

Filosofia della crisi. Per una “ridialettizzazione dello speculativo”

di Gianluca Cavallo

Nel periodo storico in cui viviamo si sente o legge quotidianamente il termine «crisi», così come nella pubblicistica critica ritorna ormai ossessivamente la parola «capitalismo». Spesso le due parole sono unite, e vi è una percezione diffusa di vivere un momento di «crisi del capitalismo». Con questa espressione generalmente si intende che nel momento attuale vi sono alcune difficoltà di ordine economico e finanziario, le quali hanno delle conseguenze sociali spiacevoli, ma che si tratta di un periodo transitorio. Ci si aspetta, cioè, che superata questa fase si possa tornare a godere del benessere dei decenni precedenti, il che dovrebbe significare un aumento delle possibilità di lavoro, della ricchezza complessiva e dei servizi pubblici. Questo è sicuramente uno dei motivi (anche se non l'unico) per cui il conflitto è del tutto assente dal panorama odierno, se non in forma sporadica e minoritaria, quasi sempre senza effetti sull'andamento complessivo.

È chiaro che si tratta di illusioni: innanzitutto non esiste alcuna «crisi del capitalismo», ma al contrario siamo dominati da un «capitalismo della crisi», nel senso che la macchina del profitto non si è affatto inceppata; essa si è svuotata dei suoi contenuti materiali ed ha determinato una concentrazione del potere in poche larghe mani, nella quali si è così concentrata la gran parte della ricchezza a scapito della maggioranza della popolazione. Rimando a fonti più sicure per conoscere i dettagli di questo perverso meccanismo. In questa sede vorrei soffermare l'attenzione del lettore su un punto che ritengo cruciale e che riguarda la speranza che a questo momento di crisi seguirà un ritorno del benessere complessivo. A mio avviso si tratta, come ho detto, di un'illusione, per due motivi: primo, il periodo d'oro del benessere, coincidente con i decenni in cui è nata la società dei consumi, è stato soltanto una breve parentesi nella storia del capitalismo, perciò non vi è alcuna sensata ragione per porre in un'equazione «capitalismo» e «benessere»; secondo, se anche fosse possibile ritornare ad una condizione simile (ma la storia può tornare indietro?) non sarebbe auspicabile, perché l'epoca dei consumi ha indubbiamente avuto degli aspetti positivi, ma nondimeno nascondeva in sé delle macroscopiche contraddizioni. Il punto cruciale è perciò questo: cercare di capire perché queste illusioni siano vive. Ritenere che ciò sia dovuto a ignoranza o alla manipolazione mediatica può forse costituire una parziale spiegazione, ma è del tutto insufficiente. Le motivazioni sono molto più profonde e addirittura *morali*, nel senso che hanno la loro scaturigine nella concezione di *identità* che è diffusa nella nostra cultura, la quale a sua volta è il prodotto di evoluzioni che concernono la storia del pensiero filosofico, come ha mostrato Charles Taylor in *Radici dell'io*¹.

Secondo il filosofo canadese, le tre principali fonti storiche dell'idea moderna di identità sono *a)* il modello di razionalità distaccata, come elaborato tra Cartesio e Kant; *b)* l'ideale espressivista, nato in epoca romantica e formulato da Herder, secondo il quale ogni individuo ha il diritto di realizzare la propria natura peculiare; *c)* l'affermazione della vita comune, cioè della dimensione privata dell'esistenza, nei suoi aspetti produttivi e riproduttivi, che ha origine nelle motivazioni teologiche

della Riforma protestante (la dottrina della salvezza per sola fede e del sacerdozio universale, la credenza in una predestinazione inconoscibile, ecc.). Questi tre elementi sono lo sfondo inespresso del modo in cui l'individuo contemporaneo comprende se stesso. È indubbio che la dimensione privata e quotidiana mantiene una rilevanza non secondaria nelle nostre vite e alla sua valorizzazione ha contribuito ulteriormente la diffusione del linguaggio simbolico della pubblicità. Ma quest'ultima, e in generale lo stile di vita consumistico, hanno dato linfa vitale anche all'ideale espressivista, il quale si è così impoverito e banalizzato, ripiegandosi sull'individuo narcisista che realizza se stesso nella sfera dei consumi, intrecciata con quella degli affetti. Infine, questa autorealizzazione non può che basarsi su un modello razionalità distaccata, in quanto essa implica la strumentalizzazione dei legami dell'individuo con le altre persone e soprattutto con la società nel suo complesso, nonché la negazione di ogni istanza superiore all'io, sia essa proveniente dalla natura, dalla storia, dalla società o da Dio.

