

## Recensione

**Giovanni Leghissa, *Neoliberalismo. Un'introduzione critica*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 160.**

Giacomo Pezzano

C'è ancora una sfera pubblica, oppure essa è stata completamente invasa e pervasa da quella *economica*? Questa, *in nuce*, la domanda che anima e percorre questo coraggioso testo di Leghissa, rispetto a cui va subito evidenziato che, in primo luogo, tale sfera economica è segnata da un modello di razionalità e da uno "stilema" che non sono più semplicemente quelli "classico liberali" bensì "neoliberali" e che, in secondo luogo, tali in- e per-vasione non vanno interpretate come mero «svuotamento della sfera pubblica» che fa sì che «posizioni lasciate libere vengano poi occupate da attori privati», perché piuttosto siamo di fronte alla «necessità di riempire lo spazio pubblico attraverso azioni di governo che mettono gli individui in grado di gestire la propria vita razionalmente» [p. 59] – ossia, non avviene una "colonizzazione" del "mondo della vita" che dall'"esterno" limita coercitivamente l'"interno", bensì una manovra "governamentale" che dall'"interno" stesso dispone e pre-dispone pratiche e possibilità [pp. 103s.; 142].

Per arrivare a meglio chiarire tali punti, Leghissa esplicita introduttivamente che la questione fondamentale con cui fare i conti è la perdita da parte della dimensione politica della propria specificità o persino funzione, ossia la definizione «di obiettivi concernenti il bene comune, o la vita buona» [p. 9]: occorre fare i conti con la (presunta) assenza di alternative rispetto al calcolo economico e con l'imbrigliamento della domanda sulla giustizia (sociale ma anche e soprattutto *globale*, come vedremo). Proprio qui sta la "novità" del *neoliberalismo*: se nell'ottica liberale sfera politica ed economica restano pur sempre distinte, per quanto la prima appaia subordinata alla seconda, per la "condizione neoliberale" «ogni decisione sul governo delle vite passa attraverso il filtro della razionalità economica, rendendo inutile distinguere tra economia e politica» [p. 10].

Leghissa parla appunto più spesso di *condizione neoliberale* che non di "neoliberalismo", cosa che gli permette di affermare in modo netto che il problema non è quello di "dottrine" o "teorie" o anche "ideologie" che si sovrapporrebbero come un "guscio" a un qualche nucleo veritativo sottostante, bensì quello della *governamentalità*, nel senso che il politico, lungi dallo sparire "sopraffatto" dall'economico, diventa la vera e propria posta in palio, il "terreno di gioco" della

razionalità neoliberale. Non, dunque, il politico che si “ritrae” a favore dell’economico, bensì il politico che si “ramifica” e persino “moltiplica” ma assumendo veste e missione esclusivamente economiche. Da questo punto di vista, parlare di *condizione neoliberale* pare una scelta molto efficace perché tiene insieme due versanti che nel testo di Leghissa non a caso sono i veri e propri protagonisti: da un lato, infatti, emerge come a essere chiamato in causa è un *modo di vita* o uno *stile*, vale a dire un insieme di concrete pratiche che costruiscono o strutturano forme di soggettività, mentre dall’altro lato si tiene vivo il fatto che siamo di fronte a un *condizionamento* che è quello dei “registri discorsivi” od “ordini del discorso” in senso foucaultiano, ossia un intreccio “microfisico” di saperi e poteri che letteralmente “mette in forma” il soggetto. Questo perché, da un verso, tale “trama discorsiva” apre il campo a un insieme di pratiche e di condotte di vita, mentre dall’altro verso queste a tutti gli effetti ri-producono la prima.

L’accento posto sui (con)testi discorsivi segna così il “passaggio” dalla questione – certo importante, ma non in grado di esaurire secondo Leghissa la portata di quanto il neoliberalismo chiede di pensare – della *teoria del valore* (capitalismo cognitivo, biocapitalismo ecc.) a quella della «sfera in cui gli umani decidono come dare forma a una vita buona» [p. 28]: potremmo anche dire, dall’*oikonomia* (l’“economicismo” per cui “in origine è la produzione”) all’*ethologia* (l’“eticismo” per cui al centro ci sono le “tecnologie del sé”); insomma, da Marx a Foucault [pp. 26-28]<sup>1</sup>.

Il riferimento a Foucault è uno degli assi principali di questo testo, ma non in vista di un semplice interrogativo sulla questione biopolitica (ormai filosoficamente di moda, ma che assume per lo più connotazioni astratte quando non “fumose”), bensì per il recupero e l’approfondimento di quei momenti della ricerca foucaultiana in cui si delinea la forma specifica assunta nel nostro presente da tale “biopolitica”, quella neoliberale appunto. Problematizzare la *naturalizzazione* dell’economico è allora il compito che attende chiunque voglia intraprendere quella seria, rigorosa ma anche o soprattutto *appassionata* ontologia dell’attualità che comporta la

