

La creazione del soggetto ai tempi della crisi

di ELEONORA DE CONCILIIIS

Autopoiesi del soggetto *versus* ermeneutica del sé

Gli uomini si fanno da sé la propria storia, però non liberamente, cioè in condizioni che essi stessi scelgano, ma in condizioni che hanno trovato già lì, che erano quindi già date e tramandate.

Karl Marx

1. Quando diciamo di qualcuno che è “un creativo”, tendiamo a dimenticare il soggetto sottinteso, forse per occultare quanto in esso vi è di incompatibile con l’aura di libertà extra-razionale che circonda l’aggettivo con cui lo abbiamo qualificato. Tuttavia, come direbbe Nietzsche, per (far) vedere bisogna spostare le prospettive. Nel nostro caso, bisogna compiere due operazioni complementari: da un lato togliere la creatività dal contesto che la rende oggi un termine fin troppo in voga, per riportarla alla sua sorgente etimologica, cioè al concetto di *creazione*; dall’altro, accostare quest’ultimo al *processo di soggettivazione* inteso come condizione di possibilità e insieme teatro storico della creatività. Soltanto questo movimento ci consentirà di sottoporre la “ragione creativa” a una critica genealogica, più che kantiana, ovvero di fare le pulci alla ragione come effetto di creazione, più che come potenza creativa: di (far) vedere come la ragione che crea sia essa stessa creata.

Si tratta di smontare una fondata presunzione: unico tra i viventi, l’uomo crea e produce oggetti, anche immateriali, non esistenti in natura. Ma poiché non siamo déi, tale processo non avviene dal nulla: esso è la conseguenza della creazione di un soggetto (*subjectum*), il quale “sta sotto” non tanto come sostanza che sorregge metafisicamente l’oggetto, o semplicemente come un essere assoggettato, non libero, e neppure come il soggetto dell’inconscio di Lacan, quanto piuttosto come un essere derivato da altro – come qualcosa di storicamente prodotto al pari dell’oggetto. La creazione del soggetto (nel doppio significato *soggettivo* e *oggettivo* del genitivo) che dice di sé “Io”, è insomma un processo ma anche una produzione: in assenza di un creatore *ex nihilo* (cioè senz’alcun progetto intenzionale esterno) e con il materiale fornito dalla natura (il corpo, o meglio il sistema nervoso centrale), il soggetto, più o meno razionale, viene fabbricato artificialmente e faticosamente costruito proprio come gli oggetti che produce – nei termini

dell'idealismo, egli "pone" l'oggetto, ma è "posto" dal processo di soggettivazione.

Vi è stata e vi è dunque una fabbrica della ragione, dell'intelligenza umana, così come vi sono e vi sono stati molti modi di produrla: la storia è il teatro di infiniti processi di soggettivazione. Inteso come psichicità individuale, il soggetto può ad esempio essere creato o prodotto come *un* oggetto, cioè in serie, a partire dal corpo – di cui la soggettività sarà, in termini aristotelici, la forma; tuttavia, proprio in quanto prodotto socio-relazionale, ogni singolo individuo incarna una sporgenza nuova e unica del processo di soggettivazione (che Hannah Arendt chiamava *natalità*). Da tale punto di vista, il soggetto di cui parleremo è l'effetto prospettico di particolari relazioni: un'invenzione socio-culturale dell'Occidente, che come civiltà (*Kultur*) della tecnica ma anche come cultura (*Bildung*) crea i suoi oggetti a partire da soggetti creati¹.

Ma allora – si dirà – se non da un creatore, da cosa e come viene creato il soggetto occidentale? Quali relazioni lo rendono possibile e quali la sua soggettività tende a riprodurre? Volendo porre la questione in termini deleuziano-foucaultiani: da quali dispositivi emerge il soggetto? Quali sono state le nostre "tecniche del sé" o di soggettivazione? E soprattutto, «come si produce senso a partire dal non senso?»².

Schematizzando al massimo, direi che in Occidente il sé è stato creato-prodotto in due idealtipi fondamentali di emergenza (*Entstehung*) che si sono intrecciati in modo molto complesso, ma che possiamo genealogicamente separare sulla scorta di Nietzsche e Foucault³:

1) Il primo dispositivo da cui il soggetto emerge, e che emerge con esso, è comparso nella civiltà greca classica. Qui, dove non vi è un solo Essere trascendente (poiché il divino coincide con la pluralità delle forze della *physis* e con il *logos*), il soggetto si costruisce in relazione ad altri, con cui si misura nell'esperienza della guerra (*polemos*) o nel medio del *logos*. Si tratta di una creazione *orizzontale* oltre che razionale, di un soggetto radicalmente socializzato ed estroflesso, ma anche e per ciò stesso sovrano, padrone di se stesso: per la prima volta l'uso non rituale del linguaggio, insieme alla pratica relazionale di veridizione che i greci chiamavano *parresía*, permette ai soggetti di costruirsi l'uno a confronto con l'altro, di lavorare su di sé e auto-prodursi come centri di forze. Questa «rivalità degli uomini liberi» (Deleuze), che Foucault ha analizzato nei suoi ultimi corsi al Collège de France, non presuppone alcuna eguaglianza (un mito elaborato successivamente dalla filosofia politica moderna), ma per l'appunto il libero gioco di forze diseguali, che agiscono nello spazio politico dell'immanenza, e obbediscono alle regole della città aristo-democratica – la *politeia* aristotelica, che funziona come *dispositivo*. È in questo

¹ Ciò è tanto più vero se si considera che l'uomo occidentale ha inventato e fabbricato in serie oggetti artificialmente intelligenti, in grado di simulare o addirittura superare la sua creatività "razionale": il soggetto della ragione creativa appare oggi potenzialmente spodestato dai suoi stessi prodotti, che potrebbero addirittura imparare a ri-prodursi.

² M. Foucault, *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Roma, Donzelli, 1997, p. 47. La domanda andrebbe posta a livello sia speculativo che psicologico, perché il nocciolo del soggetto, in quanto prodotto, è vuoto, così come non vi è alcun nucleo meta-storico del linguaggio.

³ Cfr. M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Id., *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1977.

luogo esclusivo e crudele che emerge il coraggio politico della verità, in cui cioè la verità coincide con la forza del soggetto parlante, esposto alla morte ma capace di sfida, oltre che di dialogo: è questo il primo ordine discorsivo che l'Occidente "fabbrica" per l'uomo insensato, senza con ciò fabbricare "l'Uomo" come senso. In altre parole, l'autopoiesi greca rappresenta una volontà di potenza non ingenuamente superomistica (in fondo il superuomo è un fanciullesco mito nietzscheano), ma adulta e concretamente puntuale, perché in grado di sopportare la vertigine del vuoto: il soggetto si realizza come punteggiatura di forza che elabora linguisticamente *un* senso, a partire dalla tragica insensatezza dell'esistenza.

2) L'altra modalità di creazione-produzione del soggetto è legata al monoteismo. Qui il soggetto-persona è stato creato alla lettera *ex nihilo* come assoggettato, cioè come radicalmente, infantilmente e destinalmente inferiore a un Soggetto trascendente, anch'esso personale e tuttavia non umano: il Tu-Dio. In termini foucaultiani, il dispositivo di soggettivazione *verticale* sorto storicamente a partire dalla rivelazione di un Essere superiore in grado di creare dal nulla la sua imperfetta creatura (l'"uomo"), è stato gestito dal potere pastorale giudaico-cristiano, ovvero dai servi del Signore che Nietzsche chiamava "casta sacerdotale". Se l'uomo creaturale viene fabbricato da questo dispositivo, è perché Dio, come Verità, diviene Soggetto ma anche Oggetto di potere-sapere: è Lui la sorgente del senso, ma anche il prodotto dell'ordine del discorso sacerdotale, che si fonda sul mistero della parola salvifica rivolta alla sua servile creatura. Emergono così due grandi usi, religiosi e insieme moderni, del linguaggio: da un lato la decifrazione-interpretazione del testo sacro in cui è custodito il Senso (l'ermeneutica codificata da Schleiermacher), dall'altro le tecniche di ripiegamento, introflessione, amplificazione e auto-decifrazione dell'interiorità, che Foucault ha chiamato "ermeneutica del sé": la veridizione diviene principio di obbedienza, assoggettamento alla verità, obbligo di confessione nei confronti dell'Altro inaccessibile che tuttavia parla "dentro" il soggetto, e lo abita come un psicosi.

Sebbene psichicamente devastante, una simile costruzione verticale e metafisica del soggetto come inferiore a un Creatore infinitamente superiore, possiede un considerevole vantaggio: essa copre, o meglio rimuove il fatto, insopportabile per la maggior parte di noi, che l'uomo, in sé, non ha nessun senso, e quindi non è il Senso, ma l'effetto di un discorso – il prodotto di un dispositivo. In questa ottica, l'autopoiesi greca non rappresenta un'alternativa, un modello, ma piuttosto la possibilità originaria della filosofia come forma *diversa* di creatività: come capacità "soggettiva" di creare senso a partire dal non senso. Senza con ciò mitizzarlo più di quanto non abbia già fatto il pensiero politico umanistico (da Hegel a Arendt), potremmo dire che il *logos* parresiastico costituisce la prima forma di ragione creativa o creazione di soggetti che non siano "oggetti", ovvero la prima deleuziana fabbrica di concetti come forma di produzione che non implica contemplazione, ma soltanto (ironica) riflessione. In tale chiave anti-umanistica, l'autopoiesi greca lascia intravedere un'emergenza diversa del sé, rispetto a ciò che Foucault chiamava "ermeneutica del sé" o "ermeneutica del soggetto".

2. Come ho già detto, queste due modalità di soggettivazione si possono separare genealogicamente. Ciò è possibile grazie al peculiare *bifrontismo* della genealogia, che permette di visualizzare, e così discernere nel tempo le diverse modalità di produzione-creazione del soggetto. Da un lato infatti, in quanto sguardo critico, sguardo “sporco” verso il passato (del tutto diverso da quello dell’angelo della storia benjaminiano), la genealogia nietzscheano-foucaultiana della morale è in grado di comprendere l’indice storico dei dispositivi pastorali e *verticali* di soggettivazione, le loro metamorfosi e la loro sopravvivenza nella modernità (ad esempio, di leggere la psicoanalisi come rivoluzionaria costola dell’ermeneutica del sé: si pensi alla *Volontà di sapere*). D’altro canto la genealogia, come sguardo lucido su un presente gravido di futuro, permette di cogliere le modalità di creazione del soggetto che stanno emergendo all’*orizzonte* dei dispositivi: essa costituisce la piattaforma di lancio di ogni transvalutazione dei valori, perché coincide con le nuove possibilità autopoietiche della soggettivazione.

