamo, per esempio, che un arricchimento e allo stesso tempo una importante riformulazione critica possa provenirgli proprio da una pubblicazione recentissima, *Il comune come modo di produzione. Per una critica dell’economia politica dei commons* di Carlo Vercellone e altri ²¹⁵. In questo libro si dimostra come sia fallace la distinzione tra i cosiddetti *commons* fondiari, quelli basati sulla terra e sui beni scarsi e limitati connessi con la biosfera, e i cosiddetti *commons* della conoscenza e dell’immateriale, le cui risorse sono infinitamente riproducibili. In realtà, si fa notare in questo testo, il comune cosiddetto naturale in realtà poggia sulla mobilitazione di tutta una serie di saperi complessi e, reciprocamente, i *commons* della conoscenza non riguardano solo i beni immateriali ma possono concernere qualsiasi attività, materiale o immateriale, inclusi tutti i tipi di produzione, sia essa legata alla trasmissione di saperi, alla salute o anche all’agricoltura o alla produzione di beni e servizi. Il Comune dunque, secondo questa concezione, non rappresenta un’enclave tra pubblico e privato, ma sta potenzialmente alla base di un nuovo modo di produzione, che «si presenta [...] come costruzione sociale fondata sulla diffusione della conoscenza e l’autogoverno della produzione»²¹⁶.

In ogni caso, consideriamo che l’aver intrapreso, per ogni capitolo, una strada che non si ricollega direttamente a quella lasciata in sospeso alla chiusura del capitolo precedente, in modo tale che ogni capitolo è rimasto sfasato e non perfettamente sovrapponibile agli altri, sia stato il risultato dal lato di una scelta e dall’altro dell’esserci trovati in un terreno tanto vasto quanto attraversato da tutti questi temi insieme.

Pensiamo che il non aver voluto privilegiare uno solo di questi temi, ma l’aver voluto cercare tra di essi le contraddizioni e, nonostante queste, i legami, determini la maggiore posta in gioco di questo nostro lavoro, che rimane incompleto, perché non vuole essere altro se non l’inizio di un più vasto lavoro da svolgersi in futuro. La prospettiva multidisciplinare che abbiamo adottato è dovuta a questa scelta e a questo

²¹⁵ Verona: Ombre Corte, 2017. Gli altri autori del libro sono: Francesco Brancaccio, Alfonso Giuliani e Pierluigi Vattimo.

²¹⁶ Ivi, p. 17.

proposito. L' inseguire una linea comune tra le prospettive dell'economia del debito e la concezione dell'accumulazione come momento estrattivo continuamente reiterato, e ancora la prospettiva femminista, quella ecologica e quella dei *commons*, così come il nostro utilizzo di studiosi e di fonti che non sono così facilmente accostabili, mostrano come abbiamo provato a raggiungere, attraverso questi temi, un terreno di sintesi. Questa preoccupazione ci ha indotto certo a trascurare alcuni punti che avrebbero meritato un maggiore spazio di approfondimento. Non questi difetti e queste contraddizioni però ci hanno dissuaso dalla nostra convinzione che ci fa preferire alle chiusure specialistiche i tentativi rintracciare, per concezioni così diverse, un linguaggio comune attraverso cui sia possibile confrontarsi sulle delle proposte concrete per il cambiamento politico e sociale.

Bibliografia

- AGAMBEN Giorgio, *Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Einaudi, 1994;
Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani, Torino: Bollati Boringhieri, 2000;
Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo, Milano: Neri Pozza, 2007;
Altissima povertà, Regole monastiche e forme di vita, Milano: Neri Pozza, 2011;
L'uso dei corpi, Milano: Neri Pozza, 2014;
- ALIER Joan Martinez, *El Ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Barcelona: Icaria, 2005;
- ALTHUSSER Luis, BALIBAR Étienne, ESTABLET Roger, MACHEREY Pierre, RANCIÈRE Jaques, *Lire le capital*, Paris: Éditions François Maspero, 1965;
- AMIN Samir, *Lo sviluppo ineguale. Saggio sulle formazioni sociali del capitalismo periferico*, Torino: Einaudi, 1977;
Eurocentrism, New York: Monthly Review Press, 1989;
La crisi. Uscire dalla crisi del capitalismo o uscire dal capitalismo in crisi?, Milano: Edizioni Punto Rosso, 2009;
- ARRIGHI Giovanni, *Il lungo XX secolo*, Milano: Il Saggiatore, 2014;
Adam Smith a Pechino. Genealogie del XXI secolo, Milano: Feltrinelli, 2008;
- ARRIGHI Giovanni, HOPKINS Terence e WALLERSTEIN Immanuel, *Antisystemic Movements*, London-New York: Verso, 1989;
- BARAN Paul A., e SWEEZY Paul M., *Monopoly Capital. An Essay on the American Economic and Social Order*, New York: Monthly Review Press, 1966;
- BATAILLE George, *La parte maledetta*, Torino: Bollati Boringhieri, 2015;
- BENVENISTE Émile, *Don et échange dans le vocabulaire indo-européen*, Paris: Presses universitaires de France, 1951;
Le vocabulaire des institutions indo-européennes, Paris: Les Éditions de Minuit, 1969;
- BOLLIER David, "Lo sviluppo del paradigma dei beni comuni", in C. Hess e E. Ostrom, a cura di, *La conoscenza come bene comune. Dalla teoria alla pratica*, Milano: Mondadori, 2009;
"Les communs. ADN d'un renouveau de la culture poolitique", in Association Vecam, a cura di, *Libres Savoirs, Les biens communs de la connaissance*, Paris: C&F éditions, 2011;
- BOLTANSKI Luc, CHIAPPELLO Ève, *Il nuovo spirito del capitalismo*, Sesto San Giovanni: Mimesis, 2014;
- BRAUDEL Fernand, *La dinamica del capitalismo*, Bologna: Il Mulino, 2010;
Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle, Paris: Armand Colin, 1979, 3 voll.;