---

<sup>1</sup> Con tutti i rischi che questo comporta: *certo*, Leghissa stesso riconosce che la prospettiva in cui si situa lascia aperto il problema di come «articolare il nesso che dovrebbe legare il desiderio individuale alla prassi collettiva» [p. 144], per poi individuare nelle dimensioni linguistica (dunque intersoggettiva) e corporea (dunque esposta ai codici sociali) del desiderio le precondizioni per il passaggio dal godimento individuale al desiderio di giustizia globale. *Eppure*, è davvero possibile tale “passaggio” nel momento in cui ci si situa in una prospettiva evidentemente “neo-stoica” come quella di Foucault? Ossia, è davvero nella prospettiva *stoico-imperiale* della “cura di sé”, vale a dire nella declinazione marcatamente “interiorista” dello stoicismo tipica dell’età imperiale romana per la quale data l’impossibilità di cambiare il mondo occorre rivolgersi alla propria coscienza dunque *cambiare se stessi* (non potendo cambiare “la cosa” – il *mondo* – si cambia “il chi”, il proprio atteggiamento disposizionale verso il mondo – il *modo*: declinazione che non a caso è al centro di molte delle “etiche pratiche” della contemporaneità), che possono essere rintracciate le coordinate di un’azione collettiva o addirittura *globale*? La questione è di un’importanza capitale e può qui essere solo accennata, per un approfondimento si veda l’impianto complessivo di C. Preve, *Una nuova storia alternativa della filosofia. Il cammino ontologico-sociale della filosofia*, Petite Plaisance, Pistoia 2013.

«trasformazione dell'ovvio in un problema» [p. 31], con la consapevolezza che se «chiamarci fuori dalle trasformazioni che questa condizione comporta è impossibile», nondimeno «abituarci a pensare che il neoliberalismo non è un destino ineluttabile» quanto invece «una condizione storica, contingente» rappresenta «il primo passo verso una possibile via d'uscita» [p. 11].

L'attenzione alla dimensione "passionale" della critica del presente è data prima di tutto dal riconoscimento che la condizione neoliberale è da un lato malinconica e dall'altro lato speranzosa. *Malinconica* perché chi è vittima del suo stritolamento soffre della *perdita della distinzione tra economia e politica*, ancor prima che della mancanza di ricchezza o di opportunità:

ciò che risulta scomparso dall'orizzonte di aspettativa che delimita il presente è l'idea che la sfera politica, in quanto ambito entro il quale a ciascun individuo può perseguire la felicità, possa venir separata, tanto discorsivamente quanto istituzionalmente, dalla sfera economica, intesa come quell'ambito in cui avviene la produzione e lo scambio dei beni – e in cui, eventualmente, può anche aver luogo l'accumulo di quelle ricchezze che, se non fanno la felicità, servono almeno a compensare la perdita di ciò che supponiamo ci avrebbe reso felici [p. 13].

*Speranzosa* perché il «mantra "tanto non c'è alternativa"» che rende il male «innomabile» alla stregua di «un'entità metafisica» [p. 15] produce come suo contraltare un forte desiderio di rivolta e di "fuoriuscita" dal capitalismo che, pur difettando di una *exit strategy*, non smette di alimentare quella tensione utopica imprescindibile come supporto e nutrimento all'articolazione di qualsiasi progettualità alternativa, tensione di cui è soprattutto la filosofia a doversi far carico per scongiurare un inaridimento del sogno, una sua radicalizzazione immaginifica o il suo confinamento "economico" in un determinato "settore" della società:

pensare un mondo diverso, più giusto di quello attuale, si riduce o a un sogno con il quale ci si può baloccare per il puro gusto di farlo, oppure a quell'attività a cui si dedicano i professionisti del pensiero, filosofi e scienziati sociali, i quali lavorano all'interno di quella specifica forma organizzativa costituita dalle discipline accademiche. [...] Senza lo slancio utopico che proviene dalla riflessione filosofica, difficilmente la teoria sociale contemporanea sarà in grado di elaborare un discorso critico che si dimostri all'altezza delle sfide che il progetto neoliberale porta con sé [pp. 132; 160].

Ma, come dicevamo, è il rigore a doversi coniugare con la passione, chiarendo per esempio come ciò che sembra scomparire del politico è il suo tratto tipicamente moderno, ossia il fatto che politica è la gestione "artificiale" dei conflitti e non – come accade con la naturalizzazione economicista – la "valorizzazione" dell'elemento spontaneo dunque naturale della concorrenza economica tramite la riduzione del costo sociale del conflitto e finanche del conflitto stesso [p. 96].

Analogo rigore consente a Leghissa (riprendendo i grandi temi dell'antropologia filosofica tedesca contemporanea e non solo, temi peraltro centrali

