

NEOLIBERALISMO E *COMMONS*:
DESIDERIO, CONFLITTO E POLITICHE DI NOI STESSI
Pietro Sebastianelli

Abstract

The affirmation of neoliberalism on a global scale has led to significant transformations on how society is governed, with the innovative penetration of an economic rationality in every sphere of society. Such a rationality is anchored to the centrality of the *homo œconomicus* as a “form of life” extending itself well beyond the strictly economic space. It subsumes the public sphere and the political dimension through the pervasiveness of its *governance*. Although the commons have been in many respects indicated as the testing field for those political practices that aims to represent an alternative to the logic of the market and the state, the *commons* are not however completely unrelated to the dangers of being captured by neoliberal enterprise and subjectivation. This article intends to discuss whether the *commons* could represent a valid starting point for thinking about a new emancipatory dimension of politics as “politics of ourselves”.

Keywords

Neoliberalism, Governmentality, Homo œconomicus, Citizenship, Commons

Introduzione

La crisi di alcune delle categorie fondanti della modernità politica occidentale è certamente uno dei tratti più marcati che vengono posti in evidenza dall'attuale fase della governamentalità neoliberale. Concetti come *democrazia liberale*, *sovranità*, *rappresentanza politica*, *diritti sociali*, la stessa distinzione tra *pubblico* e *privato* appaiono oggi come contenitori vuoti: li si può stirare, contorcere, allungare o restringere quanto si vuole, si ha sempre l'impressione di maneggiare attrezzi spuntati, usurati, privi di aderenza alle superfici sulle quali dovrebbero appoggiare. Ci troviamo immersi in un'epoca in cui i cambiamenti assumono un'accelerazione senza precedenti, dove i concetti faticano ad aver presa e ad afferrare la complessità del reale.

A partire dalla metà degli Settanta del secolo scorso, l'affermazione su scala globale delle politiche neoliberali ha imposto strategie di governo – nelle forme della produzione economica così come nei processi di soggettivazione – che hanno ridisegnato da cima a fondo gli assetti consolidati della società fordista. Dalla società-fabbrica si è passati, infatti, ad una società-impresa, nella quale ogni ambito della vita sociale viene sussunto all'interno delle logiche della valorizzazione capitalistica. Nel corso degli ultimi decenni sono quindi saltati i meccanismi di governo della società salariale, nei quali lo Stato svolgeva un ruolo di regolazione del ciclo economico, anche sottraendo sfere significative dell'esistenza alla logica della mercificazione (*welfare state*). La svolta neoliberale ha invece posto fine all'idea di «un mercato posto sotto la sorveglianza dello Stato», ribaltandola in quella di «uno Stato posto sotto la sorveglianza del mercato»¹. Il neoliberalismo si presenta infatti come una idea di società, piuttosto che come una semplice dottrina economica². Un'idea di società la cui razionalità penetra capillarmente in ogni sfera dell'esistenza, smontando e rimodulando le relazioni sociali in funzione della concorrenza e della competitività intese come strategie di potenziamento della produttività individuale e collettiva. Alla capillarità della logica dell'impresa non sfuggono neanche l'erogazione dei servizi pubblici e gli assetti politici del governo rappresentativo: i primi

¹ Michel Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, trad. it. a cura di Mauro Bertani e Valeria Zini, Feltrinelli, Milano 2005, p. 108.

² Cfr. Pierre Dardot, Christian Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, DeriveApprodi, Roma 2013.

rimodellati sulla base dei parametri del *new public management*, che ridisegna l'erogazione dei servizi essenziali per la società in modo da porli in un regime di concorrenza³; i secondi messi a dura prova da un doppio processo, ovvero dalla trasformazione dei soggetti collettivi della democrazia rappresentativa in attori economici di impresa e marketing elettorale e dalla contestuale erosione delle istituzioni rappresentative a favore di processi globali di *governance*⁴. A fronte di queste tensioni, la stessa dicotomia tra pubblico e privato, tra Stato e mercato, che definiva gli assetti sociali del secolo trascorso, viene ad essere posta fortemente in discussione⁵. Dal punto di vista della governamentalità neoliberale, la ridefinizione delle funzioni dello Stato non coincide con il semplice ritorno al *laissez faire*, come nell'immagine naturalistica del mercato offerta dai teorici liberali del XVIII e del XIX secolo. Si tratta piuttosto del tentativo di ridisegnare le funzioni dello Stato a partire dalla necessità di configurare un'articolazione istituzionale e non naturale del mercato: la concorrenza e la competitività devono infatti essere il prodotto di apposite politiche di costituzionalizzazione della forma impresa⁶. In secondo luogo, la collocazione delle funzioni dello Stato sul terreno dei mercati globali, come nel caso delle politiche monetarie e del debito pubblico, ne ridefinisce il modo di azione: lo Stato non è più semplicemente il guardiano che vigila sugli agenti economici o il mero produttore del quadro delle regole da rispettare, ma viene esso stesso sottoposto nella propria azione alla norma della concorrenza. Lo Stato deve infatti considerarsi come un'impresa sia nel suo funzionamento interno che nelle sue relazioni con gli altri stati.

La penetrazione capillare della razionalità economica in ogni ambito della vita sociale ha prodotto un drastico ridimensionamento dell'autonomia della sfera politica e della sua capacità di «decisione»: una «crisi della politica» che da alcuni viene descritta nei termini di un suo definitivo

³ Cfr. David Osborne, Ted Gaebler, *Reinventing Government: How the Entrepreneurial Spirit is Transforming the Public Sector*, Plume, 1993.

⁴ Cfr. Alessandro Arienzo, *La governance*, Ediesse, Roma 2013; Antonino Palumbo, Salvo Vaccaro (a cura di), *Governance. Teorie, principi, modelli, pratiche dell'era globale*, Milano, Mimesis 2007; A. Arienzo, Francesca Sciamardella (a cura di), *Governance, governabilità e legittimazione democratica*, Editoriale Scientifica, Napoli 2017.

⁵ Cfr. Ugo Mattei, *Beni comuni. Un manifesto*, Editori Laterza, Roma 2011.

⁶ Cfr. M. Foucault, op. cit.; P. Dardot, C. Laval, *Guerra alla democrazia. L'offensiva dell'oligarchia neoliberista*, DeriveApprodi, Roma 2016.

«tramonto»⁷. Secondo questa linea interpretativa, se l'essenza del politico coincide con la distinzione tra "amico" e "nemico", il capitalismo neoliberale rappresenterebbe il tentativo di produrre la sua "neutralizzazione", volta ad espellere il conflitto dalla scena pubblica, riducendo la politica ad un ruolo di mera amministrazione dell'esistente⁸. Secondo questa chiave di lettura, inoltre, la crisi della politica coinciderebbe con la crisi dello Stato e dei suoi attori fondamentali (partiti, sindacati, ecc.), oggi sottoposti ad un lento, graduale, ma irreversibile, deperimento. Si tratta di una prospettiva che certamente coglie alcuni aspetti fondamentali della contemporaneità, ma che rischia di ipostatizzare una certa modalità di esercizio del politico come un dato di fatto storico, che avrebbe trovato il punto di massima espressione nel Novecento e che oggi tenderebbe sempre di più scomparire. È necessario infatti domandarsi se sia davvero mai esistita, almeno nella modernità occidentale, qualcosa come un'autonomia radicale della politica rispetto alla dimensione economica. Se è vero infatti che nella società salariale lo Stato svolgeva una funzione di regolazione del ciclo economico – funzione che oggi sarebbe svolta dagli stessi mercati – è anche vero che tale funzione era interna alla logica fordista, che disciplinava le relazioni di industriali e il conflitto di classe ad esse immanente. Da un lato, infatti, le «conomie di scala» del fordismo prevedevano, in un'ottica keynesiana, il ruolo redistributore dello Stato come funzione interna al regime di accumulazione; dall'altro lato, era proprio il conflitto di classe a costringere lo Stato al ruolo di mediatore di ultima istanza, tramite la redistribuzione della ricchezza sociale⁹. L'economicizzazione della politica andrebbe quindi intesa non tanto, in termini marxisti, come il risultato di un rapporto deterministico tra una struttura economico-produttiva e una sovrastruttura politico-ideologica, ma come una delle possibili articolazioni della razionalità politica che orienta il «governo dei viventi» da alcuni secoli a questa parte. Da questo punto di vista, il processo di una progressiva economicizzazione della politica – che Michel Foucault ha descritto nei termini di una «governamentalizzazione dello stato» – era iniziato già a partire dal XVIII secolo con l'applicazione dell'economia

⁷ Cfr. Mario Tronti, *La politica al tramonto*, Einaudi, Torino 1998; sulla crisi della politica, cfr. anche Marco Revelli, *La politica perduta*, Einaudi, Torino 2003.

