



**Per la critica del capitalismo globale.
Il discorso sull'umanesimo del giovane Marx***

*Laura Pennacchi***

Marx ha considerato fin dall'inizio della sua riflessione il capitalismo come struttura mondializzata, poiché gli è sempre stato chiaro che capitalismo e globalizzazione procedevano di pari passo e che la loro evoluzione coinvolgeva tanto aspetti strutturali quanto aspetti simbolici e spirituali. In effetti, storicamente la globalizzazione ha costituito la dilatazione sia dello spazio, sia dei significati di cui il capitalismo aveva bisogno per svilupparsi. L'uno e l'altra, però, non hanno proceduto sempre uguali a se stessi: ci sono stati e ci sono vari tipi di capitalismo sia in senso diacronico che in senso sincronico, così come ci sono state varie forme di globalizzazione. Un'invariante è il fatto che capitalismo e globalizzazione hanno sempre nutrito elementi di populismo, ma i populismi odierni hanno caratteri propri inediti. Qui mi soffermerò sul rapporto tra globalizzazione odierna e populismi contemporanei, con connessi sovranismi, chiedendomi se un ricorso a quella singolare attenzione alla *spiritualità* che rintracciamo nel giovane Marx non possa aiutarci nell'interpretazione anche dell'oggi.

La globalizzazione sregolata e iniqua dell'ultimo ventennio ha spostato il baricentro dell'economia internazionale verso l'Asia e verso la Cina ed è infine sfociata nella drammatica crisi del 2007/2008. Questa globalizzazione ha generato una serie di gravi fenomeni concomitanti: il collasso in Occidente dell'industria manifatturiera, la delocalizzazione delle imprese industriali, l'indebolimento dei sindacati, le politiche di austerità specie in Europa, la contrazione dei sostegni del *welfare state*, l'eliminazione massiccia di posti di lavoro nei paesi sviluppati, l'esplosione della disoccupazio-

* Relazione al Convegno internazionale *200 Marx. Il futuro di Karl. Sessione «Per la critica del capitalismo globale»*, Roma, 13-16 dicembre 2018.

** Economista, dirige la scuola «Vivere la democrazia, costruire la sfera pubblica» della Fondazione Basso.

ne e della precarizzazione gravanti soprattutto sui giovani, la faglia disegualitaria. A tutto ciò si è aggiunta la distruzione di occupazione indotta dall'automazione e da un ciclo di innovazione tecnologica a forte risparmio di lavoro. Dani Rodrik ha individuato il «trilemma» della globalizzazione, secondo cui è impossibile la coesistenza di iperglobalizzazione/Stato nazionale/democrazia e per questo bisogna ridurre l'iperglobalizzazione in modo da rendere compatibile la democrazia e lo Stato nazionale con un maggior ruolo regolativo di quest'ultimo (Rodrik 2011). Rodrik chiama «globalizzazione intelligente» quella che scaturirebbe da un tale processo di contrazione.

La globalizzazione si è estrinsecata in un'accentuata verticalità dei grandi poteri della finanza, dell'economia, della tecnologia (Crouch 2011). Impressionanti sono i cambiamenti delle imprese transnazionali sempre più operanti in orizzonti temporali di breve periodo e guidate da valori puramente quantitativi e patrimoniali. Globalizzazione e neoliberalismo sono stati il processo intrecciato che ha cambiato ulteriormente il capitalismo. La globalizzazione ha realizzato il passaggio dalle pratiche di *governance* a quelle di *governance*, con il quale si è espressa l'ostilità endemica del neoliberalismo per lo Stato e le istituzioni pubbliche. Dico «neoliberalismo» e non «neoliberalismo» per varie ragioni. Innanzitutto per sottolineare la «rottura» e la «cesura» con il liberalismo (che è teoria e prassi dell'esplorazione del limite e della ricerca dell'equilibrio, mentre il neoliberalismo è vocazione alla voracità e alla illimitatezza). In secondo luogo per sottolineare che ciò con cui dobbiamo ancora fare i conti e che dobbiamo prendere di petto è che le realizzazioni dei «trenta gloriosi» sono state straordinarie realizzazioni *politiche* che si debbono a straordinari personaggi come Keynes, i coniugi Myrdal, i filosofi pragmatisti americani che lavorarono con Roosevelt, il liberaldemocratico Beveridge, gli intellettuali laboristi come Meade: «Il *welfare state* e l'espansione dei trasferimenti pubblici, la crescita della quota dei salari sul valore aggiunto dovuta alla forza dei sindacati, la ridotta concentrazione della ricchezza personale, la contrazione della dispersione salariale come risultato di interventi legislativi dei governi e della contrattazione collettiva sindacale» (Atkinson 2015). I trent'anni gloriosi – molto sottovalutati e quasi dileggiati dalla sinistra di matrice marxista-comunista (si veda il trattamento riservato al Piano del lavoro della Cgil di Di Vittorio del 1949) – sono stati rovesciati da scelte

