

62
PICCOLA
BIBLIOTHIKI

La coscienza annientata

Francesco Germinario

La coscienza annientata

*Il Presente
e la mercificazione dell'Io*



Asterios Editore

Trieste, 2019

Prima edizione nella collana PB: Luglio 2019

© Francesco Germinario 2019

© Asterios Abiblio editore 2019

posta: asterios.editore@asterios.it

www.asterios.it

I diritti di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento totale o parziale
con qualsiasi mezzo sono riservati.

Stampato in UE.

ISBN: 978-88-9313-130-8

INDICE

INTRODUZIONE, 9

CAPITOLO I

Colonizzazione culturale e depoliticizzazione del sociale

1. L'avvenuta colonizzazione culturale e la scomparsa del 'politico': una bioeconomia?, 17
2. Una prolungata accumulazione originaria? L'individualismo democratico, 27
3. La depoliticizzazione della società, 32

CAPITOLO II

La mercificazione della coscienza

1. Estensione dei consumi, diritti e lavoro neoservile: il lavoro desocializzato, 45
2. Dalla colonizzazione della coscienza al consumo come narcosi della coscienza, 54
3. Il mercato quale celebrazione della morte e l'accelerazione del tempo, 62
4. La modifica della forma-mito, il mito capitalistico della realizzazione del sé e l'inautenticità della politica, 68
5. La società dei consumi come mercificazione e isolamento del sé, 75
6. L'individualismo del consumo e la riduzione dell'Altro a giudice, 82

7. La reificazione attraverso il consumo, 86

CAPITOLO III

Paganesimo, speranza e tecnica

1. Il paganesimo come eliminazione del profetismo
e del principio di speranza, 91
2. La domanda cruciale, 95
3. Su un aspetto della tecnica: tra mito politico
e stirnerismo sociale, 104

BIBLIOGRAFIA, 113

INDICE DEI NOMI, 119

Introduzione

Fino a che punto si può accettare il giudizio di Benjamin sul capitalismo quale sistema che «serve essenzialmente alla soddisfazione delle medesime ansie, sofferenze, inquietudini, cui un tempo davano risposta le cosiddette religioni» (Benjamin, 2011, p. 83)? Se è verosimile che il capitalismo ha ridotto, se non prosciugato l'influenza e il bacino d'udienza delle religioni rivelate, è altrettanto verosimile che esso crea inquietudini e aspirazioni. Anzi, come poco oltre, nel medesimo frammento, scrive lo stesso Benjamin, il capitalismo «colpevolizza», provoca «uno stato di disperazione del mondo», addirittura «l'estensione della disperazione a stato religioso del mondo» (tutte le citazioni in *ivi*, p. 84).

Non è da escludere che il giudizio benjaminiano sull'identificazione fra capitalismo e religione tenga presente quel passaggio del *Capitale* in cui Marx, discutendo del feticismo della merce, osserva che, per comprendere la «forma fantasmagorica» del rapporto degli uomini con la merce «dobbiamo involarci nella regione nebulosa del mondo religioso. Quivi, i prodotti del cervello umano paiono figure indipendenti, dotate di vita propria, che stanno in rapporto fra di loro e in rapporto con gli uomini. Così, nel mondo delle merci, fanno i prodotti della mano umana» (Marx, 1974a, pp. 104-5); poco prima, sempre Marx aveva parlato di «carattere mistico della merce» (*ivi*, p. 103) e delle merci come «cose sensibilmente sovrasensibili» (*ivi*, p. 104). Dunque, anche per

Marx il misticismo della merce riproduce aspetti che rimandano alla trascendenza che, se non è divina, tende comunque a emanciparsi dalla realtà effettuale. La differenza fra Benjamin e Marx è che se nel primo il riferimento è al rapporto di produzione nel suo complesso, il secondo restringe l'angolo di osservazione, focalizzandolo sulla forma-merce quale risultato di quel rapporto di produzione medesimo.

Per rimanere all'analisi di Benjamin, verrebbe da chiedersi se possa darsi una religione che, al contrario della promessa di salvezza ultraterrena, provochi invece disperazione mondana; ed è anche da chiedersi se il capitalismo non valorizzi persino la disperazione. E infine, in che cosa consiste e qual è la causa di questa condizione di disperazione?

E poi, riconosciuto che il capitalismo provoca disperazione, quale via d'uscita prospetta a quest'ultima? Se c'è disperazione, anzi se è il capitalismo medesimo a provocare disperazione, è anche verosimile che compete al capitalismo in quanto religione risolvere quella situazione di disperazione. Si può vivere in un panorama in cui la disperazione è condizione indispensabile per potere operare?

Il capitalismo come forma di religione è un concetto che ha trovato ospitalità, oltre che in alcune voci critiche del pensiero economico (cfr., per tutti, Turri, 2014, pp. 45 sgg. con numerosi riferimenti a Keynes, Latouche, Lukács ecc.) e in ambito filosofico, quando si parla di «carattere intimamente teologico del capitalismo assoluto come nuovo monoteismo del mercato» (Fusaro, 2018, p. 227), anche in alcune voci della teologia contemporanea, come quando si sostiene che «il Mercato [...] si è fatto Dio» (Cox, 2017, p. 28).

Allora, in che senso il mercato è il nuovo dio? Almeno in questo senso: così come non si discute il decalogo divino, allo stesso modo non si discutono le regole del mercato. Il mercato è determinato dalle regole del mercato stesso, così come il divino sono le regole del Sinai – e tutto il resto è spirito. E siccome non si danno altri dei al

di fuori della divinità manifestatasi sul Sinai, allo stesso modo non si danno altre forme di mercato al di fuori del mercato esistente; così come non sono possibili altre provvidenze al di fuori di quella divina, allo stesso modo non c'è altro mercato al di fuori di quello storicamente dato. La provvidenza divina si serve degli uomini per intervenire nella Storia, sol che si pensi alla parabola del Buon Samaritano; anche il mercato si serve dell'azione e delle scelte degli uomini perché le sue leggi vengano rispettate, e anzi esaltate.

Non sorprende l'ospitalità che presso la teologia ha trovato la convinzione che il mercato sia il nuovo dio, sol che si pensi al magistero di Bergoglio. È probabile che la Chiesa chieda al capitalismo di non essere più tale (cfr., Severino, 2012, pp. 29-30; Id., 2017, p. 79). E tuttavia, viene da osservare, proprio in riferimento alle posizioni della Chiesa, che solo un atteggiamento che tenga sempre lo sguardo fisso alla trascendenza è abilitato a impostare una critica radicale della mondanità. Una Chiesa che non criticasse il capitalismo, in quanto Presente storico, rinuncerebbe alla sua vocazione profetica, adattandosi alla dimensione mondana. E che cosa c'è di più mondano del mercato? Anzi, l'atteggiamento cristiano, proprio perché orientato alla trascendenza, sembra essere rimasto l'unico a denunciare la storicità del Presente. In altri termini, nel momento in cui si accetta l'ipotesi della trascendenza, qualsiasi tassello del Presente è destinato a essere interpretato come fase storicamente limitata. La trascendenza è tale perché si colloca su un piano più alto e diverso dalla Storia, osservata con condiscendenza, soprattutto quando questa esibisce le proprie sicurezze.

In ogni caso, non siamo molto lontani dall'atteggiamento di Benjamin, quando la *Dialettica dell'illuminismo* si apre, com'è noto, con la drammatica constatazione che «la terra interamente illuminata splende all'insegna di trionfale sventura» (Horkheimer e Adorno 1982, p. 11).

Una posizione molto simile la rintracciamo in Ernst

Bloch. È chiaro che a quest'ultimo non manca la prospettiva del riscatto e della redenzione, come quando osserva che «l'ora creativa e filosofica per eccellenza è giunta: a realizzarla ci aiuta il sogno a occhi aperti perennemente concentrato su una vita più pura e più elevata» (Bloch, 2009, p. 222). Tuttavia, la prospettiva della speranza può farsi strada solo attraverso le macerie: «Non ci è neppure concesso di essere autentici. [...] In questo nostro evo moderno la materia è greve e le anime hanno perso sempre di più la loro delicatezza e fermezza» (*ivi*, p. 228).

Insomma, è l'heideggeriano dolore come condizione di risanamento. E tuttavia, che cosa si dovrebbe constatare, oggi, a fronte di una rivoluzione antropologica dai contenuti e dagli aspetti così innovativi e devastanti?

Il deserto del Presente ha inaridito e disseccato la coscienza, fino — come si vedrà meglio più avanti — a farne poco più che un'espressione del mercato. E viene da pensare che, in questa devastazione, è venuta a mancare addirittura la linfa vitale del pensiero. All'opinione dell'ultimo Heidegger, secondo il quale solo un dio potrebbe salvarci, si potrebbe opporre l'ipotesi che un dio non potrebbe salvarci se prima non ci si aggrappasse al debole ramoscello del pensiero critico.

E tuttavia, come pensare in un mondo mercificato, se non ripensando il rapporto dell'uomo con la merce? Se si gode del mondo e ci si dichiara soddisfatti di questo; se è stata mondanizzata la stessa coscienza, perché un aiuto divino dovrebbe essere visto come positivo? Perché un dio dovrebbe salvare il mondo, se non ci riesce la coscienza? E infine: se il mondo è stato totalmente mercificato, dove reperire la prospettiva dell'Altrove?

Si vive all'interno di una rivoluzione antropologica che ha segnato un vero e proprio muro divisorio rispetto non solo alle epoche passate dello sviluppo capitalistico, ma agli stessi decenni precedenti, quelli, per intenderci, successivi al secondo dopoguerra. Oggi, verrebbe da osservare, non si può più essere moderati, perché ogni atteggiamento di

moderazione è sinonimo di accettazione, se non di sottomissione alla «trionfale sventura», per riprendere Horkheimer e Adorno; proprio la «trionfale sventura» si alimenta di moderazione, laddove con questa dovremmo intendere la difficoltà di immaginare un Presente differente. E, in seconda battuta, viene anche da osservare che è lo stesso radicalismo, di cui è impastata e rafforzata la società consumistica, a vanificare eventuali soluzioni moderate: il consumismo non ammette moderazione o autocensure, pena il blocco di tutto il meccanismo che ne presiede il funzionamento.

