

INVENZIONE E FUNZIONE DELL'ECONOMIA POLITICA

Da: JEAN CLAUDE MICHÉA, *L'ENSEGNEMENT DE L'IGNORANCE*,
Paris, Climats, 2006, pp. 19-29.

II

[...]

È [...] l'invenzione dell'economia politica, cioè di una "scienza" della «ricchezza delle nazioni», supposta conferire un fondamento, infine indiscutibile e razionale, alle decisioni dei Principi (e, in quanto tale, presa sul serio da costoro), che costituisce la condizione simbolica maggiore, senza la quale nessun "sistema" capitalistico avrebbe potuto essere sperimentato¹. Al contrario, è l'assenza di tale mito fondatore che spiega come altre società², quale che sia stato il grado di sviluppo mercantile che abbiano potuto conoscere, abbiano ignorato questa figura propriamente occidentale dello Stato sapiente (il futuro *governo scientifico* dei positivisti), la sola che poteva fondare la decisione *politica* di edificare progressivamente le *condizioni sperimentali* dell'ipotesi economica – detto altrimenti, del "sistema" capitalistico.

È perciò che quest'ultimo non comincia la sua lunga e *resistibile* storia che nel XVIII sec., e questo a favore delle contraddizioni specifiche che travagliavano l'apparato di Stato delle monarchie europee³.

III

Il dispositivo teorico dell'Economia politica si poggia su un'idea nel contempo semplice e ingegnosa: quella per cui sarebbe sufficiente, per assicurare la Pace, la Prosperità e la Felicità – tre sogni immemorabili dell'umanità –, abolire tutto ciò che, negli usi, costumi, leggi, delle società esistenti, ostacoli il gioco "naturale" del Mercato, cioè il *suo funzionamento senza intralci né tempi morti*.

Per far risaltare questa ipotesi e formulare "leggi" che abbiano il rigore apparente degli enunciati newtoniani, l'economista è inevitabilmente condotto, in una maniera o nell'altra, a descrivere gli esseri umani come «atomi sociali» (o «monadi»), indefinitamente mobili e mossi da una sola considerazione: quella del *proprio interesse ben compreso*⁴.

La validità teorica e pratica di questa costruzione dipende dunque, naturalmente, dalla propensione reale degli individui a funzionare come esige la teoria, cioè in maniera effettivamente nomade e atomizzata⁵. È perciò che la messa in opera dell'economia liberale (si tratta di un pleonasma) non presuppone solo l'istituzione, a prima vista paradossale, di un'autorità politica sufficientemente potente per spezzare spietatamente tutti gli ostacoli che la religione, il diritto e il costume oppongono al "disincastonamento" del mercato e alla sua unificazione senza frontiere. Richiede anche che si

¹ L'influenza dell'ideale newtoniano sul percorso di Adam Smith è stato stabilito da molto tempo. Altra è la questione di sapere se il modello epistemologico a cui si riferisce il filosofo scozzese (come, d'altronde, la maggioranza dei pensatori dell'epoca) corrisponda alla pratica effettiva di Newton: Jan Marejko pensa di no, in base a un'argomentazione che mi pare solida (cfr. *Cosmologie et politique*, Paris, L'Âge d'homme, 1989).

² Nel caso della Cina, gli ostacoli culturali all'apparizione della scienza sperimentale e del correlato concetto di «legge della natura» sono stati ammirevolmente studiati da Joseph Needham (cfr. *Science et civilization in China*, 1954).

³ In Francia i primi tentativi di sperimentare l'ipotesi capitalistica (la deregolamentazione del commercio dei cereali) ebbero, così, luogo fra il 1764 e il 1770. Si troverà un'analisi notevole di questa esperienza fondatrice nella prefazione di Michel Carillon a *L'apologie de l'abbé Galiani* di Diderot (Paris, Ed. Agone, 1998).

⁴ «Se l'universo fisico è sottomesso alle leggi del movimento, l'universo morale è non di meno soggetto a quelle dell'interesse» (Helvetius, *De l'Esprit*, 1758).