altrettanto *politiche* in cui sono consistiti la globalizzazione e il neoliberismo: tagli del *welfare state*, declino della quota dei salari sul valore aggiunto (con una responsabilità specifica dell'incremento della disoccupazione, che dalla fine degli anni Settanta fu vertiginoso), crescente ampliamento dei differenziali salariali, minore forza sindacale, minore capacità redistributiva del *welfare* e del sistema di tassazione.

Ha operato una catena sequenziale stringente: l'interesse pubblico deve essere sostituito da interessi privati, la fornitura monopolistica di servizi pubblici va rimpiazzata con un'offerta privata disciplinata da nient'altro che una competizione di mercato, la disintegrazione del pubblico come entità collettiva deve portare ad agenti desoggettivizzati e identità individualizzate ed economicizzate quali contribuenti e consumatori, sussunte in forme artificiosamente extrasociali o presociali. Le entità individualizzate, a loro volta, vanno le une astrattizzate – l'individuo ridotto a *homo oeconomicus* – le altre antropomorfizzate: l'impresa è trattata come un individuo. Il singolo e l'impresa soffrirebbero allo stesso modo con irrimediabile acutezza la tassazione come un esproprio, la regolazione come un ingombro, il *government* come interferenza con la libertà e mortificazione dello spirito imprenditoriale. Con la globalizzazione neoliberistica le pratiche di *governance* sono state esplicitamente indicate – e auspicate – come metodi di «amministrativizzazione» mediante «depoliticizzazione», grazie a cui avallare la convinzione che le decisioni (soprattutto al livello della sfera globale, che viene giuridificata attraverso il diritto amministrativo e non quello costituzionale) siano tecniche e non politiche. Un antecedente del passaggio dal *government* alla *governance* era stata la teorizzazione del «governo debole» (gemello del «pensiero debole» postmodernista) su cui già nel 1985 Giorgio Ruffolo aveva scritto (inascoltato) parole di fuoco: «Il governo debole si paga sotto forma di decadenza e imbarbarimento delle relazioni sociali. Il fatto è che quando la società genera problemi forti – come la crisi energetica, la sfida tecnologica, la minaccia nucleare, il rischio dell'inquinamento, la disoccupazione di massa ecc. – dare risposte deboli determina un deficit cumulativo di efficacia e di fiducia che poi alimenta la coscienza dell'impotenza e della ingovernabilità [...] Dare risposte deboli a problemi forti significa condannare il sistema alla decadenza» (Ruffolo 1985).

Con l'«amministrativizzazione» mediante «depoliticizzazione» le scelte

vengono tecnicizzate perdendo (apparentemente) il loro carattere ambivalente, arduo, talora perfino tragico, viene reciso il legame tra *politics* e *policies* (con queste ultime abbandonate alla pura tecnicità perché inserite in un *frame* naturalizzato e quindi depoliticizzato), gli esperti sostituiscono i politici, le questioni valoriali – alla base della traduzione in sistemi normativi su cui formare, convincere, aggregare opinioni e consenso – vengono trasformate in questioni naturali autoimponentesi. Si scontano le conseguenze dell’aver lasciato deperire la forma e la sostanza democratica, in particolare enfatizzando il significato di democrazia come «sistema di decisioni» – e quindi la governabilità a scapito della rappresentanza e della rappresentazione – e trascurando il suo significato come «sistema di valori». Peraltro, se l’asse culturale è la «decisione» piuttosto che il «valore», poiché i regimi autoritari – avendo poco bisogno di riflessione, deliberazione, partecipazione – sono notoriamente più rapidi e pertanto più efficienti nell’assunzione delle decisioni, è inevitabile che i cittadini, soprattutto giovani, a cui è richiesto di esprimere le loro preferenze, in stragrande maggioranza (il 70!) ritengano sempre meno essenziale vivere in regimi democratici piuttosto che autoritari¹.