Ora, perché il moderatismo costituirebbe nulla più che una condivisione subalterna al presente storico? Siamo ormai salpati da quell'immagine del capitalista quale oculato e attento risparmiatore, che Weber aveva delineato nei primi anni del Novecento: non è più il tempo dei morigerati e rigidi puritani; anzi, costoro, se confrontati al *nostro* capitalismo, suggerirebbero facilmente l'idea di trovarsi in presenza di pericolosi sovversivi. Lo spostamento al futuro della soddisfazione non si addice a *questo* capitalismo: è un atteggiamento da «accumulazione originaria», per riprendere un concetto marxiano; *l'hic et nunc* domandano nervosamente la soddisfazione istantanea della domanda e dei bisogni, perché il Futuro mai come oggi è dominato dall'incertezza (cfr., Bauman, 2017).

Le merci e il consumo non possono reperire la loro chiave analitica nella trascendenza; per questo ne diffidano, anzi, la detestano, perché, nel momento in cui pervengono a dominare incontrastati, allora significa che la trascendenza medesima è stata espulsa, oppure derubricata a prospettiva nietzschiana degli sconfitti e dei deboli. Qualora accettassimo il giudizio di Benjamin sul capitalismo come nuova forma di religione, allora la conseguenza sarebbe quella di riconoscere che si tratta quanto meno di una religione del tutto particolare, nel senso che ha realizzato lo sradicamento della trascendenza: Dio non abita più la terra in cui luccica il capitalismo dei con-

sumi; siamo in presenza di una religione paradossalmente privata della dimensione della trascendenza. Se c'è trascendenza, conviene ribadirlo, questa si annida nelle regole inviolabili del mercato.

Quella consegnataci dalle pagine in cui Weber si sofferma sullo spirito puritano è l'immagine del capitalismo delle origini, quello più attento al momento della produzione piuttosto che a quello del consumo, dominante nell'attuale capitalismo. Il capitalista puritano che rinunciava al consumo immediato optava per questa scelta in forza della sicurezza in un Futuro contrassegnato dalla trascendenza e dal premio divino per la rinuncia mondana effettuata. Il consumatore che oggi esibisce il proprio consumo, realizzandosi in quest'ultimo, è orientato verso una soluzione che tradisce un atteggiamento di sfiducia e di sospetto nei confronti del Futuro medesimo: si deve consumare ora, perché il Futuro è quanto mai incerto; e comunque, non c'è Futuro oltre questo mondo, né in senso storico – che il Futuro non sarà altro che una riproduzione temporale del Presente –, né in senso trascendente.

Beninteso, quando si osserva che si è in presenza di una “rivoluzione antropologica”, s'intende rilevare che è cambiata la natura umana, a cominciare dal rapporto uomo-mondo. Così uno storico dell'Ottocento a confronto con la Rivoluzione francese: «se volete sapere se una rivoluzione è riuscita o no, non guardate le cose, ma l'uomo; [...] e se vedete che l'uomo non è stato trasformato dal di dentro, che il suo intimo non è stato modificato, dite pure coraggiosamente che quella rivoluzione non è compiuta» (Quinet 1953, v. I, p. 87). Ebbene, se il capitalismo più recente ha scavato l'uomo «dal di dentro», per richiamare il concetto di Quinet, sarebbe almeno necessario ammettere che si è verificata una rivoluzione differente da quelle succedutesi finora: una rivoluzione non solo verificatasi in pochi decenni, ma del tutto differente da quelle rivoluzioni politico-sociali accumulate nel corso del Novecento; quella cui abbiamo assistito è stata una rivo-

luzione senza presa della Bastiglia o del Palazzo d'inverno.

Un critico della modernità della statura teorica di Charles Maurras, in riferimento al 1789 ribadiva che le rivoluzioni scoppiano quando sono già avvenute.

Sarebbe il caso di distinguere, almeno superficialmente, le rivoluzioni politiche da quelle culturali. Al contrario delle rivoluzioni che muovono dalla politica per investire poi la società – rivoluzioni tutte fondate su un atto di rottura clamorosa – le rivoluzioni culturali ed economico-sociali si affidano alla lentezza, dispiegandosi lungo una frazione temporale molto estesa. Quella cui assistiamo è stata una rivoluzione sul lungo periodo, simile, del resto, a quelle che hanno costellato la storia del capitalismo: le rivoluzioni che muovono dalla politica sono istantanee e visibili nella loro teatralità; quelle che coinvolgono i costumi e le mentalità sono più lente, anche se, collocate sul lungo periodo, altrettanto appariscenti. Le rivoluzioni politiche si esauriscono e sembrano quasi sempre vocate al Termidoro; quelle culturali si esauriscono, evolvendosi. Sarebbe paradossale, oltre che aporetico, pensare che l'attuale capitalismo dei consumi non abbia prodotto modifiche anche nella natura umana considerata la sua attenzione per i comportamenti di massa.

Ora, in che consiste la rivoluzione recente? Più che una «seconda natura» dell'uomo che «lo lega libidicamente e aggressivamente alla forma della merce» (Marcuse, 1969, p. 23), la *“prima natura” dell'uomo è diventata una merce*: questa è la sconvolgente rivoluzione antropologica cui si è assistiti nell'ultimo cinquantennio: non l'uomo trascinato nel processo di produzione è diventato merce, reificandosi, ma l'uomo in quanto tale è diventato merce in tutti i momenti e le fasi della sua quotidianità.

L'economia politica critica e più consapevole ha già evidenziato le potenti spinte che hanno indotto alla «mercificazione della vita», ossia «l'insieme delle concezioni e delle pratiche collettive che ha condotto le nostre società a ridurre ogni forma di vita a merce» (Petrella, 2017, p.

155). In ambito psicanalitico, poi, si è parlato di un «carattere propriamente mercantile della vita pulsionale dell'individuo» (Klossowski, 2004, p. 37). Ebbene, il punto sta proprio in questo: se perfino le pulsioni sono state sottoposte a una tensione mercantile e reificata, cosa è diventato l'uomo – prima che la sua vita e la condizione che si trova storicamente a esperire – nel momento in cui tutto è stato mercificato e ricondotto al mercato e al consumo?

Volendo anticipare un problema su cui ci soffermeremo più avanti, si può osservare che la medesima dimensione della speranza si è vanificata; o meglio, *la speranza è stata mercificata*; e, in quanto mercificata, non è più speranza.

A cambiare è stato soprattutto il modo degli uomini di esperire il mondo, di stare in relazione tra di loro e infine di avvertirsi come uomo. La modifica dell'uomo predicata dal cristianesimo paolino, e per molti aspetti messa in pratica dai passati regimi totalitari, è stata invece realizzata dal capitalismo degli ultimi decenni; e lo stesso capitalismo, nel volgere di un breve tempo, è riuscito a modificare gli uomini e il mondo in una maniera tale da fare impallidire le modifiche che esso stesso aveva provocato e introdotto nei secoli precedenti della sua storia.

Il capitalismo ha determinato la sua rivoluzione antropologica nel senso che ha trasformato l'uomo in un soggetto che desidera consumare per realizzarsi. Il capitalismo non solo ha trasformato il mondo, riducendolo all'economia e al mercato; ma ha soprattutto trasformato l'uomo; anzi, ha trasformato il mondo perché è riuscito a trasformare l'uomo.

CAPITOLO I

Colonizzazione culturale e depoliticizzazione del sociale

1. L'avvenuta colonizzazione culturale e la scomparsa del 'politico': una bioeconomia?

Intanto, quella del capitalismo, prima che economica, è stata una vittoria culturale; anzi, è stata economica perché è stata una vittoria culturale con un'evidente decantazione in senso antropologico, nel senso che si è proiettata nell'immaginario sociale. L'egemonia culturale del capitalismo domina oggi incontrastata; ed è un'egemonia soprattutto culturale perché costruita sulla diffusione di stili e modelli di vita e di consumo, di relazioni fra gli uomini che non ammettono, se non con difficoltà, modelli differenti – in genere relegati in collocazioni marginali rispetto ai rapporti sociali, umani ecc. L'egemonia culturale del capitalismo, volendo anticipare una delle nostre ipotesi teorico-politiche, consiste nell'abolizione dell'idea di Futuro come rottura del paradigma del Presente: non esiste un Futuro differente dal Presente, se non come meccanica proiezione di quest'ultimo. E se il Presente è l'economia, con le sue leggi e comportamenti, tale sarà anche il Futuro.

Le rivoluzioni antropologiche promosse dai regimi

politici totalitari avevano sempre trascurato la dimensione economica, subordinando quest'ultima agli obiettivi politici. Le rivoluzioni totalitarie erano state tali in virtù del loro atteggiamento scettico, se non ostile, nei confronti dell'economia. Proprio perché traevano la loro credibilità dalle convulsioni economiche che ne avevano favorito l'ascesa, i movimenti politici totalitari avevano mosso dalla convinzione che la politica avrebbe dovuto garantirsi il primato su tutte le dimensioni e la prassi umana, a cominciare proprio dal campo dell'economia, in forza dell'intuizione che la società, lasciata in balia dell'economia, avrebbe dato vita a un legame sociale debole.

Almeno in questa intuizione, è difficile non riconoscere ai totalitarismi la dote di avere avuto la vista storicamente molto lunga: quelle totalitarie erano state rivoluzioni contro la riduzione della società al mercato capitalistico.

Esse avevano denunciato la fragilità di un legame sociale fondato sui rapporti economici, proponendo legami sociali ritenuti più solidi, sol che si pensi al ruolo svolto dal concetto di «razza» nel nazismo. Così proprio in riferimento al nazismo: «lo Stato del Führer è nemico dell'economia, in quanto disprezza le economie come fini in sé e le assume invece al servizio della sua missione politica» (Reinhardt, 2001, p. 566).