⁸ Il riferimento fondamentale di questo impianto analitico resta Carl Schmitt, *Il concetto di «politico»*, oltre a *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, trad. it. a cura di Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 101-184.

⁹ Cfr. Marco Revelli, *La sinistra sociale. Oltre la civiltà del lavoro*, Bollati Boringhieri, Torino 1997.

al calcolo politico del «governo degli uomini»¹⁰. Si tratterebbe dunque di un processo storico di lunga durata, che oggi assume dimensioni inedite come conseguenza delle trasformazioni contemporanee del capitalismo, in virtù delle quali l'economia avrebbe sviluppato le proprie logiche governamentali, in cui gli Stati nazionali appaiono come attori subordinati di processi di *governance* che coinvolgono sempre di più attori diversi sul piano globale (istituzioni sovranazionali, banche centrali, grandi *corporation*, ecc.)¹¹. In questo scenario, i cui caratteri problematici si sono potuti solo accennare, ciò che mi interessa sottolineare riguarda alcuni degli effetti di potere che oggi compromettono la possibilità di immaginare nuove strade di emancipazione. Tra questi, la «depoliticizzazione della società» è certamente uno degli effetti più evidenti della diffusione del neoliberalismo come forma di società¹². La «depoliticizzazione della società» segnala infatti l'esistenza di dispositivi di neutralizzazione del conflitto – inteso come esperienza decisiva della dimensione politica¹³ – che si accompagnano in modo consustanziale alla *governance* neoliberale. Il neoliberalismo depoliticizza la società sostituendo la logica democratica del conflitto con una logica gestionale di uomini e risorse orientata all'imperativo della massima efficienza. Da questo punto di vista, si tratta quindi di domandarsi a quali condizioni una nuova politicizzazione della società possa essere resa possibile, in termini emancipativi, negli odierni assetti della governamentalità neoliberale.

Ciò che il presente articolo intende domandarsi è se la problematica dei *commons* – declinata in modi diversi e con notevoli differenze concettuali in un'area semantica che va dal “comune” (al singolare) ai “beni comuni” (rigorosamente al plurale) – possa rappresentare un valido punto di partenza per pensare ad una nuova dimensione dell'esperienza politica intesa come «politica di noi stessi»¹⁴. La tematica dei *commons* ha infatti acquisito negli

¹⁰ Cfr. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France* (1978-1979), Seuil/Gallimard, Paris 2004.

¹¹ Cfr. A. Arienzo, *La governance*, cit., nel quale l'attuale fase della *governance* neoliberale viene descritta nei termini di una «*governance* commissaria di mercato».

¹² Cfr. Wendy Brown, *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*, Zone Book, New York 2015.

¹³ Cfr. Jacques Rancière, *La Méésentente. Politique et Philosophie*, Éditions Galilée, Paris 1995.

¹⁴ Il riferimento qui è agli ultimi corsi di M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France*. 1981-1982, a cura di F. Gros, Seuil/Gallimard, Paris 2001; *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France*. 1979-1980, a cura di M. Senellart, Seuil/Gallimard, Paris 2012; *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France*. 1980-1981, Seuil/Gallimard, Paris 2014; *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de*

anni recenti un'importanza strategica fondamentale, non solo dal punto di vista di un'analisi critica del presente, ma anche per indicare un possibile terreno di sperimentazione per nuovi assetti sociali oltre la crisi della società neoliberale¹⁵.

In termini generali, si può dire che la tematica dei *commons* revochi in questione l'idea che lo Stato e il mercato costituiscano i due poli esauritivi delle possibili forme di organizzazione della società. Essi indicano infatti un *tertium datur*, che pone l'accento sull'esistenza di una via alternativa non solo per ripensare, in termini economico-giuridici, il rapporto tra il soggetto e i beni, ma anche per favorire ed evidenziare modalità di soggettivazione che alludono a nuove forme di società.

Per verificare questa ipotesi, si procederà attraverso tre tappe: bisognerà innanzitutto decostruire ogni tentativo di cattura dei *commons* da parte della logica capillare dell'impresa neoliberale; per far questo, si tratterà quindi di fare i conti con la soggettivazione neoliberale dell'*homo oeconomicus* in alcune delle sue più recenti declinazioni; infine, sarà opportuno indicare alcune delle prospettive in campo per una «politica di noi stessi» fondata sui *commons*.

France. 1982-1983, a cura di F. Gros, Seuil/Gallimard, Paris 2008; *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France*. 1984, a cura di F. Gros, Seuil/Gallimard, Paris 2009.

¹⁵ L'area semantica coperta dal lemma *commons* è tuttavia vastissima e sarebbe impossibile dare conto in questa sede dell'intricato dedalo di posizioni e schieramenti che danno vita, talvolta, a prospettive alternative e tra loro incompatibili. Si pensi, solo per fare un esempio, alla già accennata differenza di approccio tra coloro che declinano la tematica dei *commons* nei termini del "comune" (al singolare) e coloro che invece fanno ricorso alla prospettiva dei "beni comuni" (rigorosamente al plurale). Nonostante l'esistenza di notevoli punti di contatto, è chiaro che queste locuzioni coprono posizioni e prospettive molto diverse tra loro. La bibliografia sul comune e sui beni comuni è sconfinata, mi limito pertanto a segnalare i contributi a mio avviso più rilevanti e in un certo senso rappresentativi: Antonio Negri, Michael Hardt, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano 2010; Pierre Dardot, Christian Laval, *Del Comune o della Rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015; Maria Rosaria Marella, *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, Ombre Corte, Verona 2012; Sandro Chignola, *Il diritto del comune. Crisi della sovranità, proprietà e nuovi poteri costituenti*, Ombre Corte, Verona 2012; Ugo Mattei, *Beni comuni. Un manifesto*, cit.; Alessandro Arienzo, Gianfranco Borrelli (a cura di), *Dalla rivoluzione alla democrazia del comune. Lavoro, singolarità, desiderio*, Cronopio, Napoli 2015; Stefano Rodotà, *Il terribile diritto. Studi sulla proprietà privata e i beni comuni*, Il Mulino, Bologna 2013.

Homo œconomicus vs. commons: una tragedia nella tragedia?

Nel 1968, in un articolo apparso sulla Rivista *Science*, intitolato *The tragedy of commons*, il biologo statunitense Garrett Hardin riportava al centro del dibattito internazionale la questione dei *commons* in rapporto al problema della sovrappopolazione in un regime di scarsità di risorse¹⁶. La vicenda è nota e viene illustrata con dovizia di particolari in gran parte della letteratura contemporanea sui beni comuni. Mi concentrerò pertanto esclusivamente sugli aspetti che mi interessa evidenziare. Nel suo articolo, Hardin si proponeva di analizzare le conseguenze sul lungo periodo del comportamento di un insieme di attori economici che si trovano a condividere l'utilizzo di una risorsa scarsa. Nel caso specifico, Hardin faceva riferimento ad un pascolo aperto, ovvero ad una situazione che pone gli agenti – in questo caso i pastori – nella condizione di dover stabilire ciascuno per proprio conto modalità e tecniche di utilizzo. Postulando che gli attori in questione siano soggetti razionali che perseguono il proprio interesse particolare, secondo Hardin ciascuno di loro tenterà di approfittare della situazione per accrescere la propria utilità ai danni degli altri. In pratica, nella situazione descritta attraverso l'esempio del pascolo aperto, ciascun pastore si comporterà in modo tale da accrescere il proprio gregge a prescindere dai costi sociali derivanti da uno sfruttamento intensivo della risorsa comune. Tale scelta comporta infatti un profitto individuale e una socializzazione dei costi, dal momento che l'aggiunta di un'unità del bestiame accresce il profitto individuale (+1), mentre ripartisce i costi fra tutti gli attori coinvolti, corrispondendo soltanto a una frazione della stessa unità (-1). Ne deriva che l'unico comportamento razionale – ovvero la scelta che massimizza la libertà e l'interesse individuale – è quello di incrementare il proprio gregge senza aver riguardo per il progressivo sovra-sfruttamento (*overgrazing*) e deterioramento del pascolo. Da qui la tragedia: privi di una cornice normativa che ne tuteli l'uso e la destinazione, secondo Hardin, la legge ferrea della scarsità e il comportamento egoistico dell'agente economico condannano i *commons* ad un destino di progressivo esaurimento: «fino a quando ci comporteremo come agenti indipendenti, razionali e liberi – affermava infatti il biologo statunitense – siamo bloccati in un sistema che ci porta a “sputare nel piatto in cui mangiamo”»¹⁷. Ogni pastore agisce quindi come un soggetto

¹⁶ Garret Hardin, *The Tragedy of the Commons*, “Science”, vol. 162, n. 3859, december 1968, pp. 1234-1248, (*La tragedia dei beni comuni*, trad. di L. Coccoli, in *Commons/Beni comuni. Il dibattito internazionale*, goWare, Firenze 2013, pp. 24-44).