Oggi, si è, dunque, riaperta una grande questione valoriale. La fallace equiparazione epistemologica dei «valori» a «gusti» e a «preferenze», compiuta in primo luogo dalla disciplina economica, ha fatto sì che il detto comune «de gustibus non est disputandum» venisse esteso in «de valoribus non est disputandum» (Pennacchi 2018). Ma l’ostracismo dato alla discussione dei valori nella sfera pubblica accompagna i processi di «depoliticizzazione» e «dedemocratizzazione» odierni, con il radicarsi dello scetticismo e del relativismo, che nega che i valori possano essere veri o falsi, e la diffusione di espressioni come «postverità», che mettono tutto sullo stesso piano. Ha dato il via il secolarismo liberale, con la speranza di neutralizzare le pulsioni distruttive delle guerre di religione, ha confinato le credenze metafisiche e le convinzioni assolute, dunque anche quelle valoriali, in un territorio extrapolitico ed extrapubblico, nella sfera privata, operandone una sorta di privatizzazione che lega la loro apprezzabilità a uno statuto di mutismo politico. Ma vi hanno molto concorso il postmodernismo, il relativismo, il decostruzionismo e anche alcuni filoni

¹ Si vedano le World Values Surveys. Waves 5 and 6, 2005/2014.

marxiani. Sono d'accordo con Tortorella, sia quando denuncia che il post-modernismo è stato concepito come fine di ogni finalismo, sia quando sostiene che il materialismo storico è solo una parte del marxismo, frutto dell'egemonia positivista di fine Ottocento.

Che ci sia oggi una grande questione valoriale aperta e che la ripolitizzazione del mondo passi per una riabilitazione della dimensione morale è mostrato dai riequilibri geopolitici con forti componenti identitarie e valoriali che coinvolgono i vari continenti, dall'Asia egemonizzata dal «capitalismo autoritario» della Cina che si dice comunista, al Sud America scosso dal susseguirsi di innumerevoli crisi, all'Africa saccheggiata e al Medio Oriente devastato dalle guerre e dal terrorismo dell'Isis che, sconfitto nei suoi avamposti prossimi al Mediterraneo, si infila nelle periferie più povere e più turbolente, all'America di Trump (con il suo suprematismo bianco, la paranoia religiosa tradizionalista, il feticismo delle armi, il negazionismo sul deterioramento climatico, l'ossessione della riduzione delle tasse per le imprese e i superricchi), alla stessa Europa, alle prese con la Brexit, l'ingovernabilità crescente di democrazie importanti come quelle tedesca, spagnola, italiana, la riluttanza democratica quando non l'aperta inclinazione fascistizzante dei paesi dell'Est post-socialista. Dilaga una politica-contro che, diversamente dalla politica-per, opera come una calamita per stati d'animo di rifiuto senza dover precisare cosa si intende fare, come, con chi e si afferma una «democrazia dell'interdizione» opposta a una «democrazia del progetto»

Tutto ciò si rafforza con l'incontro fra varie istanze dei populismi – in grande misura ripiegati su forme di rattrappimento sovranista e nazionalista in apparente contraddizione con i dogmi neoliberalistici – ed elementi cruciali del neoliberalismo, primi fra tutti l'avversione allo Stato e alle istituzioni pubbliche, l'insofferenza per le regole e gli apparati normativi a cui preferire l'autoregolazione del mercato, la chiusura individualista ed egoista. Questo incontro tra populismi (di destra) e neoliberalismo è reso possibile dall'adattabilità e plasmabilità delle ideologie di entrambi², sottolineata da Cas Mudde (Mudde e Kaltwasser 2018), il quale, in particolare