Lo stesso bolscevismo, che pure, sulla scia di Marx, era convinto che la struttura economica determinasse la coscienza dell'uomo, aveva promosso la rivoluzione attorno alla domanda di riconoscere tutto il potere ai soviet. Nel momento in cui operai, soldati e contadini avessero esercitato il potere di decisione politica, si sarebbero poste le basi perché nascesse un "uomo nuovo" capace finalmente di dominare la storia. Il primato era restituito a una struttura direzionale squisitamente politica, come il soviet: almeno nell'ipotesi originaria del Lenin del 1917, competeva a quest'ultimo organizzare la società. Le scelte economiche sarebbero seguite, perché era assicurata la solidità di un legame sociale fondato su

una strategia politica promossa dal ruolo di protagonista svolto dal proletariato (soprattutto quello di fabbrica).

Nell'ipotesi rivoluzionaria bolscevica, il proletariato si sarebbe emancipato dal legame sociale che lo aveva visto subalterno in epoca capitalistica, sostituendolo con un altro, definito dall'obiettivo di costruire una società socialista e un "uomo nuovo". Possiamo così intendere la vicenda dei totalitarismi come un'espressione della scissione fra modernità ed economia capitalistica di orientamento liberale, nel senso che i regimi totalitari avevano intuito che l'economia, lasciata libera di imporsi sulla società e la politica, avrebbe provocato conflitti sociali devastanti e incontrollabili. I totalitarismi accettavano i conflitti, anzi li suscitavano; ma solo in quanto provocati da una politica il cui primato si declinava come progettualità: insomma, il conflitto veniva utilizzato come un rafforzamento della politica medesima.

Ora, la società dei consumi ha realizzato il timore che aveva attanagliato soprattutto i totalitarismi di destra, dai corporativisti fascisti ai teorici nazisti della razza: l'unico legame sociale presente tra gli uomini è assicurato dal mercato.

Già nel Max Scheler degli anni Venti ritroviamo il giudizio per cui il capitalismo «non è un sistema economico di distribuzione di beni, bensì tutto un complesso sistema di vita e di cultura» (Scheler, 1988, p. 320). Al sociologo tedesco interessava, è appena il caso di notarlo, polemizzare col marxismo, giudicato poco meno che una soluzione del tutto interna al materialismo della società capitalistica; e tuttavia, non v'è dubbio che la cultura cui il capitalismo s'ispirava – il suo «sistema di vita», per riprendere Scheler – era altrettanto importante della centralità che il capitalismo medesimo riconosceva ai propri rapporti di produzione.

Anzi, nel momento in cui questi ultimi sono globalmente diffusi – quella che Marx definirebbe quale «sussunzione reale» –, compete proprio alla cultura, cioè alla mentalità e appunto ai sistemi di vita, far funzionare a pieno regime il

sistema di produzione capitalistico. Anche il più acerrimo critico del marxismo si trova nella difficile condizione di dover riconoscere a Marx che la grande intuizione del materialismo storico è che il capitalismo non riuscirebbe a reggersi senza una cultura e soprattutto dei costumi e dei modi di vita e di agire che ne favoriscano il suo funzionamento.

E tuttavia, c'è un aspetto della vittoria culturale e antropologica del capitalismo su cui è necessario richiamare l'attenzione. Si accennava in precedenza, a proposito della visione puritana della vita e dell'economia, alla questione del rapporto Presente-Futuro. Ora, probabilmente la più decisiva articolazione della vittoria culturale del capitalismo è consistita nella diffusione della convinzione che l'economia sia sinonimo di capitalismo, e che, considerata la catastrofe del «socialismo reale», non ci sia altra economia possibile al di fuori del capitalismo medesimo: laddove ci sono la società e l'economia, non può che esserci il capitalismo; non può darsi altra società che quella capitalistica. Ci si è accorti nei decenni successivi al 1989 che il dato storico forse più evidente del crollo del «socialismo reale» consisteva nella constatazione che era venuta meno la presenza di un sistema sociale orribile e tirannico, ma pur sempre differente dal capitalismo. Tutti gli altri progetti e ipotesi, come ha insegnato il disastro del «socialismo reale», sono da scartare perché storicamente improponibili ovvero inadeguati a porre le basi di un'economia che possa soddisfare la domanda più elementare dei consumatori. L'Altrove è stato seccamente abolito, quale conseguenza dell'appiattimento del Futuro sul Presente. In altri termini, se il Futuro non può essere differente dal Presente, l'Altrove non può essere altro che *l'hic et nunc*. Risiede proprio qui, probabilmente, una delle cause che hanno fatto sì che, al tramonto del Novecento, il capitalismo sia diventato una religione. La nostra ipotesi storiografica e teorico-politica è, infatti, che quest'appiattimento, ossia l'identificazione fra religione e capitalismo, sia da ricercar-

si nella secca eliminazione di qualsiasi prospettiva storica differente dal capitalismo medesimo: così come una religione esclude l'altra, allo stesso modo il capitalismo esclude qualsiasi altra prospettiva che non sia la propria.

Osserva Badiou che «il secolo proclam[a] la vittoria dell'economia in tutti i sensi» (Badiou, 2006, p. 11). Ciò significa che il capitalismo ambisce presentarsi come l'unico sistema sociale ragionevole, dotato di una razionalità che non prevede crolli fragorosi. Il capitalismo può anche agitarsi e scuotersi nelle situazioni di crisi economiche: tuttavia, queste crisi sono lontane dal decantarsi in un crollo che ne blocchi definitivamente i meccanismi.

Qualche aspetto del meccanismo può subire delle modifiche, come, ad esempio, il primato attualmente esercitato dalla circolazione finanziaria su tutti gli altri momenti dell'accumulazione; ma oltre le colonne d'Ercole del capitalismo, si stagliano l'orrore del «socialismo reale» e i sistemi politici totalitari: si utilizzano gli orrori del Passato per negare la possibilità di un Futuro differente dal Presente.

Il capitalismo è riuscito a intercettare l'animo umano, e a scavarvi nel profondo di questo, forse ben più della psicanalisi, orientandolo secondo i propri giganteschi progetti di sviluppo; e la sua forza consiste nell'avvenuta introiezione che non è possibile altro stile economico, mentale e di vita che il capitalismo medesimo. Sembra persino vanificata la celebre figura marxiana della talpa che scava imperterrita: la talpa, ammesso che continui instancabilmente a lavorare in maniera sotterranea, sembra operare per la stabilizzazione di quel capitalismo che ben pochi vorrebbero far crollare.

Rinunciando a ridurre il mondo a fabbrica – perché, nel luogo in cui avviene la valorizzazione, il rapporto capitale-forza-lavoro si esercita sempre come comando del primo sulla seconda, e dunque ogni rapporto siffatto può suscitare sempre insubordinazione e violazione dell'ordine sociale – la dilatazione dei consumi è divenuta la

strategia per questa colonizzazione culturale. Ciò che non aveva potuto il rapporto di fabbrica lo ha invece potuto la dilatazione del mercato dei consumi: non a caso, laddove sorgevano le superbe cattedrali fordiste, queste sono state sostituite dagli organizzati centri commerciali, quasi a voler confermare, sul piano della visibilità e della percezione del paesaggio, la transizione da un'epoca della storia del capitalismo a un'altra: dal capitalismo della produzione manifatturiera a quello dei consumi.

L'avanzata vittoriosa del capitalismo non è consistita nella riduzione del mondo a una fabbrica gigantesca, non foss'altro perché nella fabbrica fordista erano ben delineati i contrasti di classe; a questo dato economico-sociale elementare si è sostituita la diffusione del dominio della mentalità consumistica. Proprio perché ha ambito presentarsi come l'unica economia possibile, il capitalismo ha tradotto questa rivendicazione sul piano dei consumi: non solo l'unico modo di produrre, ma l'unico modo di consumare è quello capitalistico; viceversa, i totalitarismi non consumavano se non gli armamenti.

Ora, la colonizzazione prodotta dal capitalismo è consistita nella creazione di desideri che possono essere soddisfatti solo attraverso il consumo delle merci: *il desiderio è declinato sempre come desiderio di merce*. La disperazione cui, come s'è visto, accennava Benjamin è ormai sempre disperazione provocata dalla mancanza di una merce che si vorrebbe consumare. È il desiderio insoddisfatto a creare disperazione. Il capitalismo non crea solo rapporti di produzione e mercati; ma a questi aggiunge anche il desiderio di consumare merci. A rigore, i primi e i secondi sarebbero inutili, se non fossero seguiti dal terzo, perché si produce per dilatare i consumi; e se i consumi non si dilatassero, la medesima logica suprema del profitto capitalistico – quella logica che fa sì che il capitalismo sia tale – verrebbe immancabilmente a soffrirne.

La riduzione della politica all'economia – ossia, la scon-

fitta che la prima ha subito a vantaggio della seconda – ha comportato la riduzione del capitalismo all'incremento del consumo. Ogni merce risponde a un desiderio che, qualora rimanesse insoddisfatto o incompleto, priverebbe il consumatore di una parte significativa del proprio essere e della propria esistenza. Il consumo presuppone la disperazione della mancanza, il sé infelicemente non ancora realizzato: possiamo interpretare in questo modo il richiamo di Benjamin alle «ansie, sofferenze, inquietudini» provocate dal capitalismo.

Se c'è un atteggiamento critico nei confronti del capitalismo, esso consiste in una critica comunque interna alla logica del capitalismo medesimo, in quanto si imputa quest'ultimo di soddisfare in maniera insufficiente la domanda di merce. Insomma, non si chiede l'abolizione del mondo delle merci, ma si domandano più merci ovvero merci sempre più elaborate. Ebbene, cos'è questa posizione, se non la dissoluzione della dialettica – il principio rivoluzionario per definizione?