In *Che cos’è un dispositivo?* (1988), ultimo intervento pubblico di Deleuze dedicato a Foucault, c’è un bel passo che allude a questo futuro che bussava alla porta del presente, ma affonda nel passato: «Noi apparteniamo a dei dispositivi e agiamo in essi. La novità di un dispositivo rispetto a quelli precedenti, la chiamiamo la sua attualità, la nostra attualità. Il nuovo è l’attuale. L’attuale non è ciò che siamo, ma piuttosto ciò che diveniamo, ciò che stiamo divenendo, cioè l’Altro, il nostro divenir-altro»⁴. Ciò che non siamo più appartiene alla storia (non a caso, Foucault è stato definito da Paul Veyne “storico allo stato puro”), ciò che stiamo diventando all’attuale. Ma, in quanto insolito e inatteso (secondo il significato dell’aggettivo greco *kainós*), l’attuale è sempre anche inattuale, o “posteriore” in senso freudiano: diventa comprensibile soltanto volgendo lo sguardo all’indietro. Al bifrontismo della genealogia dobbiamo dunque affiancare il carattere pluri-dimensionale, la struttura stratificata e variabile dei dispositivi.

Deleuze descrive il dispositivo come «apparato composto di linee»⁵, linee di forze, curve, traiettorie, linee di sedimentazione ma anche d’incrinatura o di frattura. In questa matassa disomogenea vi sono regimi di luce, che producono linee o curve di visibilità, e regimi di enunciati, che producono linee o curve di enunciazione. I dispositivi sono dunque macchine spazio-temporali, macchine storiche per far vedere (si pensi al *Panopticon*) e per far parlare (si pensi al dispositivo di sessualità), poiché nel tempo cambiano i regimi di luce (il modo in cui si guarda) e gli ordini discorsivi (il modo in cui si parla), così come cambiano le istituzioni culturali e i codici che fungono da “orizzonte” o condizione di possibilità delle nostre parole e delle nostre azioni.

In questo scenario, il cambiamento è innescato o al contrario frenato da tre istanze o linee di forza che, secondo Deleuze, agiscono nei dispositivi: potere, sapere e soggettività. In particolare, le linee storiche di soggettivazione sono linee di fuga, poiché evitano che il dispositivo si richiuda su di sé o intrappoli completamente gli individui nel potere-sapere, ma sono anche curve o ripiegamenti; nella sua plasticità, la linea di forza umana

⁴ G. Deleuze, *Che cos’è un dispositivo?*, Napoli, Cronopio, 2007, p. 27.

⁵ Ivi, p. 11.

«produce affezione su se stessa», si piega nello spazio-tempo del dispositivo e così crea, produce senso a partire dall'insensatezza: «una linea di soggettivazione è un processo, una produzione di soggettività all'interno di un dispositivo (...) è una linea di fuga. (...) Il Sé non è né un potere né un sapere. È un processo di individuazione... che si sottrae ai rapporti di forza stabiliti come pure ai saperi costituiti: una sorta di plusvalore»⁶. Il termine, di chiara ascendenza marxiana, viene qui usato con un significato esattamente opposto a quello per cui il plusvalore si estrae dallo sfruttamento della forza-lavoro dell'operaio. Potremmo infatti assimilare questa creazione di plusvalore soggettivo all'autopoiesi greca come "vita altrimenti" (Foucault), e con ciò sottolineare che non ogni dispositivo la comporta, ma soltanto il dispositivo aristo-democratico "creato" dalla *polis*: «la città inventa una linea di forze che passa attraverso la *rivalità degli uomini liberi*»⁷. La *politica* implica dunque una creazione-produzione relazionale, orizzontale ma asimmetrica dei soggetti; se infatti chi comanda su uomini liberi dev'essere padrone, nonché creatore di se stesso, allora non tutti gli uomini sono liberi e capaci di auto-crearsi. Se inoltre non vi sono criteri esterni (costanti, invarianti, valori universali o trascendenti) con cui giudicare i dispositivi, poiché gli uomini liberi, in quanto emersi al loro interno, non possono uscirne o sovrastarli, essi possono tuttavia cambiarli dal di dentro: in quanto soggetti, sono dei prodotti ma anche dei potenziali trasformatori dei dispositivi, e trasformando i dispositivi trasformano se stessi.

3. Secondo Deleuze, l'eredità più importante di Foucault consiste nello studio delle variazioni e della storicità dei processi di soggettivazione, e dunque del passaggio da un dispositivo a un altro. Se l'assoggettamento ebraico-cristiano rappresenta una variazione storica dell'autopoiesi greca, il problema, per non dire l'ossessione dell'ultimo Foucault è quella di ricostruire genealogicamente la transizione da una tecnica del sé all'altra, mostrando quali trasformazioni, in Occidente, hanno portato il processo di soggettivazione dal "conosci te stesso" socratico come cura di sé (*epimeleia eautou*) incardinata sull'autonomia, al "dimmi ognuno dei tuoi pensieri" del pastorato cristiano, che impone l'obbedienza perpetua ad *omnes et singulatim*.

Tutte le pratiche meditative e ascetiche dell'antichità, nota Foucault, erano volte alla padronanza di sé, alla serenità, alla purezza del corpo in senso non spirituale ma medico, in breve al rafforzamento psicofisico, e perciò concepivano «la verità come forza»⁸. Lo scopo delle tecniche del sé antiche è «dare forza alla verità nell'individuo, costruire il sé ...come l'unità ideale della volontà e della verità»: «Il sé non deve essere scoperto, ma – al contrario – dev'essere costituito attraverso la forza della verità»⁹. Sul piano psico-pedagogico (cfr. il *De ira*, il *De tranquillitate animi*, le *Lettere a Lucilio* di Seneca), ciò significa

⁶ G. Deleuze, *Che cos'è un dispositivo?*, cit., p. 17.

⁷ Ivi, p. 18.

⁸ M. Foucault, *Sull'origine dell'emerneutica del sé*, Napoli, Cronopio, 2012, p. 52. Si tratta di due conferenze pronunciate a Berkeley nel 1980, *Soggettività e verità* e *Cristianesimo e confessione*.

⁹ Ivi, p. 64; 55.

che l'obbedienza cieca è completamente assente dalla direzione antica, che tende piuttosto «all'autonomia del diretto»¹⁰. Costui deve dire “giuridicamente” la verità su di sé a se stesso o al maestro, il quale è incarnazione esemplare di una verità da agire e non Maître, padrone psicologico dell'anima sofferente e inferiore del discepolo-paziente. In assenza di colpe e punizioni, il riconoscimento degli errori diviene semplice occasione di correzione, bilancio, amministrazione di sé. Non c'è ancora nessuna verità nascosta nel soggetto come *aletheia*: il dire-il-vero del maestro, che non è assoggettato ad alcun Dio trascendente, agisce magneticamente come forza svolgendo una funzione soggettivante. In termini nietzscheani, non è ancora sorto l'ideale ascetico come desiderio reattivo di scoprire una verità-oggetto nascosta nel soggetto (autoscopia umiliante), ma volontà e verità si fondono in una volontà di potenza che, in quanto attiva potenza della verità, afferma se stessa e così facendo si “crea”. Grazie alla sovrapposizione senza residui tra soggetto della conoscenza di sé (“sé gnomico” che ancora non prevale sulla cura) e soggetto della volontà, «il sé greco non era oggetto d'interpretazione»¹¹: l'esame autoscopico era orizzontale, non verticale.

Nel cristianesimo si assiste a una trasformazione, o meglio a un rovesciamento dell'esame. L'ermeneutica del sé, che rappresenta una giuridificazione della cura (trasformata, alla lettera, in un processo celebrato al cospetto del Dio-giudice¹²) nonché una mortificazione dell'elemento volontaristico dell'asceti, viene edificata sul principio passivo dell'obbedienza e della contemplazione: in quanto radicale rinuncia a sé, totale sacrificio della propria autonomia, è una «soggettivazione per distruzione» (B. Karsenti). Eppure, tale distruzione si è accompagnata a una gigantesca *creazione di senso* che non ha pari nelle culture dell'antichità, il che giustifica l'ammirazione di Nietzsche per il prete asceta (molto simile a quella di Marx per la borghesia), ma soprattutto l'ossessivo interesse genealogico di Foucault per la transizione dalla cura di sé tardo-antica al potere pastorale cristiano.

Se infatti, come nota Deleuze, le soggettivazioni moderne assomigliano sia a quelle dei greci che a quelle dei cristiani¹³, noi siamo un ibrido storico, ma anche *un affrontamento* tra le due forme di soggettivazione, tra l'autopoiesi e l'ermeneutica del sé. Siamo inoltre un ibrido che sta mutando, siamo in metamorfosi e perciò, suggerisce Foucault, dobbiamo sbarazzarci della “trappola” psicologico-morale dell'ermeneutica del sé¹⁴, e di tutte le sue moderne metamorfosi (psicoanalisi compresa, che come decifrazione dell'interiorità umana non è che una peripezia dell'ermeneutica pastorale: gli psicanalisti sono preti, diceva Deleuze).

Eccoci così giunti all'attuale, al “nuovo” che emerge dal passato all'orizzonte dei nostri dispositivi di soggettivazione. In questa fase metamorfica non possiamo, sempre secon-

¹⁰ Ivi, p. 43.

¹¹ Ivi, p. 67.

¹² Cfr. M. Foucault, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)*, Torino, Einaudi, 2013.

¹³ G. Deleuze, *Che cos'è un dispositivo?*, cit., p. 27.

¹⁴ Cfr. M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., pp. 91 e sg.

do Foucault, salvare l'ermeneutica del sé (la scienza dell'interpretazione dell'Uomo) e abbandonare il cristianesimo, cioè non possiamo "congedarci dal pastorato" (come lui stesso auspica nel corso su *Sicurezza, territorio, popolazione*) senza congedarci anche dall'umanesimo, perché l'Uomo, in quanto prodotto dalle scienze umane come allotropo empirico-trascendentale¹⁵, è il "senso" con cui abbiamo sostituito il nucleo onto-teologico del cristianesimo, e così occultato la nostra insensatezza. A suo giudizio, la filosofia moderna è rimasta prigioniera dell'antropologismo di fondo del pensiero occidentale, allorché ha cercato di "interpretare" la figura positiva, benché finita dell'Uomo come fondamento. Ma l'uomo (minuscolo) non è affatto un fondamento, non ha una "natura", non "è" ma viene costruito: è il surrogato, oltre che il creatore di Dio, che scompare come un volto di sabbia sulla battigia (secondo la splendida metafora contenuta ne *Le parole e le cose*), e che il pensiero moderno ha ereditato dal cristianesimo sacerdotale come creatura imperfetta, e perciò bisognosa di salvezza. Oltre che dalle scienze umane, Foucault si distacca così dall'antropologia naturalistica di Feuerbach e soprattutto da Hegel¹⁶, per il quale lo Spirito umano resta l'orizzonte dell'universale – aggiungerei che si distacca persino dal superomismo nietzscheano, che può essere a sua volta letto come estrema peripezia dell'umanesimo. Non a caso, egli preferisce il Nietzsche della genealogia e della critica¹⁷, le quali mostrano che sono gli uomini a fabbricare storicamente l'Uomo, che il soggetto si auto-crea a confronto con altri soggetti, e che tale auto-creazione implica sempre la possibilità – tragica – dell'auto-distruzione.

