

SAGGIO

di Mario Autieri

Il desiderio di essere governati Pastorato, neoliberalismo e produzione di colpa

Abstract: In the first part, dedicated to Foucault, we will rebuild the way in which a precise technique of individualization, the pastorate, turns itself into an individual's surveillance on itself in order that to support productive emotions. Benjamin focuses on the assimilation of capitalism to a religion that conceives itself not in relation to a moral interest, but as the priority practical interest that is expressed in an entirely immanent sphere.

Pastorate Liberalism Guilty Capitalism Religion

1. La popolazione

Quando, dice Foucault, fu trattato, in *Le parole e le cose*, il passaggio dall'analisi della ricchezza all'economia politica, bisognava sottolineare il ruolo assunto da un nuovo «soggetto-oggetto» che è la popolazione¹, come soggetto produttore, consumatore, parassitario. Tutto il pensiero dell'economia politica ruota attorno a questa positività; gli stessi Marx e Malthus si dividono sull'alternativa di considerare la popolazione da un punto di vista bio-economico o storico-sociale (la classe). Esempio lo slittamento del livello di analisi, secondo Foucault, che si osserva in Rousseau, nel *Discorso sull'economia politica*, dove il pensatore ginevrino dapprima connette l'economia al governo della casa per il bene di tutta la famiglia, per poi sottolineare che la successiva estensione del termine, per analogia, al governo dello stato, appare insostenibile proprio per la differenza di grandezza tra i due governi. Proprio questa irriducibilità della famiglia alla popolazione apre un campo di indagine che, pur continuando a considerare la famiglia un tramite essenziale per la stabilizzazione di certi stili di vita, avrà di mira una nozione di economia molto più articolata, perché finalizzata alla popolazione. Foucault prima connette questa metamorfosi alla fine dell'età «pastorale», e poi aggiunge immediatamente che «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» (Foucault 2005,116). In una conferenza del 1981 Foucault dice: «penso anche a Marx, soprattutto a quello del secondo libro del *Capitale*. Penso che in questo testo possiamo trovare elementi utili per l'analisi dei meccanismi positivi del potere» (Foucault 1998,158). Qualche anno prima, nel '76, prima dunque dei corsi sulla popolazione e sull'economia, aveva scritto a proposito del capitalismo: «questo non ha potuto consolidarsi che a prezzo dell'inserimento controllato dei corpi

¹ M. Foucault (2005, 69): «l'uomo non è altro che una figura della popolazione».

nell'apparato di produzione» (Foucault 1978,158). Cerchiamo di capire perchè l'ancoraggio storico al capitalismo continua ad includere il modello del pastorato nell'ottica di Foucault.

1.1. Il pastorato

Attraverso il riferimento ai testi di san Benedetto, Gregorio Magno e di S.Cipriano, Foucault arriva a sostenere che il pastorato cristiano presenta delle specificità che lo contraddistinguono da quello ebraico, e che lo accomunano a quanto egli stesso sta descrivendo nei termini della «governamentalità»:

l'insieme di istituzioni, procedure, analisi, riflessioni, calcoli e tattiche che permettono di esercitare questa forma specifica e assai complessa di potere, che ha nella popolazione il suo bersaglio principale, nell'economia politica la forma privilegiata di sapere, e nei dispositivi di sicurezza lo strumento tecnico essenziale. [...] Se lo stato esiste nella sua forma attuale, lo si deve a questa governamentalità, che è al contempo esterna ed interna allo stato (Foucault 2005, 88-89).

Il pastorato cristiano è una delle prime e più compiute forme di «governo degli uomini» in cui si manifesta non tanto un certo modo di imporre una disciplina a dei corpi, quanto la capacità di suscitare un rapporto dell'individuo con se stesso; tale rapporto si struttura attraverso i momenti del rapporto al maestro, dell'esame di coscienza e della verbalizzazione dei pensieri, ovvero la creazione di un vincolo di obbedienza, il ripudio della propria condotta peccatrice e la produzione della conseguente verità su di sé. Soprattutto Foucault ritiene che il processo di istituzionalizzazione della chiesa sia stato contrassegnato dalla priorità assunta dalle condotte di vita ispirate ai vincoli dell'obbedienza; la struttura gerarchica della chiesa e la sua ramificazione/inclusione nel mondo hanno esaltato il ruolo della «direzione» e della «sottomissione», una de-soggettivazione che si ripositiona attraverso il ripudio del soggetto peccatore:

questo legame tra produzione di verità e rinuncia a sé mi sembra ciò che potrei chiamare lo schema della soggettività cristiana, diciamo più esattamente lo schema della soggettivazione cristiana, una procedura che si è storicamente formata e sviluppata nel cristianesimo e si caratterizza in maniera paradossale con il legame obbligatorio tra mortificazione e produzione della verità di se stesso²;

come si evince, una prospettiva del tutto indifferente alla questione della salvezza, e dove l'obbedienza non ha altro fine che l'obbedienza stessa. Nel XVI sec. Foucault vede in atto una composizione di effetti che ascrive ad una mutazione dell'impatto del pastorato sulla società; non che si assista ad una sua scomparsa, né, semplicemente, al trasferimento delle sue funzioni dal pastorato della chiesa allo stato; assistiamo ad una sua straordinaria intensificazione e proliferazione, tanto sul versante della chiesa- la stabilizzazione dei processi portati avanti dalla Riforma e dalla Controriforma in tema di conduzione dell'anima-, quanto sul versante in mutamento della politica, di cui è testimone la diffusione della trattatistica sulla Ragion di stato. L'ulteriore trasformazione delle tecniche di governo passa per un «perfezionamento» della ragion di stato, segnato dall'obiettivo di governare meno o, come ripete Foucault, dalla formula

² M. Foucault, *Governo dei viventi*, Lezione del 26 marzo 1980, in M. Senellart (2007,45).

di «governo frugale»: siamo così giunti alla questione del liberalismo, l'espressione più coerente di questa frugalità ricercata.

1.2. La governamentalità liberale

In cosa consiste propriamente l'autolimitazione della ragione di governo? Nell'idea che il buon governo debba essere misurato sul funzionamento del mercato; il che, osserva Foucault, rende il mercato quasi un luogo di produzione valoriale o, come egli dice, di veridizione, nel senso di riuscire a dettare l'agenda dei meccanismi giurisdizionali più adeguati al suo funzionamento; si tratta di ricostruire le regole che, a proposito dei discorsi che definiscono la logica del mercato, permettono di stabilire le differenze tra discorsi veri e falsi, cioè quei discorsi capaci di cogliere e seguire i meccanismi spontanei del mercato e quelli che invece ostacolano questi stessi meccanismi: questo è propriamente l'intreccio tra verità e diritto all'interno della pratica di governo; come si vede, il diritto non sparisce, ma diventa una componente interna, come del resto, nota Foucault, dimostra la biografia stessa di noti personaggi -Smith, Beccaria, Bentham, erano tutti giuristi ed economisti allo stesso tempo-. Tutto ciò, osserva Foucault, significa ben altro rispetto al fatto di provare la centralità del mercato perché si costituiscono gruppi sociali capaci di incidere sulle politiche, o perché tutti i governanti ad un certo punto vennero sedotti dall'economia; significa, invece, cercare di capire come qualcosa tipo l'irruzione del mercato si sia verificata attraverso l'intersezione di una serie di fattori o, ancora, il fatto che l'economia politica non ha sostituito la politica, ma ha semplicemente indicato alla politica il luogo in cui specchiarsi³. La libertà non è un principio di cui si può fare la storia, evidenziando i tempi e i luoghi in cui essa è comparsa o scomparsa dalle configurazioni sociali. La libertà non è mai altro dalla forma e dalla distribuzione di un rapporto di forze considerate nella loro attualità. Quando, perciò, Foucault parla di liberalismo, non intende parlare di una particolare forma di governo - le democrazie liberali, o le monarchie liberali-, o di qualche particolare tipo di libertà, ma di una pratica di governo che, a partire dal XVIII sec., si afferma in Europa e si caratterizza per un funzionamento inscindibile dall'organizzazione delle condizioni sociali affinché possa esserci un esercizio effettivo di libertà da parte dei governati; in altre parole, un'organizzazione della libertà che, nello stesso tempo, è una limitazione della stessa libertà, «una provocazione permanente»⁴ tra potere e libertà. Ma come? Tra i diversi testi dei teorici fisiocratici Foucault cita Herbert, Abeille e Quesnay; questi autori smettono di assumere come unità di analisi elementi quali la scarsità e il livello dei prezzi, assumendo un dispositivo nel quale gli elementi precedenti obbediscono ad una rete di rapporti assolutamente «naturali», tale da assicurare una continua compensazione tra gli stessi. In altre parole, Abeille e gli altri sostengono esplicitamente che la libera

³ “Tutto ciò è profondamente connesso con lo sviluppo del capitalismo, nel senso che il capitalismo non poteva funzionare con un sistema politico in qualche modo indifferente agli individui. [...]. Con la medicalizzazione, la normalizzazione, si arriva ad ottenere una sorta di gerarchia degli individui più o meno capaci, quello che obbedisce ad una certa norma, quello che devia, quello che può essere corretto” M. Foucault (2007, 79-80).