in altre sue ricerche)<sup>2</sup> di esplicitare che – filosoficamente e praticamente – *tutto ha origine dall'uomo*, nel senso che l'animale umano «non abita un particolare ambiente naturale, ma si sente a casa pressoché ovunque», avendo “rinunciato” a vivere in quell'«immediatezza che relegherebbe a un unico ambiente» [p. 29]: per questo, lo spazio che abitano i *corpi* umani (*umani* perché «sessuati, segnati dalla differenza di genere, parlanti, quindi inseriti in un universo di significati condivisi» [p. 29]) è «sempre attraversato da istituzioni», da considerare come «il luogo della mediazione» [pp. 29s.]. Ogni individuo dunque “accede” al mondo *tramite* un'istituzione, interagendo dinamicamente con essa, il che significa che essere soggetti rimanda, da un lato, all'essere “assoggettati a” («sottoposti all'influenza di pratiche e discorsi istituzionali che ci precedono, che rispondono a logiche e modelli di razionalità che hanno a volte una durata epocale» [p. 32])<sup>3</sup> e, dall'altro lato, all'essere “soggetti di” («la capacità di ciascuno di rispondere al modo in cui le istituzioni ci interpellano, la costitutiva mobilità e duttilità delle condotte singolari, le quali esprimono il bisogno di occupare uno spazio autonomo» [p. 32]). Insomma, tale retroterra antropologico, ancorché solo accennato nella presente opera, da un lato consente di chiarire il motivo per cui i saperi e le pratiche in qualche modo ci attraversino permeando i nostri atti e le nostre percezioni (sensoriali e concettuali), mentre dall'altro lato permette di realizzare che c'è sempre aperto uno «spazio di gioco in cui il soggetto possa plasmare liberamente il proprio ethos» [p. 33; cfr. anche p. 45]:

essere soggetti significa nascere e muoversi entro cornici di senso e ambienti istituzionalmente determinati che delimitano le forme che la condotta del singolo può assumere e, nel contempo, significa modulare i confini di tali cornici e di tali ambienti, spostandoli di un po' non appena ciò sia possibile. Il soggetto è insomma un corpo governabile, ma perché esso sia effettivamente governabile deve sottoporsi alla presa delle istituzioni e dei discorsi che ne governano la condotta. In ciò si mostra, però, anche il fatto che il soggetto dispone di un proprio potere, che è dato dal modo in cui riscrive il testo di quella performance in cui deve recitare la parte che gli è stata assegnata [p. 33].

Che, più specificamente, la «resistenza che possiamo esercitare nei confronti del progetto politico neoliberale» sia soltanto «interna» [p. 70] non solo nulla toglie al fatto che sia appunto una resistenza vera e propria, ma indica anche che essa è in ultima istanza “prodotta” da tale stesso progetto politico e che non dobbiamo pensare di essere di fronte a un «destino inevitabile» [p. 73]:

<sup>2</sup> Si veda p.e. G. Leghissa, *Il gioco dell'identità. Differenza, alterità, rappresentazione*, Mimesis, Milano 2005.

<sup>3</sup> Laddove l'oltrepassamento di una soglia *epocale* significa che «bisogni, esigenze, aspettative e aspirazioni, che a un certo punto non trovano soddisfazione attraverso gli strumenti fino a quel momento in uso, vengono sottoposti a una risemantizzazione e inseriti in un nuovo contesto, al fine di poter disporre di nuovi strumenti concettuali e operativi, così come di metafore e narrazioni» [p. 37]. Lo “slittamento” tra epoche è dunque dato da quell'*Umbesetzung* che mette in atto una ri-occupazione di un luogo che non è semplicemente stato lasciato “vuoto” ma che sollecita la presenza di un nuovo occupante, una ri-strutturazione e un ri-assessment.

si tratta di prendere coscienza del carattere non inevitabile, non necessario, non prescritto da alcun destino ineluttabile, delle politiche che attualmente favoriscono l'incontrollata proliferazione ed espansione, al di fuori di qualsiasi controllo statale, di quella rete societaria che, a livello globale, produce capitale finanziario e minaccia sia di distruggere le reti della produzione materiale, sia la funzione sociale di quest'ultima, intesa quale perno attorno cui far ruotare il benessere collettivo [p. 86].

Senza poter qui ricostruire nel dettaglio l'itinerario finemente percorso da Leghissa, è però importante tener presente il suo senso generale, vale a dire la descrizione di un passaggio decisivo ai fini delle nostre esistenze contemporanee, quello dalla governamentalità liberale alla governamentalità neoliberale. Riprendere e approfondire Foucault qui non significa solo sintetizzare o anche sviluppare le sue ricerche, quanto soprattutto assumerne lo sguardo genealogico [p. 102] e persino la metodologia di lavoro, nel senso che per parlare del neoliberalismo o della condizione liberale occorre fare davvero i conti anche con i sedimenti teorici di tale ordine discorsivo. Occorre cioè un concreto "corpo a corpo" con i testi (in senso foucaultiano) neoliberali, cosa alla quale Leghissa non si sottrae ma su cui anzi incentra il proprio tentativo critico, ed è questo un notevole pregio del suo lavoro<sup>4</sup>, soprattutto se confrontato con i risultati prodotti da molti sguardi critici che si nutrono esclusivamente a loro volta di testi critici e non dei *testi criticati* o *da criticare*<sup>5</sup>. Cercando di schematizzare, il tratto centrale che emerge è che se "liberale" era una sorta di "astensionismo" politico (anti-interventismo) che si nutriva comunque di azioni "indirette", "neoliberale" è l'affinamento di tali interventi "mediati" che fa tutt'uno con la loro estensione a ogni ambito dell'azione individuale e collettiva, dunque con il completo "assorbimento" del politico da parte dell'economico. In altri termini, governare "di meno" richiede un governo "più sottile" ma proprio per questo "più ramificato", che agisce penetrando in ogni interstizio della vita sociale