Se è a questo livello di negazione prospettico-relazionale dell'uomo, e non di profezia superomistica, che Nietzsche agisce nel pensiero di Foucault, la genealogia foucaultiana della *parresía* è stata un modo di riscrivere la genealogia della morale nietzscheana in chiave anti-umanistica. Nietzsche diventa il pensatore parresiastico che, al culmine del processo di veridizione critica innescato dalla filosofia moderna contro il pastorato medievale, ha rivolto la volontà di verità contro se stessa e mostrato l'inconsistenza ontologica e psico-sociologica del sé – la quale ha permesso la presa del potere pastorale, ma può per ciò stesso consentire l'abbandono dei dispositivi pastorali di soggettivazione. Si tratta tuttavia di un processo paradossale: con il suo ascetismo ermeneutico, la filosofia moderna è *figlia* della scolastica cristiana. Ecco perché nel 1980, a Berkeley, Foucault propone di sbarazzarsi dell'ermeneutica del sé (che nella sua imperfezione post-cristiana non merita di essere "salvata"¹⁸) per andare verso una *politica di sé stessi*. Siamo di fronte a un utilizzo super-nietzscheano di Nietzsche, poiché non basta dire "non ci sono fatti, solo interpretazioni": bisogna andare oltre le interpretazioni del soggetto (che *in sé* non esiste), superare l'ossessione (tipicamente strutturalista) dei discorsi che lo dissol-

¹⁵ Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli, 1998.

¹⁶ Egli si distingue anche dai "compagni di strada" francorfortesi e soprattutto da Adorno, che nel suo pessimismo tiene ancora Hegel sullo sfondo.

¹⁷ M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit. Come spiega in *Illuminismo e critica* (cit., pp. 56-59), la critica distrugge ogni apriori, ogni anteriorità o causalità, ogni fondamento, ogni principio profondo, unitario, piramidale e necessitante: non ha bisogno di ricorrere a, o di fuggire in alcuna forma pura.

¹⁸ M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., p. 92.

vonno, e volgersi direttamente alle azioni soggettive – alla loro forza puntuale e differenziale. Come Foucault aveva riconosciuto due anni prima, bisogna cioè porre il problema della volontà: «finora ho cercato di evitarlo», ma «occorre adesso porre il problema della volontà».¹⁹

Quello della volontà è un problema profondamente legato alla possibilità di auto-creazione del soggetto all'interno dei dispositivi, che negli anni della "crisi" seguita alla pubblicazione de *La volontà di sapere* (1976), sembra spingere il pensiero di Foucault verso due opzioni diverse e incompatibili. Da un lato vi è la tentazione quasi schopenhaueriana (che coincide con il famoso viaggio in Giappone del '78) di eliminare la volontà come affermazione di sé grazie a un nirvanico *cupio dissolvi*: sbarazzarsi dell'ermeneutica del sé significherebbe in questo caso per il soggetto occidentale de-soggettivarsi, anche politicamente, per ritornare alla potenza della madre asiatica; ma questa sorta di bluff orientale sarebbe incoerente con lo stesso impianto nietzscheano di Foucault: l'uomo preferisce volere il nulla, piuttosto che non volere.

D'altra parte, e forse secondo l'indicazione fornita dal Nietzsche dei *Frammenti postumi*, Foucault cerca di porre il problema della volontà senza più legarlo alla verità come "essere" e come "conoscenza" (ovvero alle due "tentazioni" ontologiche del cristianesimo, che riducono la verità a *oggetto*, o la elevano a *soggetto* del pensiero), ma alla verità come *evento*; in tal caso sorge il problema politico *delle* volontà, cioè dei centri di forze disuguali e plurali (i soggetti non sostanziali: non cartesiani e non kantiani) che agiscono all'interno dei dispositivi. Infatti *non tutti* hanno la forza – la volontà – per costituirsi, auto-costruirsi, fabbricarsi, prodursi come soggetti a confronto con altri: non tutti hanno il coraggio della critica come volontà decisoria di non essere governati, l'indocilità necessaria a procedere nell'autopoiesi.

Se insomma l'ermeneutica del sé è la forma più capillare di produzione e governo dei soggetti assoggettati (non sostanziali ma seriali: conformisti gregari), l'auto-creazione del soggetto critico, forte e quindi libero dall'ermeneutica del sé, avrebbe le sue radici genealogiche *inattuali* nella soggettivazione greca come libertà – non a caso, l'arte della critica si associa alla virtù²⁰: lungi dal costituire un modello, l'eccellenza soggettiva (*areté*) rappresenta una sfida, alla quale il soggetto può rispondere soltanto mettendosi alla prova²¹ e cercando di trasformare i dispositivi da cui è prodotto o in cui si trova ad agire²². Tuttavia vivere la vita come prova permanente e continuo tentativo di rafforzamento, significa rischiare di camuffare in una forma atletico-ascetica l'imprenditoria del sé dell'*homo oeconomicus*, che viene innescata dalla volontà di potenza "consumistica" come elemento differenziale ma nasconde la forma più subdola di conformismo gregario.

¹⁹ M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 73.

²⁰ Ivi, pp. 106-107.

²¹ Sulla necessità di mettere in moto il disassoggettamento, cambiare le tecnologie del sé, sbarazzarsi dell'ermeneutica e provare con la prova (*épreuve*), cfr. la postfazione di A. Davidson a *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, p. 109.

²² In questo tentativo rientra anche la pratica di scrittura come auto-soggettivazione: cfr. M. Foucault, *Il bel rischio*, Napoli, Cronopio, 2013.

In altri termini, la volontà intesa come libertà, autonomia e padronanza di sé non ha alcuna garanzia o fondamento teologico, scientifico e tantomeno economico-politico, ma agisce all'interno dei moderni dispositivi pastoral-governamentali di assoggettamento come *differenza di forza* a confronto con altre – come volontà comparativa: l'etica della cura di sé non può essere una prescrizione collettiva, ma emerge paradossalmente come pratica distintiva solo all'interno di un dispositivo, quello capitalistico-consumistico, in cui funge la competizione di massa.

A ciò si aggiunga che abbandonare l'ermeneutica, liberarsene criticamente per tentare una "politica di sé stessi" e dunque l'innescare di nuovi processi di soggettivazione, non può comportare una completa rinuncia all'interiorità o una totale estroflessione, perché è proprio la forza introspettiva a permettere la potenza della riflessione come trasformazione radicale, dall'interno, dei dispositivi di governo che assoggettano gli individui. Il che significa forse andare oltre lo stesso Foucault, quando sostiene che l'arte della critica consiste nel non essere governati "eccessivamente". In effetti non c'è una soglia di accettabilità, un limite oltre il quale diventa intollerabile essere governati: la governamentalità è potenzialmente illimitata²³, perché non c'è alcuna essenza o natura umana, che viene prodotta proprio dal governo come feticcio ideologico. Ma, allora, che senso ha non voler essere "eccessivamente" governati? La soggettività critica, che vuole riflessivamente soggettivarsi come "piega" (*pli*), non vuol essere governata affatto.

4. La filosofia ha avuto e può ancora avere un ruolo rilevante in questo tentativo nietzscheano di sbarazzarsi dell'ermeneutica del sé: c'è una volontà di potenza anarchica, una potenza creativa della filosofia in grado di trasformarne i dispositivi e innescare l'autopoiesi del soggetto. In particolare, il filosofo moderno dice la verità al sacerdote dicendo no al potere del suo sapere, poiché incarna l'asceti della volontà di verità che pone la domanda cruciale: "che cosa significano gli ideali ascetici?". È cioè attraverso la capacità di svincolarsi dal potere pastorale riflettendo sulla propria filiazione da questo stesso potere, che la filosofia moderna, di cui Nietzsche rappresenta l'epitome, si sovrappone alla soggettività come linea di fuga, indocilità capace di sottrarsi al potere-sapere che agisce nel dispositivo. La moderna soggettivazione filosofica s'impone «in quanto critica delle pratiche pastorali»²⁴ della direzione di coscienza cristiana: in quanto processo parresiastico di conquista dell'autonomia che porta in sé la possibilità di "dire la verità al potere" e con ciò di sottrarvisi.

La visione giuridico-kantiana viene così rovesciata in una visione genealogica della verità; in questione non è più la legittimità *de iure* del nostro dire-la-verità, cioè la critica della nostra "pura" facoltà di giudizio, ma la possibilità di incarnare altri modi di dire-la-verità e, quindi, di vivere: la verità evenemenziale della critica è la condizione di possibilità soggettiva di ciò che Foucault chiamava "vita altrimenti", in cui il sé si mette alla pro-

²³ Cfr. P. Napoli, *Introduzione a Illuminismo e critica*, cit., p. 15.

²⁴ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France 1982-83*, Milano, Feltrinelli, 2009, p. 332.

va. Non solo: la critica dev'essere riflessiva – dev'essere critica dell'immagine falsa e dominante che la filosofia stessa, come dispositivo di potere-sapere, ha "creato" e imposto al soggetto. Nelle parole di Foucault, e nello spirito di Deleuze, il filosofo critico deve chiedersi: «quale falsa idea si è fatta la conoscenza di se stessa? A quale uso eccessivo si è trovata esposta e, di conseguenza, a quale forma di dominio ha legato il proprio destino?»²⁵. Dopo quello tra autopoiesi del soggetto ed ermeneutica del sé, ecco dunque *l'altro affrontamento*: quello tra filosofia come dispositivo di potere-sapere e filosofia come critica, che "crea" perché distrugge "l'immagine del pensiero". L'auto-creazione del soggetto, che la filosofia greca ha inaugurato, ritorna come distruzione dell'ermeneutica del sé: come sguardo genealogico capace di attraversare il più potente dispositivo di soggettivazione emerso in Occidente.

Di questa potenza distruttiva però, in termini riflessivi, possiamo renderci conto solo se e quando la esercitiamo come critica della potenza creativa del soggetto. Per tornare all'argomento da cui siamo partiti, ciò significa guardare con sospetto all'attuale eccesso o inflazione di creatività, che potrebbe nascondere un indebolimento del pensiero. Secondo Deleuze, creare nuovi concetti è il compito del filosofo. Ma in filosofia oggi nessuno crea più niente: tutti trasformano il già pensato. Sempre con Deleuze, si potrebbe dire che è sempre stato così, che i concetti sono sempre gli stessi e cambiano solo le loro "appropriazioni", ad esempio degli antichi da parte di Foucault: il filosofo non crea, ma ruba e trasforma concetti non nuovi, ai quali dà un nuovo senso. Resta tuttavia la funzione sintomatica della crisi: è la proliferazione inflattiva, quasi cancerosa del discorso filosofico a innescare la critica della creatività. In modo analogo, è la crisi reale, la crisi economico-politica dell'Occidente a farci sentire la necessità, l'urgenza di creare nuovi processi di soggettivazione, di percorrere nuove linee di fuga e così indicare *un terzo affrontamento*: quello che contrappone alla creazione-produzione di cose, oggetti, valori, relazioni (tutti sul versante del capitalismo), la capacità di creare se stessi.