⁴ M. Foucault (1983, 219).

circolazione del grano sicuramente determinerebbe un iniziale incremento dei prezzi, ma poi essi si abbasserebbero «per la continua minaccia che la concorrenza straniera rappresenta»⁵; il ragionamento di Abeille è il seguente: se si smette di considerare semplicemente l'obiettivo imminente della scarsità e ci si concentra sull'intero ciclo che contempla la produzione, i guadagni, le relazioni commerciali tra diversi paesi, gli investimenti dei profitti nell'aumento progressivo delle superfici coltivate, allora la scarsità diventa una «chimera» non perché non ci siano persone che patiranno la fame, ma perché l'intero ciclo rende queste persone una percentuale molto bassa rispetto all'idea della calamità generale, proprio per la sua capacità sistematica di assicurare, nel corso del tempo, le necessarie compensazioni tra i vari elementi del ciclo. Questo significa, nota Foucault, che c'è un piano dell'azione economico-politica del governo attinente alla popolazione, e degli effetti che investono in maniera particolare serie di individui; il dato saliente è che si ottiene un risultato globale attraverso il sacrificio di parti più piccole dell'insieme stesso, ovvero una stabilizzazione/controllo della popolazione attraverso la «libertà». Su questo aspetto, osserva ancora Foucault, l'analisi dei fisiocrati è particolarmente interessante perché, sempre analizzando Quesnay, appare la consapevolezza che queste dinamiche sociali rispondono ad un'invariante, il desiderio: «gli uomini si riuniscono e si moltiplicano ovunque possono procacciare ricchezze»⁶; a partire da questo dato si capisce perché diventi centrale nella loro analisi agire sui flussi monetari, sulle esportazioni, sulle importazioni, ecc... o, in altre parole, sullo «stato della popolazione», come ancora si esprime Quesnay. Quest'arte di governo deve tenere insieme, in un equilibrio sempre precario, interessi individuali e interessi collettivi; ed è proprio questo nesso che mostra l'opacità di questa pratica di governo, ovvero il fatto di presentare una spontanea adesione di ognuno a delle forme di dipendenza la cui giustificazione, in ultima analisi, è legata al fatto di essere l'unico dispositivo che permette ad ogni individuo di garantirsi il proprio soddisfacimento contribuendo nello stesso tempo all'interesse generale; interesse che, però, si rivela opaco proprio perché non è altro che la conservazione e la riproduzione di una determinata configurazione di forze. È qualcosa, continua Foucault, di profondamente diverso dalla sicurezza che il suddito richiedeva al sovrano di fronte alla minaccia di determinati pericoli, perché nel caso della pratica governamentale liberale il pericolo funge da unità di misura tra le libertà concesse e i meccanismi di sicurezza necessari: si pensi, dice Foucault, alle campagne per le casse di risparmio, o per i rischi di degenerazione biologica; alle politiche di welfare, che da un lato cercano di produrre maggiore libertà di lavoro e consumo- con dei costi che possono essi stessi venire valutati-, e dall'altro predispongono un interventismo giuridico nel campo economico spesso avvertito come invadente da alcuni settori. La crisi del liberalismo classico è proprio il momento in cui giunge ad una piena riflessione la

⁵ M. Foucault (2005, 300).

⁶ Quesnay, in M. Foucault (2005, 306).

contraddizione che può determinarsi tra produzione di libertà e intervento coercitivo in economia.