¹⁷ Ivi, p. 32.

rinchiuso in un sistema che lo spinge ad operare una scelta che si rivela efficiente sul piano individuale – accrescere senza limiti il proprio gregge – ma gravida di conseguenze negative per la collettività.

Pur essendo intenzionato ad analizzare il fenomeno della sovrappopolazione in relazione alla scarsità di risorse naturali del pianeta, tuttavia il biologo statunitense ricavava da tali premesse una teoria normativa della proprietà. Nella prospettiva di Hardin, infatti, solo l'intervento regolatore dello Stato o la privatizzazione della risorsa in questione avrebbero potuto rappresentare un argine al destino ineluttabile che sembra condannare all'esaurimento le risorse comuni dell'umanità¹⁸.

Ciò che mi interessa sottolineare nel ragionamento di Hardin riguarda in modo particolare le sue premesse epistemologiche, oltre che antropologiche. La tragedia di cui sarebbero vittima i *commons* non riguarda soltanto la “natura” del bene in questione, ma anche il suo attore protagonista, ovvero la soggettività dell'individuo egoista e razionale che si trova in ogni manuale di scienza economica. Hardin condivide infatti gli assiomi fondamentali dell'economia politica neoclassica: dato un regime di scarsità di risorse, ciascun soggetto opera al fine di massimizzare i propri benefici e ridurre al minimo i costi. Insomma, la tragedia dei *commons* è decisamente legata al destino di quella particolare forma della soggettivazione moderna che, al di là delle sue molteplici declinazioni, viene indicata con il nome di *homo oeconomicus*.

L'articolo di Hardin fu precursore di quello che, di lì a poco, sarebbe stato un vero e proprio *revival* del soggetto dell'economia politica neoclassica. A partire dalla metà degli anni Settanta, infatti, l'affermazione del neoliberalismo si sarebbe accompagnata proprio ad una nuova configurazione e ad una estensione di questo modello di comportamento in ogni settore della vita sociale. È quanto stava accadendo proprio in quegli anni nell'ambito della scienza economica grazie ai lavori di Gary Becker. Nei suoi lavori degli Sessanta e Settanta – *Human Capital* (1964) e *The Economic Approach to Human Behavior* (1976) – l'economista statunitense gettava infatti le basi per l'applicazione dell'analisi in chiave economica del comportamento umano in ogni ambito e settore della società¹⁹. Grazie al suo

¹⁸ Cfr. anche Robert J. Smith, *Resolving the Tragedy of the Commons by Creating Private Property Right in Wildlife*, “Cato Journal”, vol. 1, n. 2, Washington 1981.

¹⁹ Gary Becker, *Human Capital. A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*, University of Chicago Press, 1964 (*Il capitale umano*, trad. di M. Staiano, Laterza, Roma-Bari 2008); Id., *The Economic Approach to Human Behavior*,

approccio all'analisi del comportamento umano, Becker evidenziava l'importanza di considerare le scelte individuali attraverso la matrice del calcolo economico: salute, matrimonio, famiglia, crescita dei figli, formazione, lavoro, capacità di pianificare le risorse, adattabilità agli imprevisti potevano essere analizzati, secondo Becker, attraverso la griglia del calcolo economico, in base alla quale ciascun individuo orienta la propria condotta in modo da valorizzare il proprio "capitale umano". Per Becker si trattava di estendere la griglia di intellegibilità economica del comportamento umano – che analizza la condotta degli individui attraverso la matrice del calcolo costi/benefici – a tutti gli aspetti della vita sociale. Tuttavia, nell'analisi di Becker, non si trattava più di applicare tale griglia limitatamente al mercato dei beni, come nella visione neoclassica stabilita da Lionel Robbins²⁰, ma di estenderla alle scelte più disparate compiute dagli individui nell'ambito della propria esistenza.

Come ha messo in luce Michel Foucault nei suoi corsi della fine degli anni Settanta, la riformulazione della figura dell'*homo œconomicus* è un punto strategico fondamentale della razionalità politico-economica che andava affermandosi proprio in quegli anni sotto l'egida del neoliberalismo. L'elemento cardine di questa nuova ragione di governo normativa, secondo Foucault, coincideva appunto con la moltiplicazione della forma-impresa all'intera società: «dare forma alla società secondo il modello dell'impresa, o delle imprese, fin nella sua trama più minuta», «demoltiplicare» il modello dell'economia di mercato «per farne un modello dei rapporti sociali e dell'esistenza stessa, una forma del rapporto dell'individuo con se stesso»²¹. Tutte le sfere dell'esistenza vengono investite dalla matrice del calcolo economico e ogni condotta individuale viene ad essere pensata secondo la razionalità del calcolo costi/benefici. In tal senso, Foucault poteva procedere a denaturalizzare la figura dell'*homo œconomicus*, ovvero a configurarla come il prodotto di specifiche pratiche di governo, di processi di soggettivazione che investono l'individuo al fine di renderlo responsabile di fronte a se stesso e agli altri del successo della propria "impresa". Per il

University of Chicago Press, 1976 (*L'approccio economico al comportamento umano*, Il Mulino, Bologna 1998).

²⁰ Così Lionel Robbins: «L'economia è la scienza del comportamento umano, inteso come una relazione tra fini e mezzi scarsi i quali hanno utilizzazioni che si escludono reciprocamente», in Id., *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, MacMillan and Co., London 1935 (*Saggio sulla natura e l'importanza della scienza economica*, Unione tipografico-editrice torinese, Torino 1953, p. 20).

²¹ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 196.

neoliberalismo il soggetto deve cioè diventare un imprenditore di se stesso. Come capitale umano, infatti, il soggetto deve prendere in carico se stesso, deve cioè responsabilizzarsi a fronte dei rischi sociali, investire sul proprio patrimonio educativo e culturale, relazionarsi con l'ambiente sociale in modo da tenere sempre ben presente il calcolo dei costi e dei benefici. Presentandosi come “condotta di condotte”, il neoliberalismo assume il modello dell'impresa come punto di appoggio dei suoi processi di soggettivazione, estendendo così la tragedia dei *commons* ben oltre i limiti immaginabili da Garrett Hardin. Non si tratta più soltanto di risorse “naturali” scarse, ma di rendere ogni sfera dell'esistenza sottomessa al principio della scarsità che istituisce la razionalità del comportamento economico. In questo modo, la logica dell'impresa penetra capillarmente in ogni angolo della società: anche gli stati finiscono per essere ripensati come imprese. L'erogazione dei servizi pubblici, ad esempio, comincia ad essere “aziendalizzata” secondo i parametri del *new public management*, uno stile di *governance* che applica alle pubbliche amministrazioni le pratiche di governo del settore privato. Non è questa la sede per soffermarsi sui molteplici aspetti della razionalità che definisce la condotta dell'*homo œconomicus*. Basti qui ricordare come esso si presenti, a partire dalla seconda metà del Settecento, come il correlato delle pratiche di governo del liberalismo, attraverso le quali la condotta degli individui viene ad essere ripensata sulla base di una meccanica spontanea degli interessi privati²².

La conclusione di tale breve disamina dovrebbe essere la seguente: se non si fanno i conti con l'*homo œconomicus*, ovvero se non si disattiva quella particolare modalità di soggettivazione economica, che si accompagna al liberalismo fin dalla sua nascita, difficilmente la tematica dei *commons* potrà essere sottratta ai dispositivi della depoliticizzazione contemporanea. L'*homo œconomicus* è un processo di soggettivazione che si presenta oggi, allo stesso tempo, come un oggetto di governo e come un progetto di società, che ingloba sempre più ambiti dell'esistenza e che si presenta sotto molteplici aspetti, non solo come l'attore della fredda razionalità egoistica, ma anche come colui che, in determinate condizioni, può fare della cooperazione la scelta produttiva più vantaggiosa.

²² La letteratura sulla genealogia del concetto di *homo œconomicus* è molto vasta. Mi permetto di rinviare, anche per quel che riguarda i riferimenti bibliografici, al mio *Homines œconomici. Per una storia delle arti di governo in età moderna*, Aracne, Roma 2017.