---

<sup>4</sup> Che per esempio consente di distinguere in modo decisamente chiaro tra gli esponenti della "Scuola Austriaca" e quelli della "Scuola di Chicago": se per i primi sfera economica e politica devono essere distinte, per i secondi ciò non avviene; se per i primi l'enfasi è posta sulla creatività umana e sull'incertezza del calcolo che segue all'interpretazione delle opportunità offerte dall'ambiente, per i secondi è posta sul principio del calcolo e sulla sua inesausta applicazione; se per i primi l'individuo è *imprenditore morale* perché non persegue solo il piacere ma diversifica i beni ricercati, per i secondi è *imprenditore economico* perché ha di mira solo merci e non intravede altri tipi di beni; se per i primi il mercato è strutturalmente imperfetto, per i secondi il suo equilibrio è il presupposto dell'analisi economica e non solo [pp. 98-102]. Distinzione peraltro che è molto sentita anche in senso più squisitamente tecnico dagli stessi appartenenti alle due scuole (sui temi del monetarismo soprattutto), come indicano svariati articoli e interventi presenti sul web (e i relativi commenti e rimandi) tra i quali segnaliamo almeno R. P. Murphy, *The Chicago School versus The Austrian School*, in «mises.org», 20 giugno 2011 (<http://mises.org/daily/5390/The-Chicago-School-versus-the-Austrian-School>); L. Baggiani, *Quando gli Austriaci Esagerano*, in «Ideas Have Consequences. Appunti per una scuola italiana di economia austriaca», 6 giugno 2012 (<http://ideashaveconsequences.org/quando-gli-austriaci-esagerano/leo>).

<sup>5</sup> Simile tentativo di "corpo a corpo" ho provato a compierlo incoattivamente in G. Pezzano, *L'antropologia liberale tra individuo e comunità. Libertà individuale come libertà esposta e relazionale*, Petite Plaisance, Pistoia 2012.

assecondato da un discorso naturalizzante per il quale economico è ogni aspetto dell'esistenza umana:

governare in modo liberale significa non opporsi alla verità dei mercati; in positivo, significa costruire, delimitare e salvaguardare quegli spazi in cui avviene la produzione e lo scambio dei beni. [...] Il principio di autolimitazione che ispira l'arte di governo non è solo una pura e semplice rinuncia a governare, ma è, al contrario, un insieme di azioni che devono rendere possibile la partecipazione attiva dei cittadini al gioco dei mercati [pp. 50s.].

La libertà dunque *va suscitata e prodotta*, il naturale ha bisogno di cornici "artificiali" per poter emergere [pp. 60-66]: l'apparente paradosso<sup>6</sup> giunge a esiti radicali nel momento in cui il modello della razionalità economica diventa l'unico modello di razionalità in quanto tale o addirittura di ogni atto umano in quanto tale (secondo la *Rational Choice Theory* e i modelli "internamente" critici, che però non ne scuotono le fondamenta anzi si propongono di rafforzarle [pp. 95-115]), da "valutare" (economicamente) esclusivamente sulla base dell'*efficienza* che produce o dall'aspettativa di efficienza che lo motiva. "Neoliberale" dunque non è l'estremo disimpegno dello stato dall'economia, tutt'anzi: è *l'estremo impegno* dell'"autorità centrale" *per* l'economia, nel senso che se «l'intervento deve essere finalizzato a rendere il meccanismo del mercato tanto efficiente da permettere a tutti di parteciparvi» [p. 62], allora esso si rivolgerà non tanto a specifici contenuti *all'interno* della cornice della vita sociale, bensì *alla cornice stessa*. In termini più filosofici, l'intervento di un governo che ha ormai perso ogni altro scopo che non sia quello di *favorire lo spontaneo sviluppo delle forze del mercato* deve agire in maniera *trascendentale* perché si fa carico delle *condizioni di possibilità* del mercato stesso e non di una qualche sua determinazione specifica, o – meglio – si fa carico della "cornice" proprio nel momento in cui si fa carico *di qualsiasi suo contenuto interno* (dalla scuola alla famiglia, dall'azienda alla comunicazione e così via).

Come ho cercato di sintetizzare altrove<sup>7</sup>, il cosiddetto "Stato minimo" è in realtà a tutti gli effetti uno "Stato Massimo" (o, sarebbe forse meglio dire, uno "Stato *trascendentale*"), di modo che non deve sorprendere che per le prospettive più radicalmente neoliberali se da un lato «i mercati sono sempre frenati e repressi, perché poggiano su fondamenta politiche estremamente fragili», dall'altro lato «ciò non significa che i mercati non necessitino di regole», perché anzi «per diventare un gioco equo» e non «l'anarchia della giungla o del selvaggio West», i mercati «hanno bisogno di regole», che «spesso scaturiscono dal processo concorrenziale» ma a volte

---

<sup>6</sup> Che – proprio a partire dalle considerazioni di Foucault cui si rifà anche Leghissa – ho preso in esame, per declinarlo in direzione di una tematizzazione più ampia del "naturalismo" in rapporto alla "questione antropologica" in G. Pezzano, *Natura e nature, unità e pluralità. L'antropologia filosofica e la questione del pluralismo*, in «Lessico di Etica pubblica», III, n. 1, 2012, pp. 10-55.