1.3. Il neoliberalismo

Dal punto di vista di Foucault, la necessità di parlare di un neo-liberalismo a proposito di un gruppo di autori tedeschi e americani dal secondo dopoguerra in poi, deriva proprio dalla constatazione che le oscillazioni della governamentalità liberale tra libertà, pericolo e sicurezza, hanno determinato una crisi del liberalismo e una sua riformulazione. A tal proposito Foucault richiama una chiara definizione dell'oggetto economico data dall'economista L.Robbins: «l'economia è una scienza del comportamento umano, inteso come una relazione tra fini e mezzi rari i quali hanno utilizzazioni che si escludono reciprocamente»⁷; non più, dunque, il valore aggiunto dal lavoro alla merce, o l'incidenza del lavoro rispetto allo scambio, ma in che modo vengono utilizzate le risorse di cui gli individui dispongono. Questa è l'angolazione in virtù della quale, in economisti come Becker o W.Schultz, la forza lavoro non è più l'oggetto di determinati equilibri tra domanda e offerta, ma diventa la forza di un soggetto economicamente attivo, il quale non vende la propria forza per ottenere un salario, piuttosto prova a produrre un capitale. Attraverso cosa? Attraverso tutti i fattori fisici e psicologici che determinano una distinzione tra i guadagni, spingendo Foucault ad associare a Schultz il concetto di «soggetto/macchina» attraversato da «flussi di salari»; indubbiamente un riferimento a Deleuze e, anche se il termine macchina non viene mai utilizzato da Schultz, è però vero che egli parla di integrare tutte le attitudini umane in «all inclusive concept of technologies»⁸. È chiaro lo spostamento d'accento rispetto alla tradizionale critica filosofica e sociologica del capitalismo, per cui esso sarebbe responsabile dell'alienazione dell'individuo in quanto lo riduce a macchina; qui il soggetto non viene ridotto a qualcosa d'altro, perché non è mai separabile dalla sua competenza: l'individuo è ciò che sa fare, produce delle prestazioni che hanno determinati valori legati all'esperienza, all'età, ecc... . Di fatto, ogni singola azione umana che provi a far fronte a dei mutamenti intervenuti nell'ambiente circostante, e lo faccia non attraverso risposte aleatorie, ma all'interno di una sistematicità da ricostruire, viene considerata un'azione economica; il che implica, al di là di una vicinanza teorica con modelli desunti dal comportamentismo, un'idea di soggetto la cui reazione può essere in qualche modo indotta dall'opportuna variabile ambientale o, in altri termini, un soggetto come prodotto di una determinata pratica governamentale, che può impostare una pratica generale e individualizzante perché si costruisce attorno ad una antropologia non molto dissimile da quella già avanzata dai fisiocrati, ovvero il fatto che l'individuo tende ad assecondare la forma di convivenza che gli consente la ricerca dell'interesse. Considerata l'evoluzione del potere pastorale, dalla ragion di stato al neoliberalismo, una forma di «resistenza» non può certo passare per una rivendicazione del ruolo dello stato,

⁷ Robbins, in M. Foucault (2005b, 183).

⁸ Schultz, in M. Foucault (2005b, 317). W. Schultz, professore di economia a Chicago e premio nobel nel '79, stabilì una connessione molto forte tra economia e high school education.

ma solo da un tipo di soggettività che sappia fare a meno delle strategie gestionali che hanno fino ad oggi caratterizzato la nostra stessa identificazione sociale; bisogna riuscire a porre il problema di una condotta antipastorale, che consenta di affrontare la questione cardine del capitalismo odierno, ovvero la capacità di attivare il livello corporeo-istintivo dell'uomo promuovendo la libertà attraverso il libero sfogo dell'emozione; ma le emozioni introdotte dal capitalismo hanno il solo scopo di suscitare più bisogni (Byung-Chul Han, 2016). Se Foucault ha intercettato e decifrato una fase espansiva del capitalismo, Benjamin invece riflette sullo stesso negli anni immediatamente successivi alla fine del primo conflitto mondiale, in un'atmosfera emotiva completamente diversa.