Homo œconomicus e commons: quando il “comune” diventa la scelta più vantaggiosa

È questa la scommessa che ha orientato i lavori di Elinor Ostrom, la quale, in un suo famoso studio intitolato *Governing the commons*, ha posto in discussione proprio la matrice del comportamento razionale dell'agente economico che si è vista all'opera nell'analisi di Hardin²³. Gli attori della “tragedia”, secondo Ostrom, recitano infatti un copione inscritto all'interno di una situazione la cui logica si basa sull'assunto che gli individui ritengano sempre sconsigliato investire su processi cooperativi. Per Ostrom, si trattava così di rileggere la tragedia dei *commons* alla luce del noto “dilemma del prigioniero”, utilizzato nella teoria dei giochi per descrivere il modo in cui, in assenza di comunicazione tra gli attori in campo, gli individui sono spinti a considerare come vantaggiose condotte non cooperative. È questa, secondo Ostrom, la fallacia logica del ragionamento di Hardin: finché si resta prigionieri del *free rider*, ovvero di colui che sfrutta gratuitamente gli sforzi collettivi senza contribuirvi, si resta impantanati in una logica dell'azione collettiva dominata dalla prevalenza di interessi egoistici e non collaborativi. Date queste premesse, secondo Ostrom, è inevitabile che le uniche soluzioni alla tragedia consistano nel prospettare l'imposizione di regole esterne, che limitino la “naturale” tendenza degli individui ad approfittare di situazioni vantaggiose anche a scapito di altri. Lo Stato o il mercato, disciplinando le condotte individuali sulla base della proprietà pubblica o privata, sarebbero così gli unici dispositivi in grado di limitare gli effetti negativi di tali comportamenti. Tuttavia, secondo Ostrom, esistono situazioni specifiche nelle quali una terza soluzione, tra lo Stato e il mercato, risulta essere più vantaggiosa, efficiente e produttiva: è la strada offerta dalle pratiche di governo collettivo dei *commons*, che possono essere sperimentate a certe condizioni attraverso il coinvolgimento e la partecipazione dei soggetti interessati. Si tratta delle cosiddette *common pool resources* (risorse comuni), le quali, a differenza di quel che pensava Hardin, non sono situazioni di libero accesso, ma risorse condivise da comunità locali composte da un numero specifico e limitato di attori.

Il tema centrale del mio studio – affermava infatti Elinor Ostrom – è il modo in cui un gruppo di soggetti economici che si trovano in una situazione di interdipendenza

²³ Elinor Ostrom, *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, 1990 (*Governare i beni collettivi*, trad. di G. Vetritto e F. Velo, Marsilio, Venezia 2006).

possono auto-organizzarsi per ottenere vantaggi collettivi permanenti, pur essendo tentati di sfruttare le risorse gratuitamente, evadere i contributi o comunque agire in modo opportunistico²⁴.

Dal momento che, a differenza dell'ipotesi astratta del libero accesso descritta da Hardin, nel caso delle risorse comuni, assunte come modello empirico nello studio di Ostrom, il numero degli attori è definito e limitato, è possibile osservare come i soggetti coinvolti sperimentino l'applicazione di regole pratiche nella loro gestione, che giungono a formare un vero e proprio assetto istituzionale che rompe con la logica naturalistica di Hardin. L'esistenza di queste regole durature rende possibile, secondo Ostrom, la sperimentazione di una "terza via" tra il mercato e lo Stato, quella appunto dei *commons*. Studiando casi concreti, in cui è possibile favorire comportamenti cooperativi, fondati sulla reciproca fiducia e sostenuti da un quadro istituzionale coerente con tali comportamenti, Ostrom porta il suo attacco dritto al cuore dei presupposti antropologici della scienza economica: il suo obiettivo era infatti quello di dimostrare che un insieme di regole può incentivare gli individui a rinunciare a comportamenti opportunistici. In tal modo, Ostrom sembrerebbe porre in discussione gli assunti di fondo della condotta razionale dell'*homo œconomicus*, aprendo la via al comune.

Ad un'analisi approfondita, tuttavia, la prospettiva neoistituzionalista seguita da Ostrom si rivela tutt'altro che estranea alle modalità di soggettivazione proprie dell'*homo œconomicus*. Se da un lato i suoi studi consentono infatti di far emergere una terza dimensione istituzionale, accanto a quella dello Stato e del mercato, rappresentata appunto dai *commons*, tuttavia essa rimane all'interno della stessa logica neoliberale che considera il "governo delle condotte" come il risultato di un intricato reticolo di sollecitazioni e disincentivi. Ostrom contesta infatti l'idea naturalistica dell'*homo œconomicus* – ovvero l'idea che il "dilemma del prigioniero" si possa spiegare attraverso il riferimento ad una presunta natura umana, piuttosto che alla situazione istituzionale che fa da cornice alla sua scelta non cooperativa – ma non l'assunto fondamentale in base al quale la condotta individuale risponde ad una logica degli incentivi, positivi o negativi. La critica dell'*homo œconomicus* formulata da Ostrom si concentra sull'assenza di comunicazione che genererebbe l'impossibilità di deliberare su regole comuni da parte degli individui. Al contrario, nel momento in cui gli agenti sono posti in condizioni di poter comunicare, e quindi di istituire regole

²⁴ Ivi, p. 51.

condivise, secondo Ostrom le strategie cooperative possono rivelarsi più efficienti delle soluzioni che vengono loro imposte dall'esterno. La scelta del comune si presenta così come la scelta ottimale che i soggetti compiono in considerazione degli obiettivi di massima efficienza gestionale di un bene e quindi limitatamente ad alcune condizioni specifiche e ben definite. In tal senso, come hanno rilevato alcuni critici²⁵, il comune appare nella prospettiva di Ostrom come un'ipotesi residuale che non contesta, ma si colloca accanto allo Stato e al mercato, definendo così una variante istituzionale possibile da applicare a casi circoscritti e ben limitati. Si tratta quindi di una prospettiva che non disattiva la governamentalità dell'*homo oeconomicus*, ma che offre al contrario alla scienza economica nuovi modelli di comportamento, di scelta e di interazione strategica che si avvalgono di un supporto istituzionale autorganizzato e condiviso. Ostrom si muove dunque all'interno della concezione dell'attore razionale che agisce sempre in base a un confronto tra costi e benefici, riproducendo così l'idea di individui calcolatori che compiono la scelta istituzionale del comune per conseguire vantaggi strettamente privati. Se si osservano da vicino i principi guida empiricamente rinvenuti dalla Ostrom, ci si accorge infatti che, se da un lato essi pongono certamente in discussione gli elementi fondamentali della teoria della scelta razionale attraverso l'introduzione di alcune variabili (come il livello di comunicazione, la reciprocità, la fiducia e la reputazione tra gli attori coinvolti), essi permangono tuttavia all'interno dell'assioma della condotta economica ottimale. Seguiamone da vicino il ragionamento. Secondo Ostrom, la comunicazione tra gli agenti riduce il rischio di comportamenti opportunistici (*free-riding*), la reciprocità consente di ottenere reazioni positive/negative alle altrui azioni positive/negative e la fiducia, infine, implica attese (positive) sul comportamento altrui. Si tratta quindi di variabili che certamente accentuano le condizioni di possibilità di scelte cooperative nell'ambito dell'azione economica. Su queste basi, Ostrom si serve di un concetto di razionalità limitata (*bounded rationality*) per contestare l'idea che il comportamento economico risponda sempre al paradigma del *free rider* a prescindere dai contesti sociali e culturali di riferimento. Attraverso il postulato della razionalità limitata dell'agente economico, Ostrom spiega che esistono situazioni nelle quali le informazioni sono incomplete e possono generare comportamenti (come quelli non cooperativi) che danno luogo ad

²⁵ Cfr. P. Dardot, C. Laval, *Del Comune*, cit.; cfr. anche Alfonso Giuliani, Carlo Vercellone, Francesco Brancaccio, Pierluigi Vattimo (a cura di), *Il comune come modo di produzione. Per una critica dell'economia politica dei beni comuni*, Ombre Corte, Verona 2017.

esiti impreveduti e spesso contrari agli obiettivi che gli individui si erano inizialmente prefissati. Il tipo e il livello di razionalità influenza i processi di apprendimento, la formazione di regole sociali e il grado di fiducia, reputazione e reciprocità tra i soggetti. Come afferma Ostrom: «nella spiegazione dei livelli di azione collettiva, il contesto all'interno del quale gli individui fronteggiano dilemmi sociali è più importante del riferimento a un singolo modello di comportamento razionale». Tale modello rappresenta infatti un singolo caso all'interno di un'ampia gamma di possibilità. Esso dev'essere pertanto riferito solo a «contesti istituzionali altamente concorrenziali»²⁶. L'individuo razionale ed egoista sarebbe dunque solo uno dei modelli di comportamento che fondano il paradigma della scelta ottimale. Infatti, prosegue Ostrom:

una più ampia teoria del comportamento umano vede gli uomini come creature che si adattano e che cercano di farlo meglio che possono, dati i vincoli delle situazioni nelle quali essi si trovano. Gli uomini apprendono norme, euristica, e una completa strategia analitica gli uni dagli altri [...] e dalla propria capacità [...] di immaginare un mondo strutturato diversamente. Essi sono capaci di individuare nuovi strumenti – tra cui le istituzioni – che possono cambiare la struttura dei mondi in cui operano [...]. Essi adottano sia prospettive di breve che di lungo termine a seconda delle opportunità [...]. Modelli multipli sono compatibili con una teoria del comportamento umano limitatamente razionale, che include il modello della razionalità completa quando ci si trovi di fronte a situazioni ripetute e altamente concorrenziali²⁷.

