

Homo oeconomicus.

La critica filosofica alla razionalità economica moderna

Paolo Boschini

Lezione nel corso LTE di Annuncio del Vangelo e problematiche morali

«Il superamento dell'homo oeconomicus» - 14.04.2015

1. Karl Marx: la (auto)distruzione dell'*homo oeconomicus*

1.1. Il primato della prassi

Marx (1818-1883) è uno dei pochi filosofi del XIX sec. che ha la chiara consapevolezza della crisi dell'umanità occidentale moderna: è tramontato il sole delle certezze tradizionali collettive e l'oscurità è rischiarata soltanto dalla luce della «lampada privata».¹ Marx profetizza una nuova età della ragione, in cui la teoria è totalmente trasformata in prassi. La grande utopia filosofica di Marx è un pensiero totalmente corrispondente alla realtà effettuale dei rapporti sociali ed economici: un pensiero che si svolge sul piano dell'assoluta immanenza. Pensare nell'immanenza significa accettare la contraddizione e il conflitto come modi di essere fondamentali della realtà umana concreta. Ciò vale in particolare per i rapporti economici e produttivi, che così Marx descrive nel *Capitale*:

«Macchine, dotate del meraviglioso potere di ridurre e potenziare il lavoro umano, fanno morire l'uomo di fame e l'ammazzano di lavoro. Le conquiste della tecnica sembrano ottenute a prezzo della loro stessa natura. (...) Poiché dunque le macchine, considerate in sé, abbreviano il tempo di lavoro mentre, adoperate capitalisticamente, prolungano la giornata lavorativa; poiché le macchine in sé alleviano il lavoro e adoperate capitalisticamente ne aumentano l'intensità; poiché in sé sono una vittoria dell'uomo sulla forza della natura e adoperate capitalisticamente soggiogano l'uomo mediante la forza della natura; poiché in sé aumentano la ricchezza del produttore e usate capitalisticamente lo pauperizzano».²

Il conflitto economico è al tempo stesso la forma più reale, ma anche più falsa di

¹ Cf. K. LÖWITZ, *Significato e fine della storia*, Comunità, Milano 1981, 54-55. Il sole in questo caso è l'equazione hegeliana tra reale e razionale, cioè la ragione metafisica

² K. MARX, *Il capitale*, I, 13, 1-2; ora in <http://www.contradizione.it/qxq-m-n.htm> (9 aprile 2015).

umanità: è la più reale perché è quella più concreta e universale, capace di condizionare tutti i rapporti sociali in ogni regione della terra; è la più falsa, perché l'umanità del conflitto non è quella autentica né quella definitiva. Come aveva già detto Rousseau nel *Contratto sociale* gli uomini non sono nati per combattersi, ma per vivere insieme pacificamente.³ Quindi la vera umanità deve ancora nascere. Essa verrà alla luce quando i rapporti di forza che attualmente reggono la società capitalista saranno del tutto rovesciati. E questo comporta necessariamente la rivoluzione da parte del proletariato, che così si emancipa dalla sua schiavitù sociale e costruisce una società senza classi. La società senza classi è «un regno di Dio terreno».⁴ Essa è l'unica liberazione possibile dalla sempre più massiccia e fatale potenza capitalista, di fronte alla quale l'individuo non può nulla. Solo un cosciente movimento di massa dei lavoratori può rovesciare lo sfruttamento dell'uomo in favore della libertà. Il germe di questa nuova epoca della storia mondiale è l'essere socialmente più povero e abietto: il proletario, alienato fino al punto da non essere neppure più padrone della sua unica risorsa, la propria forza-lavoro. Sostiene K. Löwith in modo suggestivo: solo per un residuo dogmatico dell'escatologia cristiana, il proletariato può essere visto come un nuovo popolo eletto, attraverso cui la schiavitù economica si trasformerà in liberazione sociale.

Non condivido a pieno la tesi di Löwith: non il messianismo biblico, ma la dialettica hegeliana è il presupposto teorico dell'utopia marxiana. Solo ciò che è nulla può diventare tutto, autocostruendosi attraverso il conflitto, che è un processo di negazione della negazione e quindi è come un'affermazione. Solo il proletariato, che è il soggetto sociale del tutto privo di diritti e dignità, può diventare la classe-guida verso il mondo senza classi, quando il diritto e la dignità saranno diventate universali. La borghesia invece non può assolvere questo compito storico, benché essa sia portatrice degli ideali di libertà e di uguaglianza universale conosciuti dall'Illuminismo e dalla Rivoluzione francese, perché essa appartiene strutturalmente alla società capitalista esistente: quindi non potrà mai negarla, senza con ciò annientare se stessa. Il problema filosofico che questa antropologia economica pone può essere formulato così: come è possibile che il proletariato sia al tempo stesso la negazione della società

³ Su Marx interprete di Rousseau, E.J. HOBBSBAWN, *Gli aspetti politici della transizione dal capitalismo al socialismo*, in ID. (ed.), *Storia del marxismo. 1. Il marxismo ai tempi di Marx*, Einaudi, Torino 1978, 250. Cf. anche G. DELLA VOLPE, *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*, Riuniti, Roma 1997.

⁴ Cf. K. LÖWITH, *Significato e fine della storia*, 63-67.

capitalista e il suo superamento, senza accogliere nulla da essa, cosa che invece è postulata dalla dialettica hegeliana di cui Marx si serve? Come nella dialettica hegeliana, la tesi e l'antitesi, il capitalismo e il proletariato stanno uno di fronte all'altro secondo lo schema moderno soggetto-oggetto e solo nel momento finale della sintesi entrano in una relazione di vicendevole compenetrazione. Ma il proletariato non è solo l'umanità alienata divenuta oggetto, l'espressione storica della disumanità e della spersonalizzazione a cui conduce il capitalismo. Esso è anche il vettore della rivoluzione socialista perché è l'unica classe che ha coscienza dell'alienazione in cui versa oggi tutta l'umanità. È consapevole della sua condizione di sfruttamento. Ciò basta a renderlo capace di agire per cambiare il mondo: anche per Marx, sapere è potere.

La critica all'*homo oeconomicus* è prima di tutto una questione di autocoscienza, ovvero dell'autocomprensione della propria condizione sociale e del proprio ruolo nella storia. L'autocoscienza del proletariato dischiude nello stesso tempo un sapere quasi messianico, che implica l'affermazione del senso complessivo della storia e del suo prossimo effettivo compimento attraverso un agente umano collettivo. Ma tale coscienza genera anche un sapere scientifico, fondato sull'analisi economica e storico-politica delle dinamiche sociali esistenti. Ne abbiamo una chiara testimonianza nell'undicesima *Tesi su Feuerbach*:

«Per secoli i filosofi hanno interpretato il mondo, ora si tratta di cambiarlo».⁵

Marx rovescia il rapporto tra pensiero e realtà, tra teoria e prassi, affermando che è sempre il secondo elemento che determina il primo: ogni concezione filosofica e teologica è il riflesso di determinate condizioni storiche e sociali. L'economia è così proclamata sapere primo. Si può davvero superare l'*homo oeconomicus* se si continua a pensare economicamente?

1.2. Critica della produzione industriale

Negli scritti posteriori al 1846 (con *L'Ideologia tedesca* si chiude la fase giovanile del suo pensiero) Marx approfondisce il suo concetto di produzione, spiegando che essa è la

⁵ K. MARX, *Tesi su Feuerbach*, in ID., *Materialismo dialettico e materialismo storico*, La Scuola, Brescia 1962, 84.

risultante di due fattori: un elemento economico, che lui chiama «forze produttive» (macchine, denaro, conoscenze scientifiche, tecniche di produzione, organizzazione del lavoro e braccia che lavorano); e elemento sociale, denominato «rapporti di produzione», che consiste nel tipo di organizzazione ogni società, nei rapporti tra le classi sociali e soprattutto nel diritto sulla proprietà. L'elemento economico e quello sociale sono interdipendenti: una certa organizzazione delle forze produttive si riflette nella società e una determinata organizzazione sociale ostacola o favorisce l'affermazione di queste o quelle forze produttive. In una lettera del 1846 incontriamo una formulazione sintetica e chiara della sua teoria del rispecchiamento, secondo cui l'uomo concretamente esistente è il prodotto meccanico delle forze produttive e dei rapporti di produzione

«Sono gli uomini liberi di scegliersi questa o quest'altra forma di società? Affatto. Scegliete uno stadio particolare di sviluppo delle forze produttive dell'uomo ed avrete una forma particolare di commercio e di consumo. Scegliete stadi particolari di sviluppo della produzione e avrete una organizzazione corrispondente della famiglia, degli ordini o classi, in una parola, una società civile corrispondente. Presupponete una società civile particolare e avrete condizioni politiche particolari, che sono soltanto l'espressione ufficiale della società civile».⁶