Il consumo della merce diventa, a questo punto, il fondamento medesimo del modo di produzione capitalistico, come ben avevano intuito mezzo secolo fa i situazionisti. Così Debord: «lo spettacolo è il momento in cui la merce è prevenuta all'*occupazione totale* della vita sociale. Non solo il rapporto con la merce è visibile, ma non si vede altro che quello: il mondo che si vede è il suo mondo» (Debord, 2002, p. 58). Siamo in presenza di un effetto diverso rispetto all'*homo oeconomicus*, perché quest'ultima figura implicava una dimensione dell'umano comunque non ancora del tutto riducibile all'uomo mercificato. Nel caso del consumismo è *l'uomo in tutta la sua globalità a essersi trasformato in uomo-merce*. Ma su ciò si ritornerà più diffusamente; così come ritorneremo più diffusamente sul problema lasciato irrisolto dalla critica devastante dei situazionisti: se la merce ha occupato il mondo e la vita, a cosa si è ridotta quest'ultima?

Per ora è il caso di rilevare che la sussunzione reale del

capitale si è realizzata certamente nell'estensione del modo di produzione capitalistico. Marx definisce la sussunzione formale del lavoro al capitale quale situazione in cui «la sottomissione da parte di quest'ultimo nel processo lavorativo [...] [avviene] come sottomissione di un modo di lavoro già sviluppato *prima* che il rapporto capitalistico sorga» (Marx, 1969, p. 54). Viceversa, la sussunzione reale avviene «soltanto là dove capitali di un certo volume si sono impadroniti direttamente della produzione, sia che il mercante diventi capitalista industriale, sia che sulla base della sottomissione formale si siano formati dei più grossi capitalisti industriali» (*ivi*, p. 61).

La questione riguarda, dunque, sempre il processo produttivo, perché è là che, secondo Marx, si annida il rapporto di produzione capitalistico. Per motivi che non è qui il caso di richiamare, nell'analisi di Marx rimane esclusa la questione del nodo decisivo del rapporto economia-politica: che cosa diventa la politica nella fase in cui si realizza la sussunzione reale?

In riferimento all'avvenuto assorbimento della politica da parte dell'economia, verrebbe da osservare – proprio in forza della distinzione marxiana fra sussunzione formale e sussunzione reale, – che con l'avvento di quest'ultima fase il problema del 'politico' è diventato ininfluenza e comunque non decisivo: l'obiettivo più importante del capitale è che la produzione di plusvalore e l'accumulazione non trovino ostacoli quali presupposti di una dilatazione sempre più allargata dei consumi. Il capitalismo si è sbarazzato della politica; l'ha sempre scrutata con timore, sospettando che quest'ultima disponesse comunque di strumenti che lo regolassero o che addirittura potessero sopprimerlo.

C'è un punto che merita un supplemento di riflessione perché conduce a indagare il motivo del sospetto del capitalismo verso la politica. Nel corso del Novecento, il 'politico' aveva agito come luogo della produzione di un immaginario sociale spesso ostile al capitalismo. Era

dalla politica, prima che dalle contraddizioni economiche, che sorgevano sempre i problemi del capitalismo; le stesse lotte di classe, gli antagonismi radicali ecc. sorgevano dalla politica, si declinavano sempre come lotta politica, o almeno erano gestiti dalla politica in una prospettiva che intendeva richiamare il capitalismo a una maggiore sensibilità sociale. La politica aveva prodotto Hitler e i bolscevichi, il *Welfare State*, Mussolini, le guerre mondiali. Ciò che ha reso più insofferente il capitalismo è stata l'autonomia operativa della politica verificatasi in alcuni momenti del secolo scorso, perché quest'autonomia – se si vuole, l'eccesso di politica – si era risolta in guerre disastrose, oppure in conflitti politico-sociali che avevano reso molto precario il processo di accumulazione.

La politica presenta due aspetti ontologici che il capitalismo vive in maniera negativa. Beninteso, diciamo “capitalismo” dove in realtà si dovrebbe dire “mercato”, tenendo infatti presente che «l'antagonista per antonomasia del mercato è lo Stato» e che il mercato «quale entità perfetta, presume la netta separazione fra economia e politica» (entrambe le citazioni in Turri, 2014, p. 72; ma cfr. anche 102). Intanto, la politica implica il conflitto e la contrapposizione, o comunque il confronto, spesso aspro, fra posizioni differenti. Ora, proprio il capitalismo aborrisce le contrapposizioni e soprattutto il conflitto, non foss'altro perché, nelle situazioni di esasperazione di quest'ultimo, il rischio è quello dell'incepparsi dei delicati meccanismi di accumulazione. Produzione e consumo sono le due fasi che impongono lo sfratto al 'politico' perché quest'ultimo è spesso latore di progetti che rischiano di inceppare i meccanismi economici.

In seconda battuta, il capitalismo tradisce insofferenza nei confronti della politica perché questa implica sempre una relazione con l'Altro – addirittura, anche quando quest'ultimo viene visto schmittianamente nei panni del nemico. Ebbene, le relazioni, quale momento necessario

dell'azione politica, traggono l'uomo dall'isolamento e da quell'individualità che il capitalismo preferisce invece coltivare e sollecitare. Viene da osservare che il capitalismo riscopre la politica come alleata utile solo nei periodi di crisi: un'alleata che può aiutarlo a risolvere la situazione d'eccezione creatasi, per poi rivendicare, una volta passate le situazioni di crisi, un'autonomia operativa e progettuale che osserva la politica come ostacolo.

Il capitalismo non aveva potuto fare a meno della politica se non nelle fasi in cui si erano bloccati i meccanismi di produzione e di accumulazione. E tuttavia, nei momenti in cui ha operato senza incepparsi, la politica diventava un peso: così la religione del capitalismo ha espulso la teologia politica che si era incarnata nello Stato moderno. È possibile ripensare tutta la vicenda del «secolo breve» all'interno del rapporto di forze spesso conflittuale fra il capitalismo e la politica: laddove il primo cercava di ricorrere alla seconda nei momenti di crisi dell'accumulazione, la seconda cercava di orientare le scelte del capitalismo, con la consapevolezza che la pretesa capitalistica che fosse il mercato a governare la società avrebbe provocato situazioni in cui quest'ultima si esponeva a crisi disastrose. La politica tradiva, insomma, una vista più lunga del capitalismo: mentre a quest'ultimo interessava la realizzazione del profitto, smarrendo il senso della collettività e del sociale, alla politica interessava il governo di quest'ultimo, o almeno la possibilità di fare in modo che la ricerca spasmodica del profitto si mediasse col governo della società.

Il «secolo breve» ha cominciato a tramontare quando la politica è stata sommersa dal primato assunto dal mercato. Allo stato attuale, la politica ha smarrito la sua più intima specificità, ossia la capacità di governare la vita degli uomini: essa non può più decidere su ciò che coinvolge la vita dei governati, perché la vita di costoro è orientata dall'economia e dal mercato. A rigore non si dovrebbe più parlare neanche di «biopolitica», bensì di

una *bioeconomia*, nel senso che tutto ciò che attiene all'economico si presenta come il supremo decisore.

Declinando la questione nei termini teologici cui ci siamo già richiamati, potremmo osservare che non possono coesistere nel mondo due provvidenze, quella politica e quella economica determinata dal mercato, perché la seconda ha, appunto, espulso la prima. Così, per tutti, il Colletti marxista del 1958: «il non intervento dello Stato rispetto al meccanismo economico manifesta la forma specifica di unità tra politica ed economia nella società capitalistica, per lo meno nella società capitalistica di tipo classico. È proprio nella separazione di queste due sfere che si esprime la loro unità: questo è il tratto specifico del rapporto tra politica ed economia nel regime liberale di tipo classico, che poi ha avuto una vita storica molto circoscritta nel tempo: non è capitalismo *tout court*, è solo una fase dello sviluppo capitalistico» (Colletti, 2017, p. 68). Possiamo oggi accontentarci di questa posizione? Oppure è necessario ammettere che l'economia si è del tutto emancipata dalla politica, decretando, tra l'altro, la crisi dello Stato nazionale e di tutte le strutture e momenti in cui si prendevano le decisioni politiche?

2. Una prolungata accumulazione originaria? L'individualismo democratico

Il passaggio dalla sussunzione formale alla sussunzione reale, su cui tanto aveva insistito Marx, è certamente avvenuto attraverso l'estensione dei rapporti di produzione capitalistici; ma quest'estensione si è realizzata anche attraverso la dilatazione dei consumi: oltre che produrre all'interno dei rapporti capitalistici, si consuma per rafforzare quei rapporti medesimi.

Ora, è da interrogarsi se lo sviluppo capitalistico, fino alla riduzione degli spazi di decisione che si era riservati la politica e all'esplosione del modo di vita consumistico, non sia stato una lunga «accumulazione originaria», per

riprendere sempre la ben nota formula del Marx del *Capitale*. È da chiedersi cioè se, fino a pochi decenni or sono tenuto a freno dalle politiche del *Welfare*, dai totalitarismi e dalla presenza minacciosa dei paesi del «socialismo reale», il capitalismo, una volta liberatosi di tutti questi ostacoli, non si sia finalmente realizzato in tutta la sua potenza dirompente. Almeno sotto quest'aspetto, si può dire non solo che il Novecento è definitivamente tramontato, ma che è tramontato un panorama storico ben più ampio, la cui nascita si può far risalire addirittura alle origini della rivoluzione industriale. Insomma, è da interrogarsi se tutta la storia precedente dello sviluppo capitalistico non sia da interpretare come un lento quanto inarrestabile affermarsi di una cultura che solo oggi, a partire dagli ultimi decenni, si sente autorizzata a celebrare finalmente il suo incontrastato dominio.

E allora, siamo, per caso, a quella che si potrebbe definire quale *fuoriuscita dall'accumulazione originaria*? È sufficiente osservare che si è passati dal capitalismo della produzione a quello del consumo, oppure questo salto di paradigma ha implicato anche altre modifiche, forse ancor più decisive?

Il capitalismo aveva distrutto le altre forme di produzione, esibendo la qualità e la quantità irraggiungibili della propria produzione – quella che Marx ed Engels avevano definito quale «artiglieria pesante» del capitalismo (Marx ed Engels, 1974, p. 61). Una volta che l'accumulazione originaria si era fondata sul primato della produzione, allo stato attuale il capitalismo si può dedicare all'incremento dei consumi. Oggi che il mondo è ridotto a un gigantesco mercato, si può pure fare a meno della produzione – ossia, questa può pure non costituire il momento centrale della società dei consumi –, a meno che non sia praticata nelle forme neoservili.