2. Il capitalismo come religione

Il frammento di Benjamin, *Il capitalismo come religione*⁹, per quanto sia solo un frammento, e per quanto contenga indicazioni in alcuni casi criptiche, riesce a mettere a fuoco aspetti decisamente originali. Il punto di partenza non lascia spazio ad ambiguità: le paure e le inquietudini a cui per secoli hanno dato risposta le religioni, oggi trovano la loro risoluzione nel capitalismo; quest'ultimo, dunque, non ha assunto una forma condizionata dalla religione, come aveva sostenuto Weber qualche anno prima, ma è un fenomeno essenzialmente religioso. Una religione, continua Benjamin, senza teologia, con un oggetto di culto che richiede una devozione assoluta pur non avendo caratteri soprannaturali: «il capitalismo è una pura religione cultuale [...], non conosce una specifica dogmatica»; una religione che non conosce soste: «qui non c'è nessun giorno che non sia un giorno di festa»; ma soprattutto una corsa continua verso un dispendio che fagocita la definizione stessa del vivere sociale, e che fa emergere una logica delle condotte di vita che, se da un lato appare legata al soddisfacimento dei bisogni, dall'altro però questo soddisfacimento sembra non avere alcuno scopo: qui, probabilmente, cogliamo il senso del passaggio in cui Benjamin scrive: «l'utilitarismo assume da questo punto di vista la sua colorazione religiosa»¹⁰. Questa citazione non va intesa nel senso che l'utile diventa la categoria da venerare secondo lo schema classico del concetto di secolarizzazione, ma vuole invece evidenziare, sulla base delle indagini sul sacro condotte da Weber e Durkheim, che l'utile assume le stesse caratteristiche del sacro; l'autonomia delle forme della vita religiosa, rivendicata sia da Weber che da Durkheim, di contro ad un'impostazione tanto psicologico-individuale quanto pragmatista, che fa dell'esperienza religiosa un tipo di prassi con riconosciute finalità ad essa estrinseche, ci dice che la vita religiosa si rapporta unicamente a se stessa, cioè ha una finalità intrinseca; se, come detto, l'utile segue la stessa strada, vuol dire che la «colorazione religiosa» si riferisce al fatto che la produzione di cose non fa altro che consumare se stessa; in altre parole, il consumo non si pone al di là del processo produttivo, come se costituisse una tappa verso uno scopo determinato, ma è interno alla stessa

⁹ W. Benjamin (2008, 96-100).

¹⁰ W. Benjamin (2008, 97-98).

catena produttiva, la cui caratteristica è evidentemente l'autofinalità; come dire che le cose incrementano solo la domanda, non soddisfano il desiderio. Ed è proprio su questo punto che convergono Foucault e Benjamin; entrambi, cioè, fanno riferimento ad un soggetto che, messo di fronte all'estrema flessibilità del godimento, lascia convergere il desiderio verso questa stessa flessibilità della produzione mediante un lavoro su di sé che si sforza continuamente di ricercare la sovrapposizione tra l'individuo e le dinamiche della produzione; se in Foucault questa sovrapposizione si costruisce attorno al fatto che tanto il capitale quanto l'attività lavorativa prendono in consegna, da prospettive differenti ed asimmetriche, la vita, in Benjamin ciò si manifesta attraverso la constatazione che «il capitalismo è il primo caso di un culto che non redime il peccato, ma genera colpa [...]. Un'enorme coscienza della colpa, che non sa rimettere i propri debiti, ricorre al culto non per espiare in esso questa colpa, ma per renderla universale». E poiché non tende ad alcun punto finale, il carattere parassitario del capitalismo verso il cristianesimo si manifesta anche per la comune visione apocalittica del tempo (Agamben 2005, Agamben 2013). L'estensione della colpa a condizione generale ha reso, infatti, impossibile ogni idea di redenzione, visto che è diventata inconcepibile qualsiasi alternativa a questo stato delle cose; se dunque il credito, ovvero ciò attorno a cui ruota il credere o, per meglio dire, la fede che sostiene da sola una relazione, ha assunto la forma del denaro, allora il posto di Dio è occupato proprio dal denaro, così come si era espresso Simmel nel 1895: «la psicologia non può allora trascurare la frequente lamentela che il denaro sarebbe il Dio del nostro tempo» (Simmel 2010, 71).

2.1. La soggettività come produzione di colpa

Per quanto nel *Frammento* Benjamin faccia riferimento a Marx e a Nietzsche in termini non lusinghieri, perché considerati organici a questa religione, i temi della colpa e del debito hanno proprio in questi due autori la trattazione più originale e congeniale alla prospettiva benjaminiana; è infatti nella *Genealogia della morale*¹¹ che la relazione debitore-creditore viene innalzata, contro lo scambio, a paradigma della relazione sociale. In particolare, senza poter seguire tutti i passaggi, Nietzsche si focalizza sulla novità introdotta dal cristianesimo nella rielaborazione di un dispositivo che ci consente una lettura non economica dell'economia; in che modo? Nella *Genealogia della morale* Nietzsche dice che la memoria sospende l'oblio e si proietta verso il futuro, come capacità di ricordare l'impegno preso nei suoi confronti, cioè come capacità di fare promesse. Il carattere selettivo della cultura di una comunità consiste nel fatto che essa forma un uomo che deve essere capace di avere una padronanza tale di se stesso da poter attuare quanto era stato promesso. Qual è lo strumento per formare questa memoria? Il dolore, dice Nietzsche, aggiungendo che nella storia dell'umanità forse niente ha conosciuto tanti sacrifici e violenze come la formazione della mnemotecnica. Il dolore deve servire come castigo per una promessa non mantenuta. Nietzsche tratteggia un percorso che va dalle epoche