Come si vede, si tratta di una modulazione interna della soggettivazione neoliberale, ovvero di una sua revisione, che non demolisce i fondamenti dell'*homo œconomicus*, ma li arricchisce di nuove prospettive governamentali. Nel neoliberalismo, come si vedrà tra breve, l'*homo œconomicus* non corrisponde alla figura di una monade isolata e intangibile, come nelle formulazioni del liberalismo settecentesco, ma è piuttosto il prodotto di pratiche di governo che condizionano la sua condotta e il modo in cui egli si relaziona a se stesso e agli altri. Come cercherò di illustrare nel prossimo paragrafo, nelle analisi della scienza economica contemporanea questa trasformazione risulta in modo evidente: l'*homo œconomicus* che viene pensato all'interno del neoliberalismo non corrisponde alla figura

²⁶ Elinor Ostrom, *Collective Action and Local Development Processes*, "Sociologica", fascicolo 3, novembre-dicembre 2007, pp. 1-32, p. 13 (traduzione mia).

²⁷ Ivi, pp. 13-14.

astratta dell'individuo isolato e chiuso nel suo cieco razionalismo egoistico, ma integra sempre nuovi aspetti della soggettività: affetti, relazioni e capacità di adattamento ai contesti sociali entrano in gioco nel momento in cui gli individui sono chiamati a fare impresa da sé.

*Dall'homo œconomicus al cittadino democratico (e ritorno):
intersezioni e convergenze*

Come accennato in precedenza – riprendendo su questo punto le analisi di Michel Foucault – si può dire che il neoliberalismo si presenta come una ragione di governo normativa, che punta a moltiplicare la condotta economica in ogni ambito della società. È questo un momento fondamentale della depoliticizzazione della società operata dal neoliberalismo. È nella forma dell'imprenditore di se stesso che Foucault individuava la linea di discontinuità che separa l'*homo œconomicus* contemporaneo dalla sua visione liberale settecentesca. Non più (soltanto) soggetto egoista e calcolatore, monade dello scambio mossa dal proprio interesse a ricercare il massimo guadagno possibile, ma soggetto che governa se stesso e gli altri nell'ottica del più adeguato investimento produttivo del proprio "capitale umano". In tal senso, Foucault procedeva ad una intensa opera di denaturalizzazione dell'*homo œconomicus*: non più centro nevralgico di istinti naturali egoistici, ma prodotto dell'applicazione di specifiche tecnologie di governo del sé elaborate nell'ambito della riflessione sull'arte di governo promossa dal liberalismo.

L'analisi foucaultiana della soggettivazione neoliberale è stata certamente pionieristica e ha anticipato significativamente molte delle trasformazioni che hanno investito la società capitalistica a partire dagli anni Settanta del secolo scorso. Il corso al *Collège de France*, nel quale Foucault presentava la propria analisi del neoliberalismo, coincideva infatti con gli anni in cui la riformulazione del regime di verità della scienza economica e delle sue pratiche di governo stava compiendo i suoi primi passi. Tuttavia, le più recenti trasformazioni della governamentalità neoliberale inducono la necessità di approfondire e aggiornare l'analisi foucaultiana su alcuni punti fondamentali. Per ovvie ragioni di carattere storico, alcuni degli aspetti dell'attuale soggettivazione neoliberale non potevano infatti essere compresi all'interno dell'analisi foucaultiana. Cercherò di illustrarne alcuni²⁸.

²⁸ Mi avvalgo in questa prospettiva del contributo di Wendy Brown, *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*, cit., che insiste con particolare efficacia su questo punto.

In primo luogo, c'è da considerare la crescita esponenziale del capitale finanziario, che ha investito ogni settore della vita sociale e che si presenta come un nuovo regime di accumulazione. La soggettivazione neoliberale risulta oggi investita appieno da questo processo: la finanziarizzazione delle condotte individuali²⁹ presenta così una doppia faccia, quella del soggetto di investimento (capitale umano) e quella del soggetto indebitato³⁰. In secondo luogo, è opportuno fare i conti con la condizione di crisi permanente che condiziona l'attuale fase economica, in virtù della quale i contesti sociali vengono ridefiniti dalle politiche di austerità, dalla privatizzazione dei servizi pubblici e dal divenire-impresa dello Stato, con la conseguente sussunzione delle stesse pratiche della cittadinanza democratica all'interno della soggettivazione neoliberale. Infine, l'affermazione di una *governance* globale e di politiche securitarie anti-terrorismo, che ridefiniscono condotte e comportamenti individuali alla luce di sempre nuovi strumenti di controllo e normalizzazione. Si tratta di aspetti che tracciano un nuovo panorama della soggettivazione neoliberale che oggi si estende fino a sussumere anche i tradizionali aspetti della cittadinanza democratica che avevano rappresentato, nella seconda metà del secolo scorso, la fonte di legittimazione dei governi rappresentativi. Il confine tra *homo democraticus* e *homo æconomicus* si assottiglia quindi sempre di più. Si tratta di questioni e problemi che in questa sede possono essere solo accennati in funzione dell'obiettivo che mi sono proposto: ovvero mostrare le nuove modulazioni della soggettivazione neoliberale con particolare riguardo al rapporto che essa intrattiene con la figura del cittadino democratico. La pervasività della soggettivazione neoliberale è tale per cui essa penetra anche all'interno degli assetti istituzionali delle odierne democrazie rappresentative, amplificando i tratti della loro crisi. Da un lato, con riferimento ai processi della legittimazione democratico-rappresentativa, si tratta dell'affermazione di quella che Bernard Manin ha definito come «democrazia del pubblico»³¹ per indicare la tendenza a sostituire ai canali tradizionali della formazione della volontà politica rappresentativa (partito, sindacato, ecc.) il rapporto diretto tra gli attori

²⁹ Cfr. Randy Martin, *The Financialization of Daily Life*, Temple University Press, Philadelphia 2002.

³⁰ Cfr. Maurizio Lazzarato, *La fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*, Éditions Amsterdam, Paris 2011; cfr. anche Id., *Il governo dell'uomo indebitato*, DeriveApprodi, Roma 2013; Elettra Stimilli, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata 2011.

³¹ Cfr. Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Calmann-Lévy, Paris 1995 (*Principi del governo rappresentativo*, trad. di Valeria Ottonelli, Il Mulino, Bologna 2010).

politici e il loro pubblico; dall'altro, nell'ambito dell'erogazione dei servizi pubblici del *welfare state*, si assiste alla trasformazione dei diritti di cittadinanza in rapporti di utenza. Nel primo caso, le attuali procedure della legittimazione sono investite da un'estensione del paradigma della *public choice*, formulato negli anni Sessanta a partire da un'opera come *Il calcolo del consenso* di James Buchanan³², secondo il quale i soggetti politici delle democrazie rappresentative sarebbero dei massimizzatori razionali delle possibilità di essere rieletti. Ogni processo politico sarebbe quindi interpretabile come il risultato di scelte compiute da attori – dalle istituzioni ai cittadini che partecipano al processo elettivo – che intendono massimizzare i propri benefici, alludendo in questo modo ad una sorta di marketing elettorale.

Un contributo altrettanto decisivo alla riformulazione della soggettivazione neoliberale proviene dal versante delle discipline economiche arricchite dalle acquisizioni provenienti dalla psicologia comportamentale. Si tratta di una nuova configurazione della *behavioral economics*, che conduce ad una critica sperimentale dell'astrazione dell'agente economico razionale posto a fondamento della teoria economica neoclassica. Tra questi, è opportuno segnalare Vernon Smith, il quale, attraverso un approccio sperimentale e servendosi delle acquisizioni maturate nell'ambito della psicologia, ha dimostrato come l'ipotesi della perfetta razionalità degli agenti economici non solo sia da escludere dal punto di vista teorico, ma anche non desiderabile al fine di garantire il pieno svolgimento delle pratiche di concorrenza nei mercati³³. Sempre sul versante della scienza economica, un altro importante contributo proviene da Robert J. Shiller e George A. Akerlof, i quali, riprendendo la teoria keynesiana degli *animal spirits*, affermano che il vero motore dei comportamenti economici non sarebbe l'individuo razionale dei modelli astratti, ma un soggetto le cui scelte sono fortemente influenzate da emotività e passioni³⁴.