<sup>7</sup> Cfr. G. Pezzano, *Tractatus Philosophico-Anthropologicus. Natura umana e capitale*, Petite Plaisance, Pistoia 2012.

e spesso «devono essere imposte e fatte rispettare da un'autorità superiore»<sup>8</sup>. Proprio per questo «le istituzioni economiche non nascono né prosperano se non c'è la volontà politica», da intendere non solo con «il sostegno al processo di privatizzazione» (politico che “fa spazio” all'economico), ma anche e più “attivamente” con «la creazione di gruppi che beneficiano dei liberi mercati e sono abbastanza influenti da sostenerlo sul piano politico», dando vita al paradosso per cui «i mercati necessitano di sostegno politico, ma il loro stesso funzionamento lo rende instabile» e «stretto tra la Scilla dell'eccessiva intromissione dello stato e la Cariddi dell'indifferenza governativa»<sup>9</sup>. Il punto è che per far prosperare il mercato non si può in nessun modo predicare «una politica di non ingerenza da parte dello stato», in quanto altrimenti «rischieremmo di lasciare in condizioni di sottosviluppo le infrastrutture necessarie, facendo sì che il mercato funzioni male e l'accesso alle risorse sia limitato a pochi privilegiati»<sup>10</sup>: il governo più confacente al mercato e in particolare allo sviluppo pieno della finanza «non è necessariamente passivo», e non solo perché «deve quanto meno far rispettare i contratti privati», anzi «spesso può essere chiamato a fare di più», deve cioè spendersi attivamente per creare quelle infrastrutture di cui i mercati, che «non nascono nel vuoto», hanno bisogno per funzionare<sup>11</sup>.

È quindi «necessario un intervento organizzato per dar vita alle infrastrutture del mercato», che comporta non solo l'esigenza di un'«autorità centrale» che legiferi, applichi e faccia rispettare tali leggi e coordini l'insieme delle transazioni, ma anche quella che tale autorità prenda – per quanto non sempre – la forma dello stato, ossia la legittimazione del governo e delle sue strutture giuridico-istituzionali<sup>12</sup>. Insomma, «dobbiamo impegnarci di più per innalzare le difese del mercato»<sup>13</sup>, ricordando proprio che esso non può «prosperare senza il concreto appoggio dello stato, indispensabile per istituire e mantenere le infrastrutture che diano ai partecipanti la possibilità di commerciare in modo libero e sicuro»<sup>14</sup>: certo, questo significa innanzitutto che lo stato deve intervenire riducendo la propria capacità «di adottare provvedimenti economici all'insegna dell'inefficienza, a favore di pochi e a discapito della maggioranza dei cittadini», ma anche inoltre che esso non si limita nemmeno soltanto alla creazione dell'«infrastruttura di mercato», perché piuttosto deve impegnarsi attivamente anche nel «fornire l'assistenza necessaria in caso di avversità»<sup>15</sup>. Risulta dunque «erronea la percezione che i mercati non abbiano

<sup>8</sup> R. G. Rajan, L. Zingales, *Salvare il capitalismo dai capitalisti* (2003), tr. it. di S. Suigo, Einaudi, Torino 2004, p. 368.

<sup>9</sup> Ivi, p. 370.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> Ivi, p. 188.

<sup>12</sup> Ivi, pp. 190-195.

<sup>13</sup> Ivi, p. 320.

<sup>14</sup> Ivi, p. 325. Il mercato in tale ottica diventa una forma di «bene pubblico» (o anche “comune”) come l'aria, beneficio per tutti ma invendibile ai singoli e che proprio per questo, cosa «in un certo senso paradossale», ha bisogno per il suo mantenimento dell'«azione collettiva» (*ibidem*).

<sup>15</sup> Ivi, pp. 327-339.

bisogno dello stato», una *mano invisibile* ha bisogno che l'altra sia *visibile* per produrre ricchezza ed efficienza: «i mercati non possono prosperare senza l'intervento visibile dello stato, indispensabile per realizzare e mantenere l'infrastruttura che consenta ai partecipanti di commerciare liberamente e con fiducia»<sup>16</sup>. Tutto ciò comporta anche misure che non è esagerato descrivere come radicalmente “interventiste”<sup>17</sup> perché estendono la loro portata “a pioggia” all'intero corpo sociale, rivolgendosi direttamente a *tutti i singoli cittadini in quanto tali*, come «una riforma del sistema del welfare volta a proteggere le persone, non le imprese», ossia «un adeguato sussidio di disoccupazione» che «protegga i lavoratori»<sup>18</sup> e non più il (posto di) lavoro, come ebbe a esprimersi a più riprese anche il Ministro “tecnico” del Lavoro e delle Politiche Sociali della XVI legislatura Elsa Fornero<sup>19</sup>.