Siamo agli albori della famosa teoria della struttura e della sovrastruttura. L'economia e la scienza sociale analizzano la struttura reale della società: l'uomo economico è dunque l'uomo effettivamente esistente; mentre la filosofia, il diritto, l'etica e le dottrine politiche prendono in esame le sovrastrutture ideologiche, cioè i sistemi di pensiero di cui si dotano le differenti strutture economico-sociali per giustificare se stesse e i rapporti di forza (cioè di sfruttamento) su cui si basano. Non è la coscienza razionale che determina l'essere (e l'agire) sociale degli uomini; ma al contrario è la prassi sociale e economica che si rispecchia nella coscienza collettiva e individuale. È la sua tesi antropologica fondamentale. Si legge nella *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*:

«Il modo di produzione della vita materiale condiziona in generale il processo sociale, politico e spirituale della vita. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza. (...) Con il cambiamento della base economica si sconvolge più o

⁶ K. MARX, *Lettera a P. Annenkov del 28.12.1846*.

meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura».⁷

Da un punto di vista epistemologico è difficile comprendere come un soggetto politico e sociale, che si muove all'interno di relazioni socio-economiche alienate, possa cambiare la comprensione scientifica della realtà economica, smascherandone le contraddizioni strutturali. A meno che non sia portatore di una sorta di illuminazione profetica. L'espressione più matura di questo sapere critico e profetico al tempo stesso, che si coagula nella sua antropologia economica, è il *Manifesto del Partito Comunista* (1848). Qui Marx rilegge la storia dell'umanità come espressione della lotta di classe tra oppressi e oppressori, la quale è periodicamente causa di rivoluzioni e restaurazioni. Per il suo contrapporsi alle forze conservatrici della proprietà terriera, la borghesia si è sempre presentata come una «forza rivoluzionaria» vincente: il risultato di tale successo sul piano storico è stata la creazione dell'*homo oeconomicus*. Facendo sua la logica del profitto, essa ha dato impulso alla società, imponendole un ritmo di crescente sviluppo economico, tecnologico e produttivo. La descrive come una potenza dissacratoria e «critica».

«Dove è giunta al potere, la borghesia ha distrutto tutte le condizioni di vita feudali, patriarcali, idilliache. Essa ha lacerato senza pietà i variopinti che nella società feudale avvincevano l'uomo ai suoi superiori naturali e non ha lasciato tra uomo e uomo altro vincolo che il nudo interesse e lo spietato 'pagamento in contanti'. Ha fatto della dignità personale un semplice valore di scambio. Al posto dello sfruttamento velato da illusioni religiose e politiche, ha messo lo sfruttamento aperto, senza pudori, diretto e arido. La borghesia ha spogliato della loro aureola tutte quelle attività che per l'innanzi erano considerate degne di venerazione e di rispetto. Ha trasformato il medico, il giurista, il prete, il poeta, lo scienziato in suoi operai salariati».⁸

Con l'introduzione della macchina a vapore, la borghesia ha cambiato il mondo sociale conformemente ai propri interessi. Ha potenziato le capacità produttive. Ha indotto una migrazione massiccia dalle campagne alle città industriali. È cresciuta a dismisura la creatività dell'uomo e si è creata una rete mondiale di comunicazione e di scambi, non solo commerciali. La borghesia ha così creato una nuova cultura, che grazie alle relazioni

⁷ K. MARX, *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, Rinascente, Roma 1954; ora in <https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1859/criticaep/prefazione.htm> (9 aprile 2015).

⁸ K. MARX, F. ENGELS, *Manifesto del Partito Comunista*, Riuniti, Roma 1971, 58.

commerciali si va diffondendo in tutto il mondo e si presenta come il primo progetto mondiale di incivilimento dei popoli barbari e di cosmopolitismo politico: le nazioni diventano sempre più interdipendenti; il genere umano si va unificando verso un ethos sempre più condiviso.⁹ La globalizzazione del mondo è il frutto della cultura cosmopolita della borghesia.

L'*homo oeconomicus* moderno coincide con l'individuo borghese e con la sua intraprendenza. L'unificazione del genere umano è illusoria, perché riguarda un'unica classe sociale: la borghesia. Il suo successo, che si esprime nel trionfo del capitalismo industriale, non fa che radicalizzare lo scontro con il proletariato, che nella fabbrica arriva al suo epilogo: il conflitto sociale diventa radicale come mai prima d'ora, a motivo dello sviluppo rapido e spropositato delle attività industriali, basate sulla divisione sistematica e organizzata del lavoro, che separa sempre più l'uomo dal frutto della sua fatica e lo obbliga a una disciplina quasi monastica del proprio corpo e del proprio tempo. Il prezzo di questo progresso tecnico ed economico è la fine di ogni rapporto umano che non sia basato sullo sfruttamento dell'altro e sul profitto.

L'*homo oeconomicus* crea automaticamente i presupposti del suo superamento. Le crisi economiche che si susseguono sempre più in fretta, il crescente divario tra ricchi e poveri del mondo, il numero sempre più alto di proletari sfruttati o di sottoproletari che soffrono la fame: sono questi i segni della decadenza della borghesia capitalista e della fine prossima dell'*homo oeconomicus* che essa ha creato.¹⁰

«Nelle crisi commerciali viene regolarmente distrutta una gran parte non solo dei prodotti già ottenuti, ma anche delle forze produttive che erano già state create. Nelle crisi scoppia un'epidemia sociale che in ogni altra epoca sarebbe apparsa un controsenso: l'epidemia della sovrapproduzione. La società si trova improvvisamente ricacciata in uno stato di momentanea barbarie; una carestia, una guerra generale di sterminio sembrano averle tolto tutti i mezzi di sussistenza; l'industria, il commercio sembrano annientati, e perché? Perché la società possiede troppa civiltà, troppi mezzi di sussistenza, troppa industria, troppo commercio».¹¹

⁹ Cf. K. MARX-F. ENGELS, *Manifesto del Partito Comunista*, 55-63.

¹⁰ Cf. K. MARX-F. ENGELS, *Manifesto del Partito Comunista*, 64: «La moderna società borghese che ha evocato come per incanto così potenti mezzi di produzione e di scambio, rassomiglia allo stregone che non può più dominare le potenze sotterranee da lui evocate». È esplicito il rimando alla favola goethiana dell'*Apprendista stregone*.

¹¹ K. MARX-F. ENGELS, *Manifesto del Partito Comunista*, 65.

In realtà, Marx deve riconoscere che l'*homo oeconomicus* è molto resistente. La sua fine non è l'esito di un processo automatico. Il sistema capitalista non frana su se stesso, ma su coloro che lo sostengono in ogni parte della terra con il loro lavoro salariato. Sono gli operai che pagano il prezzo della competitività delle merci, ricevendo un salario sempre più basso, che li costringe alla fame e alla vulnerabilità, a un lavoro asservito alla macchina e ai suoi ritmi infernali.¹² Le crisi ricorrenti del capitalismo annientano l'uomo in quanto individuo autonomo e lo trasformano in un'appendice della macchina. Le crisi del capitalismo sono in realtà il trionfo dell'organizzazione capitalista. Dopo ogni crisi il lavoro si svolge con minore creatività. Consiste sempre più in atti ripetitivi, che fanno parte di un processo lungo e complesso, che il lavoratore non controlla. La fabbrica funziona secondo un'organizzazione e una disciplina militaresca, che mortifica la sensibilità e l'intelligenza dell'uomo.

Per l'imprenditore capitalista l'operaio non è un essere umano, una persona, ma è forza-lavoro: merce che può essere comprata e venduta a un prezzo che varia a seconda delle fluttuazioni del mercato. Il costo del lavoro dipende dalle leggi della domanda e dell'offerta e per questo il capitale tende a favorire l'aumento di braccia sul mercato del lavoro: donne, bambini, stranieri. Il capitale vuole lavoratori a bassissimo prezzo, in modo da rendere sempre più competitiva la sua produzione. Nessuno può ribellarsi a questo sistema retributivo, pena l'esclusione economica e la morte sociale. Il proletariato cresce anche perché la piccola borghesia tende a proletarizzarsi, perché non riesce a reggere la concorrenza dei grandi capitalisti. All'interno del proletariato si innescano così conflitti a non finire, perché molte braccia si contendono pochi posti di lavoro. Mentre i proletari aumentano fino a diventare la gran massa della società industrializzata, i capitalisti diminuiscono: le grandi risorse finanziarie e produttive tendono a concentrarsi in un numero sempre più ristretto di mani.¹³

1.3. Il carattere politico e culturale della rivoluzione economica socialista

Questa mercificazione dell'uomo è talmente organizzata, che solo una altrettanto organizzata lotta di classe può contrastarla efficacemente con l'adozione del metodo

¹² Cf. K. MARX-F. ENGELS, *Manifesto del Partito Comunista*, 66-67.