¹¹ F. Nietzsche (1984, 49); cfr. anche G. Deleuze e F. Guattari (2002, 207).

primordiali ai suoi; parte dal riconoscimento di un obbligo che si avvertiva nei confronti delle generazioni più antiche che avevano fondato la stirpe alla base della comunità; obbligo che si manifestava sotto forma di debito verso il passato, da colmare con sacrifici sempre rinnovabili. Questa condizione originaria si evolve nel culto degli antichi dei all'interno delle formazioni imperiali e statali, fino a giungere alle religioni monoteiste e al cristianesimo in particolare. Quest'ultimo compie un autentico salto concettuale rispetto alle precedenti modalità, perché se nel passaggio dalle formazioni arcaiche a quelle imperiali noi abbiamo il passaggio da un debito rimborsabile ad uno non rimborsabile - perché nelle formazioni imperiali gli squilibri di potere sono irreversibili-, ma che comunque è esterno all'individuo, riguarda tutta la superficie del corpo sociale, con il cristianesimo invece compaiono la dimensione dell'infinito associato all'interiorità, e quella della trascendenza. Il circuito tra Dio e la «cattiva coscienza» del debitore produce una personalizzazione della colpa per il debito e una sua infinitizzazione in virtù del sacrificio di Cristo, egli stesso trascinato nella colpa. La chiesa, lo stato, le razze, sono tutti elementi che hanno determinato la costituzione di forme collettive - che Nietzsche definisce «greggi» - di espiatione; l'uomo si è ritrovato debitore della società, dello stato, e continua, oggi, a non avere la prospettiva di un riscatto definitivo. Nietzsche ha messo in evidenza il fatto che il debitore lavora su se stesso, si costituisce come soggetto nella stessa relazione che lo definisce di fronte al creditore. In questo modo, attraverso Nietzsche, Benjamin ci sta dicendo che non si può prescindere dall'articolazione tra economia e produzione di soggettività. E proprio su quest'ultimo aspetto Nietzsche viene considerato da Benjamin un «sacerdote» del nuovo culto capitalista, in un'ottica sovrapponibile agli esiti dell'interpretazione heideggeriana di Nietzsche, ovvero fare del *valore* qualcosa che va genealogicamente rintracciato nell'operato della «volontà di potenza». Ogni forma di dominio va inquadrata alla luce dell'utile, ma a sua volta l'utilità è solo la condizione per la conservazione della «potenza»: non c'è una finalità estrinseca, il dominio dell'uomo sulla terra è solo l'espressione di una potenza fine a se stessa. Se ripensiamo la prospettiva evolutiva espressa nella prima dissertazione della *Genealogia della morale*, in virtù della quale l'uomo emerge sulla base di un deficit biologico, dobbiamo sottolineare che è fin dall'inizio che l'agire dell'uomo, non vincolato a nessuna finalità prestabilita proprio perché esito di un salto evolutivo, si struttura nella forma di un movimento autofinalistico, cioè una potenza che non cerca di realizzare atti particolari, ma una potenza per la quale ogni atto deve solo consentire l'esercizio della potenza stessa; nei termini di Benjamin:

il tipo del pensiero religioso capitalista si trova magnificamente espresso nella filosofia di Nietzsche. L'idea dell'oltreuomo colloca il 'salto' apocalittico non nella conversione, nell'espiatione, nella purificazione, nella penitenza, ma nell'incremento apparentemente costante, [...] che religiosamente è e resta (anche per Nietzsche) produzione di colpa¹².

Ma se il testo di Nietzsche permette un riferimento solo derivato al capitalismo, chi invece ha esplicitamente messo in risalto la capacità del capitalismo di

¹² W. Benjamin (2008, 98)

modellare un'esistenza comunitaria alla luce di un'universalizzazione della colpa è Marx, come esplicitamente indicato da Benjamin.