- BROWN Wendy, *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*, New York: Zone Books, 2015;
- Edgework. Critical essays on knowledge and politics*, Princeton: Princeton University Press, 2005;
- La politica fuori dalla storia*, Roma-Bari: Laterza, 2012;
- CASTORIADIS Cornelius, *L'istituzione immaginaria della società*, Torino: Bollati Boringhieri, 1995;
- CHAKRABARTY Dipesh, *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*, Princeton: Princeton University Press, 2000;
- CHIGNOLA Sandro, *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, Roma: DeriveApprodi, 2014;
- DARDOT Pierre, LAVAL Christian, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, Roma: DeriveApprodi, 2013;
- Del Comune, o della Rivoluzione del XXI secolo*, Roma: DeriveApprodi, Roma 2015;
- DELEUZE Gilles Deleuze, "Poscritto sulle società di controllo", in *Pourparler*, Macerata: Quodlibet, 2000;
- DELEUZE Gilles e GUATTARI Félix, *L'Anti-Edipo*, Torino: Einaudi, 1975;
- DE LAGASNERIE Geoffroy, *La dernière leçon de Michel Foucault. Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*, Paris: Fayard, 2012;
- DERRIDA Jacques, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Milano: Raffaello Cortina, 1996;
- DE SOUSA SANTOS Boaventura, *Epistemologias do Sul*, São Paulo: Editora Cortez, 2010;
- DREYFUSS H.L., RABINOW P., Michel Foucault. *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: Chicago University Press, 1982;
- ESPOSITO Roberto, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Torino: Einaudi, 2016;
- Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino: Einaudi, 1998;
- Terza persona*, Torino: Einaudi, 2007;
- EWALD François, *L'État-providence*, Paris: Grasset, 1986;
- FARINELLI Franco, *Geografia. Un'introduzione ai modelli di mondo*, Torino: Einaudi, 2009;
- FEDERICI Silvia, *Calibano e la Strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*, Milano-Udine: Mimesis, 2015;
- Reincantare il mondo. Femminismo e politica dei commons*, Verona: Ombre corte, 2018;
- FEDERICI Silvia, FORTUNATI Leopoldina, *Il grande Calibano: storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale*, Milano: Franco Angeli, 1984;
- FORTUNATI Leopoldina, *L'arcano della riproduzione. Casalinghe, prostitute, operai e capitale*, Venezia: Marsilio Editori, 1981;
- FOUCAULT Michel, *La nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Milano: Feltrinelli, 2005;