⁵ «Un mercante, come si è molto ben detto, non è necessariamente cittadino di alcun paese in particolare; in gran parte, gli è indifferente in quale luogo tenga il suo commercio e basta solo il più leggero disgusto perché si decida a portare il suo capitale da un paese a un altro e, con esso, tutta l'industria che questo capitale metteva in attività», Adam Smith, *Ricerche sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, Paris, Gallimard, p. 231. Sul versante del *salariato ideale*, la virtù complementare sarà evidentemente la famosa «mobilità geografica», cioè la disponibilità a rompere, subito e senza rimpianti, tutti i legami che possono unire un essere umano a un luogo, a una cultura e ad altri esseri umani. Non è molto difficile, con un po' di abilità universitaria, presentare questa incapacità di amare e queste disposizioni all'ingratitudine come l'essenza stessa della "libertà".

dia un'esistenza pratica alla forma antropologica corrispondente: quella dell'individuo interamente "razionale", cioè egoista e calcolatore, e, a questo titolo, liberato da «pregiudizi», «superstizioni» o «arcaismi», che – secondo l'ipotesi liberale – tutte le specie empiricamente esistenti di filiazione, di appartenenza o di radicamento, generano necessariamente.

Come si può constatare, il progetto della "scienza" economica – cioè, di fatto, secondo l'espressione di Paul Lafargue, il progetto della *religione del capitale* – non è, dunque, separabile dalle rappresentazioni moderne della ragione come strumento privilegiato del calcolo egoistico – detto altrimenti, come autorità naturale capace di chiarire al soggetto il «proprio utile» (Spinoza) e di ordinare a proprio profitto il tumulto delle passioni. È questa idea filosofica – ben differente dal *Lógos* antico – che consente di comprendere quell'inquietante notazione di Hume, secondo cui «non è contrario alla ragione preferire la distruzione del mondo intero a un graffio sul mio dito»¹. Spiega parimenti perché Engels ha potuto vedere nel trionfo di questa ragione il «regno ideale della borghesia»².

IV

[...]

Si comprende, ora, la terribile originalità del paradigma capitalistico, al cui regno tutte le comunità del mondo sono ormai invitate a piegarsi. L'interesse egoistico, nel quale l'Economia politica tende necessariamente a vedere l'unico motore razionale delle condotte umane, è precisamente la sola ragione di agire che non possa *mai* costituire di per sé ciò che si chiama, secondo Nietzsche, *un valore*.

In effetti, un valore (che si tratti di onore, di amicizia, di compassione, di devozione a un'opera o a una comunità, e, in maniera generale, di ogni forma di solidarietà o di civiltà³) è, per definizione, ciò *nel cui nome* un soggetto può decidere, quando le circostanze lo esigano, di sacrificare tutti o parte dei suoi interessi, oppure, in certe condizioni, la sua stessa vita. In altri termini, la disposizione dell'uomo al sacrificio, alla rinuncia o al dono, è la condizione maggiore nella quale si può conferire del senso alla propria vita, altrimenti definita dai soli codici della biologia.

D'altronde, come si sa, a differenza dell'animale, «l'uomo non nasce portando in sé il senso definito della propria vita»⁴, per cui si deve necessariamente concludere che nessuna società umana è possibile laddove non siano stati immaginati e istituiti «i montaggi normativi grazie ai quali i soggetti delle generazioni successive pervengano allo statuto di umani»⁵.

È dunque in primo luogo per ragioni di struttura che non esiste, né potrà mai esistere, una «società capitalistica» nel vero senso del termine: si troverebbe qui il nome di una pura *impossibilità antropologica*. Un "sistema" le cui condizioni ideali di funzionamento non fanno appello, per defini-

¹ Hume, *Trattato della natura umana*. Questo potrebbe essere il motto dei mercati finanziari.

² Engels, *Anti-Duhring*. D'altronde, si conosce la celebre analisi di Adam Smith: «non è dalla benevolenza del macellaio, del mercante di birra o del fornaio che ci attendiamo la nostra cena, ma proprio dalla cura che apportano ai loro interessi. Non ci rivolgiamo alla loro umanità, ma al loro egoismo», *Ricerche sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni* cit., pp. 48-49.

³ Declinati in maniera moderna, questi valori corrispondono assai bene a ciò che Orwell chiama, a partire dal suo saggio su Dickens, la *common decency*, cioè questo insieme di disposizioni alla benevolenza e alla dirittura morale che costituiscono, secondo lui, l'indispensabile infrastruttura dei *mores* di ogni società giusta («lavorare alla costruzione di una società in cui la *common decency* sarà di nuovo possibile», questo è – scrive così nell'ottobre del 1941 – il compito politico fondamentale). I fondamenti antropologici di questa *common decency* sono [...] in parte spiegabili alla luce del *Saggio sul dono* di Marcel Mauss. Si troveranno ugualmente dei chiarimenti, un po' differenti, ma del tutto necessari, nei lavori di René Girard e di Pierre Legendre. Segnaliamo, infine, un saggio notevole per sviluppare filosoficamente il concetto orwelliano di *common decency*: Avisai Margalit, *La société décente*, Paris, Climats, 1999.