Numerose sono le cause che possono essere evocate per spiegare questo *mélange* culturale. Sicuramente va menzionato l'accresciuto benessere e l'espansione dello stile di vita consumistico: Nel dopoguerra – scrive Taylor –, con la diffusione del benessere e di quelli che prima venivano considerati beni di lusso, è avvenuta una nuova concentrazione sullo spazio privato e sui mezzi disponibili per goderne fino in fondo (...) La gente ha finito per concentrarsi sempre più sulla propria vita e su quella del proprio nucleo familiare. Si è spostata verso nuove città o nuovi sobborghi, ha cominciato a vivere più per conto proprio, cercando di godere della gamma sempre crescente dei nuovi beni e servizi, dalle lavatrici ai pacchetti vacanza, e degli stili di vita individuali più liberi che questi nuovi beni offrivano². Ma vi è un momento storico preciso che Taylor identifica quale origine dell'epoca contemporanea: il periodo delle rivolte giovanili tra gli anni Sessanta e Settanta del Novecento. Queste esprimevano una reale aspirazione all'autenticità, ed erano basate su una critica alla società esistente che per molti tratti ricordava quella romantica: il rifiuto della separazione tra ragione e sentimento, tra gruppi sociali, tra i diversi ambiti della vita³. Questa spinta utopica e rivoluzionaria, che ebbe vasta influenza, nella sua radicalità non trovò realizzazione. Soltanto alcuni aspetti che la caratterizzavano entrarono a far parte della cultura successiva, ma questi, isolati e astratti dall'aspirazione complessiva, furono impoveriti e distorti. L'ideale espressivista si è perfettamente integrato nella società capitalistica, a tutti i livelli: quello del consumo, del careerismo e dell'atteggiamento nei confronti della professione, della politica e della morale (alla base delle quali è posto un generico diritto di scelta). In altre parole, la rivoluzione di quegli anni ebbe successo nel dissolvere alcuni valori borghesi (ritenuti a torto o a ragione oppressivi), ma siccome a ciò non fece seguito l'instaurazione di una società egualitaria, si ottenne il paradossale effetto di cancellare quelli che potevano essere gli ultimi argini morali alla follia capitalistica. In tal modo si è entrati in quella fase che Diego Fusaro ha definito – rintracciando peraltro la medesima eziologia – di capitalismo «assoluto-totalitario», cioè perfettamente compiuto e sussumente sotto di sé l'intera realtà simbolica e sociale⁴. In quest'epoca, caratterizzata anche secondo Fusaro dall'assenza di conflitti determinanti, non ci sono orizzonti alternativi, che possano dare speranza di rinnovamento. La fase «speculativa» del capitalismo sembra impossibile da «ridialettizzare», sia perché il pensiero filosofico è perlopiù privo degli strumenti per farlo, sia perché non sembrano esserci segnali, nella realtà, di una sua negazione.