- “*Bisogna difendere la società*, Corso al Collège de France - 1976, Milano: Feltrinelli, 1998;
Il governo dei viventi. Corso al Collège de France 1979-1980, Milano: Feltrinelli, 2014;
Illuminismo e critica, Roma, Donzelli, 1997;
Dits et écrits, Paris: Gallimard, 1994;
La volonté de savoir, Paris: Gallimard, 1976;
 GIRARD René, *La violenza e il sacro*, Milano: Adelphi, 1998;
 GRAEBER David, *Debito. I primi 5000 anni*, Milano: Il Saggiatore, 2012;
 GRAMSCI Antonio, *Quaderni del carcere*, Torino: Einaudi, 1975;
 GUHA Ranajit, *Dominance without hegemony*, Cambridge: Harvard University Press, 1992;
 HAN Byung-Chul, *Psicopolitica*, Roma: nottetempo, 2016;
 HARDT Michael e NEGRI Antonio, *Comune, oltre il privato e il pubblico*, Milano: Rizzoli, 2010;
 HARVEY David, *Limits of Capital*, Oxford: Blackwell, 1982;
Social Justice and the City, Baltimore: John Hopkins University Press, 1973;
The New Imperialism, Oxford (UK) – New York: Oxford University Press, 2003;
A Brief History of the Neoliberalism, Oxford (UK) – New York: Oxford University Press, 2005;
The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism, New York: Oxford University Press, 2010;
 HAYECK F. A., *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Chicago: University of Chicago Press, 1967;
 HÉNAFF Michel, *Il prezzo della verità. Il dono, il denaro, la filosofia*, Troina: Città Aperta, 2006;
 HILFERDING Rudolf, *Il capitale finanziario*, Milano: Mimesis, 2011;
 HOBSON John, *Imperialism: a study*, New York: Cosimo, 1902;
 JÜNGER Ernst, *L'operaio*, Mantova: Guanda, 2007;
 KLEIN Naomi, *Shock Economy*, Toronto: Random House, 2007;
 KOSELLECK Reinhart, *Il futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Casale Monferrato: Marietti, 1986;
 LA GRASSA Gianfranco, *Gli strateghi del capitale. Una teoria del conflitto oltre Marx e Lenin*, Roma: Manifestolibri, 2005;
 LAZZARATO Maurizio, *La fabbrica dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*, Roma: DeriveApprodi, 2012;
Il governo dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista, Roma: DeriveApprodi, 2013;
 LENIN, *L'imperialismo: fase suprema del capitalismo*, Napoli: La Città del Sole, 2006;
 LINEBAUGH Peter, *The Magna Carta Manifesto. Liberties and Commons for All*, University of California Press, Berkeley, 2009;

- “Enclosures from the bottom up”, in D. Bollier and S. Helfrich, eds, *The Wealth of the Commons: A World Beyond Market and State*, Leveller Press, Amherst, MA, pp. 114–124;
- MARX Karl, *Il capitale*, 3 voll., Torino: Utet, 2017;
- Salario, prezzo e profitto; Manoscritti economico filosofici del 1844; Per la critica dell'economia politica* in *Opere complete*, Roma: Editori riuniti, 1973;
- MARZOCCA Ottavio, *Foucault ingovernabile. Dal bios all'ethos*, Sesto San Giovanni: Meltemi, 2016;
- MAUSS Marcel, *Saggio sul dono*, Torino: Einaudi, 2002;
- MBEMBE Achille, *Necropolitica*, Verona: Ombrecorte, 2016;
- De la Postcolonie, essei sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris: Karthala, 2000;
- Critique de la raison negre*, Paris: La Découverte, 2013;
- MEZZADRA Sandro, *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*, Verona: ombre corte, 2008;
- MEZZADRA Sandro, NEILSON Brett, *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, Durham: Duke University Press, 2013;
- MIES Maria, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, London: Zed Books, 1986;
- NIETZSCHE Friedrich, *Genealogia della morale*, Milano: Adelphi, 2011;
- Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Milano: Adelphi, 1974;
- ORLÉAN André, AGLIETTA Michel, *La violence de la monnaie*, Paris: Puf, 1982;
- OSTROM Elinore, *Governare i beni collettivi*, Venezia: Marsilio, 2006;
- POLANYI Karl, *La grande trasformazione*, Torino: Einaudi, 2000;
- REVEL Judith, *Le vocabulaire de Foucault*, Paris: Ellipses, 2002;
- RIFKIN Jeremy, *L'età dell'accesso. La rivoluzione della New economy*, Milano: Mondadori, 2000;
- RODOTÀ Stefano, *Il diritto di avere diritti*, Roma-Bari: Laterza, 2013;
- ROSE Nikolas, “Governing advanced liberal democracies”, in *Foucault and political reasons: liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*, Chicago: The University of Chicago, 1996;
- SIMMEL Georg, *Filosofia del denaro*, Torino: Utet, 2003;
- SOHN-RETHEL Alfred, *Il denaro. L'apriori in contanti*, Roma: Editori Riuniti, 1991;
- Lavoro intellettuale e lavoro manuale. Per la teoria della sintesi sociale*, Milano, Feltrinelli, 1977;
- STIMILLI Elettra, *Il debito del Vivente. Ascesi e capitalismo*, Macerata: Quodlibet, 2011;
- TAWNEY R. H., *The Agrarian Problem in the Sixteenth Century*, New York: Harcourt Brace, 1967;