¹³ Cf. K. MARX-F. ENGELS, *Manifesto del Partito Comunista*, 68.

rivoluzionario armato. Perché dallo sfruttamento si passi alla lotta, bisogna che la classe operaia prenda coscienza della sua condizione di sfruttamento, cessi di combattere al suo interno e si unisca in una lotta mondiale contro la grande borghesia capitalista.

«La borghesia non ha soltanto fabbricato le armi che recano la morte, essa ha anche creato gli uomini che useranno quelle armi – i moderni operai, i proletari».¹⁴

La differenza tra la rivoluzione borghese e quella proletaria non consiste nelle differenti dottrine economiche che le sostengono, ma nel loro carattere politico. A fronte di una rivoluzione guidata da élites colte e politicamente consapevoli, come è avvenuto in America e Francia alla fine del XVIII sec., la rivoluzione proletaria deve essere di massa. Il rovesciamento del capitalismo non è una questione di idee o di cultura, ma di forza e di violenza. Il primo risultato delle lotte dei proletari contro l'organizzazione economica industriale non sarà la distruzione del sistema capitalistico mondiale, ma l'unificazione del movimento operaio e la sua organizzazione in partito politico.¹⁵

Oltre alla scelta politica della rivoluzione armata, nel *Manifesto del Partito Comunista* (1848) Marx enuncia anche una profezia sul declino inarrestabile dell'uomo borghese. Il principio della proprietà privata, che finora ha reso possibile l'ascesa della borghesia capitalista, segnerà presto anche il suo inesorabile declino. La logica del profitto, che è alla base della sua espansione mondiale, porta al collasso della produzione. Per sopravvivere, il sistema capitalistico è costretto a produrre più di quanto il mercato è capace di assorbire: deve espandersi creando nuovi mercati. Ma arriverà presto a saturare la terra con la sua sovrapproduzione di beni e di merci e, per poter sopravvivere, dovrà per forza di cose distruggere gran parte della produzione e delle stesse forze produttive. Deve provocare la miseria delle masse per permettere al capitale di crescere. La rivoluzione economica socialista sarà allora la spallata finale a un sistema economico che va autodistruggendosi.

A differenza di ciò che pensavano i socialisti del suo tempo, Marx sostiene che il successo del comunismo sta nell'exasperazione della lotta di classe, fino a impadronirsi del potere politico e economico: ciò consentirà al movimento operaio di rovesciare finalmente i rapporti di produzione, strappandoli di mano ai privati e rendendoli collettivi, cioè

¹⁴ K. MARX-F. ENGELS, *Manifesto del Partito Comunista*, 65.

¹⁵ K. MARX-F. ENGELS, *Manifesto del Partito Comunista*, 70.

statalizzando l'economia e realizzando l'equità tra gli individui di un medesimo stato e la pace tra gli stati.¹⁶

2. Georg Simmel: fenomenologia dell'*homo oeconomicus*

Per il filosofo tedesco Simmel (1858-1918), come per il sociologo suo coetaneo Max Weber, la realtà sociale non è un insieme organico e ordinato, ma è il frutto della libera interazione tra gli individui, che pensano e agiscono nell'orizzonte di ciò che per loro ha valore incondizionato. Simmel presuppone l'idea aristotelica secondo cui l'uomo è un essere sociale. Perciò tra individuo e società si dà una tensione positiva, perché le loro relazioni si giocano entro un orizzonte di reciproca trascendenza: l'individuo non si esaurisce nella società e nei ruoli che essa gli affida; la società è articolata in istituzioni e ordinamenti che prescindono dagli aspetti strettamente individuali dei suoi membri. La vita sociale è fondata su credenze collettivamente condivise, sulla fiducia reciproca e sulla responsabilità: la società è come una promessa aperta al futuro. La cultura è il prodotto di questa tensione feconda tra individuo e società. Perciò porta in sé questa doppia valenza: è espressione dell'esperienza vissuta degli individui e nello stesso tempo è mediazione oggettivata delle forme sociali. Tutta la vita sociale è culturale, nel senso che tutta ruota intorno a significati simbolici, il primo dei quali è rappresentato dal denaro.¹⁷

2.1. Genesi e fisionomia dell'*homo oeconomicus*

Nella sua *Filosofia del denaro* (1900) Simmel offre una fenomenologia dell' moderno. Vuole capirne le origini, descriverne la fisionomia, ipotizzarne gli sviluppi futuri. Sostiene che l'affermarsi dell'economia monetaria ha modificato le forme della cultura occidentale: ha reso più anonimi e astratti i rapporti intersoggettivi; ha trasformato le cose in oggetti fungibili; ha accelerato i ritmi della vita e ha aumentato l'autonomia dell'uomo nei confronti dello spazio in cui vive.

La causa principale di questa nuova condizione sociale è la divisione del lavoro e la sua specializzazione, così come si è configurata dopo l'introduzione della macchina. L'uomo

¹⁶ Cf. K. MARX-F. ENGELS, *Manifesto del Partito Comunista*, 85-89.

¹⁷ F. CRESPI, *Il pensiero sociologico*, Il Mulino, Bologna 2002, 66-67.

diventa parte di un processo collettivo e impersonale di produzione e non si riconosce più come l'autore del lavoro.¹⁸ Trasformato in accessorio della macchina l'individuo moderno diventato mobile, fluido, plasmabile: è il prodotto di un intreccio variabile tra realtà già date e possibilità autocostruite. L'uomo moderno è simile alla combinazione di una cassaforte, formata da numeri comuni a tanti altri, mescolati però in modo da produrre una precisa e inconfondibile sequenza.

Per Simmel è il denaro che ha innescato questo processo di trasformazione sociale e antropologica. Esso ha trasformato il modello di vita e condiziona il modo in cui si vivono le relazioni sociali negli spazi vitali (famiglia, città, ecc.). Nel mondo moderno il denaro «misura tutte le cose con spietata oggettività».¹⁹ Ha generato il mondo impersonale dominato dal primato dell'oggetto sull'individuo.²⁰ La sua rigida razionalità quantitativa basata sul calcolo ha preso il posto dell'intelligenza qualitativa, fondata sulle emozioni e sul sentimento. Si è così prodotto un irrigidimento della vita sociale e della libertà individuale, che aumenta la distanza che naturalmente esiste tra il soggetto produttore e gli oggetti da lui fabbricati, fino a creare negli individui moderni una profonda sensazione di vuoto.

«Ci rendiamo conto di come il denaro, data la sua sempre maggiore importanza, ci ponga ad una distanza psichica sempre maggiore dagli oggetti, spesso ad una distanza tale che la loro essenza qualitativa si allontana completamente dalla nostra portata visiva e il contatto interno col loro pieno, autentico essere, risulta completamente interrotto».²¹

Il denaro è pertanto all'origine dell'aumento della complessità. Ciò ha prodotto, come contropartita, una notevole crescita del senso di insicurezza degli individui, i quali vanno progressivamente perdendo il controllo delle loro azioni: ne sono sempre meno attori responsabili; e sempre meno ne controllano le conseguenze. La vita sociale diventa una grande macchina, che prende il posto della coscienza personale, delle abilità, delle capacità, dell'attenzione. Eppure proprio in forza di questo spossessamento dell'individuo, la macchina è capace di esercitare un grande fascino attrattivo, perché la sua promessa di liberazione

¹⁸ Cf. G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, UTET, Torino 1984, 658.

¹⁹ G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, 610.

²⁰ G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, 618.