² Crouch sottolinea che esistono più tipi di neoliberalismo, in particolare uno che chiama «neoliberalismo di mercato» e uno che chiama «neoliberalismo aziendalista» e sarebbe quest'ultimo maggiormente suscettibile di combinarsi con xenofobia e populismo.

per il populismo, evidenzia la sua elevata possibilità di entrare in rapporti simbiotici con dottrine più strutturate (il che ha consentito in Italia nel caso della Lega la successione, a una primigenia miscela di regionalismo e neoliberalismo, di una combinazione di autoritarismo e nativismo, nel caso del M5s una sorta di indifferenza fra destra e sinistra).

I populismi consentono a un ceto medio che si sente tradito dalla globalizzazione di esprimere rabbia e risentimento, ma anche un profondo disorientamento valoriale che, in maniera solo apparentemente paradossale, esprime una domanda valoriale inevasa la quale trascina con sé l'accorciamento del futuro, l'annullamento delle prospettive, l'atrofizzazione della dimensione del progetto. Giocano indubbiamente componenti «economiche», che riflettono il disagio materiale e la deprivazione sociale, ma anche componenti «culturali» (di reattività verso i cambiamenti nei costumi, il terrorismo islamico, la microcriminalità diffusa e così via) e componenti «moralì» che, anzi, Michael Sandel giudica le più importanti, perché mettono in gioco, oltre ai *wages* e agli *jobs*, la *social esteem* ferita e tradita.

Vogliamo dare a tutto ciò la patente dell'iperrazionalità, come fanno alcuni studiosi diffidenti verso l'umanesimo – tra cui Dardot e Laval – o vogliamo leggerlo con l'attualizzazione di alcune chiavi di lettura marxiane umanistiche, in particolare del giovane Marx? Dardot e Laval significativamente intitolano il loro libro del 2009 *La nuova ragione del mondo*, con il quale, nello sforzo di estrapolare dal sistema neoliberalista quello che si giudica, in termini foucaultiani, un nucleo di «costruttivismo razionalistico» stringente – senza contemplare vere e proprie soluzioni di continuità tra liberalismo e liberismo, di entrambi i quali l'ordoliberalismo costituirebbe l'epifania – arrivano a smarrire il senso della specificità della rivoluzione neoliberalista che ha marchiato la globalizzazione. Se si scambia per *eccesso di razionalità* l'imperativo fondamentale a cui obbedisce l'evoluzione del neoliberalismo globalizzante, quando esso è, invece, *pulsione all'irrazionalità*, si finisce da una parte con il considerare invincibile il neoliberalismo stesso, sancendone una sorta di eternità e di impossibilità di alternativa (accettando proprio il dogma thatcheriano Tina, *there is no alternative*), dall'altra per prendere troppo per buoni alcuni suoi postulati, sostanzialmente aderendo ad essi e nutrendo «un alto livello di contiguità» con l'ideologia neoliberale che si vorrebbe combattere. Si consideri, in

particolare, l'interpretazione di Dardot e Laval del neoliberismo come apparato *rinormativizzante* invece che *denormativizzante* (Dardot, Laval 2009)³. Tale interpretazione è strettamente apparentata con quella che radica il «comune» nell'«autonormazione permanente» della società e nella «produzione autopoietica» di normatività sociale (più che somiglianti, in effetti, all'«autoregolazione dei mercati» del neoliberismo). Ora è vero che anche il neoliberismo – che è tutto tranne che banale *laissez faire* – procede, molto più di quanto non si creda, per «governamentalità», burocratizzazione e amministrativizzazione: la soppressione nel 1999 del Glass Steagall Act – con cui Roosevelt negli anni Trenta aveva compiuto quell'azione «valoriale» e «normativizzante» straordinaria che era stata la separazione nelle banche tra attività commerciale e attività d'investimento – è avvenuta per legge. Ma ciò non toglie che la soppressione sia stato uno degli atti principali della deregolamentazione e della denormativizzazione neoliberistica che ha spalancato la globalizzazione, alle origini della drammatica ipertrofia e superfetazione della finanza e dello scempio di valori odierni.