Se dunque «l'intervento dello stato» risulta «indispensabile per il funzionamento dei mercati», resta nondimeno vero che un intervento “efficiente” e “anti-privilegi” è possibile solo qualora si sia fatto in modo «che più persone ragionino come gli economisti»<sup>20</sup>. Tutto ciò – ritornando direttamente al testo di Leghissa – spiega anche il senso per cui a essere “neoliberale” può essere non tanto una nuova o più dura forma di “costrizione”, perché a essere piuttosto in gioco è la predeterminazione dei «campi delle possibili forme di condotta» [p. 68] dei soggetti, non la determinazione diretta delle loro condotte specifiche. Il controllo non deve essere «coercitivo» perché è «capace di preordinare lo spazio di azione dei soggetti» [p. 131]: proprio questo però produce l'“ingegneria sociale” per la quale «lo spazio dell'azione di governo si riduce alla creazione di uno spazio di scambi e interazioni all'interno del quale si muovono attori che hanno un'unica motivazione, ovvero il perseguimento del proprio benessere individuale» [pp. 95s.]. Ed è proprio sempre a partire da un tale scenario che la domanda sul *cosa* o *chi* governa si può ritradurre in

---

<sup>16</sup> Ivi, p. 346.

<sup>17</sup> Cfr. ivi, pp. 347-365, dove si articola per esempio anche la proposta di una «imposta patrimoniale», diretta non «sul reddito generato dalla proprietà» bensì «sul valore della proprietà stessa».

<sup>18</sup> Ivi, p. XII.

<sup>19</sup> Fornero ha affermato per esempio in una discussa intervista che «a job isn't something you obtain by right but something you conquer, struggle for and for which you may even have to make sacrifices», affermazione da leggere proprio nel contesto della distinzione tra “posto di lavoro” e “lavoratore”, nel senso che se il primo non può essere protetto direttamente dal diritto ma deve essere frutto di competenze, capacità, impegno e sacrificio, il secondo è invece l'oggetto diretto del sistema dei cosiddetti “ammortizzatori sociali” (cfr. C. Emsden, A. Galloni, *Italy's Labor Minister On Reforms*, in “The Wall Street Journal”, 26 luglio 2012, <http://online.wsj.com/article/SB10001424052702304458604577490980297922276.html>). Su come la governamentalità neoliberale produca paradossalmente nuove forme di intervento politico, a discapito delle apparenze o di quanto i suoi stessi sostenitori per lo più cercano di dimostrare, cfr. anche D. Harvey, *Breve storia del neoliberismo* (2005), tr. it. di P. Meneghelli, il Saggiatore, Milano 2007, pp. 78-102; M. Lazzarato, *La fabbrica dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberale*, DeriveApprodi, Roma 2012; Id., *Il governo delle disuguaglianze. Critica dell'insicurezza neoliberista* (2008), tr. it. di G. Morosato, Ombre Corte, Verona 2013.

<sup>20</sup> R. G. Rajan, L. Zingales, *Salvare il capitalismo dai capitalisti*, cit., p. 365.



una domanda sul *come* (si) governa (ossia corrispettivamente sul *modo di vita* e *l'arte del vivere*), spostando l'attenzione sulla dilagante *aziendalizzazione del sociale* che produce la figura-soggetto dell'individuo *imprenditore di se stesso*<sup>21</sup>, per il quale tempo della vita e tempo del lavoro diventano indistinguibili e indisciungibili, e la figura-organizzativa del *management*, il cui "totalitarismo della teoria" («la pretesa di esaurire la possibilità dei modi di essere dell'umano» [p. 127]) si traduce nell'articolazione di «forme di controllo interne all'impresa che risultano compatibili con modalità di costruzione del sé basate sull'autonomia e l'autorealizzazione» [p. 130], anche grazie alla diffusione dei testi di *management* o persino *self management* e delle *Business School* che "formano" una «nuova classe transnazionale di giovani aspiranti manager» il cui ruolo di mediazione tra «ecumene globale» e «appartenenza culturale» [p. 133] è a conti fatti analogo a quello che ricoprivano i *missionari* [pp. 117-142]<sup>22</sup>.

È sempre l'accento posto sul "come" del governo a permettere di comprendere che "globalizzazione" non è "estinzione" dello stato e della sovranità, bensì "dispersione e moltiplicazione" dello stato e della sovranità, ossia un insieme di precisi atti e scelte a tutti gli effetti *politici* che producono un intreccio tra l'elemento "globale" dell'efficienza economica e quello "locale" delle risorse materiali e immateriali che vengono adottate di volta in volta a livello politico per «rendere efficace l'interazione dei centri di potere locali con varie tipologie di attori esterni» [p. 77]. Da questo punto di vista, dunque, la questione «è di natura tutta politica», così come è tramite quest'ultima allora che deve trovare espressione la «necessità di porre un freno al flusso globale del capitalismo finanziario» [pp. 88s.].

---

<sup>21</sup> Da questo punto di vista e declinato rispetto alla situazione italiana, la perfetta realizzazione del progetto politico neoliberale è un mondo in cui il "popolo delle partite IVA" coincide con il "popolo dei lavoratori", in cui cioè qualsiasi cittadino, per il solo fatto di esser tale e di essere individuo, offre al mercato del lavoro nient'altro che se stesso e le proprie capacità, di qualunque tipo esso siano. Persino i filosofi che aprono la partita IVA *proprio in quanto filosofi* sono ormai una realtà: "vendono" e "offrono" le proprie capacità analitiche, sintetiche, formative, di *problem solving* e così via (non per forza, peraltro, nella veste di "consulenti filosofici" o di "esperti di pratica filosofica", quanto proprio *di filosofi*, o meglio di individui che hanno studiato filosofia all'Università). Se poi questo non corrisponda piuttosto a una proliferazione della "sofistica" e dei "sofisti", è questione che deve essere rimandata ad altra sede.