²¹ G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, 673.

dalla natura suona anche come restituzione di un significato estetico a tutto ciò che è lontano.²²

«L'equilibrio interno e la compattezza esterna, l'armonia delle parti e la calcolabilità dei loro destini, conferisce a tutte le organizzazioni simmetriche e sistematiche un'attrattiva che esercita i suoi effetti molto al di là dell'ambito della politica, con una forza capace di plasmare una grande quantità di interessi pubblici e privati. (...) Si tratta dello stesso fascino estetico che può esercitare anche la macchina».²³

2.2. Il denaro e la macchina: spersonalizzazione dell'*homo oeconomicus*

Lo spirito umano ha così perso la propria originaria vitalità e creatività e è diventato freddo, ripetitivo, prevedibile: una macchina! Macchina è l'individuo moderno, ormai senza intelligenza e senza cuore. La società della produzione e del consumo si presenta così come un «apparato antagonistico» nei confronti dell'individuo. Lo espropria della sua interiorità inducendolo a atteggiamenti di passività radicale: vive come posseduto dall'oggetto del consumo, diventato per lui come un feticcio.²⁴ La più recente tipologia di *homo oeconomicus* è l'affarista. Il suo cinismo tecnicamente impeccabile e umanamente disincantato.²⁵

Il denaro ha creato la macchina: l'esigenza di ottimizzare il tempo, per aumentare la produzione e il profitto, è figlia della spersonalizzazione della vita causata dal denaro.²⁶ La diffusione delle macchine esonera dalle mansioni lavorative più pesanti e da quelle che richiedono maggior tempo. Il tempo libero dal lavoro diventa così il tempo occupato dal consumo: produttori e consumatori sono accomunati dal medesimo oggetto, che nell'atto della produzione li divide, mentre in quello dell'acquisto e della fruizione li unisce.²⁷ Ma questa libertà si paga, perché davanti agli uomini occidentali si spalanca all'improvviso un inatteso spazio di virtualità, di tempo libero, di cui essi però non hanno ancora imparato a godere. La liberazione dalle fatiche quotidiane non si traduce così in una maggiore soddisfazione personale, in un aumento sensato del tempo speso per costruire una vita sensata. Viceversa,

²² G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, 669-670.

²³ G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, 692-693.

²⁴ G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, 649.

²⁵ G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, 675-676.

²⁶ G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, 618.

²⁷ G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, 646.

negli individui l'insoddisfazione cresce, perché le forze fisiche restano per lo più inutilizzate e, in modo retroattivo, ciò provoca nella loro interiorità una serie interminabile di turbamenti e di distruzioni. Non si devono più preoccupare di sopravvivere, quanto piuttosto di non «sottovivere», ossia di non esistere al di sotto delle proprie possibilità. La loro grande paura è che il loro io rimanga inespresso. Perciò l'*homo oeconomicus* è descritto da Simmel in competizione frenetica con se stesso, e non solo con i propri simili. La sua vita è una corsa contro il tempo per esplorare e realizzare quante più possibilità egli è capace. La pienezza e il significato della vita si ritrovano però in tempi e spazi virtuali: il futuro atteso con impazienza; l'altrove del viaggio verso paesi esotici. Il desiderio finisce per prevalere sul valore e per svuotarlo.²⁸ L'esito finale di questo processo è l'alienazione totale dell'individuo: ovvero, la fine della civiltà europea moderna, che è basata sull'individuo e sulle sue risorse interiori di coscienza e di libertà.

Il denaro è liquido: non ha confini, come invece i corpi solidi; si adatta facilmente alla situazione. E ha l'inusitata capacità di coartare la volontà individuale, senza che nessuno sperimenti la disarmonia della coercizione.²⁹ In forza della sua natura liquida e rotonda,³⁰ il denaro aumenta la libertà individuale, ma viceversa tende anche a oggettivarla in forme da cui la «tinta personale» tende a scomparire.³¹ Il denaro dev'essere considerato il simbolo dell'epoca moderna, caratterizzata dall'impersonalità dei rapporti umani, sempre più freddi e distaccati. Le conseguenze negative derivanti dalla sempre maggiore diffusione di questa organizzazione monetaria della società consistono soprattutto nella riduzione dei valori qualitativi a valori quantitativi: condizionata dal significato simbolico del denaro, la vita degli uomini moderni diventa un calcolo matematico. Questa razionalizzazione dell'esistenza sociale porta al lento ma inesorabile oblio delle attività spirituali, in particolar modo di quelle affettive ed emotive. Mossi dal denaro, gli uomini cambiano l'ambiente della propria esistenza: la metropoli diventa lo spazio in cui gli individui consumano la loro esistenza, sempre meno padroni di se stessi. Ma c'è anche il rovescio della medaglia. Il denaro dà agli strati inferiori della società un grande potere decisionale, invertendo la piramide sociale.³²

²⁸ Cf. G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, 681

²⁹ G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, 696.

³⁰ G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, 711-712.

³¹ G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, 672.

³² G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, 646-647.

3. Max Weber: l'omo oeconomicus tra ascesi e razionalità strumentale

3.1. La genesi religiosa del capitalismo

Il sociologo tedesco Weber (1864-1920) è diventato famoso per la sua interpretazione dei rapporti tra cristianesimo e economia formulata nel suo *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905). Riprendendo le analisi di Marx – anche se non con la stessa *vis polemica* – egli descrive il capitalismo come «la più grande forza della nostra vita moderna» e lo definisce come la tendenza a disciplinare in modo razionale e prevedibile l'istinto di guadagno dell'*homo oeconomicus*. Il capitalismo consiste nella «rendibilità», cioè in una serie di procedure razionali, rivolte a calcolare il guadagno delle iniziative economiche.³³ Weber si chiede perché questo fenomeno sia sorto solo in occidente e qui soltanto nell'epoca moderna.

La sua risposta si muove su due piani. Dal punto di vista dell'organizzazione sociale, solo in occidente si è formata una classe – la borghesia – capace di introdurre una razionalizzazione efficace e complessiva del lavoro autonomo. A differenza di Marx, Weber sostiene che l'economia, da sola, non può modificare la struttura sociale, se non interagisce con «determinate forme di condotta pratico-razionale della vita». E qui incontriamo il secondo livello di risposta, che viene sviluppata su un piano di sociologia della cultura. È la tesi cardine di Weber (poi molto discussa):³⁴ soltanto in occidente e solo nei secoli moderni si è sviluppato l'ethos economico basato sulla rendibilità soprattutto grazie al cristianesimo calvinista.³⁵ Si è trattato però di «conseguenze impreviste e non volute», che si sono realizzate spesso in opposizione alle aspettative dei leaders religiosi riformati del XVII sec., che predicavano un cristianesimo puramente spirituale e demondanizzato.³⁶ Non è solo l'economia a determinare la cultura, come aveva sostenuto Marx con la teoria della sovrastruttura, ma è anche la cultura a determinare l'economia.

A partire da questo approccio metodologico «multifattoriale» e basato sulla interazione tra cultura e valori da un lato e organizzazione sociale e economia dall'altro, Weber studia le

³³ M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1984, 67-68.

³⁴ L. CAVALLI, *Max Weber: religione e società*, Il Mulino, Bologna 1968, 45-70, 415-432, 465-491. G. POGGI, *Calvinismo e spirito del capitalismo*, Il Mulino, Bologna 1984, 113-128. P. ROSSI, *Max Weber. Una idea di Occidente*, Donzelli, Roma 2007, 166-192.

³⁵ Cf. M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, 74-77.

³⁶ M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, 161.

influenze che la teologia della predestinazione e la conseguente spiritualità calvinista hanno esercitato sulla formazione della forma più evoluta di *homo oeconomicus* che è l'imprenditore capitalista borghese del XVIII sec. Egli non ricerca il guadagno per essere più felice né per godersi la vita: da un punto di vista etico non si può classificare il capitalismo come un prodotto dell'avidità di denaro e dell'assenza di scrupoli morali. Esso cerca il guadagno unicamente per il guadagno. Il profitto fa parte del codice deontologico dell'imprenditore capitalista. È il suo «dovere professionale». Egli vive il proprio «lavoro come scopo in se stesso, come vocazione». Per questo all'affermazione del capitalismo è essenziale una razionalità etica di tipo progettuale, che si traduce nel rispetto delle regole del gioco economico e nell'organizzazione razionale del lavoro e di tutti gli altri processi produttivi e commerciali.³⁷ Non è la ricchezza, né l'accumulo di risorse, né tanto meno il lusso che fanno la differenza tra i capitalisti moderni e i ricchi antichi: la differenza consiste solo nella coscienza imprenditoriale, che manca del tutto ai signori di una volta.

«Assolutamente nuova era una cosa: il valutare l'adempimento del proprio dovere, nelle professioni mondane, come il più alto contenuto che potesse assumere l'attività etica».³⁸

3.2. La razionalità dell'*homo oeconomicus*

L'imprenditore è un uomo di nuovo conio, che si caratterizza per la lucidità con cui riesce a mettere a punto le proprie strategie economiche e per l'energia con cui persegue il suo obiettivo lavorativo. È un uomo totalmente dedito agli affari, fino a diventarne succube, e per essi è disposto a sacrificare il godimento dei proventi del suo lavoro. Nei confronti del denaro egli conserva un atteggiamento freddo e calcolatore, che rifugge dall'ostentazione e dal lusso e che vive nell'ascesi del dovere professionale, nel «romanticismo delle cifre»: «l'uomo è fatto per la sua azienda, e non viceversa».³⁹

Questa razionalizzazione dell'esistenza personale e dell'attività lavorativa ripropone sul

³⁷ M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, 105-106, 113, 119. Weber ne offre una formulazione sintetica citando le parole di B. FRANKLIN, *Quadri della civiltà americana* (cf. ID., *Consigli per diventare ricchi*, Ibis, Como 1993).