³² James Buchanan, Gordon Tullock, *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy*, University of Michigan Press, 1962 (*Il calcolo del consenso. Fondamenti logici della democrazia costituzionale*, Il Mulino, Bologna 1998).

³³ Cfr. Vernon Smith, *Rationality in Economics: Constructivist and Ecological Forms*, Cambridge University Press, 2007 (*La razionalità nell'economia. Fra teoria e analisi sperimentale*, IBL Libri, 2010).

³⁴ Cfr. Robert J. Shiller, George A. Akerlof, *Animal Spirits: How Human Psychology Drives the Economy, and Why It Matters for Global Capitalism*, Princeton University Press, 2009 (*Spiriti animali. Come la natura umana può salvare l'economia*, trad. di I. Katerinov, Rizzoli, Milano 2009).

Come si può notare, le tendenze contemporanee della teoria economica tendono verso una critica della formulazione originaria del concetto di *homo œconomicus* finalizzata non tanto ad un suo superamento, quanto ad un'integrazione dell'irrazionale e dell'affettivo che sia in grado di cogliere i più diversi aspetti dell'azione umana in campo non solo economico. Nel caso di Akerlof, ad esempio, la critica si concentra sugli assiomi della *rational choice theory*, secondo la quale gli agenti economici si muoverebbero in un contesto di scelte razionali basate sulla perfetta conoscenza delle condizioni in cui l'azione si svolge. Akerlof afferma al contrario che le decisioni degli agenti economici sono influenzate da credenze irrazionali, valori di riferimento, influenze provenienti dai contesti sociali di appartenenza, che demoliscono l'assunto fondamentale del soggetto razionale ed egoista. Compito della teoria economica sarebbe dunque quello di predisporre un'analisi "razionale" di tali scelte. Infine, un accenno merita certamente anche il cosiddetto *libertarian paternalism*, che annovera autori come Richard Thaler e Cass Sunstein, i quali ripensano la nozione di *homo œconomicus* a partire dalle pratiche governamentali del *nudge*, secondo le quali gli individui possono essere condizionati nelle loro scelte attraverso forme di persuasione non costrittiva che li indirizzino verso gli obiettivi più disparati³⁵.

Questi esempi – qui esposti nella forma di qualche breve accenno – ci mostrano in che modo la soggettivazione neoliberale si presenti oggi attraverso modulazioni e forme disparate, che dimostrano una certa tendenza ad integrare sempre nuovi aspetti della vita sociale, comprese le dinamiche dei tradizionali canali della soggettivazione politica all'interno delle democrazie liberali rappresentative.

Patologie del desiderio: un inconscio per l'homo œconomicus?

Un punto di vista sulla soggettivazione neoliberale – che punta a svelarne gli aspetti più critici ed inquietanti – è quello che proviene da alcuni filosofi e psicoanalisti di formazione lacaniana³⁶. Secondo Massimo Recalcati

³⁵ Cfr. Richard Thaler, Cass Sunstein, *Nudge: Improving Decisions About Health, Wealth, and Happiness*, Yale University Press, 2008 (*La spinta gentile. La nuova strategia per migliorare le nostre decisioni su denaro, salute, felicità*, trad. di A. Oliveri, Feltrinelli, Milano 2009).

³⁶ Cfr. Massimo Recalcati, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Milano, Raffaello Cortina, 2010; cfr. anche Slavoj Žižek, *Il soggetto scabroso*, Raffaello Cortina, Milano 2003.

– uno degli esponenti più arguti di questa tendenza – il soggetto neoliberale corrisponderebbe al prodotto di quello che Jacques Lacan ha definito come il «discorso del capitalista»³⁷. Seguendo le suggestioni offerte da Lacan, Recalcati afferma che l'attuale fase del capitalismo neoliberale sarebbe caratterizzata da una mutazione antropologica, che configura il soggetto nei termini di un godimento assoluto e mortifero, prodotto dall'evaporazione della «Legge del padre» e dall'installazione nel centro dell'esercizio del potere dell'imperativo del godimento come nuovo dover-essere sociale. Questa lettura pone l'accento in modo particolare sull'emergenza di un soggetto post-edipico, in cui la stessa dimensione dell'inconscio sarebbe a rischio di estinzione a causa di un affievolirsi del potere simbolico della Legge intesa come ciò che rende possibile per l'individuo l'esperienza del desiderio. Il venir meno della Legge – ovvero una trasformazione profonda del potere che struttura e definisce le condizioni di possibilità del legame sociale – provocherebbe così lo spostamento dell'esperienza del soggetto dalla «mancanza originaria» al «vuoto artificiale», provocato dalla sempre nuova messa a disposizione di oggetti di consumo. In questo senso, secondo la lettura di Recalcati, l'evaporazione della Legge del padre – intesa come l'evaporazione del limite che rende possibile l'accesso al desiderio – provocherebbe il ripiegamento del soggetto su una forma di godimento autistico e compulsivo, che demolisce il legame sociale sostituendolo con la presenza ossessiva e bulimica di sempre nuovi oggetti di consumo. Perdita del centro, decapitazione dell'Ideale edipico, individualismo, narcisismo, indifferenza sarebbero così i tratti principali che descrivono la perversione del soggetto neoliberale.

Si tratta di una lettura certamente suggestiva, ma che rischia di essere riduttiva per descrivere l'attuale configurazione della soggettivazione neoliberale³⁸. Se da un lato, infatti, essa corrisponde certamente all'immagine del consumatore compulsivo, che orienta gran parte dei comportamenti sociali tipici della nostra società, dall'altro però questa visione dimentica di porre in evidenza l'altra faccia della medaglia del discorso del capitalista. Se è vero infatti che l'attuale «disagio della civiltà» vede affievolirsi i tratti della rinuncia pulsionale e dell'etica del sacrificio – che Freud da una parte e Weber

³⁷ Jacques Lacan, *Del discorso psicoanalitico*, trad. it. *Lacan in Italia*, a cura di G. Contri, La Salamandra, Milano 1978.

³⁸ Una esposizione molto interessante di questa prospettiva “lacaniana” è offerta da Federico Chicchi, *Soggettività smarrita. Sulle retoriche del capitalismo contemporaneo*, Mondadori, Milano 2012.

dall'altra avevano diagnosticato nelle loro analisi³⁹ – è anche vero che questo attacco al legame sociale non avviene senza l'imposizione di nuovi limiti e nuove modalità dell'essere in società con gli altri. L'evaporazione del lavoro fordista – come matrice simbolica del soggetto novecentesco – viene oggi sostituita dalla precarietà e dalla logica dell'impresa, che si sostanziano nel principio di prestazione come tendenza a puntare sull'interiorizzazione del controllo da parte del soggetto in ogni ambito della sua vita sociale⁴⁰. Quando si pone l'accento sulla demolizione del legame sociale si rischia così di dimenticare che il capitalismo, come hanno evidenziato Deleuze e Guattari, non è soltanto una macchina distruttrice dei limiti e dei legami tradizionali (*deterritorializzazione*), poiché essa produce sempre al contempo nuovi limiti e nuovi legami (*riterritorializzazione*), talvolta immanenti e talvolta regressivi⁴¹. La tendenza della formazione sociale capitalistica è quindi certamente quella di distruggere i limiti, ma questa opera di «deterritorializzazione» è sempre accompagnata da un altro movimento simultaneo e parallelo di «riterritorializzazione», che ricostruisce quegli stessi limiti e legami sotto altre forme. Da questo punto di vista, per Deleuze e Guattari, il soggetto dell'inconscio lacaniano, definito attraverso l'esperienza del desiderio come mancanza, condividerebbe segretamente l'ontologia del soggetto economico: anche l'*homo œconomicus*, infatti, è il prodotto di una scarsità originaria che fonda l'assiomatica della scienza economica capitalistica. Si tratta pertanto di storicizzare tale condizione: la mancanza, secondo Deleuze e Guattari, non è iscritta nell'esperienza costitutiva del soggetto a prescindere dalle condizioni storico-sociali. Al contrario, essa è il prodotto proprio delle condizioni storico-sociali dell'economia politica capitalistica, con le quali la psicoanalisi dimostrerebbe di intrattenere una alleanza equivoca. Si tratta di due letture divergenti: per i lacaniani, la mancanza, ridotta dal discorso del capitalista a vuoto da colmare attraverso il consumo di merci, provocherebbe un'eclissi del desiderio che genera un

³⁹ Il riferimento è a Sigmund Freud, *Il disagio della civiltà*, Einaudi, Torino 2010; e ovviamente a Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1991.