- TAZZIOLI Martina, *Politiche della verità. Michel Foucault e il neoliberalismo*, Verona: Ombre Corte, 2011;
- TODESCHINI Giacomo, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo e età moderna*, Bologna: Il Mulino, 2002;
- Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna: Il Mulino, 2004;
- TORRE Salvo, *Contro la frammentazione. Movimenti sociali e spazio della politica*, Verona: Ombre Corte, 2017;
- TRONTI Mario, *Dello spirito libero*, Milano: Il Saggiatore, 2015;
- VERCELLONE Carlo, BRANCACCIO Francesco, GIULIANI Alfonso, VATTIMO Pierluigi, *Il comune come modo di produzione. Per una critica dell'economia politica dei commons*, Verona: Ombre Corte, 2017;
- WALLERSTEIN Immanuel, *The Modern World-System*, 4 voll., New York: Academic Press, 1974-2011;
- WEBER Max, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano: Rizzoli, 1991;
- Economia e società*, Milano: Edizioni di comunità, 1961;
- ZAMORA Daniel, a cura di, *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale*, Bruxelles: Aden 2014;

Articoli citati

BOYLE James, “Foreword: The Opposite of Property”; “The second enclosure movement and the construction of the public domain”, in *Law and Contemporary Problems*, vol. 66, nn, 1 e 2, 2003, pp. 1-75;

CHICCHI Federico, in “Forum su Maurizio Lazzarato”, con Federico Chicchi, Stefano Lucarelli e Sandro Mezzadra, a cura di Emanuele Leonardi, sul sito della rivista *Materiali foucaultiani*, <http://www.materialifoucaultiani.org/en/component/content/article/216-prospettive-foucaultiane-forum-su-lazzarato.html>;

CHIGNOLA Sandro, *2000 d.C. Biopotere e Biopolitica. Sulle tracce della discussione*, Euronmade, 2016, <http://www.euronmade.info/?p=7351>;

FEDERICI Silvia, “Le nuove Recinzioni”, rivista *Midnight notes collective*, 1990;

FEDERICI Silvia, CAFFENTZIS George, “Commons against and beyond capitalism”, *Community Development Journal*, Volume 49, Issue suppl_1, 1 January 2014, Pages i92-i105;

FERRARO Gianfranco, “Cosa resta dei beni comuni? Su di una ragionevole utopia urbana”, in *Qualeducazione* 85/2016;

FOUCAULT Michel, “Il mondo è un grande manicomio”, rivista *Manchete*, 1973;

“Il mondo è un grande manicomio”, rivista *Manchete*, 1973;

“Questions à Michel Foucault sur la géographie”, *Hérodote*, n° 1, janvier-mars 1976, pp. 71-85, in *Dits Ecrits* tome III texte n°169;

KLEIN Naomi, “Reclaiming the Commons” in *New Left Review* n° 9, may-june 2001;

LAZZARATO Maurizio, “Governare e punire. Interiorizzazione della colpa e governamentalità autoritaria, parte III”, rivista *Effimera*, <http://effimera.org/governare-e-punire-interiorizzazione-della-colpa-e-governamentalita-autoritaria-parte-iii-risposta-di-maurizio-lazzarato/>;

LENOBLE Clément e TONEATTO Valentina, “À propos de G. Agamben, De la Très haute pauvreté: ‘La pauvreté comme acte de résistance?’” in *La Vie des idées*, 18 settembre 2013, <https://laviedesidees.fr/La-pauvrete-comme-acte-de-resistance.html#nb1>;

NEGRI Toni, “Intervista a Toni Negri” di Francesco Raparelli, *Opera viva magazine*, 26 settembre 2016, <https://operavivamagazine.org/figure-della-poverta/>;

PALTRINIERI Luca, “L’équivoque biopolitique”, *Chimères* 2010/3 n° 74, editeur ERES, pp. 153-166;

RODESCHINI Silvia, “Recensione a *La politica fuori dalla storia* di Wendy Brown” in *Dianoia* 17/2012, http://www.dianoia.it/public/rcs/rcs_17_18.pdf;

RODOTÀ Stefano, “Mondo dei diritti, mondo dei beni”, in *Tempo di beni comuni*, Roma: Ediesse, 2013, pp. 111-120;

RUDAN Paola, “Il paradosso della buona vita”, ne *Il Manifesto* del 23 maggio 2015;

TURCHETTO Maria, “Il nuovo ‘Capitale finanziario’”, in *Il Manifesto*, 13 gennaio 2012, <http://temi.repubblica.it/micromega-online/il-nuovo-capitale-finanziario/?printpage=undefined>;

ZAMORA Daniel, intervistato in “Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale”, *Ballast*, 3 dicembre 2014,

<https://www.revue-ballast.fr/peut-on-critiquer-foucault/>.