³⁸ M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, 144-145.

³⁹ M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, 126-129.

piano dell'agire sociale gli atteggiamenti psicologici dei cristiani riformati di tradizione calvinista: «l'eliminazione dell'elemento magico dal mondo»; «l'individualismo scevro di illusioni e di colore pessimistico»; il «profondo isolamento interiore»; l'ascesi di un lavoro «destinato a servire all'utilità della razza umana». Il Puritanesimo americano del XVII sec. ha creato il prototipo di *homo oeconomicus*, disincantato sul mondo, eticamente autonomo, instancabilmente industrioso, che è diventato il «punto d'appoggio» dello spirito imprenditoriale capitalista.⁴⁰ Infatti il puritano è un uomo che con il lavoro indefesso combatte l'ansia dovuta al non conoscere il proprio status di salvato o dannato. È un uomo che si autocostruisce giorno dopo giorno diventando sempre più capace di «controllo sistematico di se stesso». Ha maturato un atteggiamento ascetico nei confronti del mondo, fino a diventare una sorta di monaco laico che vive nel mondo con la riserva critica di chi ne condivide la passione smodata per il piacere e per il lusso. L'imprenditore moderno, l'*homo oeconomicus* è un «santo nel mondo», capace di prevedere per ogni sua azione i costi, i rischi e le possibili conseguenze: così da riuscire sempre a scegliere ciò che è ragionevolmente migliore.⁴¹

Per il capitalista moderno «ciò che è veramente riprovevole dal punto di vista morale, è l'adagiarsi nella ricchezza, il godimento della ricchezza con la sua conseguenza dell'ozio e degli appetiti carnali. (...) La perdita di tempo nella società, la conversazione oziosa, il lusso, persino il dormire più di quanto sia necessario alla salute è da un punto di vista morale assolutamente riprovevole».⁴²

Questa tesi ha suscitato molte discussioni tra i critici di Weber, ai quali il sociologo tedesco risulta poco convincente, quando si tratta di spiegare come mai «la santificazione della vita poté prendere quasi il carattere di un'azienda commerciale».⁴³ La sua teoria si basa su una ricerca condotta dal suo allievo Offenbacher tra i lavoratori – artigiani e imprenditori – del Baden (1895). Quelli più intraprendenti, più amanti dell'attività imprenditoriale e del rischio economico erano i lavoratori di tradizione calvinista, mentre molto più passivi e fiduciosi nella provvidenza risultavano cattolici e luterani. Da qui Weber evince che l'orientamento religioso ha un'influenza decisiva nell'impostazione dell'etica economica e della prassi produttiva.

⁴⁰ Cf. M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, 179-194.

⁴¹ Cf. M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, 198 e 205-208.

⁴² M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, 262-263.

⁴³ Cf. M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, 163 e 212.

3.3. L'ethos capitalista come eredità post-cristiana

Nel momento in cui il cristianesimo si ritira dal mondo ormai diventato adulto, esso lascia in eredità all'*homo oeconomicus* moderno il rigore morale e l'atteggiamento disincantato tipico della sua razionalità strumentale. Inariditasi l'ascesi religiosa, al capitalista borghese non resta che una concezione utilitarista della vita economica. Gli rimane il «gelido peso» della proprietà da far fruttare e della macchina economica costruita per il profitto. Il «tu devi rinunciare» della spiritualità cristiana si trasforma nel «tu devi guadagnare» dell'ascesi laica capitalista, perché con la sua «costrizione ascetica al risparmio» ha reso disponibili una gran quantità di risorse economiche che sono diventate «capitale d'investimento». L'ascesi mondana è per Weber la principale e più caratteristica virtù economica dell'uomo borghese: questo è ciò che egli chiama «lo spirito del capitalismo».⁴⁴

«Era sorto un ethos specificamente borghese. Con la coscienza di essere in piena grazia del Signore e di essere da lui visibilmente benedetto, l'imprenditore borghese, se si manteneva nei limiti di una correttezza formale, se la sua condotta morale era irreprensibile e l'uso che faceva della ricchezza non era urtante, poteva accudire ai suoi interessi, anzi lo doveva fare. La potenza dell'ascesi religiosa poneva oltre a ciò a sua disposizione lavoratori seri, coscienti, di straordinaria capacità e attaccati al lavoro come allo scopo della vita voluto da Dio».⁴⁵

La religiosità puritana metteva a disposizione dello spirito del capitalismo «operai che per ragioni di coscienza si offrivano allo sfruttamento economico». Oggi il lavoratore dipendente deve rinunciare alla «universalità faustiana», cioè alla propria libertà e deve accettare il lavoro come una «gabbia d'acciaio»: il sistema economico moderno, che egli contribuisce a creare e a consolidare con il suo stesso lavoro, oggi lo «determina con strapotente costrizione», anche grazie ai «presupposti tecnici e economici della produzione meccanica». «Oggi lo spirito dell'ascesi è sparito, chissà se per sempre, da questa gabbia», afferma laconicamente Weber nelle ultime pagine dell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Al lavoratore moderno – non importa a quale gradino della gerarchia economica egli appartenga – non resta altro che il dovere di lavorare. Glielo impone il «capitalismo

⁴⁴ Cf. M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, pp. 253-258 e 288-292.

⁴⁵ M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, p. 299.

vittorioso», che ha sostituito l'ausilio dello spirito con alleanza con la macchina, da cui attinge le «passioni puramente agonali». Ma questo «impietramento nella meccanizzazione» ha trasformato gli uomini delle società capitalistiche odierne – secondo un oracolo di Nietzsche – in «specialisti senza intelligenza, gaudenti senza cuore». ⁴⁶ L'*homo oeconomicus* è il capitolo conclusivo di quella storia della cultura occidentale che Nietzsche aveva racchiuso nell'aforisma della «morte di dio». ⁴⁷

«Quella potente tendenza a uniformare lo stile della vita, che oggi è rafforzata dall'interesse capitalistico alla *standardisation* della produzione, aveva il suo fondamento ideale nell'avversione alla divinizzazione delle creature». ⁴⁸

L'analisi di Weber sembrerebbe non lasciare spiragli per il futuro: finché ci sarà il capitalismo e esso sarà il sistema economico mondiale, gli uomini saranno costretti a lavorare al ritmo della macchina e vivranno il lavoro come unico scopo della propria vita: non avranno il tempo, né le opportunità di chiedersi quale è il senso di ciò che stanno facendo. C'è però un'affermazione che lascia aperta una possibilità: se sorgeranno nuovi profeti o se rinasceranno antichi pensieri e ideali, l'*homo oeconomicus* odierno potrà sottrarsi al potere della macchina. ⁴⁹ Il futuro dell'umanità, la riconquista della libertà dal lavoro asfissiante dell'economia capitalista è affidata non al collasso del sistema, ma alla rinascita dello spirito: sia di quello dei profeti biblici, sia di quello degli antichi filosofi greci. La passione per la giustizia e per la *polis* sono i valori etici che possono restituire all'*homo oeconomicus* il suo originario spirito ascetico e quindi che possono farlo ridiventare un monaco nel mondo, com'era ai tempi della Riforma.

4. Herbert Marcuse: l'uomo a una dimensione della civiltà tardo-industriale

Marcuse (1898-1979) è stato uno dei pensatori che maggiormente ha influenzato la contestazione giovanile e operaia che stravolse il clima culturale e le abitudini sociali di molti

⁴⁶ Cf. M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, pp. 302-306.

⁴⁷ P. BOSCHINI, «La morte di dio come pensiero che apre. Nietzsche e la crisi del pensiero europeo», in *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione*, 18/36 (2014), 323-350.

⁴⁸ M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, 286.

⁴⁹ Cf. M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, 306.

paesi occidentali alla fine degli anni Sessanta. Qui ci soffermiamo sul suo libro più famoso, *L'uomo a una dimensione* (1962), di cui analizzeremo soltanto l'antropologia economica.