In tale prospettiva, la potenza parresiastica e differenziale della filosofia come pratica autopoietica, della filosofia come creazione di sé, non deve soltanto liquidare l'ermeneutica di cui il sé è oggetto: deve anche sbarazzarsi della tentazione di trasformare la soggettivazione in imprenditoria del sé. I nuovi processi di soggettivazione devono diventare nuove linee storiche di fuga ma anche di forza, fino alla metamorfosi dei dispositivi: «Ogni dispositivo si definisce... per il suo contenuto di novità e creatività che indica contemporaneamente la sua capacità di trasformarsi o già di incrinarsi a favore di un dispositivo futuro. (...) Sfuggendo alle dimensioni del sapere e del potere, le linee di soggettivazione sembrano particolarmente adatte a tracciare percorsi di creazione che per lo più abortiscono, ma che anche ritornano, modificati, fino alla rottura del vecchio dispositivo»²⁶. Per sfuggire alla società di controllo, sembra dirci Deleuze, dobbiamo fare appello «a produzioni di soggettività capaci di resistere a questo nuovo dominio e molto diverse da quelle che si esercitavano una volta nei confronti delle discipline. Una nuova luce,

²⁵ M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 52.

²⁶ G. Deleuze, *Che cos'è un dispositivo?*, cit., p. 26.

nuove enunciazioni, una nuova potenza, nuove forme di soggettivazione»²⁷.

Per riprendere la celebre espressione usata da Foucault nell'*Archeologia del sapere*, “noi siamo differenza”: siamo un gioco di forze diseguali. Solo in virtù di tali differenze possono sorgere all'interno dei dispositivi linee d'attualizzazione e di frattura, linee “critiche” da cui i soggetti sono messi alla prova e su cui tuttavia rischiano anche di spezzarsi, di esplodere, di de-soggettivarsi. Da questo punto di vista, la crisi è la *prova politica della critica*. È nella crisi che il filosofo parresiasta può aprire lo spazio della “politica di sé stessi”, che consiste nel *dire no* per vivere *una vita altrimenti* – in un processo politico di soggettivazione volto a cambiare noi stessi senza negare istericamente la realtà: «In sintesi, si tratta di cercare un altro tipo di filosofia critica: non una filosofia che cerchi di determinare le condizioni e i limiti della nostra possibile conoscenza dell'oggetto, ma una filosofia critica che cerchi le condizioni e le indefinite possibilità per trasformare il soggetto, per trasformare noi stessi»²⁸. Non si tratta insomma di una veridizione epistemologica, e neppure di una creatività o di una linea di fuga estetica (dalla quale sia Deleuze che lo stesso Foucault sono stati più volte tentati); si tratta piuttosto di una veridizione politica.

Ma quale potrebbe essere “la forma precisa da dare a questo cambiamento” nei tempi convulsi della *nostra* crisi, che sembrano occultare l'orizzonte della storicità e dunque la percezione del nuovo, dell'attuale? ...In effetti per una strana ironia della storia, nonostante l'innegabile eclissi dell'umanesimo e della stessa ermeneutica del sé, non sembrano esservi oggi le premesse per realizzare una tale torsione critico-politica della filosofia e della parresia; con una punta di malinconia, all'inizio del suo ultimo corso²⁹ Foucault afferma anzi che la modalità parresiastica del dire il vero sembra oggi scomparsa.

Il capitalismo come metamorfosi del potere pastorale

Quando io colloco nel XVIII la fine dell'età pastorale probabilmente mi sto ...sbagliando, perché in realtà il potere pastorale nella sua tipologia, nella sua organizzazione, nel suo modo di funzionare è qualcosa da cui non ci siamo ancora liberati.

Michel Foucault

1. Foucault ci ha lasciato una complessa genealogia del pastorato, che inizia nei corsi della seconda metà degli anni settanta e prosegue fino ai primissimi ottanta. Dovendo sintetizzarla al massimo, direi che il potere pastorale è un'autorità dai tratti naturalistici

²⁷ Ivi, pp. 28-29.

²⁸ M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., p. 38.

²⁹ M. Foucault, *Il coraggio della verità. Corso al Collège de France 1984*, Milano, Feltrinelli, 2010, p. 42.

e benefici che non si esercita attraverso la violenza, bensì attraverso il prendersi cura del gregge umano. Questo potere che si preoccupa dei viventi e li governa (il che sembra anticipare sia la protezione che l'angoscia inscritte nel significato della "cura" heideggeriana) trova la sua legittimazione verticale, ontologica, nel monoteismo giudaico-cristiano: in quanto unico creatore del mondo, Dio è il vero pastore dal quale alcuni uomini ricevono la loro missione, che non è soltanto la custodia ma la salvezza del gregge. Come dispositivo che non funziona per la guerra ma ha di mira la pace (si pensi al *quieta non movēre* della governamentalità moderna), il potere pastorale guida dall'alto verso un fine: è un potere nomade ma vettoriale, che non coincide con la sovranità territoriale delle civiltà stanziali, ma con l'autorità spirituale su una massa in movimento; in termini deleuziani, è un potere originariamente e radicalmente de-territorializzato. In mancanza di un'unità territoriale, il pastore più autorevole (che incarna il potere divino) è "figura" dell'unità del popolo-gregge, lo tiene insieme anche a costo della vita – in termini schmittiani, svolge la funzione di *katechon*. Al tempo stesso egli deve prendersene cura guardando dall'alto in modo capillare gli individui che lo compongono: il suo occhio si rivolge su tutti e su ciascuno, *omnes et singulatim*. Perciò la sua tecnica o arte di governare le vite umane si costituisce come capacità d'imporre dolcemente l'obbedienza e l'identità ai singoli attraverso i gruppi, e viceversa.

Per il potere pastorale cristiano medievale (sviluppatosi e perfezionatosi tra il III e il XVIII secolo), il presupposto antropologico della creazione-produzione dei soggetti è la fragilità, cioè la miseria morale, l'imperfezione creaturale del gregge. Nella sua animalità, l'uomo è visto (alla lettera: guardato dall'alto e così oggettivato, "saputo") come pericolosamente debole e insieme aggressivo, quindi bisognoso dell'intervento divino. A questo scopo il Figlio è stato inviato dal Padre come buon pastore, prima che come agnello, e la Chiesa è stata edificata imitandone l'azione pastorale: prima gli apostoli e poi i vescovi³⁰ hanno straordinariamente sviluppato la capacità di creare e guidare i fedeli (alla lettera: coloro che si fidano, che hanno fiducia). Attraverso l'insegnamento di Paolo di Tarso, la Chiesa ha inoltre interpretato retrospettivamente la resurrezione come segno della *universale* missione pastorale del Cristo. È grazie a questa colossale operazione ermeneutica, che non ha eguali nella storia delle civiltà, che il cristianesimo ha potuto trasformarsi in «una religione che aspira al governo quotidiano degli uomini nella loro vita reale, col pretesto della loro salvezza e su scala mondiale»³¹: in un potere governamentale "intra-mondano" che mira a prendersi cura dell'umanità intera, in *umanesimo*.

Da tale punto di vista, il potere pastorale cristiano medievale non ha alcun referente nel pensiero religioso e politico greco-romano³². Esso non si limita infatti a curare e diri-

³⁰ Tra questi spicca l'attuale vescovo di Roma: Papa Bergoglio si è scelto un nome poco pastorale solo se si guarda alla storia eretico-politica di una parte dell'ordine francescano nei suoi rapporti con la Chiesa medievale, mentre dal punto di vista popolare ed anche teologico, Francesco è il santo della più potente *imitatio Christi* – è il Figlio-agnello che si mette nelle mani del Padre.

³¹ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France 1977-78*, Milano, Feltrinelli, 2004, p. 116.

³² Cfr. *ivi*, pp. 105-122.

gere le coscienze, ma riesce addirittura a produrle artificialmente – proprio come accadrà nelle moderne pratiche di governo, a cui sul versante teorico corrisponderà la creazione della figura positiva, quasi divinizzata dell’Uomo. Il carattere benefico di questo potere, la sua capacità di ascolto e di sostegno sono per così dire sopravanzati dalla sua potenza creativa che, nel giro di alcuni secoli, investe i singoli e le collettività (cioè la pluralità differenziata delle anime, la cui immortalità rappresenta un geniale prolungamento dell’esistenza del gregge) sia come oggetti che come valori universali – come feticci. Se insomma Nietzsche, nella *Genealogia della morale*, ipotizzava che la casta sacerdotale fosse in grado di orientare il risentimento dei malriusciti, nella sua genealogia del cristianesimo Foucault va oltre: il potere pastorale *fabbrica* i malriusciti, e trasforma l’uomo (minuscolo) in una bestia da confessione.

2. Il potere pastorale è un potere che crea il gregge per poi prendersene cura, e lo crea appunto come gregge; il suo funzionamento politico-governamentale “istupidente” viene così descritto da Bruno Karsenti:

gli uomini sono esseri che si governano, sono una materia specifica che può essere governata (...). Il principio dell’obbedienza pura, l’obbedienza come tipo di condotta unitaria, questa è la vera invenzione cristiana. Essa consiste in un lavoro sulla soggettività, in un’individualizzazione del soggetto, in cui egli si costruisce sotto l’egida di una sottomissione a qualcuno, o piuttosto di una dipendenza nei confronti di qualcuno, in modo tale da non avere altra volontà che quella di non averne (...). La dipendenza come modo di esistenza continuo e unitario, la dipendenza che è *per definizione* senza fondo, non ammette in se stessa limiti, in quanto consiste in un lavoro permanente e mai compiuto di espropriazione a vantaggio di qualcuno da individuo a individuo, senza fine... È questo il rapporto, non politico ma eminentemente *politicizzabile* (...), che doveva per lungo tempo rivestire dall’esterno il rapporto politico, per poi abitarlo ed evolvere dentro di esso fino a subordinarlo a sé. Un rapporto (...) in cui la questione della trascendenza dell’autorità è molto meno decisiva di quella della perpetuazione di una operazione soggettiva, che Foucault chiama in modo molto forte, con evidenti accenti nietzscheani, la “distruzione dell’io” – quella distruzione concertata, tecnicizzata, ininterrotta, della quale il cristianesimo sarebbe stato, nella sua versione occidentale, il grande operatore... Che la politica sia stata rivestita, poi alimentata dall’interno e infine ordinata come un “affare da ovile”³³, sembra essere stato per Foucault una fonte di spavento³⁴.

Foucault si è insomma radicalmente interrogato su quello che potremmo definire il gattopardismo del potere pastorale. Se fino al XVIII secolo ha infatti funzionato la distinzione tra politica e religione, se la secolarizzazione ne ha significato l’intreccio nello Sta-

³³ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 104.

³⁴ B. Karsenti, *La politica del “fuori”. Una lettura dei Corsi di Foucault al Collège de France (1977-79)*, in *Governare la vita*, a cura di S. Chignola, Verona, Ombre Corte, 2006, pp. 83; 85-87.

to ottocentesco, e se nel corso del XX secolo attraverso la metamorfosi scientifica, o meglio la biologizzazione del pastorato, si è verificato l'assorbimento delle tecniche di governo cristiane all'interno del capitalismo, allora il potere pastorale è il potere storicamente e *psichicamente* più duraturo dell'Occidente: in quanto creatore di soggettività, esso non è mai del tutto scomparso, ma ha continuato ad agire nel mondo moderno, e in nuove forme è giunto fino a noi.