2.2. Marx e il debito

È quest'ultimo, infatti, a diagnosticare come, con lo sviluppo della grande industria, il capitale monetario non sarebbe stato più rappresentato dai singoli capitalisti e dalle loro effettive capacità di investimento, ma avrebbe acquisito la tendenza sempre più marcata a presentarsi come una massa concentrata al servizio del capitale finanziario inteso come «capitale comune» dei capitalisti; in questo modo, la possibilità di accesso iniziale al capitale monetario consente al capitalista di poter prevedere l'intero ciclo produttivo e di poter impostare, quindi, la contrattazione con un surplus informativo che il lavoratore non ha: la simmetria del rapporto giuridico copre un rapporto sociale che appartiene ad un ordine completamente diverso, nel senso che copre le posizioni di potere con cui capitalista e lavoratore giungono, da posizioni differenti, a trattare; l'esito di questa asimmetria è che «la possibilità di disporre del capitale sociale che non gli appartiene permette (al capitalista) di disporre del lavoro sociale»¹³. Questa prospettiva di analisi ha una sua dimensione storica legata alla continua riorganizzazione delle forme di sfruttamento; forme che possono insistere sull'intensità o sull'estensione del dominio del capitale. Il che ci mette nelle condizioni di capire come si sia giunti ad un'organizzazione sociale del lavoro che non è più distinta dal comando sull'insieme sociale, in una cornice - che qui non possiamo ricostruire - in cui la solvibilità è diventata la misura della moralità degli individui e di interi paesi. Ciò significa che la natura trascendente del debito cristiano ha assunto un'esistenza immanente con il capitalismo; ma anche in questa immanenza ha mantenuto il carattere dell'infinità, attraverso la continua creazione di denaro per far fronte al carattere strutturale delle crisi capitaliste, così come hanno dimostrato le indagini di Foucault e Deleuze sull'origine non mercantile, ma politica e/o religiosa della moneta (Deleuze-Guattari 2010, 527; Foucault 2015, 147); aspetto, quest'ultimo, che ha consentito loro di capire come la circolazione del denaro riesca ad essere funzionale al mantenimento della relazione creditore/debitore, ovvero di come sia un modo per rendere il debito infinito. Come ciò possa accadere trova la sua problematica manifestazione nella questione del «feticismo delle merci», a cui possiamo solo accennare. In particolare, ci interessa la costitutiva ambiguità della merce; essa è inestricabilmente connessa con il particolare e l'universale: ogni merce è qualcosa di assolutamente determinato e, in quanto tale, differisce da qualsiasi altra cosa; ma è anche qualcosa che viene scambiata, e ciò può accadere solo ammettendo che vi è una componente universale: possono essere confrontate le quantità di tempo di lavoro. Il punto è che nel momento in cui avviene questo confronto, la qualità e gli usi delle singole merci passano in secondo piano; da questo punto di vista noi possiamo equiparare solo astraendo dalla concretezza materiale delle merci. Ed è esattamente questo processo di astrazione che, ad un certo punto, il denaro

¹³ K. Marx (1989, 521). Cfr. Fineschi (2001, cap.VIII), Bellofiore (1996), Autieri (2017).

prende in consegna, decretando la priorità dell'elemento universale: questo è il feticismo del denaro, una forma di intensificazione del feticismo delle merci. In altre parole, il denaro è l'atto conclusivo di un processo che produce «un'apparenza necessaria»; il denaro si mostra come una cosa che sembra avere naturalmente delle proprietà sociali che permettono la scambiabilità delle merci, mentre tutte le sue proprietà derivano proprio dalle proprietà specifiche di ogni singolo lavoro che, invece, non compaiono. Diventa, di fatto, impossibile pensare che il discorso marxiano sia rivolto al recupero di un valore d'uso, come se il *fantasmagorico* valore di scambio fosse solo un incidente di percorso; l'astrazione inerente alla forza lavoro - per cui la forza del lavoratore pagata dal salario corrisponde all'insieme dei prodotti finiti necessari alla sua sopravvivenza, mentre dal lato dell'imprenditore la *forza lavoro* acquistata non corrisponde alle capacità produttive incorporate nell'esistenza del lavoratore in quel momento, ma nelle capacità produttive che il capitalista sarà in grado di attivare ed intensificare attraverso specifiche capacità organizzative- sconfessa fin dall'inizio la possibilità di un'esistenza pienamente rivolta alla soddisfazione di bisogni, proprio perché l'elemento potenziale della forza lavoro rende il lavoro un mezzo di scambio il cui valore, come detto, è legato a parametri temporali, a prescindere da tutte le disuguaglianze tra i lavoratori e i loro lavori; l'astrazione, dunque, attraversa tutto il processo e rende insostenibile l'idea di poter mantenere il processo produttivo correggendo semplicemente l'importanza da attribuire al valore d'uso di contro a quello di scambio; ed è proprio quest'aspetto che aveva permesso a Marx di sostenere, con ampio anticipo su Weber, che