4.1. Critica della società dei consumi

Il sistema economico capitalistico mondiale si va diffondendo a un ritmo vertiginoso grazie alla sua alleanza con la tecnica. Ciò attribuisce a questo sistema economico un indiscutibile carattere di razionalità, fino a rendere del tutto ragionevole la rinuncia alla libertà individuale in cambio dell'eliminazione della fatica fisica. La macchina lavora al posto dell'uomo e, in cambio, egli le consegna la propria individualità. In questo modo la società tecnico-capitalista si presenta come capace di soddisfare con la sua organizzazione i bisogni fondamentali degli individui.⁵⁰

«La coscienza felice – la credenza che il reale è razionale e che il sistema mantiene le sue promesse – riflette il nuovo conformismo che è un lato della razionalità tecnologica tradotta in comportamento sociale».⁵¹

La meccanizzazione del lavoro parrebbe mettere a disposizione degli individui tempo e energie da impiegare poi nel regno della libertà. Nei fatti però non è così. Le esigenze di autoriproduzione dell'apparato economico e politico si impongono sugli individui, modificando la loro percezione del tempo e il loro desiderio di libertà.

«In virtù del modo in cui ha organizzato la propria base tecnologica, la società industriale contemporanea tende a essere totalitaria. Il termine 'totalitario' non si applica soltanto a una organizzazione politica terroristica della società, ma anche a un'organizzazione economico-tecnica, non terroristica che opera mediante la manipolazione dei bisogni da parte di interessi costituiti».⁵²

Secondo Marcuse, i bisogni secondari degli individui sono «sempre stati condizionati a priori», perché la società interviene sulle coscienze a determinare quali sono da considerare desiderabili e necessari per migliorare l'integrazione sociale e la soddisfazione individuale. Si tratta di «bisogni falsi», perché imposti dall'esterno e contro la natura biologica dell'uomo.

⁵⁰ Cf. H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Torino 1967, 21-22.

⁵¹ H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, 102.

⁵² H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, 23. «La società industriale che fa proprie la tecnologia e la scienza è organizzata per conseguire un dominio sempre più efficace sull'uomo e sulla natura» (*Ibid.*, p. 37).

Marcuse li definisce falsi perché essi sono storici e quindi suscettibili di manipolazione culturale: sono prodotti dall'uomo e quindi artificiali. Si deve osservare che non sempre la cultura è la negazione della natura: più che falsi bisognerebbe chiamarli bisogni falsificabili. Devono essere distinti dai bisogni veri o primari, che sono quelli vitali. I bisogni primari sono gli unici che possano avanzare un «diritto illimitato a essere soddisfatti» e che godono di una priorità assoluta: il cibo, il vestito, la casa.

4.2. Verso una società controllata

La caratteristica peculiare della società industriale è quella di soffocare la libertà creando l'illusione che essa trovi soddisfazione nell'opulenza. Oggi la libertà non può più essere rappresentata come un campo di scelte aperte, che è in potere degli individui determinare. Nella società capitalistico-tecnologica il campo delle scelte si presenta volutamente predeterminato: la produzione e il consumo sono già preorientati verso l'ossessione e lo spreco; il lavoro e la fruizione del tempo libero verso l'istupidimento; l'informazione verso l'autocensura.

«Noi viviamo e moriamo in modo razionale e produttivo. Noi sappiamo che la distruzione è il prezzo del progresso, così come la morte è il prezzo della vita; che rinuncia e fatica sono condizioni necessarie del piacere e della gioia; che l'attività economica deve proseguire e che le alternative sono utopiche. Questa ideologia appartiene all'apparato stabilito dalla società; è un requisito del suo regolare funzionamento, fa parte della sua razionalità».⁵³

Gli individui non sono liberi, ma scelgono essi stessi di quali padroni essere schiavi. La società dei bisogni assume agli occhi di Marcuse i caratteri di una società repressiva e controllata, che attraverso «il potere di indottrinamento dei media» riesce a trapiantare i bisogni sociali (il controllo) in quelli individuali (la felicità).⁵⁴ Questo innesto riesce grazie alla progressiva eliminazione della tensione tra la dimensione materiale (presente) della realtà e quella utopica (futura). Mancando di una proiezione temporale in avanti, gli individui sono molto più disponibili a lasciarsi guidare dai messaggi socialmente conservatori dei mass-media e «li assorbono come parte della loro attrezzatura mentale». La cultura di massa, che in tal

⁵³ H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, 159.

⁵⁴ H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, 32.

modo essi producono, ha come fattore identificatore la mercificazione della vita e la «razionalità dello status quo».⁵⁵ I pubblicitari sono coloro che danno forma all'universo linguistico, in cui si compiono questi comportamenti massificati e unidimensionali. Essi sono agenti al servizio di un pensiero acritico e tendente all'omologazione.⁵⁶ Il livello massimo di acriticità del linguaggio è raggiunto dalla comunicazione politica, che «procede per sinonimi e tautologie», assorbendo in modo indolore – e grottesco! - le contraddizioni: espressioni come «bomba pulita», o guerra chirurgica sono soltanto i casi più eclatanti di una comunicazione che si attribuisce qualità nominali in totale contraddizione con gli orientamenti politici reali.⁵⁷

«L'unificazione degli opposti che caratterizza lo stile commerciale e politico è uno dei molti modi in cui il discorso e la comunicazione si rendono immuni all'espressione della protesta e del rifiuto».⁵⁸

Ma più ancora dei media, sono i prodotti stessi a avere un alto tasso di «indottrinamento», perché il loro possesso va di pari passo con l'assunzione di un determinato stile di vita. Per Marcuse esso si caratterizza nella forma di un pensiero e di comportamenti «a una dimensione», che appiattisce l'individuo sul presente, eliminando il più possibile il conflitto tra i bisogni soddisfatti e quelli insoddisfatti. Ciò avviene grazie a una progressiva identificazione tra gli individui e le merci che essi acquistano: al loro possesso e al loro uso essi affidano la propria soddisfazione. Quante più merci sono accessibili, quanto più profondo è il controllo che la società può esercitare sugli individui tramite l'induzione di bisogni «falsi».⁵⁹ Questo processo si autoalimenta per «mimesi», perché spinge gli individui a identificarsi con la società di cui fanno parte. Questo è indubbiamente un nuovo concetto di alienazione, perché l'esproprio della libertà personale non comporta una condizione di miseria

⁵⁵ H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, 76.

⁵⁶ Cf. H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, 103. Nella pubblicità la parola perde ogni capacità di rinviare oltre se stessa, al concetto, alla verità, alla realtà extralinguistica; «diventa cliché» e «funziona come una formula magico-rituale» (*Ibid.*, 105).

⁵⁷ Cf. H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, 106-107: ad es., un certo governo definisce socialista la propria politica economica neoliberalista; oppure democratica una consultazione elettorale truccata.

⁵⁸ H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, 108. Questa comunicazione tende a stabilire con l'interlocutore un carattere di finta familiarità e immediatezza e perciò ha un «carattere ipnotico».

⁵⁹ Cf. H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, 24-28: «La libera scelta tra un'ampia quantità di beni e di servizi non significa libertà se questi beni e servizi alimentano i controlli sociali su una vita di fatica e di paura – se cioè alimentano l'alienazione».

e di esclusione, ma il soddisfacimento di bisogni socialmente considerati come rilevanti.⁶⁰ Nella dottrina marxiana l'alienazione del lavoratore era anche strettamente congiunta alla fatica fisica del lavoro. La meccanizzazione della produzione ha trasformato il proletario da «bestia da soma» in esecutore ipnotizzato di comandi standardizzati e routinari, imponendogli di assuefarsi passivamente a comportamenti abitudinari e ripetitivi, a un ritmo sempre più accelerato di lavoro, all'aumento progressivo del potere delle direzioni aziendali. Inoltre l'automazione cambia i parametri di misurazione del lavoro: il criterio di valutazione non è più il rendimento del singolo individuo, ma l'utilizzazione dell'impianto produttivo. Il processo della produzione industriale tende a diventare sempre più burocratico e impersonale, così che i proprietari d'azienda e i loro managers si comportano come funzionari privi di responsabilità diretta. A tutto questo fa da corrispettivo una «accresciuta impotenza da parte dei lavoratori», che oggi sempre più di frequente si concepiscono come parte integrante della fabbrica e non come contro-parte della sua direzione.⁶¹ Eliminando le differenze tra i bisogni e la loro soddisfazione, si indeboliscono anche le differenze di classe e con un aumento limitato del potere d'acquisto dei salari il sistema industriale capitalista ottiene «schiavi sublimati».

4.3. Una soluzione politica per un problema economico

Espropriati della loro forza lavoro, gli operai diventano un soggetto sociale e politico sempre più debole e sempre meno critico nei confronti del sistema economico-industriale sorto dall'alleanza tra capitalismo e tecnologia.⁶²

«Un sempre più elevato tenore di vita è il sottoprodotto quasi inevitabile della società industriale manipolata politicamente. La crescente produttività del lavoro crea una sempre più ampia eccedenza di prodotto, il quale sia esso appropriato e distribuito dai privati o dal centro, permette un aumento dei consumi ad onta delle diversioni sempre più marcate imposte dalla produttività».⁶³

⁶⁰ Cf. H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, 30-32.

