

Crisi, Destino, Catastrofe

(A cura di Pietro Sebastianelli)

1. Nessuno l'aveva prevista, eppure è arrivata. Scomparsa dall'economia da manuale e dalle teorie da Nobel, la crisi è ritornata: l'eterno ritorno dell'identico che si inverte. Il moderno, fin dai suoi albori, ha elaborato una concezione del tempo lineare e progressiva che nulla concede ai salti, alle rotture o alla ciclicità dell'esperienza. Il tempo del moderno è il tempo del destino e della continuità storica lineare, o del suo rovescio, che è la catastrofe. A questa concezione del tempo come progresso all'infinito – come sviluppo e crescita senza fine, per usare il gergo degli economisti – si è contrapposta nel secolo scorso una duplice variante, tutta interna all'andamento lineare del divenire storico: o, come nella vulgata marxista e socialista, un tempo che racchiude in sé la promessa di una palingenesi radicale come svelamento dell'enigma della storia; oppure, come nella versione conservatrice, il tempo storico, venendo a coincidere col progresso della tecnica e con l'affermarsi del nichilismo, incarna la perdita dei valori fondativi di una società. Questi tre modi di concepire il tempo storico e il divenire hanno più parentele di quanto i loro stessi sostenitori siano disposti ad ammettere: in una direzione o in un'altra, come promessa di salvezza o come destino di eterna dannazione, il tempo “scorre” inesorabile. Ogni interruzione in questa successione di quantità definite e misurabili si innesta nella coscienza del moderno come una vertigine sull'abisso.

2. Alle soglie dell'età moderna, in un testo fondamentale per la genealogia di un'antropologia della crisi, Giusto Lipsio (*De Constantia*, 1584) riformulava il pensiero stoico nel tentativo di offrire una nuova chiave di lettura al complesso rapporto tra soggettività e destino. L'opera lipsiana si apre con l'autore in fuga da uno scenario di guerra, alla ricerca di un riparo sicuro alle conseguenze devastanti della crisi. La crisi del mondo europeo del XVI secolo è infatti il palcoscenico sul quale si svolge il dialogo con Langio, il personaggio che nell'opera di Lipsio incarna il saggio neo-stoico. Il paesaggio che fa da sfondo al testo è quindi la crisi generale che, a cavallo tra XVI e XVII secolo, segna il passaggio ad un'epoca nuova: il vecchio ordine medievale è in rovina e l'Europa è divenuta un focolaio di guerre, saccheggi, carestie, insurrezioni. La crisi economica è qui tutta dentro al rapporto tra forze produttive e rapporti di produzione, tra soggettività e destino: nuove forze che premono per acquisire potere nella società e vecchi ceti che resistono alla possibilità di essere spazzati via. In Lipsio il fato *si contrappone* alle cose umane e la necessità storica diviene pura exteriorità lineare. Bisognerà prima o poi approfondire il ruolo che il neo-stoicismo lipsiano ha avuto nella fondazione del soggetto moderno: per il saggio neo-stoico non

c'è possibilità di incidere su di una realtà che gli si presenta come esterna e non modificabile. I rapporti sociali acquisiscono qui lo statuto di un ordine naturale e immutabile, mentre il ripiegamento interiore e il ferreo controllo delle passioni (la “costanza” di fronte al fato che “mai nessuna forza umana può elidere, né nessuna sottigliezza eludere”) sanciscono questa divisione binaria tra la coscienza del soggetto e il tempo storico come suo oggetto. Nel *De Costantia* Lipsio è in fuga dal suo paese natale, divorato da guerre e carestie, e cerca invano un luogo sicuro, al riparo dagli effetti/affetti catastrofici della crisi. E' a questo proposito che Langio formula la sua terapia: “Cambi di sole e suolo? Cambia piuttosto l'animo che, una volta sottratto al dominio legittimo della ragione, hai malamente affidato alle passioni. [...] E' necessario che tu muti l'animo, non di luogo. E fare in modo non di essere altrove, ma diverso”. Non c'è luogo utile a costituire un rifugio contro la crisi, poiché essa è ovunque e non conosce confini territoriali. La terapia lipsiana agli effetti della crisi sulla soggettività attinge a piene mani dalla tradizione stoica delle “rappresentazioni”: gli affetti (paura, panico, egoismo solipsistico) che gli eventi producono sugli individui possono essere tenuti a freno solo grazie ad una trasformazione nei “modi” di rappresentazione del mondo, poiché la crisi che avvolge l'Europa va vista, secondo Langio/Lipsio, in una prospettiva provvidenziale sulla quale il singolo non ha margini di azione. E' questa la terapia neostoica che tanta influenza avrà nell'Europa del XVII secolo: il mondo è cambiato e il saggio stoico sa bene che la verità di questa trasformazione può essere colta solo grazie a idee adeguate, a modi rappresentativi del reale che sollevino il singolo dalla responsabilità di agire contro il destino. Vedremo poco più avanti come, proprio da una rivisitazione del pensiero stoico, Deleuze offrirà una chiave di lettura del rapporto tra soggettività, evento e destino che apre l'orizzonte dei “possibili” senza negarne la necessità dell'accadere.