Fusaro si è servito – in *Minima mercatalia* – di categorie hegeliane per narrare la storia del capitalismo da un punto di vista filosofico, individuando una fase «astratta», in cui il capitalismo ha posto se stesso mediante l'accumulazione originaria; una fase «dialettica», che ha visto la grande stagione delle lotte tra la classe capitalistica e quella proletaria; e infine l'odierna fase «speculativa», in cui il capitalismo ha saturato i nostri immaginari e le nostre pratiche. Ciò che qui vorrei proporre è una lettura della fase speculativa che tenga conto dell'attuale crisi, nel tentativo di fornirne una spiegazione. Utilizzerò il medesimo metodo di Fusaro, che consiste in quella che Charles Taylor ha definito «dialettica interpretativa»⁵, secondo la quale la filosofia è in grado di ricostruire il passato, le «avventure dello Spirito», in un modo che non sia né storicamente esaustivo né univocamente definibile. Ciò significa che la filosofia diviene in questo campo *narrazione*, che parte dal presente nel tentativo di spiegarlo e *non* da un punto del passato per giungere all'attualità. Soltanto comprendendo quali sono le differenti istanze presenti nella cultura del proprio tempo si può muovere verso il passato alla ricerca di elementi spirituali e materiali in grado di dare loro profondità e spessore, in vista di una migliore comprensione. Ciò che intendo sostenere non è perciò *alternativo* alla caratterizzazione dell'epoca attuale come fase «speculativa» del capitalismo, ma è ad essa *complementare*.

Abbiamo rintracciato l'origine della fase speculativa del capitalismo nella penetrazione dell'ideale espressivista tra le masse di individui narcisisti, i quali traggono da questa condizione l'indubbio vantaggio di poter perseguire la propria auto-realizzazione con i mezzi offerti dal modo di produzione, incoraggiati in ciò dal linguaggio simbolico e spettacolare che accompagna la circolazione delle merci sul mercato. Vi sono individui che vedono nel proprio lavoro il luogo di questa libertà: sono solitamente ricchi imprenditori (i cosiddetti «BoBos») che agiscono in base a quello che il giornalista statunitense David Brooks ha chiamato «egoismo superiore». Essi, cioè, non sono dediti all'avidità ricerca del profitto fine a se stesso, ma ritengono che il loro lavoro debba essere appagante dal punto di vista spirituale, cioè sempre diverso, esposto all'avventura, arricchente dal punto di vista emotivo, nonché socialmente costruttivo⁶.

Ma vi sono persone – la gran parte – il cui lavoro non è altro che ripetitività e noia, fatica, obbligo e obbedienza. Essi possono criticare il modello produttivo che li aliena dalla loro vera natura, ma nondimeno agiscono in conformità ad esso⁷. Non si tratta, secondo Taylor, di individui impotenti di fronte alle logiche della «classe dominante»: se il lavoro ha il carattere disumanizzante che ha, il lavoratore è comunque disposto a non reclamare maggiori diritti, perché questo significherebbe impegnarsi prima in una lotta sindacale, poi nella partecipazione democratica sul luogo di lavoro, dedicando ad essa tempo ed energie. L'individuo preferisce accettare le sue condizioni di lavoro per poter essere più libero in altri contesti, dove ritiene di poter realizzare maggiormente se stesso. L'alienazione – descritta da Marx – del lavoratore di fronte al prodotto delle sue mani, che non gli appartiene, non corrisponde a una totale disumanizzazione, in quanto l'evoluzione dei mezzi e dei rapporti di produzione capitalistici ha favorito lo sviluppo di una sfera di libertà che può fungere da catalizzatore delle aspirazioni alla felicità e all'autorealizzazione proprie di ciascuno. L'importanza dello spazio privato, come abbiamo visto, è una fondamentale componente dell'identità moderna, e il soggetto può sentirsi meglio come consumatore che come partecipante alla direzione di un'impresa produttiva. Così, la palese irrazionalità di un meccanismo di crescita