⁴ C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, 1975, p. 35.

⁵ Pierre Legendre, *Le crime du caporal Lortie*, 1989. L'opera di Pierre Legendre è, in Francia, uno dei principali monumenti intellettuali di questi ultimi trent'anni. La migliore introduzione a questo pensiero difficile è, senza dubbio, *Sur la question dogmatique en Occident*, Paris, Fayard, 1999.

zione, che alla logica dell'interesse ben compreso, è, in effetti, nell'impossibilità costitutiva di elaborare i significanti-portanti che ogni comunità umana richiede per perseverare nel suo essere¹.

Di fatto, il *sistema* capitalistico ha potuto venire storicamente sperimentato in seno alle civiltà occidentali, e poi svilupparsi nella maniera che si sa, solo perché, a ogni tappa della sua storia, ha attinto ai valori e agli *habitus* che erano a esso necessari in tutto un tesoro di civiltà – tanto antiche quanto moderne –, che, di per sé, per la sua natura, era incapace di edificare. Come ricorda a ragione Castoriadis, «il capitalismo ha potuto funzionare solo perché ha ereditato una serie di tipi antropologici che non ha creato e non avrebbe potuto creare esso stesso: dei giudici incorruttibili, dei funzionari integri e weberiani, degli educatori che si consacrano alla loro vocazione, degli operai che hanno un minimo di coscienza professionale, etc. Questi tipi non sorgono e non possono sorgere da se stessi, sono stati creati nei periodi storici anteriori»².

Un “sistema” capitalistico è, dunque, storicamente vitale – e anche, sotto questo aspetto, capace di generalizzare all'insieme della società certi effetti incontestabilmente emancipatori dello scambio mercantile – *soltanto se* le comunità in cui il suo regno viene sperimentato sono sufficientemente solide e vive per contenere *da se stesse* gli effetti antropologicamente distruttivi dell'Economia autonomizzata. Se, al contrario, una qualsiasi potenza storica viene *realmente* a proporre di questo “sistema” altra cosa che applicazioni parziali e limitate: se, in altri termini, l'ipotesi economica cessa di essere quella che è stata [...], ossia un'*ingegnosa utopia*, allora l'umanità si deve preparare ad affrontare una vita innominabile³ e nocività infinite.

La storia degli ultimi trent'anni⁴ è precisamente quella degli sforzi prometeici che le nuove *élites* mondiali dispiegano per realizzare a qualunque prezzo questa società impossibile.

(Trad. dal testo francese di Mario Monforte.)

¹ Una società capitalistica conforme al proprio concetto corrisponderebbe filosoficamente al *nuovo stato di natura* che, secondo Rousseau, è la conclusione obbligata di una società di ineguaglianza totale. «È qui che tutto si riconduce alla sola legge del più forte e di conseguenza a un nuovo stato di natura, differente da quello con cui abbiamo incominciato, nel fatto che l'uno era lo stato di natura nella sua purezza e quest'ultimo è il frutto di un eccesso di corruzione» (*Discorso sull'origine dell'ineguaglianza*, 2° parte). Tuttavia, è necessario notare che esiste, nella letteratura antropologica, almeno un caso di comunità la cui desocializzazione è stata spinta particolarmente lontano: quello degli Iks, cacciati dal loro territorio d'origine dallo Stato ugandese e il cui processo di decivilizzazione è stato magistralmente descritto, nel 1972, da Colin Turnbull. Alla fine della sua spaventosa inchiesta, Turnbull, d'altronde, non scarta l'ipotesi che noi possiamo a nostra volta, un giorno, diventare «come gli Iks, dei nomadi, mobili, soltanto preoccupati di espedienti» (*Les Iks. Survivre par la cruauté*, Paris, Plon, 1987, p. 358).

² C. Castoriadis, *Le carrefours du labyrinthe*, t. IV, 1996. Si trovano analisi simili in Lucien Goldman, *Le dieu caché*, 1959, p. 42.

³ Cfr. Michel Bounan *La vie innommable*, Paris, Allia, 1993, e Baudouin de Bodinat, *La vie sur terre*, «Encyclopédie de nuisances», 1996.

⁴ [Il testo di Michéa è del 2006, n.d.r.]