3. La lezione ripetuta fino alla noia da parte degli economisti *mainstream* sulla fine della stessa nozione di *ciclo* economico, è illuminante su quanto la scienza economica contemporanea abbia interiorizzato la progressività lineare del tempo. Nel 2003 Robert Lucas, vincitore nel 1995 del premio Nobel per l'economia, aveva detto: “Il problema principale di prevenire la depressione è stato risolto, in tutte le sue implicazioni pratiche”. Un anno dopo Ben Bernanke – presidente della Federal Reserve – in un suo discorso pubblico annunciava, sulla scia di Lucas, che ormai la stessa nozione di ciclo economico poteva essere archiviata, ridotta ad un semplice incidente di percorso da riparare grazie agli strumenti offerti dalle politiche monetarie. E' chiaro che per coloro i quali sono abituati a concepire il tempo in modo lineare e progressivo, una crisi delle dimensioni che ci apprestiamo a vivere risulta essere un vero e proprio non-senso logico. Il rimosso che ritorna e sconfigge ogni equilibrio garantito dalla fede nel progresso. Ad un tratto, lo sviluppo e il progresso senza fine non sono più il destino di un'umanità liberata dal male assoluto della Grande

Depressione: nei discorsi ufficiali, la catastrofe prende il posto del progresso e la storia, da sfilata carnevalesca, si trasforma in una marcia funebre. Cambiano i costumi e il ritmo di marcia, la direzione resta però la stessa: una strada dritta si erge di fronte ai nostri cortei. Cambia la natura del *destino* nella crisi: ad un'epoca di sviluppo senza sosta e di crescita senza fine, si sostituisce il tempo dei sacrifici, il tempo della disoccupazione, il tempo della riduzione dei consumi e che Iddio ce ne scampi! Inutile dire che non sentiremo illustri economisti, consiglieri di governo o gli stessi governatori parlare di sacrifici, di disoccupazione e di calo dei consumi. Da quando l'economia ha imparato ad uscire dallo stereotipo antropologico dell'uomo come animale razionale e ha compreso il peso che hanno l'irrazionale e il fantasmatico nel rendere caotici i processi sociali, ciascun economista o broker finanziario ha imparato la banale verità che ogni discorso capace di convinzione nell'opinione pubblica potrà dar vita a forme di profezia auto-avverantesi. E tuttavia, chi non ha delegato del tutto la propria facoltà di pensare a giornali e televisioni sa bene che seppure la retorica ufficiale continua ad osannare il successo della *deregulation*, in realtà le decisioni che i governi stanno prendendo per uscire dalla crisi vanno tutte nella direzione di contrastare proprio quegli effetti immediati della crisi che si vorrebbero negare. Rassicurare l'opinione pubblica – per i nostri novelli profeti – significa limitare i danni e dilazionarli nel tempo. Nel '29 la depressione fu accelerata dal diffondersi del panico e questo provocò l'incubo della corsa agli sportelli. Chiunque avesse depositato i propri risparmi in una banca, cominciava a preferire la mitica mattonella. La spirale depressiva si autoalimenta grazie ai comportamenti sociali che la prevedono giungere all'orizzonte. Dal '29 il capitalismo ha imparato che per evitare che una recessione si trasformi in depressione è opportuno stimolare con politiche espansive la domanda: era questa la lezione del keynesismo. Lo Stato doveva farsi garante del ciclo economico attraverso politiche di piena occupazione e di sostegno alla domanda. Ma nell'ultimo trentennio il keynesismo – con i suoi elementi socialistici - è caduto in disgrazia. Ora le recessioni si curano con le politiche monetarie: nelle fasi critiche è sufficiente che le banche centrali immettano un po' di moneta nel circuito e il gioco è fatto. O almeno così sembrava, quando è scoppiata la bolla dei mutui *subprimes*. Eppure stavolta non è bastato, si è dovuto ricorrere a garantire i depositi bancari ipotecando titoli del debito pubblico. Questo significa scaricare i costi della crisi sui contribuenti, pur di salvare le banche dal collasso. La lezione neoliberista ha insegnato che nei momenti recessivi l'accesso al credito deve essere facilitato, che bisogna a tutti i costi evitare strette creditizie pena alimentare la spirale critica. Ma ipotecare titoli del debito pubblico, lungi dal costituire un rimedio efficace contro la crisi, non farà altro che dilazionarne nel tempo gli effetti e allargare così la stessa spirale depressiva. A chi pensate che appartengano i soldi stanziati dai governi per salvare il circuito bancario? Agli stessi che dovrebbero rilanciare l'economia incrementando i consumi!

Ciò che sembra chiaro – soprattutto dopo le conclusioni del G20 – è che, questa volta, nessuno

sappia bene cosa fare, con quali strumenti affrontare la crisi. Negli ultimi trent'anni i consiglieri economici dei governi si sono formati alla scuola di pensiero neoliberale. Di fronte alla sconfitta delle sue ricette, almeno per ora, non si intravede nessuna alternativa valida sul piano del pensiero e della pratica economica all'ideologia neoliberista. Forse è maturato il tempo in cui l'economia stessa non sarà in grado di offrire risposte efficaci; un sistema di pensiero – quello economico - che non coglie la complessità dei processi in corso perché le “unità di misura” poste a fondamento del suo statuto di scienza oggi sono tutte saltate. Il destino nella crisi si trasforma così in tendenza alla catastrofe. Chi osserva la storia del capitalismo sul lungo periodo sa bene certamente di non trovarsi di fronte ad un fenomeno storico nuovo: le crisi ci sono sempre state e dalle crisi si esce, in un modo o nell'altro. Certo, uscire dal '29 non è stato propriamente indolore, e tuttavia essa non ha rappresentato la fine dell'umanità.

4. Il problema di una analisi e di una azione adeguata al tempo della crisi, deve porsi l'obiettivo di fornire strumenti di lettura *politica* della crisi stessa. Il destino, che gli economisti sono abituati a chiamare *mano invisibile* del mercato, non è altro che l'oggettività di un processo immodificabile, chiuso perché statico, determinato da forze oscure che nessuno è in grado di prevedere. Una lettura politica della crisi deve invece aprire il campo della nostra visuale e squarciarne l'orizzonte delle possibilità previste a favore di scenari non calcolati. Questo comporta ripensare la nozione di soggettività e aprire l'analisi e la stessa pratica politica in direzione di una nuova antropologia. E' alle forme di vita che bisogna guardare per immaginare scenari *oltre* la crisi. La crisi è il tempo della rotture, dei salti, delle potenzialità nascoste che all'improvviso si fanno a portata di mano. La crisi è il momento machiavelliano, quando le nuvole si aprono lasciando intravedere orizzonti inediti e passaggi segreti: essa è la dimensione più abitabile per agire e per trasformare.