Ma l'«artiglieria pesante» del capitalismo ha investito anche un altro aspetto. È da ribadire la domanda se in precedenza non si fosse stati in presenza di un capitali-

smo frenato nelle sue potenzialità di sviluppo e nei suoi progetti di affermazione dal primato della politica – un primato variamente declinato, dai totalitarismi al *Welfare* –, e che dunque non si fosse stati in presenza di una dialettica, più o meno palese, e talvolta anche aspra, fra capitalismo e politica, fra una domanda di tumultuosa accumulazione e di consumo e un ‘politico’ che poneva all’ordine del giorno la necessità di privilegiare i bisogni sociali, integrando quei settori di società emarginati o svantaggiati dallo sviluppo capitalistico medesimo. La politica, insomma, aveva agito come dispositivo frenante del capitalismo – o almeno come tale era stata vissuta da quest’ultimo –, cercando di smussare aspetti e scelte del capitalismo che avrebbero potuto confliggere con l’ordine sociale: le classi antagoniste si formavano certamente nel processo di produzione del plusvalore, ma necessariamente agivano a livello del ‘politico’.

Com’è noto, una prestigiosa tradizione del pensiero politico, a partire da Tocqueville e con forti suggestioni nelle posizioni degli autori dell’elitarismo (Mosca, Pareto, Michels ecc.), aveva particolarmente insistito sulla tendenza della democrazia a declinarsi in dispotismo, in seguito all’ingresso delle masse in politica. Era il «dispotismo democratico» consegnatoci dalle celebri pagine di Tocqueville, secondo il quale «non esiste un monarca così assoluto che possa riunire nelle sue mani tutte le forze della società e vincere le resistenze, come può farlo una maggioranza investita del diritto di fare le leggi e di eseguirle» (Tocqueville, 2005, v.I, p. 305), perché nelle repubbliche democratiche, continuava sempre Tocqueville nella sua riflessione, «la tirannide [...] lascia stare il corpo, e va dritta all’anima» (*ivi*, p. 306).

Ciò che Tocqueville paventava non si è storicamente verificato. Si è invece accentuato l’altro aspetto sottolineato da Tocqueville: la vocazione della democrazia a valorizzare l’individualismo (cfr., il fondamentale Pulcini, 2001), un tema divenuto un vero e proprio fondamento della cri-

tica promossa dalla cultura della destra antipluralista, se non da de Maistre e dai critici ottocenteschi della Rivoluzione francese, certamente da Maurras in poi. Ed era stato sempre Tocqueville, infatti, a rilevare che «l'individualismo è di origine democratica, e minaccia di svilupparsi via via che le condizioni divengono uguali» (Tocqueville, 2005, v.II, p.121); e poi ancora: «la democrazia induce gli uomini a non avvicinarsi ai loro simili, ma le rivoluzioni democratiche li spingono addirittura a evitarsi» (*ivi*, p. 124).

La democrazia, insomma, dissolvendo i legami fra gli uomini, restituisce all'individuo un'autonomia che si declina immediatamente come pretesa di autosufficienza rispetto al mondo circostante e agli altri uomini. Se la politica implica pur sempre la relazione con l'Altro, non c'è nulla di meglio dell'individualismo democratico, per il capitalismo, almeno nel senso che è restituito all'economia, ossia allo scambio, il compito di delineare il terreno del legame sociale.

Ora, è da chiedersi se sia stata la politica, nella sua declinazione democratica, a spingere verso l'individualismo, oppure questa decantazione abbia visto anche la partecipazione decisiva del capitalismo dei consumi.

Storicamente si è dato un capitalismo senza democrazia, sol che si pensi al fascismo e al nazismo; e tuttavia, è appena il caso di rilevare che il capitalismo nella sua fase nazista e fascista si era caratterizzato per la compressione dei consumi, soprattutto di quelli di massa, e per il controllo politico del mercato. Ci sono stati regimi politici totalitari non ostili al capitalismo – preferendo essi orientare la loro ostilità verso il capitalismo declinato in senso liberale –; ma storicamente non si sono dati totalitarismi che investivano sulla dilatazione dei consumi, quasi a rendere evidente che la politica, almeno quella praticata e vissuta nei regimi totalitari, e lo sviluppo dei consumi fossero in contraddizione. L'attenzione all'uomo quale animale politico, ossia la politicizzazione integrale

della vita umana, aveva comportato la compressione del momento del consumo, quale fase che riduceva l'uomo a *homo oeconomicus*. I regimi totalitari temevano i consumi sia perché valorizzavano il momento del mercato rispetto alla politica, sia perché favorivano spinte individualistiche difficilmente controllabili, sia perché il consumo orientava verso il primato dell'*homo oeconomicus*.

Lasciamo impregiudicato il problema storiografico se questo sia stato uno dei motivi che ha contribuito alla critica della democrazia da parte dei totalitarismi; così come non è questa la sede per indagare quali modifiche si siano insinuate nelle attuali procedure democratiche, e se queste modifiche lascino intravedere una crisi epocale della democrazia medesima. Ai fini del nostro discorso viene invece da chiedersi se la "normalità" del capitalismo non si traduca soprattutto nella democrazia perché, per un verso, il capitalismo reputava insopportabili i legami sociali instaurati dai totalitarismi di destra (la nazione per il fascismo, la razza per il nazismo), perché, per l'altro verso, l'individualismo capitalistico ben si coniuga con quello della democrazia: l'individualismo della democrazia ben si declina con la debolezza del legame sociale del capitalismo dei consumi.

Accanto alla sua vocazione eminentemente individualistica, a vantaggio della democrazia quale forma di governo privilegiata dal capitalismo ha giocato pure il fatto che, quasi per definizione, essa presentava un'immagine debole e offuscata di governo della società, essendo priva di quella potente capacità di decisione che la caratterizzava, invece, nei regimi totalitari. Questa, com'è noto, è stata la critica tra le più significative del pensiero politico della destra antipluralista da Donoso a Schmitt: la politica democratica era "disputidora" e non decisionistica; come a dire che, mentre i parlamenti e le altre istituzioni rappresentative discutevano, il capitalismo aveva già delineato velocemente le sue scelte.

D'altro canto, la democrazia è la forma di governo più aderente alla logica concorrenziale del mercato: ci si pre-

senta sul mercato politico (le competizioni elettorali) presentando la propria merce (proposte politiche), nella speranza che questa venga acquistata (ovvero suffragata) dal maggior numero di consumatori/elettori. Viceversa, in ambiente politico totalitario la mancanza di scelta, provocata dalla distruzione del mercato politico, si traduce nella mancanza di scelta delle merci da consumare.

In ogni caso, l'individualismo della democrazia è risultato esaltato dal dispotismo del mercato delle merci; per dire meglio, dal dispotismo invasivo delle merci. Si può avanzare l'ipotesi storiografica e teorico-politica che il capitalismo, specie nella sua fase specificamente consumistica, preferisce utilizzare la democrazia come formula politica più confacente al proprio dominio. E questo, non nel senso, com'era stato presentato da Lenin e dalla tradizione marxista, che quella borghese liberale era una democrazia poco più che formale, quanto perché, accentuando le strategie individualistiche e presentando un legame sociale molto debole, la democrazia risulta essere del tutto congeniale alla logica individualistica della società dei consumi.

3. La depoliticizzazione della società

Conviene insistere sul rapporto che il capitalismo ha instaurato con la politica. In linea teorica, il capitalismo, almeno quello basato sulla messa al consumo di masse sempre più estese, preferisce operare in una società depoliticizzata per almeno due motivi.

Il primo, come s'è già osservato, è che la politica favorisce l'incremento dei conflitti: «nel momento in cui è il capitalismo stesso [...] a sviluppare a un livello addirittura 'intollerabile' le proprie capacità di produzione allargata di beni e servizi, e a generare e alimentare nuovi bisogni indotti, *viene in qualche misura neutralizzata la soggettività politica che aveva definito se stessa sull'idea del conflitto sociale* per la distribuzione di risorse

scarse» (Revelli, 2014, p. 21, corsivo aggiunto). Gli unici conflitti che il mercato ammette sono quello fra le merci e quello fra i consumatori per accaparrarsi le merci. La politica è, invece, conflittuale quasi per definizione: almeno questa è la lezione che il capitalismo dei consumi ha estratto dalla storia del Novecento. Chi dice politica, accenna al conflitto e alla contrapposizione; e il capitalismo, almeno quello dei consumi, osserva il conflitto col sospetto e il timore che possa sempre degenerare in crisi sistemiche o addirittura decretando la crisi dei rapporti fra le classi sociali.

A rigore, non c'è politica che non divida, se persino in ambiente politico totalitario, laddove il partito unico deteneva il monopolio della decisione politica, essa rivelava interesse a creare o a evocare nemici esterni, ma soprattutto interni, promuovendo quindi conflitti. Una conferma la si ritrova nell'attuale panorama politico occidentale: le élite capitalistiche reputano insopportabili le prospettive populistiche, perché introducono elementi di conflittualità e di mobilitazione in una situazione economica già critica. Per il capitalismo, la politica è sempre caotica, imprevedibile nelle sue scelte, foriera di conflitti e contrapposizioni che possono mettere a rischio la stabilità sociale. Insomma, nel «secolo breve», in diverse occasioni i vari comitati d'affari dello Stato borghese – per non riferirci al caso del «socialismo reale» – hanno elaborato strategie che non rispondevano del tutto alle urgenze e alle domande avanzate dal capitalismo, rivendicando un'autonomia decisionale nociva di quelle domande.