fine a se stessa viene accettata dal momento che permette l'afflusso di ricchezze, la varietà e l'aumento dell'offerta dei beni di consumo, mediante i quali il soggetto ritiene di realizzare la sua buona vita⁸. Le medesime considerazioni possono essere fatte per altri fenomeni di alienazione che caratterizzano le nostre società occidentali. Ad esempio, il disinteresse per la partecipazione democratica alla vita politica del paese, la quale è certo anche causata dal senso di impotenza dell'elettore e dalla persistente presenza di politici corrotti, ma di cui possiamo rintracciare una causa anche nell'atomizzazione sociale favorita da quegli ideali di auto-realizzazione di cui stiamo parlando. In seguito al dissolvimento dell'Unione Sovietica e alla successiva convergenza dei poli politici verso un centro che ha accettato il capitalismo senza riserve, i soggetti in grado di catalizzare l'esigenza identitaria intorno ad una questione pubblica sono andati via via scomparendo. Il soggetto si ripiega perciò su se stesso e diviene incapace di concepire una qualsivoglia alternativa di vita, per non parlare di un cambiamento a livello complessivo. Laddove è ancora viva, l'azione politica dal basso si concentra su singole questioni e soltanto per il periodo necessario a risolverle (a volte nemmeno questo), come è evidente dalla nascita di numerosi movimenti, le cui spesso nobilissime rivendicazioni non riescono a trovare un'espressione politica adeguata⁹. L'unico spazio per la libertà che rimane nell'epoca del capitalismo «assoluto-totalitario» è perciò quello privato, la sfera degli affetti intimi, dell'intrattenimento e del consumo. Come ha scritto Guy Debord, l'operaio, «improvvisamente ripulito del disprezzo totale chiaramente espressogli da tutte le modalità di organizzazione e di sorveglianza della produzione, si ritrova ogni giorno, al di fuori di questa, sotto il travestimento del consumatore, trattato apparentemente come una persona di riguardo, con una premurosa cortesia. Allora *l'umanesimo della merce* si prende cura del “tempo libero e dell'umanità” del lavoratore»¹⁰.

Se queste sono le caratteristiche della fase speculativa del capitalismo, possiamo affermare che l'epoca di crisi attuale – che è una crisi sociale, politica, culturale, economica, ma *non* una crisi del capitalismo – ha aperto in essa una frattura. Non si tratta di una frattura oggettiva, in quanto il sistema capitalistico non ha cessato di essere «assoluto» e «totalitario», ma di una negazione soggettiva *interna* all'orizzonte assoluto del capitale. Fedeli al metodo hegeliano, dobbiamo aggiungere che questa separazione tra soggetto e oggetto appartiene all'intelletto e non alla ragione; ciò significa che la frattura creatasi – che, *per sé*, non è in alcun modo destabilizzante – è già, *in sé* o *per noi*, una negazione dialettica, ma perché essa si compia è necessario che pervenga all'autocoscienza della ragione, dove la soggettività e l'oggettività sono unificate. In altri termini, questa frattura ha aperto la *possibilità* di una rottura più radicale, cioè di una negazione del valore speculativo del capitalismo. Ho usato qui il termine «possibilità» in quanto quello di «necessità» appartiene – per usare un'espressione crociana – a «ciò che è morto» di Hegel. La dialettica era per il filosofo di Stoccarda il movimento stesso dell'essente, retto dalla necessità logica inerente al concetto che dell'essente costituisce l'essere¹¹. Conoscere la storia, di conseguenza, equivaleva a comprendere il «cammino razionale, necessario dello spirito del mondo»¹², ossia della ragione stessa, che «governa il mondo»¹³. Anche Marx, che pure ha «capovolto» il metodo hegeliano, ha continuato a concepire la dialettica come legge necessaria del reale. Lukács è stato il primo filosofo a pensare la contraddizione dialettica come luogo della possibilità, affermando che «una necessità

dialettica non è affatto identica ad una necessità meccanico-causale¹⁴. La storia non procede automaticamente, ma a ogni stadio pone le condizioni oggettive per la possibilità dell'oltrepassamento, il quale può essere compiuto solo mediante «l'attività cosciente degli uomini»¹⁵.

Quella che Taylor ha chiamato «dialettica interpretativa» può essere un metodo valido per l'indagine storica, a condizione che essa non pretenda di rintracciare le svolte necessarie dello sviluppo dello Spirito, ma che sappia cogliere ermeneuticamente gli snodi fondamentali. Ciò di cui noi parliamo riguarda quindi le *possibilità* offerteci dalla realtà e narrazioni *possibili* della sua storia, in quanto queste ultime permettono di comprendere dove stia la contraddizione e quali possibilità questa offra all'azione. In tal modo, possiamo anche tentare di svincolarci (mai, però, del tutto) dal limite epistemologico della filosofia di Hegel, che può sorgere soltanto quando la realtà è già compiuta e perciò non può dire nulla sul futuro¹⁶. Per citare ancora Lukács:

soltanto se l'uomo è in grado di afferrare il presente, in quanto riconosce in esso quelle tendenze dal cui contrasto dialettico egli è capace di *creare* il futuro, il presente, il presente come divenire diventa il *suo* presente. Solo chi ha la vocazione e la volontà di approssimare il futuro, può vedere la verità concreta del presente.¹⁷