5. La crisi è il nostro destino, essa è inevitabile nella sua qualità di evento. Ma l'evento – come Deleuze ha scritto in *Logica del senso* - non è *ciò che* accade, bensì *in ciò* che accade. L'evento apre i possibili nella necessità dei processi storici. E' per questo che ci sono diversi modi di *stare* nel destino, di vivere la crisi. Così come Nietzsche distingueva un nichilismo attivo da uno passivo a seconda della capacità o meno da parte delle forze in campo di sviluppare potenze affermative di vita di contro all'assenza di fondamento dell'esperienza umana; così come Spinoza, aggiornando il pensiero stoico, aveva ben compreso che ogni evento è il prodotto del concatenarsi di serie causali imprevedibili e caotiche dentro le quali lo spazio per l'azione umana è proporzionato alla potenza della moltitudine; così noi sappiamo che la crisi costituisce un dispositivo di produzione di soggettività che può essere affrontato solo se assunto nella sua ambivalenza. Esso può aprire scenari di rassegnazione o fomentare nuove passioni trasformative del mondo in cui viviamo. Tutto questo

avviene *dentro* il destino e sul *bordo* della catastrofe. Ma la Storia non è più il campo delle alternative pensabili e noi non abbiamo più un mondo binario a cui riferirci.

6. Il compromesso keynesiano era riuscito a far presa perché il suo funzionamento faceva leva sulla possibilità di armonizzare forze tutto sommato ben riconoscibili: operai da una parte e capitale dall'altra. Il capitale aveva dovuto assumere dentro di sé elementi di socialismo, di statalismo e di pianificazione e aveva potuto realizzare questa sintesi proprio perché la polarità delle forze in campo consentivano allo Stato una funzione mediatrice che nel lungo periodo sarebbe stata ugualmente capace di assicurare - nonostante la turbolenza endemica delle relazioni di fabbrica - la permanenza degli assetti capitalistici di accumulazione. Il New Deal è stato fondamentalmente questo: l'incorporazione della forza operaia all'interno dello sviluppo del capitale nel tentativo di fare agire questa stessa forza come motore dell'accumulazione. L'apprendista stregone ha però evocato forze che non è più in grado di controllare: la potenza produttiva dei soggetti, in fuga dalla fabbrica, ha investito oggi l'intero insieme delle relazioni sociali, delle condizioni di riproduzione della vita. Ogni criterio di misura che il capitale impone per riprodursi come rapporto sociale è così saltato. Il tentativo di cercare una nuova misura è ciò che caratterizza il tempo della crisi: la misura è ordine, comando; la misura è sfruttamento, guerra, devastazione psichica e miseria dell'esistenza. La dismisura e l'eccedenza sono il comunismo latente della nostra società. Nella transizione al bio-capitalismo il capitale ha dovuto incorporare elementi di comunismo rincorrendo le forze produttive sul terreno della cooperazione sociale. Ma il "comunismo del capitale" è ancora il regno della necessità: occorre oggi liberare il comunismo dal suo involucro capitalistico e parassitario. L'involucro indica sì una superficie, esso è però tutt'altro che superficiale: le relazioni di potere oggi imbrigliano la vita produttiva delle moltitudini fin dentro il *bìos*, fin dentro cioè le relazioni sociali che riproducono la vita stessa e la società. E' per questo che un pensiero e una pratica rivolta ad agire dentro e oltre la crisi odierna non può che ripartire dal problema della costituzione e della produzione di soggettività.

Le passioni della crisi

1. Nel tempo della crisi le passioni sociali saranno i detonatori fondamentali nel determinarsi degli eventi. Il neoliberismo è penetrato nel corpo sociale fomentando "passioni tristi" come la concorrenza, l'ansia da prestazione e la depressione psichica come conseguenza di un investimento emotivo che insegue la logica del capitale: essa rimanda al futuro la soddisfazione e il godimento attraverso il lavoro senza sosta e la produttività a tutti i costi. L'indebitamento di massa contratto per stare a galla nella rincorsa ai consumi è un sintomo di questa ipoteca sul futuro. L'etica neoliberista

si fonda su stati ansiosi perenni alimentati dal circuito produci-consuma-crepa, depressione e panico sono la conseguente devastazione psico-cognitiva provocata dallo stress emotivo dovuto all'incapacità, da parte di un organismo cosciente, di elaborare l'iper-velocizzazione del bombardamento informativo. Sono stati gli anni '80 e '90 il laboratorio per la sperimentazione di un'etica produttivistica senza scrupoli, e nonostante il lavoro necessario alla riproduzione della società sia diminuito grazie all'automazione e all'informatica, i modelli di consumo hanno spinto un numero sempre maggiore di persone a spendere la propria vita interamente nella dimensione lavorativa. Il capitalismo è riuscito a colonizzare e a mettere a valore ambiti di vita tradizionalmente esclusi dal lavoro di fabbrica. La penetrazione del capitale nel corpo sociale non è mai stata così totale: per un verso, esso ha così raggiunto il suo sogno di innestarsi nel *bios* come “seconda natura”. La finanziarizzazione del capitale nell'ultimo trentennio lo rivela senza alcun dubbio: il capitale ha cercato di legare i destini del lavoro vivo ai suoi stessi destini. Facendo partecipare il lavoratore agli utili finanziari dell'azienda, catturando attraverso i fondi pensione e i fondi comuni di investimento il risparmio di un numero sempre crescente di lavoratori, esso ha fatto in modo di far penetrare la logica dell'accumulazione fin dentro le stesse soggettività del lavoro vivo, giungendo al paradosso per cui esse sono come “spaccate” da interessi contrapposti. Un precario che lotta come salariato per veder incrementato il proprio reddito, in quanto risparmiatore dovrà prestare attenzione a che il livello dei salari della sua azienda non comprometta l'utile che i suoi stessi risparmi gli garantiscono partecipando al rischio finanziario! Lo sfruttamento non è scomparso, questo è certo; ma esso si avvicina sempre più ad una sorta di auto-sfruttamento. La stessa separazione tra proprietà e gestione dell'impresa rende il classico “padrone” così evanescente da doverlo cercare in ultima analisi nel modo in cui ciascuno diventa “padrone” di se stesso.