Il secondo motivo è che la politica, proprio perché incrementa i conflitti, favorisce le aggregazioni, ostacolando in questo modo la vocazione individualistica del capitalismo dei consumi. La politica, insomma, tende a ricomporre ciò che il capitalismo ha scomposto, trasformando in massa i singoli individui prodotti dal capitalismo nella fase della dilatazione dei consumi. La politica non è mai individualistica, implicando sempre una relazione interpersonale a

vocazione aggregativa e socializzante: essa sposta l'angolo di osservazione del mondo e della propria vita dall'io al noi, dall'individualità alla pluralità: la politica è l'ambito dell'agire umano in cui ha sempre dominato il senso della pluralità. Essa muove certamente dagli individui (dai loro bisogni, dalle domande, dalle sofferenze ecc.), ma per associarli e mobilitarli. Vista con gli occhi del capitalismo dei consumi, la politica è il luogo in cui è sempre in agguato se non la sovversione, almeno la critica del Presente. Il capitalismo dei consumi necessita di masse di consumatori; e tuttavia, il consumo non può essere esercitato da consumatori organizzati, essendo quest'ultima una contraddizione quasi ontologica, ma scomposti singolarmente: il rapporto con la merce è sempre un rapporto individuale, anche se una merce determinata può essere consumata in massa.

In un ormai lontano saggio, un maestro della storiografia del secolo scorso, Eric J. Hobsbawm, quando si assisteva già al fenomeno del ritiro della politica dalla società, osservava che con «il declino, o anche il crollo e la dissoluzione del potere statale, cui abbiamo assistito alla fine del secolo XX, forse in molte parti del mondo si ripresenteranno fenomeni simili [al banditismo]» (Hobsbawm, 2002, p. 14). Nel nostro caso, se di “banditismo” si deve parlare, ci si potrebbe riferire alle varie manovre speculative che hanno interessato la Finanza negli ultimi decenni, un fenomeno che non rientra nel nostro spettro d'indagine. Piuttosto è da rilevare che si è usurata anche questa forma di socialità antagonista: una forma che comunque rimandava a un senso di socialità molto denso, determinato, per un verso, dalla solidarietà interna alla banda; per l'altro, dal rapporto di quest'ultima con i residenti nel territorio in cui operava.

Ora, il capitalismo dei consumi, proprio perché ha provocato l'evaporazione della politica, ha proceduto anche a una molecolare *depoliticizzazione della società*, e soprattutto a una depoliticizzazione della sensibilità diffusa. Probabilmente potrebbe pure darsi una contraddizione

fra la democrazia (almeno quella in vigore nelle società a capitalismo sviluppato) e la politica, considerato che, se la prima è orientata a favorire l'individualismo, la seconda spinge verso un'apertura dall'io al noi. Sarebbe da valutare se la difficoltà dei regimi comunisti di dare vita a forme sia pure limitate e controllate di democrazia non fosse dovuta alla difficoltà di riconoscere uno spazio, se non a strategie che esaltassero l'individualismo, almeno a una dimensione individuale che i concetti di "classe", "massa", "proletariato" ecc. non potevano riconoscere.

La forma di Stato ideale per il capitalismo dei consumi – fermo restando che questa forma di Stato, com'è noto, aveva costituito uno dei cavalli di battaglia del pensiero economico liberista dell'Ottocento – è quella in cui i governati esprimono la loro volontà a scadenza fisse e rituali, determinando risultati che comunque non mettono in discussione tutto il sistema sociale, ritornando poi a coltivare il loro sé attraverso i consumi.

Al capitalismo dei consumi questo livello a bassa intensità di politicizzazione risulta più che sufficiente: non potendo abolire del tutto la politica, si è proceduto a depoliticizzare almeno la società; e depoliticizzandola, si è così reso franoso il terreno di eventuali futuri Roosevelt, Lenin e Mussolini. La politica è diventata un aspetto residuale e periferico della persona – o almeno, come tale è vissuta in Occidente. Favorendo l'allontanamento di massa dalla politica, e facendo rifluire la domanda sociale verso la sfera dei consumi, il capitalismo si immunizza da qualsiasi atteggiamento o pensiero critico. E questa, del resto, è una conclusione che non può sorprendere: se il valore della vita umana si misura dall'accumulazione dei consumi, e se questi presentano una dimensione squisitamente individuale, tutto ciò che attiene o rimanda al sociale, al collettivo e alla politica in genere passa in secondo piano o comunque tradisce difficoltà nell'essere percepito.

In questo caso, si muove dalla convinzione che non solo

la politica deve disinteressarsi della vita dei governati, essendo venuta ormai «a configurarsi come una minaccia alla sopravvivenza dell'umanità» (Fistetti, 2017, p. 16); ma che essa costituisce un peso inutile ancorché dannoso e insopportabile ogni qualvolta si presenti sul palcoscenico, pretendendo di fornire la propria opinione sulla vita degli uomini: è il *laissez faire* declinato fino alle sue più estreme conseguenze. Altrimenti detto: non solo si è diffusa la convinzione che la politica ormai risulta inabilitata a decidere le azioni e il destino degli uomini, ma essa stessa è diventata *impolitica*; e questa impoliticità trova il suo riscontro nella constatazione che lo stesso lessico politico è oggi in buona parte significativamente mutuato dall'economia. Laddove, alle origini dello Stato moderno, i concetti politici erano mutuati dalla teologia (Schmitt), ora sono mutuati dall'economia. Ebbene, se lo Stato moderno apprende il paradigma della sua azione e il suo lessico medesimo dall'economia, cosa rimane della sua potenza e soprattutto della sua autonomia operativa?

Se il Leviatano moderno presuppone la presenza e l'azione di uomini ridotti a tanti Robinson, è ancora possibile riferirsi allo Stato come Leviatano moderno, oppure, proprio il dominio del paradigma dell'economia ha determinato una contrazione dello Stato, fino a smarrire la visibilità di quest'ultimo?

La differenza del paradigma di riferimento – ossia il passaggio dalla teologia all'economia – si proietta anche nel modo con cui la politica ripensa la propria prassi.

Fino a quando la politica aveva intrattenuto rapporti più o meno stretti con la teologia, essa aveva operato lungo una prospettiva progettuale che guardava comunque oltre il Presente storico; verrebbe, anzi, da osservare che ogni rivoluzione è stata teologia secolarizzata. La politica aveva cioè mutuato dalla teologia l'atteggiamento scettico e compassato nei confronti del Presente, osservato sempre nella sua limitata storicità: alla politica era demandato il compito di riflettere sul Presente in vista del Futuro. La

logica capitalistica non è legata al Futuro; l'unica ipotesi di Futuro che essa contempla consiste nella speranza che la merce, una volta uscita dal processo di produzione, possa trovare immediatamente un acquirente.

Poniamo il problema teorico-politico in questi termini: visto dall'angolazione della depoliticizzazione della società prodotta dal capitalismo dei consumi, come possiamo interpretare il concetto schmittiano secondo cui «Tutti i concetti più pregnanti della moderna teoria dello Stato sono concetti teologici secolarizzati»? (Schmitt, 1972, p. 61). Possiamo ritenere ancora storicamente valido questo giudizio di Schmitt, in presenza della scissione fra politica e vita e, soprattutto, dell'attuale dominio dell'economia?

La nostra ipotesi è che la sostituzione della teologia con l'economia abbia comportato come risultato più eclatante la dissoluzione del legame politica-Futuro. Dal momento in cui la politica ha assorbito il suo lessico dall'economia, il Presente storico è diventato non solo l'unico Presente possibile, ma l'idea di un Futuro differente ha teso a sparire. La teologia ha un senso se contrappone il Presente al non-ancora: non c'è teologia senza profetismo, perché non c'è monoteismo che non sia fondato sulla funzione fondamentale svolta dai profeti; e il profeta è tale se richiama incessantemente gli uomini alla storicità del Presente o meglio se invita a intravedere il Futuro dentro le pieghe del Presente; la profezia scandisce sempre la limitatezza storica del Presente. Senza alcuna forzatura, viene da osservare che il profeta è un raffinato dialettico, tutto impegnato nell'indicare che il Presente non ha un futuro, essendo quest'ultimo il superamento del primo.

La politica non riesce più a pensare il Futuro (anzi, le è quasi proibita questa estensione del suo pensiero), e dunque a governare la vita degli uomini, perché assorbita e disfatta da un'economia che presenta il Futuro come una proiezione del Presente. Probabilmente questa può essere vista come una tendenza immanente al liberalismo medesimo, se perfino proprio Schmitt aveva individuato in esso

l'epoca delle neutralizzazioni e della spoliticizzazione (cfr., Schmitt, 1972, pp. 166-183).

Al contrario della teologia, l'economia non è indotta a riflettere sul Futuro, a meno che questo non sia identificabile col profitto. Il capitalista produce certamente per il Futuro; ma il suo Futuro si riduce alla domanda che la sua merce potrà soddisfare. Fra futuro della propria merce e futuro degli uomini, il buon capitalista non ha remore nel privilegiare il primo.

Quando si osserva che il *clivage* assiale Destra/Sinistra si è progressivamente dissolto, è da interrogarsi se questa dissoluzione non costituisca, a sua volta, il risultato dell'evaporazione della politica; se quest'ultima è evaporata, necessariamente non poteva che trascinare nella sua disfatta anche il suo *clivage* fondamentale: dissoltasi l'autonomia progettuale della politica, quale prerogativa di orientare la società, si sono liquefatte anche le capacità della Destra e della Sinistra di proporre orientamenti e strategie tra loro differenti. I due campi risultano difficilmente distinguibili perché entrambi avevano storicamente rivendicato un'idea forte della politica, ossia un'idea di quest'ultima come strumento per orientarsi nel mondo.

Questa dissoluzione ha comportato anche un'altra conseguenza, individuabile nella crisi della sfera pubblica: chi dice "politica" dice "sfera pubblica". Si vedrà meglio più avanti quella che si potrebbe individuare quale causa principale di questa crisi. Per ora è il caso di anticiparla sinteticamente, limitandoci a registrare che la crisi della sfera pubblica deriva dalla difficoltà della politica di ritagliarsi un progetto, un terreno di iniziativa autonoma, in forza di un capitalismo che ha fagocitato il pubblico, e dunque la politica, in nome di un individualismo che non intende riconoscere legami, se non quelli che sono assicurati dal mercato. Se il pubblico si dissolve, su quale terreno può reggersi la politica?

La politica è inutile (così come inutili e parassiti sono coloro che la esercitano, la cosiddetta casta dei politici

autoreferenziati e autopertpetuanti), forse anche dannosa per il singolo cittadino come per la collettività: non è forse questo uno dei temi più diffusi che sottende l'attuale esplosione dei movimenti politici populistici?