A giudizio di Foucault, la nostra civiltà non ha ancora conosciuto una vera rivoluzione anti-pastorale in grado di eliminarlo definitivamente dalla storia. Al contrario, questo potere non smette di operare e sfruttare la disposizione infantile dell'individuo all'obbedienza, alla dipendenza, all'inferiorità non solo rispetto alla natura o alla coppia parentale, ma rispetto a un super-Soggetto di cui chiunque, oltre al sacerdote-medico-giudice, può essere ministro e rappresentante. Usando l'amore filiale come cavallo di Troia, inducendo gli uomini a *mettersi nelle mani di Dio Padre* e a obbedirgli senza riserve, il potere pastorale si presenta in altri termini come il più efficace potere della *comparazione verticale*³⁵ tra individui: come capacità di costruire superiorità artificiale, asimmetria, differenza morale tra buono e malvagio. Perciò la base biologica della biopolitica come governo dei viventi è divenuta la "cura", in un senso heideggeriano molto eterodosso: il legame di protezione impastato d'angoscia che assoggetta impercettibilmente, ma destinalmente, i psichicamente piccoli ai sedicenti grandi. In quanto potere benefico, ma per ciò stesso malefico (psichicamente ambivalente) dei secondi sui primi, il pastorato è entrato nel moderno processo politico di soggettivazione trasformando in un'aura di efficace e organizzata autorità – in una struttura di superiorità che appare *eo ipso* superiorità della struttura – la trascendenza paterna, nonché materna (genitoriale) del cristianesimo. In quest'ottica i politici (ma anche i magistrati, i medici, gli insegnanti) si sono sostituiti ai preti esattamente come questi si sono sostituiti ai genitori: come dispositivo pastorale di soggettivazione-assoggettamento, lo Stato è stato divinizzato (ad esempio da Hegel) in quanto astrazione creativa e giudicante del Padre, oblativa della Madre (la madrepatria), nei cui confronti l'individuo contrae un debito infinito e inestinguibile.

Siamo così giunti alla seconda forma o fase della moderna trasformazione del pastorato medievale, quella economica. Infatti il liberalismo moderno può essere considerato "una peripezia del cristianesimo", ma anche la piattaforma di lancio del liberismo e dell'imprenditoria del sé, perché il potere governamentale che opera nello Stato liberale ha inventato per i suoi cittadini delle libertà che vengono pensate solo su misura delle dipendenze: i consumi, che sono sempre identitari, e come tali soggettivanti. Nel XX secolo, la biopolitica soft del capitalismo maturo e "globale" si baserà dunque sul circolo governamentalità > dipendenza dai consumi identitari > produzione di nuove soggettività caratterizzate da un rapporto dossico al consumo – da una vera e propria *fede* nel consumo. In questo senso, e non soltanto perché Foucault ha fatto la storia del potere governamentale passando *all'esterno* dello Stato, «il "fuori" della politica è divenuto *il suo stesso*

³⁵ Su ciò rimando al mio *Il potere della comparazione. Un gioco sociologico*, Milano-Udine, Mimesis, 2012.

asse»³⁶: il “fuori” del popolo, della plebe, non è stato semplicemente trasformato, ma è stato creato, anzi prodotto come popolazione-gregge, e come tale catturato, sedotto e portato *all'interno* della governamentalità liberale; un potere originariamente non politico, il potere pastorale, ha trasformato in prospero e civile liberalismo (Heidegger direbbe: in commercio con gli enti intramondani), lo “spaventoso” culto dell’obbedienza – il capitalismo è divenuto religione³⁷.

Secondo l’ormai celebre intuizione avuta da Benjamin nel 1921, il capitalismo è paragonabile a una religione di puro culto, senza contenuti trascendenti e senza dogmi, che ha parassitato il cristianesimo e ne ha preso il posto non attraverso un processo o una deriva (la secolarizzazione weberiana), bensì grazie a un’inquietante metamorfosi: «il cristianesimo nell’età della Riforma non ha agevolato il sorgere del capitalismo, ma si è tramutato nel capitalismo», nel quale Benjamin scorge una modalità di risposta strutturalmente religiosa ad ansie, «preoccupazioni, tormenti, inquietudini»³⁸, cui in passato avevano fornito sollievo le confessioni monoteistiche. In altri termini l’inferiorità, l’imperfezione e l’angoscia dei soggetti creati non trovano più soccorso, protezione e “cura” nella trascendenza dello spirito, ma nell’immanenza del denaro: la crisalide del potere pastorale cristiano si è trasformata nella farfalla capitalistica.

Se Marx, attraverso l’analisi del feticismo, aveva intravisto la curvatura magico-teologica assunta dalla merce, e soprattutto aveva compreso che la religione, quasi dribblando la politica, si stava trasferendo nell’economia (del che è testimonianza la celebre definizione del capitale come “economia politica”), Benjamin dal canto suo cerca di cogliere i risvolti metafisici dell’astrazione monetaria. Il capitalismo viene considerato come una forma religiosa estrema, in cui non vi è (più) alcun riferimento all’esistenza di un’entità trascendente, nessuna Rivelazione e nessuna indagine umana sulla sua specifica realtà, ma solo un’ossessiva ritualità: con tutto il suo apparato mitologico desunto dal monoteismo cristiano, esso non obbliga i suoi adoratori al lavoro, ma a una continua festa, a un ininterrotto rituale che però non mette capo ad alcuna espiazione e quindi non dà tregua; i fedeli non ricevono mai la pace o la grazia, ma, in una spirale infinita, si ritrovano sempre più *colpevoli* e *indebitati*.

Benjamin ha buon gioco nell’insistere sul doppio significato del tedesco *Schuld*: “colpa” e “debito”. Se la semantica del debito (nei confronti di un soggetto dispotico) sarà ampiamente sfruttata da Deleuze e Guattari nell’*Anti-Edipo*, quella della colpa, che è colpa nei confronti del nulla, è stata da lui amplificata fino a includervi Dio stesso, cioè l’Essere della tradizione metafisica. Ma ad uno sguardo reso più smalzato dagli sviluppi

³⁶ B. Karsenti, *La politica del “fuori”*, cit., pp. 81-89.

³⁷ Il frammento fu tradotto per la prima volta in W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Torino, Einaudi, 1997, pp. 284-287, col titolo “Capitalismo e religione”; ora in Id., *Scritti politici*, a cura di M. Palma, Roma, Editori Riuniti, 2011, pp. 83-89 e in Id., *Capitalismo come religione*, a cura di C. Salzani, Genova, Il Nuovo Melangolo, 2013. Cfr. la traduzione contenuta in *Il capitalismo divino. Colloquio su denaro, consumo, arte e distruzione*, a cura di M. Jongen e S. Franchini, Milano-Udine, Mimesis, 2011.

³⁸ W. Benjamin, *Scritti politici*, cit., p. 86.

del capitalismo successivi alla Seconda Guerra Mondiale (che Benjamin, suicidatosi nel 1940, non ha potuto conoscere), si potrebbe affermare che siamo oggi di fronte a un'estinzione della colpa direttamente proporzionale alla crescita immane dell'indebitamento. Oggi il denaro non genera più alcuna "rappresentazione peccaminosa", mentre i banchieri, ovvero la nuova casta sacerdotale, sono divenuti i preti della non-colpa. Tuttavia esso continua ad essere, per usare le parole dello stesso Benjamin, una "divinità immatura" e astratta che genera sofferenza, così come i fedeli del consumo indebitante restano paragonabili a dei bambini, per giunta privi di responsabilità. In buona sostanza, la crescita del consumo non rappresenta più un incremento infinito della colpa – oggi il destino del consumatore si presenta piuttosto come nesso *in-colpevole* di ciò che vive³⁹: se per il vivente il debito è divenuto un fato che incombe senz'alcuna possibilità di restituzione del senso⁴⁰, l'infinitizzazione capitalistica della colpa-debito, che per Benjamin comportava un doppio movimento nichilistico – nullificazione di Dio nel denaro e nella sua mitologia, sostituzione completa della fede con la disperazione gravata dalla colpa – sembra aver lasciato il posto alla lenta, delirante stupidità del capitalismo.

In termini nietzscheani molto eterodossi, grazie alla sua estrema metamorfosi economica Dio non è affatto morto: si è soltanto inebetito. Mentre il grande annuncio della morte comprendeva in sé, coinvolgendola nella sua inesorabile putrefazione, anche la divinizzazione dell'economia politica, e mentre Benjamin cerca di conservare nella disperazione un margine di salvezza, per cui interpreta il superuomo come il tipo umano che al culmine di una crescita costante (che è la crescita smisurata della produzione di merci ma anche della tecnologia) con una sorta d'impennata sarà capace di realizzare un'accelerazione, un eccesso che farà saltare il capitalismo, noi potremmo invece interpretare il superuomo nietzscheano come un formidabile consumista digitale, un *prosumer* maniacale o un entusiasta *homo technologicus* che, lungi dal farlo esplodere, contribuisce al processo di crescita esponenziale dei profitti innescato dal dispositivo tardo-capitalistico.

Del resto, nella lettura benjaminiana il superuomo viene visto come l'incarnazione o l'epitome del culto capitalistico, che aderisce completamente all'esperienza nichilistica del denaro divinizzato, ma, in virtù della "transvalutazione dei valori", sembra possedere anche una (debole) valenza messianica, in grado di mandare *out of joints* la macchina dello *Schuld* (colpa-debito): Nietzsche avrebbe dunque "pregiudicato", ma nello stesso tempo aperto, esattamente come Marx, il varco per il salto rivoluzionario nel libero cielo della storia. Più pessimisticamente, potremmo sostenere che sia il superomismo nietzscheano sia il socialismo marxiano avrebbero potuto trasformare dal di dentro il capitalismo, quando e se fossero stati in grado di abbandonare ogni umanesimo, eliminando così l'oggetto del potere pastorale: il soggetto. Intanto il capitalismo, rinvigorito da nuove forme di ritualità non più legate alla colpa, sembra oggi funzionare come dispositivo di

³⁹ Cfr. W. Benjamin, *Destino e carattere* e *Le affinità elettive* (di Goethe) in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi 1962.

⁴⁰ Cfr. E. Stimilli, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Macerata, Quodlibet, 2011.

(de)soggettivazione capace di produrre una sorta di inebetimento dei soggetti “creati”.

La stupidità del capitalismo

Nelle condizioni attuali il semplice svolgimento della vita, pur conservando determinate capacità tecniche o intellettuali, porta già nella maturità al cretinismo.

Adorno & Horkheimer

Tutto è demente nel sistema.

Deleuze & Guattari

1. Il tardo capitalismo è la forma pienamente biopolitica assunta dal pastorato. Pur se esercitato dai media in modo raffinatissimo e completamente acefalo, il potere pastorale sembra oggi più potente che mai, perché in grado di sfruttare economicamente la stupidità umana, cioè di trasformare il prendersi cura dei soggetti che crea, alla lettera, in un “*affare da ovile*” – in una gigantesca macchina del profitto che fabbrica l’animale-uomo.