2. Con la crisi della New Economy, agli inizi del 2000, l'etica neoliberista è entrata in crisi e il modello di accumulazione ha mostrato i primi segnali di cedimento. La guerra globale ha fatto sì che il pianeta sprofondasse nella paura poiché la paura rende schiavi e spinge le moltitudini a desiderare governi forti. La paura genera il Leviatano. E' stata questa la scommessa dei *neocons* americani: governare la crisi a mezzo di paura. Non a caso, all'epoca della crisi della New Economy, i maggiori esponenti del mondo dell'economia parlavano di una *crisi di fiducia* in un modello di sviluppo, l'ideologia neoliberista andava in frantumi e la paura sembrava l'unico rimedio pronto a garantire nuova legittimità ai governi, quello americano *in primis*.

3. Alle soglie del pensiero moderno l'antropologia e con essa l'analisi delle passioni della moltitudine è stata il terreno sul quale si è misurato l'efficacia del discorso politico. Hobbes – come ha mostrato Macpherson nel suo magistrale lavoro sull'individualismo possessivo – poneva a

fondamento del potere sovrano la paura come passione anti-sociale generata dalla nascita di una società capitalistica basata sulla concorrenza. L'egoismo dell'accumulazione privata genera la concorrenza e spinge gli individui a conquistare sempre maggiori posizioni di potere al fine di garantirsi la sopravvivenza. Il mercato da solo non riesce però a regolare la concorrenza che rischia di degenerare sempre in guerra e la paura spinge gli individui a desiderare un potere supremo che sia capace di imporre con la forza la difesa del processo di accumulazione privata. L'antropologia hobbesiana colloca nel sociale il negativo nella forma della guerra, cosicché gli individui possono sopravvivere solo grazie ad una sintesi trascendentale operata sul piano rappresentativo da un'entità sovrana riconosciuta dai sudditi perché dotata del monopolio della forza. Il positivo della cooperazione è reso possibile solo grazie a questo intervento "esterno" al mercato che sur-codifichi relazioni altrimenti sempre in bilico sulla guerra. Paura, egoismo, ansia sono le passioni prodotte dal mercato, passioni che devono essere arginate grazie alla forza esterna dello Stato. Anzi, sono quelle stesse passioni a produrre la necessità del comando sovrano: come a dire che sovranità e paura, o meglio sovranità e concorrenza accumulativa, sono le due facce di una stessa medaglia. Detto in questi termini sembrerebbe quasi che l'ideologia neoliberista sia andata a scuola da Hobbes; in realtà bisogna ancora una volta riconoscere che la storia presenta spesso i suoi corsi come ri-corsi; e infatti Hobbes viveva per certi aspetti una fase molto simile alla nostra. La crisi del mondo feudale schiudeva infatti le porte – senza alcun determinismo o continuità – al nuovo di un'accumulazione originaria che si svolgeva all'ombra di guerre e rivoluzioni. Il XVII secolo è stato il secolo di una crisi epocale, sul piano economico, politico e simbolico. Così noi oggi viviamo il tempo in cui nuove forme sociali mettono in questione i modi in cui il mondo è stato rappresentato nelle categorie classiche elaborate dal pensiero moderno. Queste nuove forme sociali di produzione e di cooperazione alludono molto probabilmente a forme di vita inedite, semplicemente perché esse eccedono costitutivamente la possibilità di essere ricomprese all'interno delle griglie e dei criteri di misura degli assetti cognitivi, sociali, politici ed economici del potere costituito. Anche Hobbes dovette così elaborare un nuovo lessico politico, dovette cioè organizzare un nuovo apparato concettuale che, anche quando mutuava i concetti dalla tradizione stravolgendoli, traghettasse la società oltre la sua stessa crisi. La crisi in cui Hobbes si trovava era anch'essa, innanzitutto, una crisi semantica, una crisi di rispondenza tra i nomi e le cose.

4. Mentre Hobbes forgiava i concetti ordinativi di un nuovo assetto della società, dall'altro lato della Manica un artigiano molatore di lenti si dedicava ad osservare in controluce una possibilità alternativa alle "passioni tristi" del mercato, dell'accumulazione e della trascendenza del potere. Infatti, mentre il filosofo inglese cercava il modo di tenere a freno le passioni anti-sociali generate dall'accumulazione originaria, Spinoza sperimentava nel suo pensiero la possibilità di una società

fondata e garantita dal processo espansivo della libertà e del desiderio della moltitudine. *L'Etica* di Spinoza, pur condividendo con il *Leviatano* di Hobbes il tratto realistico offerto della natura umana, affermava la capacità da parte della cooperazione umana di dar vita ad una società libera, fondata su quelle passioni sociali che stimolano l'espansione di una libertà comune delle singolarità produttive. La massima liberale secondo la quale la “libertà di ciascuno finisce dove comincia quella altrui” aveva trovato in Hobbes un lucido precursore. Nel pensiero hobbesiano, in cui dominano i toni cupi delle passioni antisociali del mercato, il momento sociale, cooperativo, viene introdotto in maniera soltanto privativa, attraverso il principio del *neminem laedere*. L'individuo hobbesiano concepisce le relazioni sociali solo in termini di “doveri negativi”; egli per questo è isolato dal resto dei suoi simili e solo l'obbedienza nei confronti delle leggi dello Stato può rassicurarlo che il suo vicino non ne turbi l'esistenza. In pratica, Hobbes nega la necessità che l'individuo collabori in senso attivo all'incremento della felicità collettiva. Spinoza rovescia il motto liberale nel suo esatto contrario: la libertà di ciascuno si espande e si moltiplica quanto più essa si unisce a quella degli altri.