per una società di produttori di merci, il cui rapporto di produzione generalmente sociale consiste nell'essere in rapporto coi propri prodotti in quanto sono merci, e dunque valori, e nel riferire i propri lavori privati l'uno all'altro, in questa forma di cose, come eguale lavoro umano, il cristianesimo, col suo culto dell'uomo astratto, [...], è la forma di religione corrispondente¹⁴.

Bibliografia

Agamben, G. (2005), *Walter Benjamin e il demonico. Felicità e redenzione storica nel pensiero di Benjamin*, in *La potenza del pensiero*, Vicenza: Neri Pozza, 205-235.

Agamben, G., (2013), *L'opera dell'uomo*, [http://youtube.com/Agamben/L'opera dell'uomo](http://youtube.com/Agamben/L'opera%20dell'uomo), [consultato il 2 maggio 2018].

Autieri, M. (2017), *Con Marx, oltre Marx. Foucault, Deleuze e l'interpretazione del capitalismo*, «SHIFT. International Journal of Philosophical Studies», 2: 121-135.

Bellofiore, R. (1996), *Marx rivisitato: capitale, lavoro e sfruttamento*, «Trimestre», XXIX, 1-2: 29-86.

Benjamin, W. (2008), *Opere Complete vol. VIII, fr.74 Il capitalismo come religione* Torino; Einaudi.

Byung-Chul Han, (2016), *Psicopolitica*, Roma: nottetempo.

Deleuze, G. e Guattari, F. (2002), *Anti-Edipo*, tr.it. di A.Fontana, Torino: Einaudi.

Deleuze, G. e Guattari, F. (2010), *Mille Piani*, Roma: Castelvecchi.

¹⁴ K. Marx in L. Parinetto (2012, 13-14)

- Fineschi, R. (2001), *Ripartire da Marx*, Napoli: La città del Sole.
- Foucault, M. (1978), *La volontà di sapere*, Milano: Feltrinelli.
- Foucault, M. (1983), *The subject and power*, in H.L Dreyfus- P.Robinow, *M.Foucault; Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: University of Chicago press.
- Foucault, M. (1998), *Le maglie del potere*, in Pandolfi, A., a cura di, *Archivio Foucault 3*, Milano: Feltrinelli.
- Foucault, M. (2005), *Sicurezza Territorio Popolazione*, corso al Collège de France (1977-1978), Milano: Feltrinelli.
- Foucault, M. (2005b), *Nascita della biopolitica*, Corso al Collège de France (1978-1979), Milano: Feltrinelli.
- Foucault, M. (2007), *Il potere, questa bestia magnifica*, in Vinale. A., a cura di, *Biopolitica e democrazia*, Milano: Mimesis.
- Foucault, M. (2015), *Lezioni sulla volontà di sapere*, corso al Collège de France (1970-1971), Milano: Feltrinelli.
- Marx, K. (1989), *Il capitale* Libro terzo, Roma: Ed. Riuniti.
- Nietzsche, F. (1984), *Genealogia della morale*, Torino: Adelphi.
- Parinetto, L. (2012), *La religione nel "Capitale"*, Connessioni edizioni, <http://la religione nel capitale di marx>, [consultato il 3 maggio 2018].
- Senellart, M. (2007), *Paradossi e attualità della soggettivazione cristiana*, in De Conciliis, E., a cura di, *Dopo Foucault*, Milano: Mimesis, 33-51
- Simmel, G. (2010), *Il denaro nella cultura moderna*, in Mora, F., a cura di, *Denaro e vita*, Milano, Mimesis.
- Tosel, A. (2016), *L'immaginario neoliberale*, «Consecutio rerum», 1:121-132, <http://www.consecutio.org/2016/10/limmaginario-neoliberale/> [consultato il 10 maggio 2018].