<sup>22</sup> Da questo punto di vista, peraltro, si può comprendere in che senso il punto focale che la critica deve avere di mira non è tanto o solo l'individualismo ("metodologico" o "reale"), quanto piuttosto il fatto che tale individualismo è tradotto in termini strettamente economici, ossia che l'individuo è considerato realizzato solo e sempre in termini economici (aver successo in quanto imprenditori – di sé – o manager ecc.) e non – per esempio – come coscienza pienamente critica e indipendente nel pensiero e nelle proprie condotte di vita e così via, o anche solo come piena consapevolezza di sé e della propria "autenticità" rispetto alle profondità dei propri affetti o della propria persona ecc. (piuttosto, come già la Scuola di Francoforte aveva lucidamente colto, da questo punto di vista la "libera individualità" critica o autentica è soffocata da un processo di omologazione e di "genericizzazione" – di riduzione in ultima istanza alla *Diktatur des Man* heideggeriana). Fino a che punto, insomma, l'individualismo in senso economicista (l'individuo in quanto funzione di consumo e di imprenditoria, di "agente economico") si oppone alla "massificazione" e fino a che punto invece la favorisce o persino predispone?

Siamo così di fronte a un trilemma dato dal fatto che tra “stati nazionali”, “politica democratica” e “iperglobalizzazione” dobbiamo sceglierne solamente due, vale a dire che solo due su tre sembrano in grado di coesistere [pp. 83-94], ma è proprio a questo livello che prende rilievo particolare il tentativo di articolare una “vi(t)a diversa”, che per Leghissa – mi sembra – passa per almeno tre momenti, uno *economico-politico*, l’altro *filosofico-politico* e l’ultimo *socio-politico*, dove tutti e tre sono proprio accomunati dall’orizzonte politico della “buona vita condivisa” come istanza ultima.

In primo luogo, infatti, emerge con Polanyi la necessità di un *re-embedding* dell’economico all’interno dell’intera cornice culturale e istituzionale, o – meglio – il ritorno alla consapevolezza che il mercato è sempre una parte della più ampia sfera del sociale in generale e con tutte le componenti di questa si rapporta e integra [p. 93].

In secondo luogo, invece, si tratta da una parte di contribuire ad articolare «un’altra mentalità, un insieme di modelli mentali condivisi alternativi rispetto a quelli attualmente dominanti» [p. 93] e, dall’altra parte, di distinguere *aspirazione* e *desiderio* per affermare (come per aspetti diversi ha fatto soprattutto Gilles Deleuze) l’assoluta *incalcolabilità* del secondo e la sua radicale *eccedenza* rispetto al discorso organizzativo senza con ciò fare l’apologia dell’irrazionale, quanto anzi per «isolare un campo d’azione in cui l’autoregolazione dei livelli di aspirazione non comporta un adattamento passivo al reale, ma apre la strada verso forme di autonomia più sostanziale» [p. 142]. Il desiderio che si sottrae a ogni forma di «risposta preventiva alla domanda “che cosa desidero?”» consente di intraprendere l’articolazione di quello «spazio di manovra, margine di libertà – o insieme di controcondotte» [p. 144] che apre all’invenzione di nuove forme di vita, individuali e soprattutto sociali.

In terzo luogo, infine, si tratta di ricominciare a provare e – soprattutto – a dare concretezza a un «desiderio di giustizia» capace di mettere in moto «pratiche alternative di condivisione degli spazi sociali» [p. 143] prendendo di mira «il fantasma dell’illimitato» tipico del neoliberalismo per riaffermare la legge «intesa come cifra del limite, come gestione condivisa del limite, e dunque come condizione di possibilità di spazi in cui si esibisce il legame intersoggettivo» [p. 146]. Ma anche per fare i conti con la necessità di «vivere in assenza di autorità» e di «punti di riferimento tradizionali» dunque «immersi nella pluralità» [p. 152], senza però pretendere di ridurre la complessità instaurando un nuovo «ordine dogmatico» magari «vagamente somigliante all’autorità tradizionale ormai perduta» [p. 152], che è proprio lo spazio che il “dogmatismo” neoliberale ha occupato o sta cercando di occupare. Questo sembra comportare un duplice gesto, insieme *metodologico-formale* e *sostantivale-contenutistico*: *metodologico-formale* perché (con Thomas Pogge) si tratta di «formulare un diritto che dia voce a un desiderio di giustizia globale» [p. 155] e che dunque intervenga tanto sull’assetto istituzionale delle società chiamate sino in fondo ad affrontare le sfide dei diritti umani e della cittadinanza globale quanto sulla connessione tra l’ambito globale e la collocazione nazionale specifica; *sostantivale-contenutistico* perché (con Martha Nussbaum) si tratta di dare “contenuto” e

“sostanza” al tema della solidarietà, della partecipazione, della distribuzione e del riconoscimento, attraverso «la coltivazione delle emozioni che accompagnano l’insorgenza di legami solidali» [p. 151] e l’esplicitazione di un insieme di capacità e facoltà prettamente umane che occorre promuovere e il cui sviluppo va in ogni modo non solo preservato ma favorito.