5. E' necessario ripercorrere oggi quell'alternativa antropologica nella direzione di una nuova etica che faccia della cooperazione sociale il perno su cui reinventare la società e la distribuzione della ricchezza prodotta in comune. La concorrenza - che in Hobbes portava alla guerra - nell'*Etica* di Spinoza viene demistificata a favore di una cooperazione liberata che abbraccia l'intero campo delle attività umane. Quanto maggiore sarà lo spazio di tale cooperazione, tanto più la moltitudine potrà dar vita ad una società libera: la cooperazione non sarà più misurata dall'esterno, attraverso l'intervento del Leviatano, d'ora in poi essa sarà in grado di espandersi attraverso un'immanenza radicale *superiorem non recognoscens*. La cooperazione allora, lungi dal rappresentarsi come concorrenza tra individualismi possessivi all'interno del mercato, si costituirà a partire dal comporsi, scomporsi e ricomporsi di singolarità produttive e desideranti alle quali non è imposta alcuna misura esterna. Non c'è più lo Stato a garantire il controllo del desiderio, perchè il desiderio non coincide più con l'egoismo appropriativo, bensì con la produzione di comunanza. *L'Etica* di Spinoza ci offre dunque notevoli spunti per ripensare l'antropologia contemporanea e con essa la possibilità stessa di sperimentare forme di vita dentro e oltre la crisi odierna.

6. In un libro scritto all'indomani dell'affermazione del nazismo – *La psicologia di massa del fascismo* - W. Reich aveva perfettamente intravisto la complessità dei problemi che la crisi del capitale impone alla società. Criticando un certo marxismo imbrigliato nella dogmatica dell'economia politica – seppure nella sua versione “critica” - egli tentò di porre al centro del problema della trasformazione il nesso tra psicologia di massa e forme del potere. Precorrendo le tesi foucaultiane, Reich giunse alla conclusione che il nazifascismo, lungi dall'essere un semplice

prodotto della risposta borghese alla crisi del '29 e al pericolo che la rivoluzione d'Ottobre dilagasse in Europa, fosse in realtà un fenomeno biopolitico che aveva fatto leva proprio sulla struttura caratteriale fondamentale irrazionale delle moltitudini. Per Reich il nazifascismo doveva essere interpretato non tanto come una semplice forma di propaganda tesa ad ingannare moltitudini operaie di per sé rivoluzionarie, quanto come il prodotto, in un'ultima analisi, di una “servitù volontaria” innestata nella carne delle moltitudini. Le masse – per usare un'espressione di Reich - avevano infatti *desiderato* il fascismo come soluzione alla crisi. Nella prefazione al suo saggio, egli aveva infatti scritto che “la ribellione fascista nasce sempre laddove una emozione rivoluzionaria viene trasformata in illusione per paura della verità” ed invitava così la politica rivoluzionaria a concentrarsi su ogni aspetto della vita quotidiana, passioni e affetti *in primis*, poiché era a partire da questa capacità di cattura delle passioni collettive che il fascismo aveva attinto la sua forza di penetrazione nel tessuto sociale. A parere dello psicanalista austriaco, il fascismo si presentava dunque come l'ideologia del piccolo-borghese, che nella sua posizione intermedia tra l'operaio di fabbrica e il capitalista imprenditore, identificava se stesso con l'autorità, con l'impresa, con lo stato, con la nazione: “Tenendo lo sguardo sempre rivolto verso l'alto, il piccolo borghese sviluppa una frattura tra la sua posizione economica e la sua ideologia. Egli vive in condizioni modeste, ma verso l'esterno si presenta in modo dignitoso, al punto da apparire spesso ridicolo. Egli si nutre male e in modo insufficiente, ma attribuisce una enorme importanza a un abbigliamento decente”. Rievocando il testo di Reich non intendo certo alludere ad un possibile ritorno del fascismo. Al contrario, rileggere il testo di Reich ci consente di capire quanto il neoliberismo e il modello di accumulazione bio-economica abbiano appreso dalla logica del fascismo nel far leva sulle passioni comuni che possono condurre le moltitudini a identificarsi con l'interesse capitalistico di riproduzione della società. Certo, le differenze sono evidenti e qui non intendo certo dire che il neoliberismo sia una sorta di fascismo “mascherato”: al contrario del fascismo, infatti, che aveva prodotto un corporativismo autoritario, il bio-capitalismo incorpora la “libertà” delle singolarità produttive: queste ultime devono poter dare espressione alla propria soggettività affinché il modo di produzione possa poi catturarla e metterla a valore. Ancora: questo tentativo di aprire l'analisi in direzione della psicologia di massa, può ad esempio aiutarci a comprendere i motivi per i quali nel corso delle elezioni politiche in Italia un gran numero di lavoratori, anche operai e precari, votano Berlusconi, salvo poi - un minuto dopo aver depresso la scheda nell'urna - scendere in piazza contro i tagli alla spesa pubblica che il suo stesso governo propone.

7. Da questo punto di vista e nella direzione di un possibile aggiornamento della psicologia di massa contemporanea è opportuno osservare gli anni '80. A partire da questa data il processo di soggettivazione messo in moto dalla ristrutturazione capitalistica ha partorito una figura sociale che