Dietro queste impostazioni ci sono le teorizzazioni del postmodernismo e di Foucault, per il quale l'obliterazione dei temi della giustizia e della persona in quanto trascendentali porta con sé la polemica sulla normatività e il privilegio dato alla negatività, l'infondatezza, la contingenza, la differenza, l'eccezione, l'eccedenza. Lungo questi sentieri si arriva a condannare ogni tentativo critico che cerchi di orientare la lotta politica e sociale basandosi su valori e concetti universali come la *dignità umana*, la *giustizia*, la *verità*, l'*autonomia*, la *razionalità* e a praticare un sovrano disprezzo per ogni critica della neutralità della tecnica, presi dalla fascinazione per essa e dal mito della possibilità di ibridarsi con essa, per dare vita a «una contaminazione e un meticcio con le macchine» grazie ai quali la moltitudine cosmopolita rinnega la nostalgia per un luogo critico «vergine» e si colloca nel cuore profondo della tecnologia e della scienza fatte società, in cui il soggetto, transfondendosi in una macchina, «ritrova la co-

³ Dardot e Laval rimangono all'interno di un quadro analitico sottovalutante gli aspetti più negativi del neoliberismo (in particolare l'aggressione al perimetro pubblico), il che li porta a caratterizzare il pubblico come «predone» (e «asservito» ai privati) non meno dei privati stessi, a considerare con uguale ostilità «pubblico» e «privato» e a vedere nel «comune» la sola alternativa da perseguire.

operazione che lo ha sostituito e moltiplicato» (Hardt e Negri 2001). L'intera riflessione sullo sfruttamento e l'alienazione – che origina proprio da Marx – viene considerata un'illusione, retaggio della regressione rousseauiana che avrebbe segnato i pensatori del freudo-marxismo come Fromm e Marcuse. Questi pensatori, in una inaudita ingenuità critica, avrebbero continuato a nutrire valori e a credere che possano sussistere sacche di resistenza libere dall'intrusione del potere, «un luogo del grande Rifiuto» (Foucault 1979) focolaio della ribellione.

Su queste basi non ci si può stupire che alcuni foucaultiani giungano a scorgere un «potenziale passatista e reazionario necessariamente inscritto nel cuore di ogni progetto critico» (de Lagasnerie 2012), né che si compiacciano della funzione di «de-assoggettamento» di molte opzioni neoliberiste. Non so se si può dire che anche Foucault, e non solo i foucaultiani, sia rimasto realmente affascinato dal neoliberismo, per la sua carica antistatuale e antigovernamentale. Certo è che la riflessione sull'ordo-liberalismo tedesco, condotta da Foucault nell'ambito dello sviluppo della sua «biopolitica» (Foucault 2005), da una parte pone su uno stesso piano il New Deal di Roosevelt, la pianificazione sovietica, il keynesismo di Beveridge (perché avrebbero criticato il nazismo riproducendone, con lo statalismo, alcune invarianti economiche: protezionismo, interventismo, pianificazione), dall'altra svaluta le analisi critiche, originate dagli sviluppi della scuola di Francoforte, sulla società dello spettacolo, sulla generalizzazione della forma merce, sui fenomeni di uniformazione, sulla vita unidimensionale che pervadono la globalizzazione neoliberistica, tutte analisi che trovano nel giovane Marx il loro antecedente più fecondo. La caducità della vecchia teoria dell'alienazione (ritenuta piena di incoerenze e incongruenze) sarebbe mostrata dalle affascinanti teorizzazioni di Gary Becker sul «capitale umano» che ci mostrerebbero l'avvenuto superamento dell'idea «secondo cui forze sistemiche sottraggono al lavoratore la sua attività e se ne nutrono per crescere a sue spese», poiché «il lavoratore non si trova più faccia a faccia con la macchina capitalista ma diventa egli stesso una piccola macchina-capitale che produce ricavi». Per questo, alla pena critica per la «vita offesa» e per l'umanità umiliata da forze sistemiche anonime, tanto argomentata da Adorno sulla scia di Marx, è molto meglio sostituire la costruzione di una miriade di «piccole attività di gestione del sé»

(Foucault 2012) facilmente vivificabili dall'incessante innovazione economica e tecnologica capitalistica.