Vediamo di chiarire i termini della questione. Sintetizzando il discorso fatto sopra, abbiamo visto che la fase speculativa si caratterizza per due aspetti: da un lato vi è un'affermazione dell'ideale espressivista dell'autorealizzazione soggettiva, piegato in senso narcisistico agli interessi dell'individuo, che in tal modo agisce strumentalmente per perseguire il suo bene nello spazio privato; dall'altro vi è la perdita di qualsiasi possibilità di dare seguito all'ideale al di fuori di questo spazio, in quanto la partecipazione politica non lo permette, né, molto spesso, l'attività lavorativa. Ora, nel momento attuale di crisi, viene minata l'esistenza *anche di questo spazio residuale della libertà personale*. Infatti l'aumento del precariato (che è strutturale nell'epoca dell'accumulazione flessibile e che è certamente motivo di crisi sociale, ma *non* è in nessun modo una conseguenza di quella che i giornali chiamano «crisi»), la crescita esponenziale della disoccupazione (con tutti i casi intermedi che vanno dal ricorso alla cassa integrazione al problema degli esodati), la graduale erosione del sistema pubblico di *welfare* e la crisi del sistema produttivo (cioè dell'economia reale) hanno spazzato via quel benessere personale che – in termini economici – concedeva l'autorealizzazione del narciso consumista. Non si tratta, in realtà, soltanto della perdita della possibilità di accedere ai consumi, ma anche della soppressione dei luoghi affettivi che sono indispensabili alla formazione dell'identità del singolo e al suo benessere non economico. Basti pensare alle conseguenze che precarietà, disoccupazione e mancanza di sussidi statali hanno sulla possibilità per un giovane di costruire una famiglia, di crescere adeguatamente i figli dedicando loro il tempo necessario, ecc. Questo ha poi conseguenze sociali di più vasta portata in quanto l'aumento dell'età media a cui una donna ha il primo figlio implica una crescita dei rischi per la salute sia della donna che del nascituro. Tutto ciò, inoltre, unitamente alle difficoltà economiche, comporta un invecchiamento della popolazione, che danneggia il meccanismo produttivo e richiede ulteriori oneri sia agli anziani che allo Stato.

Naturalmente, poi, il peggioramento delle condizioni lavorative contribuisce ad aggravare quel senso di alienazione che è – come insegna Marx – inscindibile dal lavoro nel modo di produzione capitalistico. In tal modo l'autorealizzazione nell'attività professionale diviene possibile per una ristrettissima minoranza di capitalisti, mentre per tutti gli altri soggetti l'alienazione giunge al suo compimento: non riguarda più soltanto l'attività lavorativa (ammettendo l'emersione, accanto ad essa, di uno spazio libero), ma viene a coinvolgere ogni aspetto dell'esistenza umana, sopprimendo qualsiasi possibilità di autorealizzazione.