Mario Tronti ha ben definito come *borghese-massa*. Nella psicologia di massa del neoliberismo, infatti, l'elemento fondamentale è che il padrone sparisca, che la differenza di classe sia annullata in una forma di auto-sfruttamento in cui gli obiettivi aziendali siano per così dire interiorizzati, vissuti intimamente come propri. Il marketing pubblicitario, la comunicazione televisiva *mainstream*, i modelli di consumo e gli stili di vita imposti dall'ideologia neoliberale hanno fatto nido nel senso comune fino a produrre nei comportamenti sociali un'etica del lavoro senza fine. Nell'agguantare stili di vita sempre più all'altezza dei modelli di consumo assurti a stereotipi della "buona vita", la moltitudine sul piano produttivo e simbolico è sottoposta ad un processo di *massificazione differenziale*. Questo processo consente di far sì che il governo della complessità sociale si sposti sul piano evanescente della produzione di opinione pubblica a mezzo di sondaggi. Il capitale ha legato a sé la moltitudine colonizzandone le passioni, il *bios*; l'ideologia neoliberista ha indirizzato l'investimento emotivo della moltitudine verso i valori che il capitale stesso genera in maniera funzionale all'accumulazione, gerarchizzando e differenziando al suo interno – all'interno del mercato - gli individui. Che la differenziazione sia reale è infatti necessario affinché si metta in moto il processo di identificazione: l'azienda chiede ai lavoratori non solo di prestare tempo astratto in cambio di un salario, essa chiede di dedicare a se stessa le proprie passioni e i propri interessi; chiede in pratica di sentire l'azienda come cosa propria. La segmentazione della forza lavoro è all'origine dei diversi modi di auto-rappresentazione che stimolano la rincorsa e la concorrenza reciproca: chi sta in alto non vuole cadere in basso, mentre chi sta in basso "preme" per raggiungere i livelli – gli stili di vita - superiori. Non è raro infatti trovare nel mercato del lavoro prestazioni gratuite o palesemente mal retribuite e tuttavia capaci di produrre soddisfazione emotiva.

8. La crisi del biocapitalismo porta a definitivo deperimento l'investimento emotivo delle moltitudini in direzione del capitale: è questo un processo assolutamente pieno di contraddizioni, è da qui che il baratro sulla produzione di soggettività si apre di fronte ai nostri occhi. La crisi svela dunque l'arcano della produzione, ed essa opera come un automatismo a favore del deperimento delle vecchie forme di società nonostante davanti a noi non si schiuda alcun orizzonte necessario di liberazione. La crisi contribuisce a ricreare le condizioni affinché riemerge la capacità delle moltitudini di riprendersi il proprio valore d'uso, di strappare al capitale la valorizzazione della propria capacità produttiva (di vita e di relazioni) per metterla al servizio di se stessa. Occorre per questo motivo ripensare oggi le categorie della separazione e dell'autonomia: come strappare al capitale l'intelligenza collettiva che produce continuamente la ricchezza sociale? Come attrezzarsi per far sì che nuovi investimenti emotivi prendano il posto di quelli che fino ad ora hanno imbrigliato nelle maglie della valorizzazione del capitale la cooperazione produttiva delle moltitudini?

9. Il compito che ci attende da qui ai prossimi mesi sarà quello di provare a stimolare forme di vita *altre* dentro e oltre la crisi. Se ciò non avverrà, allora l'egoismo, il risentimento e l'odio potranno organizzarsi nuovamente in guerra. Milioni di persone hanno creduto in questi decenni che la somma di lavoro e sacrificio avrebbe ripagato prima o poi con la ricchezza economica il tempo sottratto a se stessi, ai propri affetti, alle proprie relazioni, ai propri desideri. Nel momento in cui il biocapitalismo non è più in grado di garantire la promessa di ricchezza economica in cambio di miseria affettiva e psichica, le variabili emotive che si mettono in moto sono davvero imprevedibili. E' qui che l'azione politica deve collocarsi: ai margini di un processo di dissoluzione delle vecchie forme di società. Nessuna rivoluzione ha infatti mai inventato il “nuovo”, poiché essa è processo: le rivoluzioni si sono sempre limitate – per così dire - a far emergere ciò che già esiste, in forma latente, nel corpo sociale e a consentire che ciò che prima languiva diventasse egemone.

10. La crisi evidenzia il deperimento definitivo della società del lavoro: il lavoro necessario alla riproduzione della società e alla soddisfazione dei bisogni si è ridotto inequivocabilmente, ma la società continua ad auto-rappresentarsi sulla base dei modelli di piena occupazione. L'accesso al reddito viene ancora disciplinato sulla base della prestazione lavorativa, nonostante la disoccupazione sia ormai un tratto ineliminabile della nostra società. Non c'è nulla di peggio di una società del lavoro *senza* lavoro! La disoccupazione contemporanea è una farsa indicibile alla quale è opportuno porre fine pensando a modi per retribuire ogni attività umana che partecipi della cooperazione sociale. Pensare la diminuzione del ruolo del lavoro salariato nella distribuzione del reddito e la modificazione delle abitudini di consumo non significa certo accettare l'austerità imposta dalla crisi come etica dei sacrifici e della miseria. Al contrario, solo ripensando la stessa categoria di ricchezza si potrà indirizzare la società verso forme di convivenza non regolate dalla logica accumulativa. Decrescere – ma sarebbe meglio dire *a-crescere* – non significa certo tornare ad una mitica età dell'oro dei bisogni “naturali” contrapposti a quelli “artificiali” imposti dal mercato: non esistono bisogni naturali, poiché i bisogni sono sempre il prodotto della cooperazione umana. E' pur vero però che una parte della letteratura contemporanea sulla decrescita sembra indirizzarsi verso un rifiuto del consumo di tipo semi-ascetico. Tuttavia, nel suo *Breve trattato sulla decrescita serena*, Serge Latouche sembra aggiustare il tiro quando afferma che: “Per noi la decrescita non è la crescita negativa, ossimoro che rispecchia alla perfezione il dominio dell'immaginario della crescita. Sappiamo che il semplice rallentamento della crescita sprofonda le nostre società nello sgomento, aumenta i tassi di disoccupazione e precipita l'abbandono dei programmi sociali, sanitari, educativi, culturali e ambientali che assicurano un minimo di qualità della vita. Possiamo immaginare quale catastrofe provocherebbe un tasso di crescita negativo! [...]”

A rigore, sul piano teorico si dovrebbe parlare di a-crescita, più che di de-crescita. In effetti si tratta proprio di abbandonare una fede o una religione, quella dell'economia, del progresso e dello sviluppo, di rigettare il culto irrazionale e quasi idolatra della crescita fine a se stessa". Quella che gli economisti contemporanei chiamano disoccupazione e che – in quanto modo di auto-rappresentazione - miete più vittime di un terremoto, non è altro che lavoro non retribuito. Pensare ad un reddito garantito, non per forza concepito in forma monetaria, è uno dei modi attraverso cui è possibile attraversare la crisi *oltre* la crisi.