Ora, è indubbio che la teoria dell'alienazione che molto ha attinto al giovane Marx si presta, come tutte le teorie, ad abusi e che una critica della vita alienata induce a ricorrere a concetti, e valori, come natura umana, bisogni, capacità, sui quali grava un rischio di essenzialismo. Ma una interpretazione essenzialistica di tali valori non è affatto ineluttabile. Il negativismo di Adorno – che non indica esplicitamente un ideale di «vita buona» ma lo fa «emergere dalle contraddizioni immanenti alla negatività della vita “falsa”» (Cortella 2017) – e in generale la teoria critica della società consentono proprio di mantenere un'attenzione e una pressione sulle *patologie* e le *umiliazioni* della vita sociale senza assumere alcun presupposto dogmatico intorno a una natura umana sana e individuando solo negativamente i limiti oltre i quali sembrano insorgere violazioni, dando, però, grande valore a ciò che ai foucaultiani sembra irrilevante: manipolazione, spettacolarizzazione, seduzione, imprigionamento solipsistico entro una tecnologia di cui è programmata anche l'obsolescenza. Le patologie sociali, essendo «metafore di una “salute” collettiva compromessa», contengono sempre anche il loro opposto, «ovvero le potenzialità per il cambiamento». Ciò è presente, del resto, già a Kant che, nel non disdegnare di considerare la «fertile bassura dell'esperienza», ci indica come materia di approfondimento e di apprendimento «le *eccedenze esperienziali* e il *rimosso collettivo* difficilmente amovibile dalla molteplicità fenomenologica del mondo della vita» (Calloni 2016).

Dunque, lungi dal farci abbacinare dal miraggio della sua superrazionalità, è la *pulsione all'irrazionalità* del neoliberismo globalizzato, quella sua «assenza di misura» così presente a Marx, che dobbiamo porre sotto esame, restituendo centralità all'attenzione agli elementi di *spiritualità* presente nel giovane Marx e alla riflessione sulla problematica della «vita offesa» e sulle *patologie* della vita moderna. Sotto questo profilo, piuttosto che accettare i postulati della postmodernità e del decostruzionismo foucaultiano – per cui l'*universale* e l'*umano* sono fantasie totalizzanti –, può aiutarci il recupero del discorso *umanistico* sull'alienazione iniziato dal giovane Marx. Considero estremamente preziose l'analisi dell'alienazione di Marx, la teoria della razionalizzazione di Weber, la riflessione sul «disagio della civiltà» di Freud, i contributi della scuola di Francoforte, proprio

perché si appuntano sulle patologie della modernità senza revocare in dubbio il significato emancipatorio rivoluzionario della modernità e i suoi fondamentali valori universalistici. Le patologie si estrinsecano in particolare, sullo sfondo di un'accentuazione dello sfruttamento, in una *repressione dell'identità* e in un *impoverimento della vita emotiva* dell'individuo che hanno ricadute profonde sull'universo di *significati* e di *valori*. Prendere atto della profonda irrazionalità che ha guidato la globalizzazione neoliberistica ci permette di allargare la stessa nozione di capitalismo e il raggio della critica ad esso.

Rahel Jaeggi (rappresentante della terza generazione della scuola di Francoforte) è convinta che l'interrogativo «che cosa c'è di intrinsecamente sbagliato nel capitalismo» – qualcosa che non accada in tutte le formazioni sociali e la cui occorrenza sia legata ad esso in modo non accidentale ma sistematico e, al tempo stesso, sia fundamentalmente problematica – non solo è legittimo ma fornisce un *metacriterio della critica*, fondamentale per indagini ulteriori, in particolare per un'indagine sul capitalismo come «forma di vita», il che vuol dire «forma» che si struttura su *valori* e perfino su presagi di *vita buona*. La neutralità etica dell'economia capitalistica è un abbaglio, non esiste una sfera economica separata dalle sfere sociale, culturale, personale, morale. «Le pratiche economiche [...] non sono semplicemente basate o “incorporate” (*embedded*) in una forma di vita etica circostante [...] esse, piuttosto, fanno *parte delle forme di vita* stessa, e della sua dinamica relativa» (Jaeggi 2017). Jaeggi vede nel capitalismo una tendenza strutturale – profondamente *irrazionale* – a minare le disposizioni cognitive, valoriali, psichiche di cui, tuttavia, ha vitale bisogno per riprodursi, tagliando l'albero su cui è seduto e dunque minando se stesso con una pulsione all'autodistruzione.