E tuttavia, la domanda di una maggiore democrazia, ossia di una democrazia che espropri la classe politica delle sue prerogative decisionali, restituendo queste ultime ai cittadini, risulta ben lontana dall'affrontare una critica della logica consumistica. Questa domanda può presentarsi come antisistemica, nel senso che si oppone alle procedure che presiedono il funzionamento del sistema politico; ma il suo obiettivo, semmai, risulta quello di estendere lo spazio già allargato del consumo, includendovi settori di cittadinanza fino ad ora marginali o comunque non stabilizzati all'interno di quello spazio medesimo. In via ipotetica, il populismo potrebbe *ripolitizzare* la società; ma è ancora da verificare che possa restituire alla politica il vantaggio di pensare il Futuro.

“Depoliticizzazione della società” significa che i conflitti sociali, nel momento in cui si verificano, non solo non risultano antisistemici, ma non aggrediscono i meccanismi di produzione che presiedono alla società dei consumi. E qui naturalmente svolge un ruolo decisivo quanto abbiamo osservato in precedenza, e cioè che la vittoria strategica del capitalismo è consistita nel veicolare la convinzione che quella capitalistica fosse l'unica società ed economia possibile. E dunque: perché avanzare una critica radicale del capitalismo, se questo è l'unico mondo possibile? È questo uno dei motivi fondamentali della scomparsa della politica: se questa ha sempre proceduto scegliendo fra le varie opzioni, ora deve limitarsi a gestire (o a massimizzare) l'esistente, venendole a mancare l'opzionalità.

Beninteso, la critica del consumismo non è stata solo appannaggio dei situazionisti, ovvero dei francofortesi, Marcuse, Benjamin ecc. Anche se raramente è stata affrontata dalla storiografia, è esistita una critica del con-

sumismo, forse ancor più corrosiva, anche a destra, sol che si pensi al caso di autori rappresentativi come Pound, Evola, Gomez Dávila, de Benoist (ma certe suggestioni sono rinvenibili in modo chiaro anche in un economista della statura di Sombart, per non dire di narratori cari alla cultura di destra, come Céline e Drieu La Rochelle).

Si obietterà che si tratta di autori e correnti di pensiero che non avevano trovato spazio sufficiente negli apparati culturali dei regimi totalitari storicamente realizzatisi; alcuni di questi autori, addirittura, sono stati biograficamente o geograficamente estranei a questi regimi. E tuttavia, la loro collocazione a destra si giustifica con la loro intuizione che l'economia capitalistica, affidando il legame politico alla democrazia e il legame sociale al mercato, destinava la società alla decadenza, se non all'esplosione. Laddove il marxismo parlava di crisi o di crollo del capitalismo, la destra, almeno quella antipluralista, insisteva sul concetto – peraltro molto diffuso – di decadenza. Probabilmente la critica del consumismo da parte di certa destra era originata dalla sua dimestichezza, in qualche caso evidente in altri appena trasparente, con le sue origini tradizionaliste; si poteva insistere sulla convinzione che quella borghese liberale era una società in decadenza appunto in riferimento a modelli passati di società. Ma a questa destra è da riconoscere di essere stata la cultura politica che più di tutte aveva registrato che la riduzione del legame sociale al mercato non solo metteva a rischio la tenuta della società, ma avrebbe comportato una modifica radicale in chiave antropologica.

Qual è stato il limite della critica di destra del consumismo? Nel pensiero della destra antipluralista la società dei consumi è stata spesso interpretata come una nuova forma storica di totalitarismo: in questo caso “morbido”, ma ben più seducente rispetto a quelli storicamente realizzatisi nel corso del Novecento. In altri termini, si tratta di un totalitarismo di natura culturale, ma non politico, anzi è un totalitarismo *sui generis*, nel senso che si presenta in una declinazione impolitica.

Sotto l'aspetto storiografico e teorico-politico è necessario riconoscere che, rispetto a una cultura di sinistra – in tutte le sue componenti, da quella riformista a quella rivoluzionaria – più attenta ai soggetti collettivi, la cultura di destra aveva tradizionalmente insistito sugli aspetti antropologici, ponendo al centro della sua critica la condizione umana in epoca borghese liberale. Questa decantazione antropologica la ritroviamo in pressoché tutti gli autori in cui la destra si è riconosciuta, da Evola a Drieu La Rochelle fino alla più recente attenzione per il pensiero di Gomez Dávila.

Il problema storiografico e teorico-politico possiamo così delinearlo: quale punto ha caratterizzato la critica di destra della società dei consumi rispetto a quella elaborata dal marxismo? Il limite dell'atteggiamento della destra è da individuare in un'insufficiente analisi storica del capitalismo: la critica della destra è stata più antiborghese, focalizzandosi sulle deficienze dell'*homo oeconomicus*, che anticapitalistica, declinando in una chiave essenzialmente etica le sue istanze antiborghesi: per la destra antipluralista il borghese non si caratterizzava tanto per la sua posizione sociale, quanto per la sua morale, per il suo stile di vita e soprattutto per la mentalità. Non il capitalismo è stato il nemico contro cui si è scagliata la destra antipluralista del Novecento, bensì il borghese quale figura in cui si concentravano tutte le storture del liberalismo. E ciò ha costituito una riprova dell'attenzione di questa cultura politica per la dimensione individuale.

Quand'anche avesse proceduto a una critica del capitalismo, questa critica non investiva la dimensione dei rapporti sociali di produzione, temendo di precipitare nel campo d'analisi del marxismo – e dunque del detestato materialismo. Le pagine degli intellettuali collocabili a destra, o che comunque la destra ha frequentato con più attenzione e insistenza, grondano d'insulti e d'irrisione contro la figura del borghese, sol che si pensi ad economisti come Sombart, agli intellettuali fascisti ecc.;

denunciano il primato capitalistico dell'economia come mondo dello smarrimento, della distruzione dell'uomo e della scomparsa dei valori; ma sono molto povere per quanto riguarda la critica del modo di produzione capitalistico. Non a caso, in molte voci della cultura di destra aveva trovato spazio il richiamo a un «idealismo» che si presentava come opposto al materialismo marxista.

Ma in queste posizioni il richiamo al mondo dei «valori», persino il richiamo al mondo della Tradizione (Guénon, Evola ecc.), in una parola all'«idealismo» risultava nulla più che una metafora della spiccata attenzione per quella dimensione antropologica, sottovalutata invece dal marxismo rivoluzionario. Il materialismo marxista non aveva un modello precedente di "uomo" cui riferirsi, sia perché le precedenti forme storiche di società erano pur sempre divise in classi, sia perché qualsiasi discorso sull'uomo era necessariamente da collocare nella società e nella classe in cui operava, pena il rifluire nell'astrazione e nelle *Robinsonaden*; in altri termini, il marxismo non poteva dotarsi di una propria antropologia, giudicando poco meno che borghese un atteggiamento siffatto. Così come i rapporti sociali di produzione annullavano qualsiasi discorso sull'uomo, allo stesso modo, l'economia politica annullava l'antropologia. Sotto l'aspetto storico, contavano le classi in cui l'uomo agiva; non l'atteggiamento degli uomini – concetto utilizzabile dai teologi di una qualsiasi religione rivelata –, ma la lotta degli uomini organizzati in classi sociali determinava notoriamente le vicende della storia.

L'impressione storiografica è che il *clivage* destra/sinistra debba essere ridefinito in questo senso: ben più della sinistra, attenta ai grandi soggetti storici piuttosto che alla dimensione individuale, la destra antipluralista aveva rivelato una più spiccata attenzione verso la condizione umana nell'epoca della modernità, declinando in parecchi autori la critica di questa condizione in celebrazione del mondo della Tradizione: all'uomo alienato della modernità si contrappo-

neva l'esistenza autentica dell'uomo della Tradizione. Per la destra antipluralista era stata la modernità ad avere dato vita al capitalismo, piuttosto che il contrario; Lutero era da ritenersi ben più importante di Krupp e dei Rothschild; i secondi non sarebbero esistiti senza la predicazione del primo, e dunque, era la modernità nelle sue varie declinazioni (borghese, liberale, socialista ecc.) che bisognava prima di tutto rovesciare. Ai fini del nostro discorso sarebbe il caso di osservare che la specificità della critica della destra antipluralista è consistita nella lacerazione del rapporto capitalismo-consumismo, privilegiando il secondo termine e oscurando le responsabilità del primo: una maniera teoricamente molto ingenua per non rifluire nella critica marxista, dichiarando in questo modo la resa incondizionata al peggior nemico.

CAPITOLO II

La mercificazione della coscienza

1. Estensione dei consumi, diritti e lavoro neoservile: il lavoro desocializzato

Ora, nell'impianto analitico di Marx la dilatazione dei rapporti di produzione si presenta come una necessità quasi ontologica del capitale: il capitalismo poteva vivere fino a quando avrebbe allargato la sua area operativa, dilatando cioè il suo mercato.

Tra tutte le forme di produzione, il capitalismo si è caratterizzato per la sua vocazione ad espandersi.

Questa vocazione — è appena il caso di notarlo — era a sua volta alimentata dalla tensione a rintracciare sempre nuovi mercati in cui esibire e vendere merci. Su questa necessità com'è noto aveva particolarmente insistito la Luxemburg dell'*Accumulazione del capitale*. Ad avviso della Luxemburg, era presente una «contraddizione immanente fra produzione privata e consumo» (Luxemburg, 1974, p. 23); per cui le crisi erano da intendere come «la *forma* specifica dell'economia capitalistica, non il movimento stesso» (ivi, p. 12); ciò significava, spiegava la Luxemburg, ricostruendo le discussioni di Sismondi con Ricardo e Say, che «le crisi costituiscono non *il problema* dell'accumulazione, ma la sua specifica forma esterna» (ivi, p. 206).