La trasvalutazione del “negativo” nei processi di soggettivazione dentro e oltre la crisi

1. Abbiamo visto come il biocapitalismo abbia trasformato la natura dello sfruttamento del lavoro vivo contemporaneo rendendo la possibilità dell'individuazione del nemico, del “padrone” - per dirla con un termine novecentesco – sempre più difficile. Il lavoro vivo contemporaneo è stato imbrigliato in un processo di valorizzazione che, facendo leva sugli affetti e sulle passioni sociali, ha trasformato l'estraneità dell'operaio al lavoro di fabbrica in una servitù volontaria. L'estraneità ai ritmi di lavoro della fabbrica, soprattutto nel corso delle lotte operaie degli anni '60 e '70, è stata l'affezione comune del corpo vivo delle soggettività del lavoro a partire dalla quale sono stati messi in moto processi di soggettivazione politica radicale. Il tempo astratto della fabbrica produceva una disaffezione quasi spontanea ad un lavoro percepito come mero dispendio di energia fisica. Il processo di soggettivazione politica nel corso del novecento ha fatto leva sulla possibilità per la classe operaia di riconoscere di fronte a sé un nemico: il concetto di classe è stato infatti – a partire da *Operai e Capitale* di Tronti – il polo di un realismo polemologico non più fondato sul mito idealistico della coscienza rivoluzionaria, bensì sull'idea della guerra applicata alla società: la lezione più importante dell'operaismo italiano è stata che *non c'è classe senza lotta di classe*. Il concetto di classe non è quindi un concetto sociologico, bensì politico. Nel riconoscere il proprio nemico, nell'individuare un interesse sociale contrapposto al proprio, la lotta di classe ha spaccato in due la società realizzando in pratica ciò che Carl Schmitt aveva affermato a proposito del criterio del “politico”. Proprio questa dicotomia amico-nemico, infatti, assurge nel pensiero di Carl Schmitt a criterio di distinzione essenziale della realtà concreta del “politico” e - come ha osservato lo stesso Tronti ne *La politica al tramonto* – nel corso novecento è stata proprio la lotta di classe il motore di ogni processo di soggettivazione politica in grado di operare la distinzione fondamentale che consente di raggiungere la soglia del “politico”.

2. Il biocapitalismo e l'ideologia neoliberale si sono affermati invece grazie al tentativo di espellere la differenza di classe dal rapporto sociale: questo avviene, da un lato, nel mercato e nel

modo di produzione, dove, come abbiamo visto, lo sfruttamento si tramuta in una sorta di auto-sfruttamento e il comando d'impresa viene per così dire interiorizzato ed esteso a tutti gli ambiti di vita, di lavoro o non lavoro; dall'altro lato è un fenomeno questo ben riscontrabile anche e soprattutto nell'ideologia e nella pratica delle democrazie neoliberali contemporanee. Ancora una volta Schmitt ci aveva visto giusto quando affermava che il liberalismo costituiva la forma politica adeguata alla neutralizzazione del “politico”, in una parola alla spoliticizzazione di massa. Ne *Le categorie del politico* il filosofo del diritto tedesco scriveva infatti che “il liberalismo borghese non è mai stato radicale in senso politico. Tuttavia è immediatamente intuibile che le sue negazioni dello Stato e del “politico”, le sue neutralizzazioni, spoliticizzazioni e dichiarazioni di libertà hanno comunque un preciso senso politico e sono dirette politicamente, in una situazione determinata, contro uno Stato determinato”. L'obiettivo polemico della neutralizzazione neoliberale è stata proprio la lotta di classe e il processo di politicizzazione di massa che essa recava con sé. La disaffezione al “politico” che ha caratterizzato le società occidentali negli ultimi trent'anni è stata il prodotto della neutralizzazione neoliberale. La democrazia neoliberale, nata sulle ceneri della democrazia sociale novecentesca, ha tentato di realizzare l'illusione capitalistica di una società completamente organizzata dal capitale, priva di differenze capaci di superare la soglia del “politico”. Le differenze, quella di classe *in primis*, sono state neutralizzate come differenze *deboli* all'interno del mercato delle merci (nonché degli stili di vita ad esse connessi) e di quello elettorale. La costituzione di opinione pubblica – soggetto neutro per eccellenza, *tabula rasa* sulla quale è possibile inscrivere ogni ordine del discorso funzionale alla riproduzione del potere – a mezzo di sondaggi ha rappresentato un polo di attrazione deputato a riassorbire istanze e differenze anche incompatibili. Gli stessi partiti sono oggi diventati imprese (già Max Weber aveva del resto individuato questa tendenza) gestite da “notabili” il cui obiettivo è quello di catturare l'attenzione di un numero sempre maggiore di elettori-consumatori per conquistare posizioni di potere all'interno del mercato elettorale. La democrazia è stata ridotta a tecnica di governo e a regola di maggioranza: Kelsen sembra aver vinto su Schmitt. “Si spiega così – prosegue Schmitt in *Dottrina della Costituzione* (1928) - anche il punto di vista di Kelsen secondo cui la giustizia della democrazia si basa sul fatto che è più giusto se su cento uomini prevalgano novanta su dieci piuttosto che dieci su novanta. E' qui totalmente perso il significato politico della democrazia; la questione circa la sostanza dell'uguaglianza democratica non è più posta. In Rousseau invece la consapevolezza di questa differenza è ancora assai forte; egli sapeva ancora che non è affatto democratico se novanta uomini corrotti prevalgono su dieci uomini dabbene e che se la sostanza della democrazia – per Rousseau la virtù – viene a mancare, neppure l'unanimità di tutte le votazioni serve più a nulla. La volontà di cento uomini che hanno sentimenti da schiavi non dà, neppure in caso di unanimità, nessuna volontà libera, una volontà non politica di mille uomini politicamente indifferenti non dà

con l'addizione nessuna volontà politica che meriti giusta considerazione”. Schmitt aveva perfettamente compreso come l'identità tra democrazia e regola di maggioranza avrebbe condotto la democrazia stessa, da espressione della decisione sovrana di un popolo su se stesso, a tecnica di governo dove il “popolo”, da soggetto di una polarità polemica (il potere costituente di contro al potere costituito) avrebbe finito col rappresentare un'entità sempre più astratta, invocata in clima elettorale e poi persa nel funzionamento ordinario del sistema politico.