Una tesi di profonda irrazionalità del capitalismo è sostenuta anche da David Harvey (2018) che punta il dito sulla *madness of economic reason*: «Capitale in eccesso e una massa sempre crescente di lavoro in eccesso e disponibile stanno fianco a fianco senza che ci sia modo di abbinarli per produrre i valori d'uso di cui c'è così disperato bisogno, mentre un terzo dei bambini negli Stati Uniti, che pure sono ancora il paese più ricco del mondo, vive in povertà e spesso in ambienti tossici, soffre la fame e l'avvelenamento da piombo, e si vede negato l'accesso a servizi sociali elementari e a opportunità di istruzione da una politica di austerità impo-

sta. Che cosa ci può essere di più folle?». Per Jaeggi si tratta di deficit funzionali intrinseci, denotanti una profonda *irrazionalità interna*, che, però, per essere criticamente individuati come tali, chiamano in causa *giudizi di valore*. «Il non funzionamento del capitalismo è tale soltanto nella misura in cui si assume il punto di vista di finalità specifiche e ci si riallaccia a giudizi di valore o norme». La prospettiva del non-funzionamento è sempre già connotata in senso normativo, le crisi funzionali del capitalismo sono sempre anche crisi normative e le crisi normative contengono sempre anche aspetti funzionali (che si manifestano in problemi pratici e in disordini). «La plebe generata dalla dinamica dell'economia borghese – come nella famosa analisi di Hegel dell'«opprimente problema della povertà della società civile» – non è semplicemente impoverita, è indignata. Ed è questa indignazione [...] a minacciare la coesione della società».

Alla luce della prospettiva dischiusa dal «capitalismo in quanto forma di vita» possiamo rivolgere la nostra critica, in termini hegeliani, nei confronti della «vita etica capitalista» e cogliere in modo più ampio il «deficit morale» del capitalismo. Si ripropongono insieme, indissolubilmente intrecciate, una questione di *irrazionalità* e una questione di *immoralità* e di *valori*, perché si apre la possibilità di rinnovare «una critica del capitalismo inteso quale ordine sociale in un certo senso *irrazionale*». Il merito di questo tipo di critica è che, mentre evidenzia che il capitalismo ha uno «spirito» e una «cultura», illumina condizioni spesso oscurate: i *valori* contano e la sfera economica *non* è eticamente neutra. Lo stesso sfruttamento può essere reinterpretato in termini più complessi di quelli marxiani (che criticano il capitalismo per contraddizioni del suo funzionamento, non per le sue carenze normative). Lo sfruttamento non riguarda solo uno scambio iniquo ma anche il fatto che un rapporto di scambio si instauri – per il lavoro minorile, l'utero in affitto o altro – su ciò che non dovrebbe esservi sottoposto. La critica etica del capitalismo permette di focalizzarsi «sull'influenza che il capitalismo esercita rispetto a tutte le nostre relazioni vitali, e al rapporto con noi stessi e con il mondo». Ci fa cogliere che «la vita plasmata dal capitalismo è una vita in senso lato brutta o alienata; è impoverita, senza senso o vuota».