Per chiudere, intendo evidenziare alcuni aspetti critici del percorso di Leghissa, di cui pur condivido molto sia dell’impostazione che dei contenuti, rimarchi che sono dunque da leggere più come un tentativo di riallargamento e di riapprofondimento delle questioni affrontate che non come una forma di sempre superficiale e sempre ben poco filosofica “correzione”. Data la natura di queste pagine, inoltre, tali rilievi prenderanno per lo più la forma di domande o questioni aperte che non di asserzioni o affermazioni, che per via dell’assenza di un adeguato spazio argomentativo finirebbero con l’aver carattere per lo più apodittico.

Innanzitutto, è davvero possibile conciliare il “recupero” del limite con l’affermazione della dimensione letteralmente “incommensurabile” del desiderio? Detto altrimenti, se il desiderio è irriducibile all’aspirazione e al piacere a essa connesso per via della sua incalcolabilità, non è però vero che la sfera del consumo – solo in parte implosa con la crisi, piuttosto in fase di riposo prima di un prossimo rilancio – è costruita proprio sulla cancellazione dello stesso “principio di piacere” e dunque sull’affermazione dell’“illimitatezza” del desiderare e persino sulla sua creatività? Tanto più che è Leghissa stesso a ricordare come Boltanski e Chiapello hanno evidenziato la “fagocitazione” della critica “espressivo-desiderante” dei movimenti del ’68 da parte del capitalismo neoliberale [pp. 141s.]: non è vero allora che è proprio la “condizione liberale” a spingere per la distinzione tra “desiderio”, illimitato e “incolmabile” perché “incalcolabile”, e “bisogno”, limitato e “colmabile” perché “calcolabile”<sup>23</sup>, cercando soprattutto di mettere in secondo piano il secondo?

Oltre a ciò, per quanto concerne lo sfondo antropologico chiamato in causa da Leghissa stesso, personalmente mi sembra sia proprio questo il terreno più fertile per impostare un’“ontologia dell’attualità” che non sia priva di solidi ancoraggi – *umani* e non certo “metafisici”<sup>24</sup>. Senza dunque voler imputare una qualche “mancanza” al testo di Leghissa ma anzi per dar risalto a significativi riferimenti che nel suo testo per ragioni evidenti di spazio e di scelte vanno in secondo piano, occorre tenere presente che è solo se si articola in maniera compiuta una concezione di natura umana come né *degenere* né *genetica* ma *generica* che si possono per esempio comprendere i) il rapporto aperto tra “molti mo(n)di possibili” (persino potenzialmente “infiniti”) e “non in qualsiasi mo(n)do” tipico dell’esistenza umana,

---

<sup>23</sup> Distinzione che peraltro attraversa ambiti filosofici che si vogliono “immuni” da caratterizzazioni di tipo sociale come quello fenomenologico, ma che finiscono talvolta con avanzare proposte ingenuie da questo punto di vista e che pertanto rischiano di alimentare l’ordine del discorso neoliberale: cfr. p.e. R. Barbaras, *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Vrin, Paris 1999; Id., *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Vrin, Paris 2008; Id., *La vie lacunaire*, Vrin, Paris 2011.

<sup>24</sup> Rimando soprattutto a G. Pezzano, *Tractatus Philosophico-Anthropologicus*, cit.

ii) la centralità della questione del *modo e stile di vita*, iii) il passaggio a un'*ontologia modale*<sup>25</sup>, iv) il parallelismo tra evoluzione culturale ed evoluzione biologica che Leghissa coinvolge come «utile alleato» [pp. 112s.] per “decostruire” il discorso della scienza economica dominante, v) il senso del contributo di un orizzonte antropo-biologico a tale opera di decostruzione<sup>26</sup>, vi) il contributo che esso può invece dare al tentativo di *re-embedding* dell'economico nel sociale, vii) la necessità di una “fondazione antropo-biologica” della questione dei diritti umani<sup>27</sup> e viii) il ruolo giocato dagli “orizzonti di senso” rispetto all'individuazione di vi(t)e alternative, di mo(n)di diversi da quello attuale<sup>28</sup>.

Detto questo, ricerche come quelle di Leghissa sono da accogliere con entusiasmo e partecipazione, perché possono rappresentare – anzi, rappresentano senza dubbio – uno stimolo per il pensiero e un'occasione di scuotimento dall'indolenza pratica.

---

<sup>25</sup> Cfr. Id., *Per un'ontologia del (post)umano*, in «Vita pensata», II, n. 12, giugno 2011, pp. 15-27.

<sup>26</sup> Su questo è in pubblicazione il contributo di G. Lingua, G. Pezzano, *Repenser la rationalité économique : de l'homo oeconomicus à l'homo relationalis*.

<sup>27</sup> Cfr. G. Pezzano, *From “right” to “human” : Human Rights through the Philosophical Anthropology's gaze*, in «CriticaMente. Filosofia e Teoria delle Scienze Umane», gennaio-febbraio 2013.

<sup>28</sup> Per un primo inquadramento cfr. A. Monchietto, G. Pezzano, *Pesci fuor d'acqua: l'uomo e l'«Als»*, di prossima pubblicazione in un volume collettaneo a cura di Enrico Donaggio (Mimesis, Milano-Udine).