3. Nella crisi del capitale occorre più che mai demistificare la pretesa di legittimità delle “maggioranze silenziose” intorno alle quali si organizza il consenso delle democrazie neoliberali. Le lotte che si sono date negli ultimi anni e i processi di soggettivazione messi in moto – contro ogni tentativo di neutralizzazione – dai movimenti sociali alludono in primo luogo alla necessità di scardinare il nesso maggioranza-minoranza come criterio di legittimazione dell'azione politica costituente. Le minoranze agenti – senza alcun minoritarismo - sono state la leva potente dei processi di soggettivazione di movimento che hanno aperto spiragli per praticare qui e ora – e quindi senza attendere che una faticosa maggioranza ne approvi l'espressione - un'*altra* democrazia.

4. Il problema di fronte al quale ci troviamo, dunque, sembra essere quello di un processo di soggettivazione che non può più far leva su polarità binarie totalizzanti. Il pensiero schmittiano per questo motivo è sempre meno utile a decifrare la natura del “politico” nel post-moderno: la lezione del femminismo radicale e l'analisi foucaultiana del potere sono due chiavi di accesso fondamentali per tentare di forzare le serrature che la forma neoliberale del governo ha imposto negli ultimi decenni. Occorre operare una doppia trasvalutazione del “negativo”: da un lato, le polarizzazioni dicotomiche amico-nemico all'interno dell'esperienza dei movimenti sociali degli ultimi anni si sono per così dire localizzate. Localizzate vuol dire in pratica che esse non sono più organizzabili in una totalità dialettica contrapposta ad un'altra totalità dialettica: esse conservano le differenze di cui sono espressione. Resistenze locali – per dirla proprio con Foucault – hanno sostituito la polarizzazione fondamentale del conflitto di classe tra operai e capitale. Per questo oggi ritroviamo nei conflitti sociali contemporanei una pluralità di forze in campo contrapposte che incarnano il carattere dell'inimicizia senza totalizzarne gli esiti. Questo non vuol dire che la lotta di classe sia finita: significa semplicemente cogliere la molteplicità dei punti a partire dai quali è possibile oggi rompere gli apparati di cattura deputati alla riproduzione della forma capitalistica della società. Un esempio per tutti può essere individuato osservando le insorgenze urbane degli ultimi anni: partendo da contesti locali cittadini e/o metropolitani (e all'interno di questi, a settori specifici della vita “in comune”, dal lavoro, all'abitare, ai rifiuti, ecc...) esse hanno disarticolato pezzi di controllo senza per questo svaporare in ideologie totalizzanti.

5. Dall'altro lato - il secondo polo cioè di questa trasvalutazione del “negativo” - le resistenze hanno incarnato, nel loro costituirsi in processi di soggettivazione, il “positivo” delle pratiche politiche che intendevano realizzare (ad esempio l'autogoverno, o l'autogestione della raccolta differenziata, come nel caso dell'emergenza rifiuti in Campania) traslando il negativo come “limite” imposto dal potere costituito. In pratica, esse non si sono limitate a dire “no” e ad esercitare una funzione negatrice delle istanze del potere: le resistenze sono state costituenti, hanno cioè dato vita a forme alternative e positive di società. E' questo un pezzo molto importante di esperienza che può aiutarci ad agire dentro e oltre la crisi odierna.

6. Come far vivere questo carattere essenzialmente positivo e affermativo delle resistenze biopolitiche all'interno delle lotte e dei percorsi di movimento che si daranno dentro e contro la crisi? Nel ripensare un *welfare* adeguato alla composizione sociale del lavoro vivo contemporaneo, ad esempio, sarà necessario demistificare la falsa alternativa tra pubblico e privato, tra stato e mercato. Le condizioni che la crisi impone alla società apriranno sicuramente spiragli in cui sarà possibile rivendicare nuove forme di servizi sociali o di sostegno al reddito. Dal novecento abbiamo però imparato come la crescita della burocratizzazione statale nell'assistenza e nei servizi se da un lato ha potuto garantire un certo livello di qualità della vita, dall'altro lato ha contribuito a svilire ogni forma di autorganizzazione e autogestione in comune dei bisogni e dei servizi. La burocratizzazione statale novecentesca ha accresciuto i meccanismi di disciplina e di controllo della forza lavoro, oltre a consentire la riproduzione parassitaria della rappresentanza politica. La crisi dei mutui americani ha dimostrato, d'altro canto, come la privatizzazione dei servizi sociali porti inevitabilmente al collasso il sistema finanziario perchè i bisogni sociali non possono essere compressi oltre una certa soglia: l'indebitamento a catena, all'origine della crisi dei mutui *subprimes*, è la dimostrazione più evidente di come, scomparse le forme di canone agevolato per l'affitto di una casa e visti i prezzi astronomici di un'abitazione, i cittadini americani abbiano praticato una sorta di auto-riduzione indebitandosi per generazioni e generazioni. Pensare ad un *welfare* del “comune” non significa sostituire alle burocrazie statali quelle comunali: se certamente la dimensione locale e comunitaria acquisirà un'importanza sempre crescente nella definizione di scenari oltre la crisi, non è alle istituzioni periferiche dello stato che si sta pensando, bensì alla capacità di riorganizzare i servizi sul terreno della riappropriazione in comune della loro stessa gestione, abolendo i filtri parassitari della rappresentanza con le sue burocrazie di notabili e restituendo alla pratica democratica diretta la responsabilità della loro concreta attuazione. E' il grande tema della democrazia come autogoverno e come autonomia. Ed è la sfida all'altezza dei tempi di crisi in cui viviamo.