Il nuovo codice o linguaggio performativo del capitalismo è la tecnologia digitale, che in nome di un apparente e definitivo superamento di ogni sottomissione, ovvero come “religione di libertà” (libertà della comunicazione in rete), sta velocemente sostituendo il potere-sapere di carattere pedagogico esercitato per secoli dalla cultura alfabetica e dalle istituzioni disciplinari della modernità. I nativi digitali sono il nuovo gregge prodotto da un pastorato che non si sa più nemmeno come tale, ma che grazie a una selvaggia concorrenza per il controllo della “popolazione” (si pensi a quella tra i motori di ricerca) riproduce senza sosta l’asimmetria comparativa, il dimorfismo pseudo-religioso tra superiori (programmatori, esperti di hardware e software, perfino hackers) e inferiori (gli utenti comuni), che si trovano automaticamente posti in una condizione di ignoranza e dipendenza passiva – nonché di stupore, di puerile stupidità dinanzi ai nuovi dispositivi (smartphone, tablet, ecc.).

A una concezione psico-sociologica, per non dire clinica dell’istupidimento prodotto dalla tecnologia digitale, a un concetto non filosofico ma storico-processuale di stupidità, vorrei tuttavia associare, e non solo per comodità espositiva, un concetto idealtipico e quasi antropomorfo di capitalismo, lasciando da parte la pluralità storica dei capitalismi, le loro trasformazioni, ecc. Un po’ come Musil, quando, nel 1936, descriveva la stupidità “sostenuta” del nazismo⁴¹, il presupposto da cui partire è infatti quello di una storizzazione della stupidità completamente rovesciata rispetto alla linea Vico-Hegel: sarebbe proprio la civiltà matura a produrre, nell’uomo, la *bêtise* – l’istupidimento. Non si

⁴¹ R. Musil, *Sulla stupidità*, Milano, Studio Editoriale, 2013.

tratta, beninteso, di una rozza demenza o di una decadenza più o meno organicistica, “spengleriana”, bensì dell’istupidimento tecnologicamente avanzato e contento di sé della civiltà occidentale tardo-moderna. La stupidità “sostenuta” del capitalismo digitale potrebbe insomma essere l’altra faccia della creatività, di cui stiamo facendo la critica: pur essendo un dispositivo di soggettivazione altamente complesso e codificato (forse il dispositivo più complesso mai apparso nella storia), il capitalismo produce una nuova forma di demenza psico-sociale, che a uno sguardo riflessivo (che superi cioè il nostro atteggiamento “dossico” nei suoi confronti) si rivela pericolosa. Esso infatti non è solo più una religione, ma un sistema delirante che nega la mortalità e insieme distrugge le risorse che permettono la vita.

Prima di giungere a questa cupa conclusione, cerchiamo di analizzare il senso specularmente *soggettivo-oggettivo* del genitivo nell’espressione “la stupidità *del* capitalismo”. Soffermiamoci innanzitutto sul genitivo oggettivo: sull’istupidimento dei soggetti causato dal capitalismo come religione. Ha scritto Avital Ronell: «Precipitato della stupidità, il cretinismo rappresenta a tutti gli effetti il *prodotto* del prepotente apparato statale, una moneta di valore fisso coniata dal capitalismo. Se qualcosa è stato mai prodotto dal capitalismo e dalle sue atroci alienazioni è appunto questa specie di congelamento, concernente una intera tipologia di sottosviluppo deliberato»; «Il *côté* narcortico della stupidità inerte fa parte integrante delle possibilità stesse della tarda psicopatologia tecnologica, in cui i piaceri vengono riflessi e inventati attraverso forme industrializzate di svago serializzato»⁴². Con ciò la Ronell ci mette in guardia «sul particolare tipo di stupidità intellettuale prodotto dal capitalismo, una varietà d’idiozia in cui l’“intelligenza” fungerebbe di fatto da copertura di una sostanziale stupidità del soggetto»⁴³, che ritorna potenziata dal digitale trent’anni dopo la diagnosi di Deleuze e Guattari nell’*Anti-Edipo*: «L’anti-produzione affianca al capitale e al flusso di conoscenza un capitale e un flusso equivalente di fesseria, che ne operano pure l’assorbimento e la realizzazione, e che assicurano l’integrazione dei gruppi e degli individui al sistema. Non solo la mancanza in seno al troppo, ma la fesseria nella conoscenza e nella scienza»⁴⁴. Questa “fesseria” è la stupidità “sostenuta” degli acculturati che proliferano nel capitalismo mediatico-digitale: «È proprio necessario rievocare certe deplorevoli consuetudini, dall’assistere a show televisivi penosamente cretini al vegetare senza scopo su studi di assoluta sterilità, all’indulgere a eccessive libertà di linguaggio in qualsiasi situazione, all’agire stupidamente e perpetrare continue e, al limite, assolutamente insensate stupidaggini, per non parlare della stessa ideologia americana del divertimento-a-tutti-i-costi?»⁴⁵. Come forma ormai completamente *inconscia* di cretinismo sociale prodotto dal godimento consumistico e dagli ambienti mediali, la stupidità sembra essere qualcosa di più di un effetto collaterale del dispositivo tardo-capitalistico: sta diventando la struttura mentale dominante nella fase at-

⁴² A. Ronell, *Stupidity*, Torino, Utet, 2009, p. 34; 80.

⁴³ Ivi, p. 35.

⁴⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *L’Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Torino, Einaudi, 2002, p. 267.

⁴⁵ A. Ronell, *Stupidity*, cit., p. 80.

tuale dell'economia politica.

Si tratta di una patologia regressiva della popolazione-gregge posta *al di là* delle nevrosi soggettive dell'Occidente moderno, dunque di un morbo non curabile con una diagnostica e tantomeno con una terapia politica marxiana che mutui le sue categorie da Freud o Lacan – come ad esempio tenta di fare Slavoj Žižek, che insieme a Peter Sloterdijk esprime oggi la crudele ironia e forse anche la paura del filosofo di fronte all'implosione dell'intelligenza occidentale: al sorriso ebete della de-soggettivazione che col suo trionfo decreterebbe la superfluità, o quanto meno lo stadio catatonico del pensiero. La filosofia, esattamente come la politica, ha molte difficoltà nel riconoscere *apertis verbis* che il capitalismo crea e sfrutta il cretinismo della popolazione-gregge, ovvero guadagna sulla stupidità delle masse. Per la sinistra (non solo italiana) è assai imbarazzante affrontare quello che già Rosa Luxemburg definiva “istupidimento del popolo” (*Volksverdummung*): storicamente, nonché ideologicamente, essa esiste per emancipare le masse di cui postula il valore etico-politico, così come lo Stato liberale esisterebbe per esercitare il potere-sapere in nome dei cittadini⁴⁶.

Ma da quale prospettiva diviene possibile per noi, soggetti “creati” dal capitalismo, percepire e addirittura “pensare”, senz'alcuna presunzione di esserne immuni, la stupidità prodotta dal capitalismo? Ancora una volta, a partire dalla prospettiva della crisi, che allungandosi (dura ormai da sei anni) “chiude” le altre prospettive: è una non-prospettiva che obbliga alla riflessività, cioè a guardare *all'interno* del capitalismo *dal suo stesso interno*. In termini psicoanalitici, nella crisi la stupidità non è più associata immediatamente al godimento (che impedisce l'insorgenza del sintomo), ma alla sofferenza, al disagio, al sintomo (che è una forma *mediata* di godimento): la crisi fa diventare per la prima volta sintomatico l'inconscio del capitalismo, che può essere così portato a coscienza. Se oggi si tende però a subirla come un evento destinale, è perché negli ultimi trent'anni si è verificata una pervasiva naturalizzazione psicosociale, una mitizzazione (in senso barthesiano) del capitalismo⁴⁷. La de-storicizzazione è insomma l'altra faccia della divinizzazione dell'economia politica: negli anni del secondo dopoguerra e soprattutto in quelli del riflusso, quando ha sdivinizzato il lavoro come identità sociale, il capitalismo è diventato “divino”, ma come un dio oscuro – come *deus absconditus*.

2. Riprendendo la prima sezione del II libro del *Capitale* e i manoscritti preparatori

⁴⁶ Bernard Stiegler è oggi uno dei pochi pensatori ad avere il coraggio di denunciare la *bêtise* prodotta negli individui dal “capitalismo pulsionale” e la loro proletarizzazione astutamente sfruttata dal “populismo industriale” – che è anche, ovviamente, un populismo digitale: cfr. B. Stiegler - *Ars Industrialis, Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale*, a cura di P. Vignola, Salerno, Orthotes, 2012.

⁴⁷ R. Barthes, *Miti d'oggi*, Torino, Einaudi, 2005; H.M. Enzensberger, *Mediocrità e follia*, Milano, Garzanti, 1991.

del III⁴⁸, Stefano Franchini⁴⁹ ha elaborato una convincente periodizzazione del capitalismo, che ricalca quella dell’Impero Romano ma allude soprattutto al cristianesimo, di cui il capitalismo, come abbiamo visto, è il parto parassitario. Marx aveva infatti articolato il ciclo complessivo del capitale industriale in diverse forme o funzioni (che potremmo anche definire hegelianamente “figure”): la *forma produttiva*, la forma del *capitale monetario* e quella del *capitale merce*. Trasferendo più decisamente il tutto su di un piano storico-processuale, Franchini fa corrispondere a queste tre forme funzionali tre epoche dalle diverse caratteristiche strutturali e sovrastrutturali: l’Alto capitalismo, in cui domina il *capitale produttivo* – è la fase disciplinare dell’industrializzazione di fabbrica; il Medio capitalismo, in cui domina il *capitale merce* e s’innalza il tenore di vita delle masse che affluiscono nei centri commerciali; il Basso capitalismo, caratterizzato dal dominio del *capitale monetario* creditizio, dall’opacità burocratico-manageriale e dal colossale indebitamento degli stati sovrani – è il capitalismo della finanza creativa, oggi in crisi. In termini esplicitamente teologici, potremmo aggiungere che se Marx è vissuto nell’epoca del Padre, quando il conflitto politico era massimo perché più dura (ancora ascetica e patriarcale) era l’industrializzazione, e se il secondo Novecento, dopo la parentesi autoritaria del capitalismo di Stato (nazifascista ma anche rooseveltiano), si configura invece come l’epoca del Figlio, caratterizzata dalla forma materna e consumistica assunta dal capitale merce, la nostra epoca sembra essere dominata dalla virtualità immateriale del capitale monetario (lo Spirito Santo) predicato dalla bancocrazia mondiale (il termine *Bankokratie*, nota Franchini, fu introdotto come *hapax legomenon* proprio da Marx). Se volessimo infine usare un lessico hegeliano, potremmo parlare di spirito capitalistico soggettivo, oggettivo, assoluto – in tal caso staremmo oggi vivendo le convulsioni epocali del capitalismo assoluto, che, assillato dall’imperativo della crescita, non è tuttavia capace di alcuna *Aufhebung* dialettica.

Nella scansione idealtipica e ancora dialettica di Franchini, le diverse forme ideologico-culturali, cioè sovrastrutturali del capitalismo vanno dalla sua fondazione alla sua negazione: a una teologia economica “verticale” incentrata sulla produzione segue una teologia economica “orizzontale” fondata sulla circolazione e sulla relazione, che costituisce una sorta di riformismo religioso interno al capitalismo, mentre la teologia economica materialista di Marx, di matrice evemeristica, nasce come alternativa religiosa distruttiva, come negazione storico-dialettica interna al capitalismo; in ciò risiede la sua ambiguità strutturale, perché per quanto rivoluzionario, il marxismo resta pur sempre ancorato all’economico e al primato hegeliano del lavoro.