⁴⁰ Cfr. Anna Simone, Federico Chicchi, *La società della prestazione*, Ediesse, Roma 2017.

⁴¹ Cfr. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *L'anti-Edipo: Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de minuit, Paris 1972 (*L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, trad. di A. Fontana, Einaudi, Torino 2002). Molto interessante al riguardo la prospettiva offerta da Paolo Godani, *Senza padri. Economia del desiderio e condizioni di libertà nel capitalismo contemporaneo*, DeriveApprodi, Roma 2014.

soggetto costitutivamente perverso; per Deleuze e Guattari, invece, il desiderio non si definisce a partire da una mancanza originaria da colmare, poiché tale mancanza è l'effetto dell'economia politica del desiderio all'interno delle condizioni storico-sociali del capitalismo. Applicando alla psicoanalisi il metodo marxiano dell'astrazione determinata, Deleuze e Guattari propongono quindi di sostituire all'immagine del desiderio come mancanza, quella del desiderio come produzione, così come Marx aveva fatto nei riguardi dell'economia politica classica, sostituendo al consumo la centralità della produzione. Se la «produzione desiderante» viene prima della sua cattura ad opera degli apparati del capitalismo, questo significa che il soggetto non coincide soltanto con l'immagine del consumatore acefalo e bulimico, ovvero con il soggetto del godimento perverso. Nel momento in cui il capitalismo scioglie il rapporto con la Legge della castrazione, infatti, esso ricostruisce immediatamente nuovi limiti: il soggetto neoliberale è colui che interiorizza il controllo, presentandosi ora come soggetto indebitato, ora come lavoratore precario, talvolta come colui che è sottoposto alle condizioni critiche determinate dai rischi derivanti dal fare di se stesso e della propria vita un'impresa economica.

Una diversa prospettiva critica, al riguardo, può essere argomentata grazie al lavoro analitico svolto da Michel Foucault. Secondo Foucault, infatti, sia la concezione del desiderio come mancanza, sia quella del desiderio come produzione, condurrebbero ad una visione giuridico-politica dell'esercizio del potere – che Foucault definisce nei termini di una «ipotesi repressiva» – che non corrisponde al funzionamento dei suoi dispositivi nella società contemporanea⁴². Nel primo caso – argomenta infatti Foucault – il legame costitutivo tra la legge e il desiderio implicherebbe l'accettazione inesorabile delle condizioni sociali determinate (il «siete tutti già presi in trappola!» di matrice lacaniana); nel secondo caso, invece, il rischio è di cedere ad una promessa di liberazione che si nutre di un'immagine “naturalistica” del desiderio. Condividendo con Lacan l'idea che è l'esistenza della Legge a produrre il desiderio, Foucault prova a smarcarsi da questa dialettica, ponendo in evidenza il rischio di una analisi dei meccanismi di potere in termini di repressione, al quale non sarebbe estranea neanche la prospettiva di Deleuze e Guattari. Il superamento dell'«ipotesi repressiva» richiede infatti, secondo Foucault, di procedere ad una analisi delle relazioni

⁴² Cfr. Michel Foucault, *La volontà di sapere. Histoire de la sexualité I*, Gallimard, Paris 1976 (*La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, trad. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1984).

di potere che rinunci a rappresentare il loro funzionamento attraverso un discorso di matrice «monarchica», che vedrebbe nell'obbedienza il punto di contatto tra il potere e i soggetti sociali. Al contrario, secondo Foucault, il potere non è mai semplicemente repressivo e quindi la soggettivazione non può essere interpretata nei termini della mera obbedienza. Per Foucault, bisogna al contrario evidenziare il modo in cui il potere sollecita i soggetti ad agire su se stessi attraverso apposite «tecnologie del sé». È questa la sostanza della tesi sulla governamentalità neoliberale – di cui si è avuto modo di discutere in precedenza – e che Foucault ha arricchito nei suoi studi sulla genealogia del soggetto della “volontà di sapere”, che si contrappone all’idea di un “soggetto di desiderio”.

Anche in questo caso, gli spunti offerti nella forma di qualche breve accenno possono servire ad introdurre l’ultimo punto che intendo sviluppare, ovvero l’ipotesi che i *commons* possano rappresentare un campo di sperimentazione per forme di soggettivazioni politiche alternative che disattivino la pervicacia della soggettivazione neoliberale.

I commons tra conflitto e politiche di noi stessi

Dall’analisi fin qui svolta, un punto fondamentale dovrebbe essere chiaro: il campo di battaglia per una pratica dei *commons* deve fare i conti con un dispositivo di potere particolarmente invasivo e capillare, che riproduce la soggettivazione dell’*homo aeconomicus* nelle forme più duttili e disparate. Se c’è un aspetto che accomuna l’analisi della soggettivazione neoliberale nei termini offerti da Lacan, da Deleuze e Guattari e da Foucault, esso è certamente rappresentato dall’idea che i dispositivi di potere tendano oggi sempre di più ad essere incorporati e interiorizzati dalle soggettività. I dispositivi di potere producono infatti identificazioni anche quando tali identificazioni assumo i tratti nomadici e ibridi della precarietà lavorativa o dell’ingiunzione a fare impresa da sé.

In questa prospettiva, la pratica dei *commons* non può limitarsi ad un discorso sui «diritti di accesso»⁴³: il rischio, che condividono coloro i quali impostano il problema dei *commons* in termini esclusivamente economico-giuridici, è quello di pensare che la disattivazione della soggettivazione neoliberale possa darsi semplicemente ripensando il rapporto tra il soggetto e alcune tipologie di beni ben definite e classificate. Si tratta invece di pensare

⁴³ Cfr. Stefano Rodotà, *Beni comuni: una strategia globale contro lo human divide*, in Maria Rosaria Marella (a cura di), *Oltre il pubblico e il privato*, cit., pp. 311-332.

il comune come un campo di sperimentazione per soggettivazioni alternative a quelle dell'*homo œconomicus*. Mi limiterò a tal riguardo ad offrire alcuni spunti di riflessione, illustrando alcune delle ipotesi che tendono a collocare la problematica del comune proprio sul terreno delle soggettivazioni politiche alternative. Una prima lettura in tal senso proviene da Antonio Negri e Michael Hardt, i quali focalizzano la loro attenzione sui processi che si svolgono all'interno dei nuovi assetti economici del capitalismo e che essi definiscono nei termini di una «produzione biopolitica»⁴⁴. Secondo Negri e Hardt, il comune si presenta in forma latente già all'interno degli odierni assetti produttivi del capitalismo contemporaneo, nella forma di una cooperazione sociale che costituisce allo stesso tempo la condizione di possibilità e il risultato del processo di valorizzazione capitalistica. Riprendendo e aggiornando la tesi marxiana dell'accumulazione originaria, i due autori definiscono come «estrattiva» la cattura del plusvalore all'interno dell'odierno modo di produzione capitalistico, nel senso che la cattura del valore avverrebbe come espropriazione della «vita messa al lavoro», ciò che i due autori intendono come «divenire biopolitico della produzione»: «Oggi l'accumulazione capitalistica è in gran parte esterna ai processi produttivi, essa cioè assume la forma di una *espropriazione del comune*»⁴⁵. In questa prospettiva, il comune costituirebbe la base e il fondamento dello sfruttamento capitalistico, dal momento che «il capitale non organizza più la cooperazione produttiva» e «il lavoro cognitivo e il lavoro affettivo tendono a produrre cooperazione in maniera autonoma dal comando capitalistico»⁴⁶. Attraverso una chiave di lettura marxiana, i due autori sottolineano la contraddizione crescente che esisterebbe tra le forze produttive, espressioni di una cooperazione sempre più comune, e i rapporti di produzione, che imbriglierebbero, limitandole, proprio tali potenzialità produttive all'interno degli apparati di cattura della finanziarizzazione. Il capitalismo nella sua fase attuale si presenterebbe così nella forma di una rendita che blocca «la produttività del lavoro biopolitico, ostacolando la produzione del valore»⁴⁷. La soggettivazione del comune consisterebbe allora nel liberare la produttività del lavoro biopolitico dagli apparati di cattura del capitalismo. Nonostante l'eccessiva semplificazione, che certamente non restituisce la complessità e la ricchezza delle loro analisi, le tesi di Negri e Hardt

⁴⁴ Cfr. A. Negri, M. Hardt, *Comune*, cit.

⁴⁵ Ivi, p. 143.

⁴⁶ Ivi, pp. 145-146.