Questi mutamenti causati dalla crisi sono naturalmente percepiti dai soggetti coinvolti ed è precisamente questa loro consapevolezza quella che sopra ho chiamato «negazione soggettiva». Essa è però «interna all'orizzonte assoluto del capitale», in quanto le illusioni di cui ho parlato all'inizio impediscono al disagio di trasformarsi in conflitto. Si ritiene infatti che in un prossimo futuro si possa ristabilire la precedente epoca di benessere; al massimo, ci si spinge a sostenere la necessità di una regolamentazione dei mercati finanziari. È certo vero che la loro completa liberalizzazione è una delle cause dell'attuale condizione, nondimeno è dubbio che si possano ripristinare le regole precedenti con la semplice volontà politica, se questa non è disposta ad un ripensamento radicale delle modalità di produzione e di esistenza. Inoltre questa volontà è quasi del tutto assente e non si vede come possa avere successo di fronte alle potenti *lobby* che governano di fatto. La crisi attuale dovrebbe piuttosto spingerci a riflettere su ciò che si è perduto: si trattava davvero di una libertà autentica? Si può rispondere affermativamente a questa domanda soltanto se si ritiene che la libertà coincida con l'auto-realizzazione nello spazio privato. Ciò significa non attribuire alcun valore al principio dell'eguaglianza di possibilità per ciascuno, alla tutela dei diritti di tutti e tutte, alla partecipazione politica e alla possibilità di determinare le decisioni di governo. Tutti questi principi, se si va oltre il formalismo giuridico, sono minati dalle disparità economiche e culturali all'interno della popolazione, nonché dai problemi caratteristici di ogni sistema democratico rappresentativo. Ma se alla domanda si risponde negativamente, si riconoscerà che ridurre la libertà alla sfera privata significa non essere fedeli alla complessità che l'idea moderna di identità porta con sé. Perciò, se, come ho sostenuto, le illusioni che caratterizzano il nostro immaginario hanno una radice morale, si dovrà riconoscere che esse hanno in realtà perso il loro fondamento, in quanto un ripensamento più profondo dei grandi ideali della modernità – la libertà, l'uguaglianza, la possibilità di auto-realizzazione – mostra come quella radice si sia impoverita e prosciugata. Comprendere questo significherebbe radicalizzare la frattura di cui ho parlato, la quale, giungendo all'autocoscienza dello Spirito (cioè collettiva), *potrebbe* dare origine ad un vero conflitto, che apra ad orizzonti finora inesplorati.

Note

¹ C. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1989, tr. it. di R. Rini, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993.

² Id., *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.) - London 2007, tr. it. di P. Costa e M. C. Sircana, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 596-597.

³ Cfr. *ivi*, p. 599.

⁴ Cfr. D. Fusaro, *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo*, Bompiani, Milano 2012, pp. 372 e ss. Rimando qui anche ad un recente articolo che espone come una simile eterogenesi dei fini abbia ribaltato anche gli scopi originari della critica femminista: N. Fraser, *How feminism became capitalism's handmaiden – and how to reclaim it*, «The Guardian», 14 ottobre 2013, tr. it., *Come il capitalismo divenne ancella del capitalismo*, «MicroMega», 18 ottobre 2013, <http://temi.repubblica.it/micromega-online/come-il-femminismo-divenne-ancella-del-capitalismo/> (url visitato in data 30 ottobre 2013).

⁵ C. Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1975, cap. VIII.

⁶ Cfr. Id., *L'età secolare*, cit., p. 600.

⁷ Questa contraddizione può essere espressa mediante l'efficace espressione - di Étienne de La Boétie - «servitù volontaria», sulle molteplici implicazioni della quale, cfr. C. Emmenegger, F. Gallino, D. Gorgone, *Tra emancipazione e autoritarismo. Chiarificazioni sulla categoria di servitù volontaria*, «Teoria politica. Nuova serie», III (2013), pp. 343-363.

⁸ Cfr. C. Taylor, *Legitimation Crisis?*, in Id., «Philosophy and the Human Sciences. Philosophical papers 2», Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 248-288.

⁹ Taylor ha affrontato questo argomento, facendo riferimento alla realtà statunitense, nell'articolo *Cultures of Democracy and Citizen Efficacy*, «Public Culture», XIX (2007), n. 1, pp. 117-150.

¹⁰ G. Debord, *La società dello spettacolo*, tesi 43, <http://www.marxists.org/italiano/sezione/filosofia/debord/societa-spettacolo.htm#6> (url visitato in data 06/11/2013).

¹¹ Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 20082, p. 119.

¹² Id., *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirillo, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 11; cfr. anche p. 18, p. 33.

¹³ Ivi, p. 10.

¹⁴ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, tr. it. di G. Piena, SugarCo, Milano 1991, p. 234.

¹⁵ Ivi, p. 235.

¹⁶ La sottovalutazione di questo preciso limite ha potuto generare l'interpretazione di Hegel come teorico della fine della storia.

¹⁷ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 269.