Ora, noi viviamo in un’epoca di *deriva del lavoro*, la cui funzione identitaria, dopo secoli di retorica etico-politica, viene velocemente scalzata da forme-di-vita centrate sul

⁴⁸ K. Marx, *Il Capitale. Critica dell’economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1994; K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe (MEGA)*, in particolare il *Band 14*, Berlin, Akademie Verlag, 2003, manoscritti preparatori al volume III del *Capitale*, e il più recente *Band 11*, Akademie Verlag, Berlin 2008, manoscritti preparatori al volume II.

⁴⁹ Cfr. *Il capitalismo divino*, cit., pp. 7-47.

gioco e sulla scommessa⁵⁰, mentre l'istanza critico-negativa generata dal conflitto dell'Alto capitalismo era stata già indebolita nel Medio capitalismo, epoca "materna" e a sua volta già ludica nella quale domina il feticismo delle merci e in cui il carattere teologico del capitale si fa tanto più invisibile, quanto più penetra come cultura (o, in termini adorniani, come pseudo-cultura⁵¹) in ogni fibra della società. In altre parole, il capitalismo è divenuto un culto "totale", nonché una nuova forma di potere pastorale, man mano che ha smesso di esserlo il cristianesimo, ed è andata parimenti esaurendosi la dimensione politica del conflitto formalizzata dalla teologia materialistico-rivoluzionaria di Marx (teologia ancora utilizzata da Benjamin). Come nota lo stesso Franchini sulla scorta di Marx, il capitalismo trionfa quando supera la fase dell'accumulazione primitiva e della tesaurizzazione tellurica, ancora pagano-cattolica della moneta, entrando in quella della sua circolazione aerea e della sua incontrollabile espansione creditizia, tipicamente protestante – quando, per usare la metafora di Deleuze, la "talpa" si trasforma in "serpente"⁵².

In quanto secolo del passaggio dalla società disciplinare alla società di controllo, il Novecento è stato indiscutibilmente l'epoca del capitale merce, che ha visto la definitiva metamorfosi della crisalide cristiana in farfalla capitalistica, ma anche la fioritura di diverse economie di mercato, più o meno controllate dallo Stato. Come ha ammonito Hobsbawm in una delle sue ultime interviste, «non si tratta di un sistema unico e coerente. Ci sono tante varianti del capitalismo»⁵³, e tuttavia esso ci appare ormai come un sistema *senza esterno*. È infatti nel secondo Novecento che, dopo la parentesi dei totalitarismi, il pastorato capitalistico diviene *natura*, ma anche *scienza*, e la sua divinità si configura come l'orizzonte inoltrepasabile dell'esperienza del mondo⁵⁴. Potremmo definire questo fenomeno "eternizzazione psichica del capitale", per alludere all'implementazione del desiderio di consumo, e quindi di crescita del denaro, direttamente nell'economia psichica degli individui – dei soggetti creati *ad hoc* dai nuovi dispositivi di soggettivazione comparsi a partire dal secondo dopoguerra. Prima dell'avvento dei computer, dei telefoni cellulari, di internet, ecc., questa trasformazione è stata avviata negli anni cinquanta e sessanta dalla politica economica neoliberista ma anche da quella di marca socialdemocratica, laburista e riformista. Con la fine del tallone aureo (si pensi agli accordi di Bretton Woods del 1944, che portano a compimento un processo iniziato negli anni venti), il ciclo D-M-D' viene infatti sostituito dalla implicazione rovesciata $D < D^n$: la produzione-moltiplicazione del nulla, cioè del denaro come merce universale, non avviene più attraverso qualcosa (il lavoro), ma a partire dal nulla; grazie a una sorta di partenogenesi finanziaria, il mondo occidentale viene praticamente invaso dalla cartamoneta, e l'aumen-

⁵⁰ Su ciò rimando al n. 13 della rivista *Kainos: Derive del lavoro ovvero il capitalismo della scommessa* (www.kainos-portale.com).

⁵¹ T. W. Adorno, *Teoria della Halbbildung*, Genova, Il Nuovo Melangolo, 2010.

⁵² G. Deleuze, *Poscritto sulle società di controllo*, in *Pourparler*, Macerata, Quodlibet, 2000, pp. 234-241.

⁵³ E. Hobsbawm, *Non ci resta che il capitale*, intervista rilasciata a W. Goldkorn ne *l'Espresso* del 10.5.2012.

⁵⁴ P. Sloterdijk, *Il mondo dentro il capitale*, Roma, Meltemi, 2006.

to dei redditi determina un vertiginoso aumento dei consumi – con una complementare crescita del debito, autorizzata già da Keynes: il New Deal segna la fine del mito del pareggio di bilancio.

3. Negli ultimi decenni, più o meno a partire dal crollo del muro di Berlino (ma si potrebbe indicare come data simbolica anche il 1973, anno della crisi petrolifera che non a caso Hobsbawm, nel *Secolo breve*, fa coincidere con l’inizio della “frana”), e con il gigantesco incremento dei profitti generato dalle prestazioni borsistico-speculative della finanza globale (derivati, *futures*, ecc.), il capitalismo ha attraversato un’ulteriore metamorfosi, la cui dominante psicosociale è l’*incertezza* – quell’insicurezza endemica che, fuoriuscita dall’alveo lavorativo, ha investito il campo affettivo ed è stata tradotta da Bauman con il termine “modernità liquida”, da Ulrich Beck con l’espressione *Risikogesellschaft*, società del rischio. In questa nuova fase, al puerile indebolimento degli individui si è associata la diffusione sociale della paura⁵⁵ (paura del terrorismo, degli immigrati clandestini, delle epidemie influenzali, delle catastrofi ambientali ecc.), che non è stata favorita per drenare o prosciugare il desiderio eccedente, come sostiene Franchini, bensì per dare implicitamente valore a ciò che si potrebbe perdere se il capitalismo crollasse: il denaro. Perciò è la paura a incombere sulla crisi finanziaria, ad esempio con il fenomeno del *run on banks*, la corsa agli sportelli per ritirare un inesistente denaro liquido.

In quanto produce obbedienza e getta in uno stato di ottusa paralisi delle facoltà superiori, la paura è il nuovo sintomo ma anche l’antico *sentimento culturale* del capitalismo (cfr. le “preoccupazioni” di cui parlava Benjamin), perché ognuno di noi deve aver paura di perdere ciò che non ha e che in sé non esiste. Da questo punto di vista, la nostra non è affatto un’epoca in cui il conflitto politico sarebbe destinato a riemergere dopo l’anestesia prodotta dalla divinità del capitale merce. È piuttosto un’epoca di emergenza cronica e di perpetua minaccia di esplosione sociale della violenza, in cui la spettralità estrema del denaro tiene continuamente sulla corda gli uomini e i mercati, e in cui il consumo, ormai sovrastato dall’enormità del debito, non viene affatto superato o negato, come sognano i teorici della decrescita, bensì trasformato in un *incolpevole* culto coattivo proprio perché destinalmente assoggettato al capitale monetario: l’imperativo della crescita si traduce in un imperativo consumistico conformistico-gregario, a cui gli individui obbediscono passivamente sia perché infantilizzati, sia perché impauriti dalla possibilità di perdere la loro stessa possibilità di consumo.

In tale situazione, la bancocrazia assume un carattere decisamente tecno-sacerdotale: nella loro ipocrita benevolenza verso i clienti-risparmiatori, i banchieri emergono come i nuovi ministri del potere pastorale esercitato nel Basso capitalismo, capaci di imporre ai fedeli, in termini marxiani, un feticismo automatico in cui si adora il vuoto concettuale –

⁵⁵ Cfr. M. Foucault, *La strategia dell’accerchiamento. Conversazioni e interventi 1975-1984*, a cura di S. Vaccaro, Palermo, Duepunti Edizioni, 2009; J. Baudrillard, *La trasparenza del male. Saggio sui fenomeni estremi*, Milano, SugarCo, 1991.

del pastorato è rimasto solo il dispositivo assoggettante, la custodia, mentre il carattere benefico della cura sembra svanito insieme alla colpa. Del resto, se il denaro è nulla, il capitalismo come religione non può che metter capo a un ateismo religioso. Applicando ancora all'analogia benjaminiana la formula nietzscheana della morte di Dio, potremmo dire che la lentissima morte del capitale equivale alla morte del nulla – ma il nulla non può morire. E attribuendo al capitalismo divino il movimento kenotico che è stato proprio del cristianesimo (lo svuotarsi obbediente del Figlio nell'incarnazione), avremmo una contrazione o rimpicciolimento della potenza divina in nulla, uno svuotamento che automaticamente si rovescia in infinita sopravvivenza: il capitalismo muore così lentamente che non muore mai, dando luogo piuttosto a un'eterna, stupida sopravvivenza del "sistema" – mentre le "resistenze" isolate (nonché mitizzate da una certa sinistra) dei gruppi e dei movimenti si perdono come gocce nell'oceano della globalizzazione, cioè dell'interdipendenza reticolare che ingabbia le economie locali.

In quest'ottica l'indebitamento dei soggetti e degli Stati che caratterizza l'attuale fase monetaria non ha nulla di morale (non è un debito colpevole e impagabile di fronte a istanze divine o ai loro surrogati: Dio, il Padre, ecc.) e non va affatto verso l'estinzione o la cancellazione, quanto piuttosto verso una sorta di perpetuazione automatica nella forma identitaria del consumismo coattivo – il culto del *branding*, in forza del quale gli individui consumano per salvarsi dal nulla (cioè per non sentirsi invasi dal nulla che essi stessi sono), ma così facendo alimentano la crescita del nulla. Potremmo definirli effetti kenotico-psicotizzanti della pastorizzazione planetaria del consumo: a Est come a Ovest, in Cina come negli Stati Uniti, gli individui si svuotano e allo stesso tempo compensano il vuoto obbedendo a un'autorità tanto misteriosa quanto inesistente, che con una logica perfettamente circolare si prende cura della loro nullità evitando di chiamarla come tale e imponendogli anzi di valorizzarla (ciò che Foucault ha definito "imprenditoria del sé").

4. In quanto dispositivo "divino" che rende invisibile la storia diventando natura, il capitalismo stende sulle menti umane *un velo d'ignoranza* (per parafrasare Rawls). Se è l'ignoranza del dispositivo a permetterne il funzionamento, nel tempo della crisi questo velo va squarciato per rendere visibile la stessa macchinale ottusità del capitale, il quale può così divenire oggetto di una critica riflessiva. Giungiamo così al genitivo soggettivo dell'espressione usata nel titolo di questo paragrafo, cercando però di superare la prospettiva di Debord, che descriveva la divinità produttiva del capitale negli anni del boom economico e della sua spettacolare forma-merce: lo spettacolo, come «il divenir-mondo della merce, che è altrettanto il divenir-merce del mondo»⁵⁶, «si sottomette gli uomini viventi nella misura in cui l'economia li ha totalmente sottomessi. Esso non è che l'economia sviluppantesi per se stessa»⁵⁷. «Lo spettacolo è la ricostruzione materiale dell'illusio-

⁵⁶ Cfr. G. Debord, *La società dello spettacolo*, cit., p. 57.