⁴⁷ Ivi, pp. 149-150.

presentano il rischio di pensare che una soggettivazione del comune possa emergere semplicemente rompendo l'involucro dei rapporti di produzione che racchiudono e bloccano la sua produttività. Se è vero infatti che i dispositivi di potere contemporanei organizzano la produzione di soggettività, circolando attraverso i corpi non meno che nelle reti della produzione economica globale, come potrebbe il capitalismo ridursi ad un mero involucro che racchiude forze produttive sempre più cooperative e sempre più espressione del comune? Giova notare al riguardo che, nel prosieguo della loro trattazione, proprio Negri e Hardt sembrano contraddire questa ipotesi, nel momento in cui revocano in questione l'idea che una soggettivazione rivoluzionaria possa darsi nei termini di una «politica dell'identità», dal momento che l'identità è sempre il prodotto di una soggettivazione che blocca il soggetto all'interno dei ruoli e delle funzioni che gli sono assegnate in virtù dei dispositivi di disciplinamento e di controllo, anche quando questi sono il risultato della «produzione biopolitica» e della «vita messa a lavoro». Se è vero dunque, come Negri e Hardt riconoscono, che identità e proprietà coincidono⁴⁸ – essendo le due facce di una stessa medaglia – come può una politica del comune assumere come presupposto l'idea che il rapporto di capitale si dia oggi nei termini di un involucro proprietario che racchiude una cooperazione produttiva autonoma? Può una politica del comune coincidere con la semplice messa in forma politica degli attuali assetti della produzione biopolitica? Su questo punto è opportuno insistere sul fatto che un processo di soggettivazione alternativo dovrebbe fare i conti con un doppio movimento, simultaneo e parallelo: in primo luogo, tale movimento dovrebbe consistere nel rifiuto di ciò che si è, nel revocare in causa la nostra identità di *homines æconomici* prodotta dal dispositivo di governo neoliberale, ovvero nel rifiutare ciò che siamo in base al posto e alla funzione che ci è stata assegnata nell'ambito della divisione del lavoro; in secondo luogo, tale movimento dovrebbe coincidere con la necessità di (auto)produrre se stessi in modo diverso, che comporta affrontare il rischio di un'«estetica dell'esistenza» che apra a forme di vita alternative. La declinazione economicista del comune sembra voler dedurre le pratiche autopoietiche del sé dall'analisi delle trasformazioni oggettive dei processi produttivi dell'economia, postulando l'idea che lo sfruttamento economico sia la causa primaria dalla quale dipendono tutte le forme di oppressione sociali e con il

⁴⁸ «A un livello più profondo, l'identità è la proprietà. Le nozioni di individuo sovrano e di individualismo possessivo, che segnano le origini dell'ideologia borghese nei secoli XVI e XVIII, definiscono l'identità come una proprietà in termini filosofici», Ivi, p. 324.

risultato di pensare che ogni forma di dominio potrà sparire una volta soppressa la causa principale⁴⁹. È quanto Foucault criticava delle analisi marxiste della Scuola di Francoforte. In una lunga intervista, infatti, Foucault provava a riflettere sul concetto di «produzione» in modo da svincolarlo dalla sua cattura economicista ed umanista. Commentando la nota affermazione di Marx, secondo il quale «l'uomo produce l'uomo», Foucault invitava infatti a riflettere sulla parola «produrre»:

io non sono d'accordo sul fatto che questa produzione dell'uomo da parte dell'uomo avvenga allo stesso modo, poniamo, di quella del valore della ricchezza, o di un oggetto d'uso, di tipo economico; si tratta, piuttosto, della distruzione di ciò che noi siamo, e della creazione di tutt'altra cosa, di una totale innovazione⁵⁰.

Una diversa declinazione del problema è offerta da Dardot e Laval, i quali pongono l'accento sulla dimensione giuridico-politica del comune⁵¹. Nella loro proposta, il comune si presenta come il risultato di un modo di agire collettivo nel quale «non c'è obbligo, se non tra coloro che partecipano a una medesima attività e a un medesimo compito»⁵². Il comune viene qui inteso come una «co-attività» che fonda una nuova prassi sociale nella forma dell'autogoverno. La strategia di Dardot e Laval consiste quindi nel pensare il comune come un principio politico basato sull'autogoverno dei *commons*. Nella loro prospettiva, la soggettivazione del comune non è un presupposto che esisterebbe già latente all'interno della produzione capitalistica, ma il prodotto di una «coproduzione continuata di regole di diritto»⁵³. In questo senso, la soggettivazione del comune si fonderebbe sulla base di una co-attività che pone il principio dell'«inappropriabile» come idea regolativa del vivere insieme, come la fondazione di un rapporto giuridico tra i soggetti e le cose mediato dall'«uso», piuttosto che dalla proprietà. Si tratta in questo caso

⁴⁹ Questa visione è particolarmente marcata negli approcci economicisti al comune come «modo di produzione in via di emersione che trova le sue radici nelle trasformazioni della cooperazione del lavoro e della stessa natura dei prodotti» e nel quale esso viene pensato come «un sistema organico che riunisce in modo relativamente coerente un insieme di elementi che si rinforzano l'un l'altro, ma che contiene al tempo stesso elementi intrinseci di debolezza che potrebbero inficiarne lo sviluppo», in C. Vercellone, F. Brancaccio, A. Giuliani, *Introduzione a Il Comune modo di produzione*, cit., p. 20.

⁵⁰ Duccio Trombadori, *Colloqui con Foucault. Pensieri, opere, omissioni dell'ultimo maître-à-penser*, Castelvecchi, Roma 2005, p. 82.

⁵¹ Cfr. P. Dardot, C. Laval, *Del Comune*, cit.

⁵² Ivi, p. 23.

⁵³ Ivi, p. 350.

di un approccio normativo, che fa derivare la soggettivazione del comune da un “dover-essere” che assume il diritto (*l’indisponibile*) e l’autogoverno (il comune come *prassi istituyente*) come poli istituenti di una nuova organizzazione della società, al di là e oltre il capitalismo. Pur nella loro diversità, queste due proposte sono animate dalla stessa tensione a pensare il comune come fondamento della rivoluzione nel XXI secolo e quindi come un’organizzazione della società che dovrebbe sostituirsi alla totalità sociale rappresentata dal rapporto di capitale. Si tratta, beninteso, di analisi molto preziose, che offrono certamente efficaci strumenti di analisi della società, contribuendo alla costruzione di una “cassetta degli attrezzi” concettuali che possono aprire a nuove prospettive di trasformazione sociale. La prospettiva di una soggettivazione del comune può tuttavia aprire alla possibilità di una “politica di noi stessi” solo nella misura in cui le pratiche politiche che ad essa si ispirano pongano necessariamente in questione il soggetto così come si configura nell’ambito della società neoliberale. In tal senso, il comune può rappresentare un campo di sperimentazione per pratiche politiche alternative, a condizione che tali pratiche assumano le possibilità – singolari e collettive insieme – di una *vita altra* come proprio orizzonte di riferimento. L’ipotesi del comune dovrebbe dunque aprirsi al vuoto delle pratiche autopoietiche di sé, combinarle e connetterle non alla luce di una razionalità totalizzante, ma attraverso una logica della «connessione dell’eterogeneo»⁵⁴, che si traduce nella sperimentazione di nuove istituzioni sociali democratiche oltre la crisi delle forme tradizionali della politica così come esse si sono date nel secolo scorso. La dimensione del comune dovrebbe insomma coincidere con la messa in questione delle identità assegnate e con la sperimentazione di forme di vita altre, dentro e contro il mondo del capitale in cui viviamo; ciò vuol dire sperimentare il comune come modo di vivere che rimette in questione le identità assegnate a partire dai gesti e dalle relazioni quotidiane che organizzano la vita sociale. Si tratterebbe in sostanza, attraverso il comune, di configurare i nuovi orizzonti di senso per una politica all’altezza delle sfide del XXI secolo, che disattivi la pervicacia della soggettivazione neoliberale a favore di percorsi emancipativi inediti e radicali.

⁵⁴ Mi sembra questa l’indicazione che viene da Gianfranco Borrelli rispetto al tema della «produzione simbolica del comune, che impedisce processi di rigida conservazione e d’ideologiche identificazioni: apre piuttosto al libero movimento dei vincoli e dei legami che producono comunità attraverso le pratiche di sé che fanno riferimento ai beni comuni». Cfr. Gianfranco Borrelli, *Per una democrazia del comune. Processi di soggettivazione e trasformazioni governamentali all’epoca della mondializzazione*, in A. Arienzo, G. Borrelli (a cura di), *Dalla rivoluzione alla democrazia del comune*, cit., pp. 185-229, p. 227.