La contraddizione del capitalismo così la delineava l'economista polacca nell'ultima pagina del suo saggio: da un lato, il capitalismo, essendo «la prima forma economica dotata di propagazione» rivelava la «tendenza immanente ad espandersi in tutto il mondo e ad espellere tutte le altre forme economiche»; dall'altro lato, la forma economica capitalistica «non può esistere da sola, senza altre forme economiche come suo ambiente e terreno di sviluppo; che perciò, mentre tende a divenire forma economica mondiale, s'infrange contro l'incapacità intrinseca ad essere una forma mondiale di produzione» (*ibid.*). Il che significava che il capitalismo poteva operare solo se si confrontava con «forme economiche», per riprendere il lessico della Luxemburg, che capitalistiche non erano; insomma, era la dialettica del capitalismo: era il suo contrario che lo sosteneva e lo rafforzava. Già in altra sede, del resto, la Luxemburg aveva accennato al fatto che «i bisogni di espansione della produzione e il territorio dove essa può estendersi, cioè i suoi sbocchi, sono in un rapporto sempre più teso» (Luxemburg, 1970, p. 273); la «capacità di crescita della produzione capitalista non conosce limiti [...]».

Tuttavia, questo bisogno di crescita rapida e più grande, crea ad ogni passo i limiti del proprio mercato» (*ivi*, p. 274; ma cfr., Kowalik, 1977, pp. 66 sgg.). Da qui, l'ipotesi economico-politica che il capitalismo sarebbe crollato nel momento in cui avrebbe occupato anche l'ultimo lembo di mercato ad esso fino ad allora estraneo: da quel momento si sarebbe inceppato il meccanismo del profitto e il mercato non sarebbe più riuscito ad assorbire tutta la produzione di merci.

La logica capitalistica attuale sembra essersi rovesciata: il capitalismo può pure accettare che al centro dell'Occidente – e non solo nei luoghi periferici – vengano procedure e situazioni di lavoro neoservili, inimmaginabili fino a pochi decenni or sono. Il capitalismo può pure accettare la presenza, nella sua trama di rapporti economi-

co-sociali, di questi rapporti neoservili, tendenti a negare qualsiasi diritto della forza-lavoro; sottoponendo quest'ultima a processi di valorizzazione tipici del capitalismo ottocentesco, il processo di valorizzazione della forza-lavoro non ammette interlocutori da parte del capitale e viene esercitato sempre come comando dispotico. La valorizzazione della forza-lavoro non ammette procedure democratiche: nel suo processo non vigono più diritti, se non quello del capitale ad assistere alla formazione del plusvalore.

Sembra che il capitalismo abbia rinnegato una parte significativa della propria storia, per la precisione quella parte in cui, sotto la pressione delle lotte di classe e della politica, aveva dovuto dilatare a sfera dei diritti anche alle classi subalterne e persino nei luoghi di lavoro. I rapporti neoservili – quella situazione in cui la vita viene messa al lavoro, deprivando la persona coinvolta di tutti (o quasi tutti) i diritti sociali precedenti e di un rapporto di solidarietà con le altre persone coinvolte in una medesima situazione lavorativa – si sono estesi dalla periferia al centro, dall'Oriente all'Occidente. Qui naturalmente entra in crisi non solo l'ipotesi della Luxemburg; ma quell'ipotesi è stata addirittura rovesciata: dopo avere eliminato le forme economiche precapitalistiche periferiche, il capitalismo ha introdotto al centro proprio i rapporti di lavoro che avevano caratterizzato quelle forme economiche che aveva soppresso. È entrata in crisi anche quella celebrazione del lavoro sottolineata da Hegel, quando osserva che «*il lavoro in quanto lavoro* di un singolo per *i suoi bisogni* è *ad un tempo* un lavoro universale, ideale; il singolo soddisfa sì con ciò i suoi bisogni, ma non con questo determinato [oggetto] da lui lavorato, bensì quest'oggetto per *soddisfare i suoi bisogni* diventa un altro da quel che è» (Hegel, 2008, p. 58). Il lavoro neoservile non realizza; o meglio, produce un rovesciamento della trasformazione cui accenna Hegel: laddove nella società continuano a essere in vigore i diritti, questi ultimi vengono drasticamente negati nel momento in cui

si varca la soglia del luogo di lavoro, dove le situazioni vissute richiamano spesso i rapporti sociali feudali (cfr., Fusaro, p. 120; ma v. anche 125, 327).

Ai fini del nostro discorso è invece il caso di rilevare che l'estensione è stata così massiccia ed evidente che forse sarebbe il caso di parlare di una *colonizzazione Nord-Sud invertita*, nel senso che le situazioni e le condizioni di più esplicito sfruttamento, fino a qualche decennio fa concentrate alla periferia del capitalismo, ora sono tumultuosamente dilagate, fino a imporsi al centro dell'Occidente: nel Nord dei diritti sono dilagate forme di utilizzo del lavoro umano che avevano caratterizzato i rapporti di produzione precapitalistici ovvero del primo capitalismo. È una situazione storica non del tutto originale, considerato che già in Weber troviamo l'osservazione che «tutto ciò che si paga di più per salari [...] significa [...] una corrispondente diminuzione del profitto. Il capitalismo ha percorso più e più volte fin dal suo inizio tale strada e per secoli ebbe valore di articolo di fede la proposizione che i bassi salari fossero produttivi, cioè aumentassero la produttività del lavoro» (Weber, 1977, p. 116). Anzi, com'è stato osservato, «i diritti novecenteschi, nei casi estremi, non sono neanche conosciuti o, in tutti i casi, non rappresentano il paradigma di riferimento» dei lavoratori dipendenti, i quali hanno operato una specie di «esodo dallo Stato» (entrambe le citazioni in Bonomi e Rullani, 2005, p. 195, 196). E se non c'è Stato, non ci sono diritti da far rispettare, almeno quelli che dovrebbero vigere nel rapporto di lavoro.

Evidentemente, il capitalismo più recente ha ritenuto che un ritorno al capitalismo ottocentesco, o comunque a rapporti di lavoro sospesi fra vecchie forme di sfruttamento intensivo e condizioni di lavoro che in qualche caso sembravano assumere a riferimento una situazione addirittura precapitalistica, costituisse la condizione storica indispensabile per un incremento della produttività: il capitalismo ha aggredito l'Ovest dei diritti acquisiti lungo

un'intera fase storica iniziata con l'89, mobilitandogli contro il Sud del mondo. Il che equivale a riconoscere che il capitalismo ha giocato sulla contrapposizione fra sviluppo e diritti, quasi che questi ultimi inibissero il primo; in altri termini, sviluppo e diritti vengono messi in competizione.

Se così è, allora la constatazione che il capitalismo più recente abbia fatto ricorso a forme di lavoro neoservili, pressoché prive di diritti, implica quanto meno una reinterpretazione della ben nota descrizione della borghesia contenuta nelle pagine del *Manifesto*; come quando, ad esempio, Marx ed Engels scrivono che la borghesia «costringe tutte le nazioni ad adottare il sistema di produzione [capitalistico] [...], se non vogliono andare in rovina, le costringe ad introdurre in casa loro la cosiddetta civiltà, cioè a diventare borghesi. In una parola: essa si crea un mondo a propria immagine e somiglianza» (Marx ed Engels, 1974, p. 61). Se all'interno del panorama della modernità crescono rigogliose sacche di premodernità, che si pensava fossero state distrutte dall'avanzata del rullo compressore capitalistico, ciò potrebbe essere interpretato come una strategia in cui il capitalismo rivede se stesso, o almeno parte significativa della propria storia – quella in cui aveva esteso i diritti sociali –, rinnegandola: sviluppa le forze produttive, richiamandosi a condizioni di lavoro più vicine alle situazioni storiche precapitalistiche che a quelle che avevano caratterizzato lo sviluppo capitalistico. Insomma, il recente sviluppo capitalistico ha rivolto lo sguardo all'indietro, valorizzando quei momenti storici che si riteneva superati da tempo sull'onda delle lotte sociali e dell'affermazione del *Welfare State*.

Si è così esattamente rovesciato il percorso che aveva caratterizzato fino a pochi decenni fa uno sviluppo capitalistico che, abbattendo regole, frontiere e costumi, aveva esteso la sua logica in ambienti e situazioni storicamente differenti. Lo stesso sviluppo capitalistico mira

però ad espandersi solo in quanto necessita di allargare il perimetro dei consumatori. Siccome è necessario creare una massa sempre più ampia di consumatori e una disponibilità sempre più ampia di merci continuamente rinnovate, questi obiettivi vengono resi possibili, per un verso, con le innovazioni tecnologiche; per l'altro verso, queste innovazioni risultano finalizzate a un peggioramento intensivo delle condizioni di lavoro.

Ci soffermeremo più avanti sul rapporto fra il peggioramento delle condizioni di lavoro e lo sviluppo dei consumi. Per ora è il caso di registrare che la ricostruzione della Luxemburg merita una più specifica attenzione perché, anche ammesso che il capitalismo guardi con ostilità alla persistenza di processi lavorativi precapitalistici, o che comunque insistano sulla formazione del plusvalore assoluto rispetto a quello relativo, assume semmai un atteggiamento critico perché, considerato il reddito basso, i consumi non sono ritenuti soddisfacenti, ovvero tendono alla stagnazione.

Il processo storico descritto da Marx è stato rovesciato in un punto delicato quanto decisivo: siccome il capitalismo necessita di un mercato che possa assorbire quantità sempre più ampie ed elevate di merci, dilatando così la domanda di queste ultime, non l'estensione del rapporto capitalistico di produzione che comunque riconosca i diritti diviene una situazione storica decisiva, quanto l'estensione della domanda di consumo diventa un obiettivo fondamentale: laddove questa stagni, arretri o non sia soddisfacente, a stagnare e ad arretrare è il capitalismo medesimo. Non tanto e non solo l'estensione dei rapporti di produzione è necessaria allo sviluppo capitalistico, quanto la dilatazione della sfera dei consumi: assodato che il plusvalore si forma nel processo di produzione e che quest'ultimo si può caratterizzare anche in una visione che assume a punto di riferimento il capitalismo ottocentesco e addirittura a condizioni di lavoro quasi precapitalistiche, è