⁵⁷ Cfr. *ibidem*. Debord mutua la denuncia di tale atteggiamento contemplativo di fronte al consumo dal Lukàcs di *Storia e coscienza di classe*.

ne religiosa»⁵⁸, perché gli è riuscito di fabbricare in terra, con la merce, quell’“ingannevole paradiso” che la religione poneva in cielo⁵⁹.

In termini kantiani, se nei “favolosi” anni sessanta la pseudo-sacralità spettacolare del feticcio-merce ha fatto piombare gli uomini nello stato di minorità, che è il correlato più pericoloso della divinizzazione dell’adolescenza emersa dalla contestazione, oggi il feticcio non è più la merce, ma l’individuo: in virtù di una ormai completa «antropomorfosi del capitale»⁶⁰, il nostro nuovo feticcio narcisistico *siamo noi*, i soggetti creati. La falsità della nostra divinizzazione “singolare” sta nel fatto che il capitalismo, per funzionare, ha bisogno di individui-azienda che, anche inconsciamente, ragionino in termini di investimenti economico-affettivi, di autogestione e autoguarigione, senza che abbiano gli strumenti e le forze per farlo: come mostra il fenomeno dell’*outsourcing*, quanto più la pseudo-cultura occidentale impone a *tutti* gli individui, anche a quelli politicamente analfabeti e follemente mediocrizzati, di “lavorare su se stessi”, di soggettivarsi liberamente nella “rete” delle relazioni più o meno competitive, oltre che nel consumo, tanto più costoro tendono ad affidarsi a “servizi”, cioè ad altri individui, anch’essi mediocri, che nel nuovo codice universale – il linguaggio dei media digitali – promettono loro benessere, fortuna, soldi, ecc. Ben lungi dall’essere una “rivalità degli uomini liberi”, questa è l’apoteosi del potere pastorale metamorfosato in tecnologia. E quando l’operazione di finta *auto-governance* della “singolarità” non riesce, l’individuo più che sentirsi in colpa cade semplicemente in depressione, oppure usa il carattere acefalo, reticolare, post-politico della rete per sfogare la sua rabbia e il suo risentimento da malriuscito, che assume spesso la forma di vaghe accuse verso la “casta” di turno.

Ebbene, questo gioco identitario sembra ormai mostrare delle crepe: i nuovi spaventosi numeri della disoccupazione e il vistoso calo dei consumi iniziano a bloccare il ripiegamento narcisistico sul sé, mentre al di sotto dell’euforia gregaria dei “movimenti” comincia a formarsi la percezione di una complessiva insensatezza del sistema. È insomma la crisi a rivelare, dopo decenni di rimozione collettiva, la stupidità del capitalismo: il genitivo soggettivo che fa da specchio all’oggettiva creazione di individui stupidi. Se la moderna civiltà occidentale ha creato oggetti a partire dal soggetto, creando anche infinite relazioni tra soggetti; se cioè il capitalismo può essere visto come una gigantesca, divina ma falsa creazione (*Schöpfung*) di relazioni, il cui culmine è rappresentato dal web, è attraverso la lunga crisi iniziata nel 2008 che la mitica intelligenza “collettiva” prodotta dal capitale digitale ha iniziato a rovesciarsi in stupidità, rivelando che, in fondo, sono la stessa cosa e che la quasi totalità delle relazioni permesse dalla rete sono in realtà comunicazioni vuote (è quella che definirei “funzione fatica” dei social network).

Potremmo anche dire che, dopo aver sfruttato la stupidità delle masse, il capitalismo

⁵⁸ Ivi, p. 58.

⁵⁹ Su ciò cfr. anche C. Lasch, *Il Paradiso in terra. Il progresso e la sua critica*, Milano, Feltrinelli, 1992. Come religione spettacolare, il capitalismo resta però uno scimmiettamento, una parodia artificiale e grottesca del divino che suscita nel consumatore una ridicola «effusione religiosa verso la libertà sovrana della merce». G. Debord, *La società dello spettacolo*, cit., pp. 83-84.

⁶⁰ Cfr. Tiqqun, *Elementi per una teoria della Jeune-Fille*, Torino, Bollati-Boringhieri, 2003.

sembra quasi restarne vittima: dopo aver generato miseria travestita da ricchezza e sofferenza camuffata da godimento narcisistico, dunque obesità truccata da benessere, il mostro sembra essere entrato in una nuova fase, nella quale non riesce più a controllare il carattere bulimico di quest'espansione. Si tratta di un paradosso riproduttivo o, in termini hegeliani, di un cattivo infinito: avendo colonizzato, o meglio saturato stupidamente l'intero pianeta (Oriente compreso), il capitalismo ha ora più bisogno che mai di "creare" stupidità; per sopravvivere, esso necessita di sempre nuove forme di idiozia psicosociale che gli permettano di far obbedire *ad libitum* all'ingiunzione consumistica; ma, con un perverso circolo vizioso, il capitalismo è in crisi proprio a causa della stupidità con cui gestisce le risorse finite di tale ingiunzione, sostenuta ad esempio dall'immaginaria infinità del capitale finanziario – dall'insensatezza delle sue cifre astronomiche che si volatilizzano con nichilistica rapidità.

Rieccoci così al doppio genitivo: alla stupidità prodotta dal capitalismo, ma anche all'idea che esso sia stupido, a questa provocatoria e non casuale antropomorfizzazione "maschile" del capitale, che nonostante tutta la sua divina astuzia, la sua geniale creatività, appare gravato da un "difetto di giudizio" (Kant), se non da un'imbarazzante demenza senile, perché da Uomo fallico e costruttivo (modello inconfessabile del prometeismo rivoluzionario dello stesso Marx) si trasforma in uno stupido Epimeteo, incapace di produrre rimedi. Da questo punto di vista, la crisi è lo *stato riflessivo interno* (non esterno: dal dispositivo del capitale è impossibile uscire) attraverso cui si può finalmente percepire la demenza del sistema economico che ci ha creati come soggetti: il capitalismo smette di essere divino nel momento in cui facciamo drammaticamente ma anche ironicamente esperienza della stupida nullità del denaro.

E tuttavia di Dio rimane l'ombra, che viene alimentata proprio dalla crisi – dalla sua durata, dalla sua accettazione, dalla sua normalizzazione e quindi dal suo superamento. Come aveva intuito Marx e come ben sa la nuova casta sacerdotale-bancaria, proprio perché vuoto, privo di un nocciolo trascendente (*Kern*), il capitalismo non sopravvive *alla* crisi, sopravvive *attraverso* la crisi. Come l'Alien cinematografico, esso non può morire, perché riesce a metamorfosarsi parassitando altri sistemi: perché cambia continuamente pelle⁶¹. Ciò favorisce la sua spettrale forma di sopravvivenza come dispositivo di desoggettivazione, in cui è venuto meno l'elemento della colpa ma non quello dell'indebitamento, che anzi alimenta perversamente la vita zombificata del denaro – la vita del morto moventesi in se stesso⁶². Detto altrimenti, il capitalismo sta forse morendo, ma nella sua mostruosa, ubuesca divinità muore così lentamente e stupidamente, che potrebbe non morire mai. Il tratto ironico di quest'infinita putrefazione nulla toglie alla realtà e alla durezza del processo – la crisi economica – che si svolge davanti ai nostri occhi e so-

⁶¹ Da questo punto di vista Hobsbawm sottovaluta il dinamismo del capitale monetario quando, rivalutando l'ipotesi di Schumpeter (secondo il quale lo Stato è l'unico soggetto politico in grado di operare la transizione dal capitalismo monopolistico al socialismo), oppone alla tracotanza della "teologia del libero mercato" la necessità di tornare al capitalismo di Stato: cfr. E. Hobsbawm, *Non ci resta che il capitale*, cit.

⁶² Cfr. G.W.F. Hegel, *Filosofia dello Spirito jenesse*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

pra le nostre teste, in modo automatico e per così dire inconscio, senz'alcun bisogno della nostra partecipazione cosciente – soggettiva. Potremmo ricorrere all'immagine lacaniana della sopravvivenza di Dio che non sa di essere morto⁶³: la divinità spettrale e nichilistica del capitale, che ha preso il posto del Padre (e persino della Madre), è ancora attiva proprio perché inconscia – dove però “inconscio” non significa più né linguisticamente strutturato, né rimosso dal conscio, ma, al contrario, dilagante nel reale. Con un nuovo effetto psicotizzante, negli individui de-soggettivati il reale non viene infatti assorbito ma potenziato dall'immaginaria divinità macchinica dalla tecnologia digitale, facendo venir meno la funzione simbolica del linguaggio.

Eppure, nella sua materiale, ottusa opacità, il reale costituisce l'unico limite, l'unica possibile morte del capitalismo: quella causata dall'estinzione dell'energia ch'esso ha sfruttato per funzionare. In altri termini il dispositivo, in quanto tale, non può morire per una crisi interna, ma solo venire disinnescato dagli effetti collaterali della sua stupidità, che l'uomo ha incautamente oltre che egoisticamente divinizzato – si pensi alle parole di Ronald Reagan, che per decenni hanno guidato la politica energetica degli Usa: “il tenore di vita degli americani non è negoziabile”. Questa sorta di cretinismo planetario rappresenta una sgradevole possibilità involutiva legittimata dalla stessa teoria dell'evoluzione: rispetto all'ecosistema terrestre e alla selezione naturale la nostra specie, occupata com'è a proliferare, sterminare altre specie e potenziare in modo ormai insensato la nicchia cognitiva, è una specie di virus; guardata con gli occhi della cosiddetta “natura”, l'espansione superflua dell'intelligenza umana appare mostruosa e devastante.

In assenza (miracolistica, quasi divina) delle imminenti e diversamente intelligenti catastrofi ambientali che minacciano la nostra sopravvivenza “reale”, empirica, potremmo essere destinati alla semplice perpetuazione post-soggettiva, alla sopravvivenza debolmente psicotica dell'umano, in cui perciò non sorgerà alcun conflitto economicamente o politicamente efficace ...a meno che non si cominci a invertire la tendenza all'istupidimento del capitale, ri-creando soggetti capaci di comprenderla, oltre che subirla. In un'ibrida (qualcuno direbbe: irricevibile) prospettiva kantiano-marxiana, la crisi costituisce insomma la nostra traumatica e forse ultima occasione di azione storico-politica, capace di farci uscire dalla minorità della pre-storia. Nel linguaggio di Benjamin⁶⁴, ciò equivarrebbe a svegliarsi dall'esperienza onirica del moderno: se ogni epoca sogna la successiva ma insieme urge al risveglio, la crisi è l'attimo del pericolo in cui diviene necessaria una presa brutale: è l'“adesso” (*Jetztzeit*), l'ora della conoscibilità in cui produrre un'immagine dialettica capace di ridicolizzare, e così forse dissolvere la stupidità del capitalismo.

Ma noi desideriamo soltanto che la crisi passi e che tutto torni come prima – il che sarebbe, anzi è, il trionfo della stupidità.

⁶³ Cfr. J. Lacan, *Dei Nomi del Padre. Il trionfo della religione*, a cura di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2006.

⁶⁴ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997; Id., *I Passages di Parigi*, Torino, Einaudi, 2002.