⁶¹ Cf. H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, 44-52: il risultato è che tutti – managers, padroni, impiegati e operai - «si trovano sempre più a dipendere dall'apparato che essi stessi organizzano e amministrano».

⁶² Cf. H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, 52-57. «Nello stadio più avanzato la dominazione funziona come amministrazione e nelle aree sopravviluppate del consumo di massa la vita amministrata diventa buona vita nel complesso, nella difesa della quale si uniscono gli opposti. Questa è la forma più pura del dominio» (*Ibid.*, 263-264)

⁶³ H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, 69.

Marcuse pensa che la società dei consumi si regga su una specie di baratto tra il sistema economico-produttivo e la comunità politica: i cittadini rinunciano alla libertà conquistata in due secoli di lotte e in cambio ottengono una vita confortevole e sicura, di cui essi però non hanno la responsabilità ultima. In questa società l'immaginazione viene ristretta a quei beni che è ragionevole possedere: la libertà della mente si riduce e perde il suo potere sovversivo. A contatto quotidiano con la tecnica e i suoi artifici, l'immaginazione si limita a giocare con ciò che è possibile realizzare. Essa si rovescia così nel suo contrario e diventa la funzione cognitiva di una società amministrata e tendenzialmente repressiva, in cui domina la ripetizione e l'impersonale.⁶⁴

La soluzione che Marcuse propone per uscire da questo regime di controllo sociale attraverso l'induzione dei bisogni è di tipo politico e non economico. Essa prevede la possibilità di una «combinazione di autorità accentrata e di democrazia diretta», che viene regolamentata attraverso il controllo politico «dal basso» esercitato da «individui liberi da ogni propaganda, indottrinamento e manipolazione».⁶⁵ A oltre mezzo secolo di distanza non dobbiamo valutare criticamente le tesi conclusive di Marcuse confondendole con l'interpretazione che ne hanno dato nei movimenti politici del Sessantotto. Né dobbiamo rileggerle alla luce degli sviluppi, allora difficilmente prevedibili, del rapporto tra economia, tecnologia e burocrazia nelle società «sovravilluppate del consumo di massa». Come ogni altro pensiero va compreso e semmai criticato dall'interno.

La soluzione che egli propone può essere considerata tardo-illuminista. Ritiene infatti che sia ancora possibile ridare agli individui delle società amministrata e consumiste la consapevolezza della libertà del pensiero. Ciò avverrà in forza di una rivoluzione culturale che si servirà delle macchine e della loro «razionalità tecnologica» per ripristinare spazi di libertà, di socialità e di partecipazione politica tra i cittadini. Se guidata da una razionalità umanista, la tecnologia può essere un fattore di liberazione e di ripristino della passione collettiva per la vita pubblica. Il secondo gradino di questo processo di liberazione sarà di tipo politico, allorché la collettività dei cittadini diventerà capace di un controllo dal basso dei bisogni, denunciando quelli falsi indotti da una produzione industriale affamata di nuovi mercati e di

⁶⁴ Cf. H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, 256-259.

⁶⁵ Cf. H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, 260-261.

nuovi consumatori. Nella società controllata dal basso non si smetterà di produrre e di consumare, ma la politica saprà indicare vie alternative a una produzione e a un consumo massificanti.

Forse questa conclusione ci pare ingenua e ci farà sorridere. Personalmente sono convinto che in ogni teoria sociale ci sia sempre una componente di utopia che è certamente la meno scientifica e la più inquinata di ideologia, ma che spesso funge da nucleo generatore del pensiero. Questa è l'utopia che ha guidato Marcuse nell'analisi della società «unidimensionale» dei consumi. Il carattere scientifico di una teoria sociale non dipende dal fatto che essa sia generata da un'utopia più o meno valida (non esistono utopie buone e altre meno). Una teoria è scientifica se sa riconoscere i limiti della propria utopia. Questa autorelativizzazione si incontra nell'ultima pagina de *L'uomo a una dimensione*, quando il sociologo tedesco riconosce che c'è un'altra categoria di esseri umani che sta più in basso dei lavoratori-cittadini che dovrebbero controllare dal basso la trasformazione in senso umanista del sistema economico-tecnologico industriale.

«È il sostrato dei reietti e degli stranieri, degli sfruttati e dei perseguitati di altre razze e di altri colori, dei disoccupati e degli inabili. Essi permangono al di fuori del processo democratico; la loro presenza prova come non mai quanto sia immediato e reale il bisogno di porre fine a condizioni e istituzioni intollerabili. Perciò la loro opposizione è rivoluzionaria anche se non lo è la loro coscienza. La loro opposizione colpisce il sistema dal di fuori e quindi non è sviata dal sistema; è una forza elementare che viola le regole del gioco e così facendo mostra che è un gioco truccato».⁶⁶

Se il sistema economico-politico non vuole implodere, può trarre la forza di cambiamento attingendola dagli esclusi. Ma proprio questo è il problema: se gli esclusi siano dotati di una forza di eversione, o se viceversa essi siano i più deboli e i più esposti alla potente forza mimetica emanata su scala globale dalla società dei consumi.

5. Michel Foucault: oltre l'*homo oeconomicus*; la rivincita del potere sulla libertà

⁶⁶ H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, 265.

5.1. *Homo observatus*: l'invisibilità del potere

Nel suo libro *Sorvegliare e punire*, dedicato alle pratiche carcerarie moderne, il filosofo francese Foucault (1926-1984) riprende la riflessione weberiana sulla razionalità efficientista della fabbrica, come pure la tesi di Simmel sulla frammentazione della società a causa dell'individualismo economico capitalista. Foucault ritiene che le procedure economiche in atto da alcuni secoli nelle società occidentali stiano trasformando l'*homo oeconomicus* in *homo observatus*. L'istanza del controllo prevale sullo spirito d'impresa: il potere è più forte del profitto. Il paradigma di questa società tardo-industriale, che porta l'*homo oeconomicus* alla sua dissoluzione, è fornito da modello carcerario tardo settecentesco: il *panopticon*, un carcere/fabbrica, progettato dallo Bentham, in cui i detenuti sono sempre sotto sorveglianza: i loro comportamenti delittuosi e illegali vengono corretti da un'autorità che incute timore perché vede senza essere vista. Lo stesso modello architettonico fu ben presto adattato alla fabbrica industriale e all'ospedale (spec. psichiatrico).⁶⁷

Il *panopticon* di Bentham è la figura architettonica dell'invisibilità del potere onnivigente e perciò onnipotente. Ogni individuo è separato dai propri compagni, perché non li può vedere. Così come non può vedere il potere che controlla lui e tutti gli altri. Grazie alla sua invisibilità e inverificabilità, il potere induce nei sorvegliati la coscienza di agire come se si fosse continuamente osservati e controllati. Questa situazione impedisce agli individui di organizzarsi in modo autonomo, sfidando l'organizzazione sociale imposta dal potere. Questa razionalizzazione della disciplina consente di controllare un gran numero di individui con un notevole risparmio di risorse umane e di tempo. Ha molti vantaggi, anche sotto il profilo economico e organizzativo.

«Riduce il numero di quelli che lo esercitano, moltiplicando nel contempo il numero di quelli sui quali si esercita. (...) Permette di intervenire in ogni istante ancor prima che i delitti siano commessi». (...) La sua forza è di non intervenire mai, di esercitarsi spontaneamente e senza rumore».⁶⁸

Il *panopticon* «automatizza e deindividualizza il potere» e «fabbrica effetti omogenei»:

⁶⁷ <http://it.wikipedia.org/wiki/Panopticon> (8 aprile 2015).