La prospettiva di una critica del capitalismo come «forma di vita» può essere condivisa o meno, in tutto o in parte o per nulla. Io ne avverto il fascino e la suggestione. Ma quel che di essa mi interessa sottolineare

non sono tanto gli elementi di validità o quelli di carenza, quanto la fecondità euristica della categoria di «forma di vita» in se stessa che, del resto, ha una nobile storia e padri e madri illustri, tra cui Karl Marx. Essa ci consente di capire perché tutte le controversie odierne, anche quelle più propriamente attinenti alla sfera della politica, abbiano un carattere accentuatamente *etico-politico*, non solo politico, connotato *spiritualmente*. Il che da una parte è all'origine dell'alta tensione emotiva ad esse intrinseche (il ritorno dell'emozionale di cui parlava Ernst Bloch per gli anni Venti e Trenta del Novecento), dall'altra dà alla moralità un elevato contenuto critico. L'agire morale, cioè, si presenta oggi innanzitutto come un agire critico.

Riferimenti bibliografici

- Atkinson A.B. (2015), *Inequality. What can be done?*, Cambridge Mass. London, Harvard University Press.
- Calloni M. (2016), *Filosofia sociale, critica pragmatica e discorso pubblico*, in *Politica e società*, Milano, n. 1, p. 340.
- Cortella L. (2017), *I problemi irrisolti della negazione determinata*, in *Consecutio Rerum*, Roma, n. 4, p. 331.
- Crouch C.C. (2018), *Salviamo il capitalismo da se stesso*, il Mulino, Bologna.
- Crouch C.C. (2011), *The Strange Non-Death of Neoliberalism*, Cambridge, Polity Press, (trad. it. 2012, *Il potere dei giganti*, Roma-Bari, Laterza).
- Dardot P., Laval C. (2009), *La nouvelle raison du monde. Essais sur la société néolibérale*, Paris, La Decouverte (trad. it. 2013, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, Roma, DeriveApprodi).
- Dardot P., Laval C. (2014), *Commun. Essai sur la révolution au XXI siècle*, Paris, La Decouverte.
- de Lagasnerie G. (2012), *La dernière leçon de Michel Foucault. Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*, Paris, Fayard, p. 35.
- Foucault M. (2005), *Nascita della biopolitica. Corso al College de France (1978-1979)*, Milano, Feltrinelli.
- Foucault M. (1980), *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Napoli, Cronopio, 2012.
- Foucault M. (1979), Milano, *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, p. 85.
- Hardt M., Negri A. (2001), *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, pp. 340-341.

- Harvey D. (2018), *Marx e la follia del capitale*, Milano, Feltrinelli.
- Hochschild A.R. (2017), *Strangers in Their Own Land. Anger and Mourning on the American Right*, New York, The New Press.
- Mudde C., Kaltwasser C.R. (2018), *Populism. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press.
- Jaeggi R. (2017), *Forme di vita e capitalismo*, Torino, Rosenberg & Sellier, p. 159.
- Pennacchi L. (2018), *De valoribus disputandum est. Sui valori dopo il neoliberismo*, Milano-Udine, Mimesis.
- Sandel M., *Socrate vs Trump*, intervista con G. Bosetti, in *la Repubblica*, 5 giugno 2017.
- Rodrik D. (2011), *La globalizzazione intelligente*, Bari, Laterza.
- Ruffolo G. (1985), *La qualità sociale*, Roma-Bari, Laterza, p. 146.

ABSTRACT

Il saggio è frutto della relazione presentata al Convegno internazionale 200 Marx. Il futuro di Karl. Convegno Internazionale (Roma, 13-16 dicembre 2018) nell'ambito della Sessione Per la critica del capitalismo globale. A partire dall'analisi del rapporto tra globalizzazione odierna e populismi contemporanei, con connessi sovranismi, l'A. si domanda se un ricorso a quella singolare attenzione alla spiritualità presente nel giovane Marx non possa aiutare nell'interpretazione anche dell'oggi.

FOR A CRITICISM OF THE GLOBAL CAPITALISM. THE YOUNG MARX'S HUMANISM SPEECH

The essay is the outcome of the contribution presented at the session «For the criticism of the global capitalism» of the international conference «200 Marx. Il futuro di Karl» («200 Marx. Karl's future» Rome, 13-16 december 2018). Starting from the analysis of the connection between the contemporary globalization and the current populisms and souverainisms, the author evokes Mark's attention to spirituality as a method to interpret nowadays situation.