⁶⁸ M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. La nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1993, 224.

il potere si alleggerisce fino «all'incorporeo» e così si assicura una «perpetua vittoria che evita ogni scontro fisico». Ma i suoi effetti non si limitano al controllo: sono anche educativi e perciò preventivi, perché esso è un «laboratorio per fare esperienze, per modificare il comportamento, per addestrare o recuperare gli individui». Questo «laboratorio del potere» è un «modello generalizzabile» e «polivalente»: non si tratta di una «utopia», quanto piuttosto della più perfetta «figura di tecnologia politica» finora raggiunta. Modifica radicalmente la percezione del potere, che non è più sentito come un'istanza coercitiva che giunge dall'esterno, ma come una forza interna e del tutto naturale.⁶⁹

«Il panoptismo è il principio generale di una nuova "anatomia politica" di cui l'oggetto e il fine non sono il rapporto di sovranità, ma le relazioni di disciplina. (...) Al vecchio principio 'prelevamento-violenza' che reggeva l'economia del potere, le discipline sostituiscono il principio "dolcezza-produzione-profitto"».⁷⁰

5.2. La fine dell'iniziativa personale: ipertrofia del potere burocratico

Grazie alla prevedibilità delle azioni umane, ottenuta tramite questa sorveglianza continuativa, la disciplina sociale diventa un meccanismo. In quanto modello della società perfetta, il *panopticon* è un «dispositivo funzionale che serve a migliorare l'esercizio del potere rendendolo più rapido, più leggero, più efficace». Il potere ottiene questo risultato «facendo aumentare la possibile utilità degli individui»: riconosce le abilità di ciascuno e così le fa crescere, le coordina e accelera i movimenti. La disciplina taglia i propri legami di parentela con le regole ascetiche claustrali e diventa sempre di più un insieme di «tecniche per fabbricare individui utili». La novità è che la disciplina non viene garantita da apparati statali (la polizia o la scuola) o da organizzazioni collaterali (le chiese), ma si identifica con il potere diventando «una modalità per esercitarlo». Questa trasformazione mette fuorigioco la spettacolarizzazione della vita pubblica, dove tra feste popolari e esecuzioni capitali la società ritrovava la propria identità e la coesione di «un grande corpo unico».⁷¹

«In una società in cui gli elementi principali non sono più la comunità e la vita

⁶⁹ M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, 220-224.

⁷⁰ M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, 238-239.

⁷¹ M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, 228-236.

pubblica, ma gli individui privati da una parte e lo stato dall'altra, i rapporti si possono regolare solo in una forma che sia esattamente l'inverso dello spettacolo. (...) La nostra società non è quella dello spettacolo, ma della sorveglianza».⁷²

L'individuo non è più un elemento naturale, originario, come pensava l'antropologia liberale borghese. Esso è diventato un elemento del tutto artificiale, il risultato finale di un sapiente gioco di tattiche e di forze, che riesce a trasformare ogni singola persona in ingranaggio di trasmissione della disciplina e della rappresentazione mite del potere ad essa collegata. Appaiono come una sorta di «infra-diritto» (regolamenti applicativi particolarizzanti di leggi più generali), ma in realtà i codici disciplinari sono un «contro-diritto», perché hanno la funzione di «introdurre dissimmetrie insormontabili e di escludere le reciprocità». La prigione è il caso classico di questa «torsione del potere codificato di punire in potere disciplinare di sorvegliare». La disciplina si trasforma da strumento di ordine in «strumento di assoggettamento».⁷³ In questo nuovo modello giuridico della «disciplina illimitata», il principio della certezza della legge viene trasformato nella certezza della sorveglianza: la pena perde il suo carattere definitivo e diventa una funzione estremamente duttile per indurre il condannato alla buona condotta, cioè a diventare totalmente remissivo nei confronti del potere che lo vuole riplasmare. I regolamenti tendono a prendere il posto delle leggi (che sono sempre più solo leggi-quadro) con il pretesto di aumentarne l'efficacia. In realtà essi sono le istruzioni per la costruzione di individui artificiali.

5.3. La morte dell'*homo oeconomicus*

Con il *panopticon* il carcere diventa così il modello di una società perfettamente organizzata, in cui il calcolo preventivo delle pulsioni individuali consente di prendere adeguate contromisure, tese a evitare la disgregazione sociale e i conflitti tra le parti. Come si può facilmente intuire, il problema è costituito dagli individui anomali (homeless, malati psichiatrici, ecc.), che non si sottomettono spontaneamente alle leggi – scritte e non – della collettività politica. Proprio perché si esercita secondo un criterio di razionalità progettuale – osserva Foucault – il potere moderno non ha più bisogno di espellere gli anomali dal sistema politico e sociale: la sua forza sta nella capacità di inglobarli stabilendo per loro un posto e un

⁷² M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, 236.

⁷³ M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, 242-244.

ruolo fisso, non modificabile. Esso sa sfruttare la situazione di emergenza (e alla fine, proclama lo stato di emergenza anche laddove essa non c'è) perché, per ottenere la totale osservanza della disciplina, fa appello all'istinto di sopravvivenza dei singoli e di autoconservazione del corpo sociale. Questo sistema di potere è più perfetto di quello antico-medievale, che invece escludeva gli anomali, espellendoli e relegandoli in una situazione di anomia, in cui essi erano di fatto fuori controllo. Il potere moderno è assoluto non perché è disumano o dispotico, ma perché nessuna area della vita sociale sfugge al suo controllo ordinatore. Il potere vede tutto e sa tutto.

Attraverso la macchina panoptica il potere parcellizza la società fino a togliere ogni capacità ai corpi sociali intermedi: nasce la società degli individui, totalmente irrelati gli uni con gli altri. Scompare la tripartizione hegeliana individuo, società, stato. Nasce un nuovo sistema politico binario (individuo-stato), caratterizzato dalla più radicale asimmetria di conoscenza e di azione. Viene meno ogni forma di controllo del potere a partire dal basso. Ma è anche la fine di ogni convenzionalismo, perché i comportamenti sociali non sono indotti dall'imitazione dei propri simili, ma solo dal potere invisibile. Parimenti, il potere perde i propri caratteri personali e con essi ogni riferimento all'umanità. Viene esercitato in forma del tutto neutrale e oggettiva, come se gli individui da disciplinare fossero semplicemente oggetti di osservazione. È il trionfo della visione sull'azione, dell'intelligenza sulla forza, della burocrazia disciplinare sulla libera iniziativa. Oggi il potere può presentarsi come mite e distaccato, abbandonando la violenza e l'invadenza e ottenere risultati di gran lunga più soddisfacenti. La materia del potere (gli individui singolarmente presi) è plastica e remissiva e non essendo aggredita con la forza non sente il bisogno di opporre resistenza alcuna. È la morte dell'homo oeconomicus; e con esso, di ogni altro tipo di uomo. Pochi anni prima di *Sorvegliare e punire*, lo stesso Foucault aveva già intonato il *De profundis* e il *Requiem aeternam homini* ne *Le parole e le cose* (1966):

«La morte di Dio e l'ultimo uomo sono strettamente legati: non è appunto l'ultimo uomo che annuncia di aver ucciso Dio, ponendo in tal modo il proprio linguaggio, il proprio pensiero, il proprio riso nello spazio del Dio già morto, ma proponendosi anche come colui che ha ucciso Dio e la cui esistenza include la libertà e la decisione di tale delitto? Così, l'ultimo uomo è, a un tempo, più vecchio e più giovane della morte di Dio; avendo ucciso Dio, è lui stesso che deve rispondere alla

propria finitudine; ma dal momento che parla, pensa ed esiste entro la morte di Dio, il suo crimine stesso è destinato a morire; nuovi dei, identici, già gonfiano l'Oceano futuro; l'uomo scomparirà. Più che la morte di Dio – o meglio nella scia di tale morte e in una correlazione profonda con essa – il pensiero di Nietzsche annuncia la fine del suo uccisore: ossia l'esplosione del volto dell'uomo nel riso, e il ritorno delle maschere: la dispersione della profonda colata del tempo da cui l'uomo si sentiva portato e di cui sospettava la pressione nell'essere stesso delle cose; l'identità tra il ritorno del Medesimo e l'assoluta dispersione dell'uomo. (...) Probabilmente l'uomo sta sparendo».⁷⁴

6. Conclusione brevissima

La filosofia occidentale degli ultimi due secoli ha sviluppato con forza la critica dell'*homo oeconomicus* e ha coltivato l'utopia che esso possa essere superato. Non è stata però capace di proporre modelli alternativi. Ma ha lucidamente colto che l'*homo oeconomicus*, con il suo spirito di iniziativa, con l'attitudine al rischio e con la sua visione disincantata del mondo non esiste più. Resiste solo la sua ragione strumentale. Ma ormai priva di soggetto, è solo una gabbia serrata, che ha sempre più le fattezze del sistema ordinato e della struttura autopoietica e impersonale. Esiste ancora l'*homo oeconomicus*? Vi sono luoghi del pensiero o dell'agire sociale in cui esso sopravvive? Ritengo di sì. Bisogna cercarlo nel complicato eppur familiare mondo della comunicazione, e in specie di quella pubblicitaria. Chi riuscisse a interpretarne attentamente i linguaggi, scoprirebbe che lì si annuncia una nuova forma di *homo oeconomicus*: estroverso, amante del protagonismo e un po' narcisista; più sensibile ai richiami spirituali del *wellness*, che alle promesse di un *happiness* materiale e a buon mercato. Ma questa è un'altra storia e avrebbe bisogno di un ulteriore racconto.

⁷⁴ M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano, 1977, 411-412.