

Neil Vallely

Vite rubate

Dal sogno capitalista al Futilitarismo

Traduzione di Thomas Fazi

Introduzione

Per secoli, economisti e filosofi hanno teorizzato il valore dell'utilità e come essa influenzi la divisione del lavoro, le scelte dei consumatori e le nostre concezioni di "bella vita" e di bene comune. I filosofi utilitaristi dicevano che massimizzare l'utilità è l'ingrediente magico della felicità. Gli economisti – da quelli classici a quelli neoclassici a quelli neoliberali – hanno inventato termini come "utilità ordinale", "utilità cardinale", "funzione di utilità", "utilità totale", "utilità attesa" e "utilità marginale" per descrivere il comportamento degli individui e dei consumatori, che a loro volta sono descritti come "massimizzatori di utilità" perfettamente razionali. Karl Marx diceva che «nessuna cosa può essere valore senza prima essere un oggetto d'uso». ¹ Questi pensatori hanno idee diverse sul modo migliore per massimizzare l'utilità e su chi raccolga i frutti di tale processo, ma sono quasi tutti d'accordo sul fatto che la massimizzazione dell'utilità sia qualcosa di intrinsecamente positivo. Dopotutto, cosa ne sarebbe della società umana senza utilità?

Ma l'utilità non è qualcosa che esiste in natura; non è un concetto neutro od oggettivo. L'utilità è sempre un prodotto delle relazioni sociali e delle strutture di potere all'interno di una società; è, insomma, una costruzione politica. La domanda, dunque, non è tanto "cosa è utile?", ma piuttosto "com'è che una certa cosa viene definita utile e chi lo decide?". L'utilitarismo fornisce un buon esempio dell'importanza di questa domanda. Per gli utilitaristi, la moralità di un'azione si basa sul suo potenziale di massimizzare l'utilità, spesso intesa come la produzione del massimo piacere e del minimo dolore per il maggior numero di persone. Ma per essere massimizzata,

l'utilità deve prima essere identificata in certe pratiche materiali e sociali, ed è qui che diventa cruciale la questione di chi giudica l'utilità o meno di una certa cosa. Fintanto che i capitalisti detengono il potere in una società, allora è facile comprendere perché concetti come produttività, accumulazione e massimizzazione della crescita economica, del commercio e della ricchezza vengano considerati il modo migliore per raggiungere la felicità individuale e sociale. Ma se l'utilità fosse definita in altri modi – in termini, per esempio, di forti legami sociali, di welfare universale, di forme politiche non gerarchiche, di protezione ambientale – allora la massimizzazione dell'utilità assumerebbe forme molto diverse. Per questo motivo, l'utilità non può mai essere concepita esclusivamente come un concetto economico o filosofico. L'utilità, piuttosto, è rappresentativa di una determinata concezione dell'*economia politica*, delle relazioni tra forme di produzione, lavoro e commercio, e dei meccanismi di governo, di potere e, in ultima analisi, del capitalismo. Questo è particolarmente evidente nell'opera di Jeremy Bentham, il fondatore dell'utilitarismo, che riuscì a trovare un'unica misura credibile dell'utilità: il *denaro*. «Il termometro è lo strumento per misurare la temperatura atmosferica», scrisse, «il barometro lo strumento per misurare la pressione dell'aria. [...] I soldi sono lo strumento per misurare la quantità di dolore e di piacere».² Secondo tale logica, la società più etica è quella in cui gli individui perseguono l'accumulazione di capitale, in base al precetto morale secondo cui ciò porterà non solo alla felicità individuale ma anche a un maggiore benessere collettivo. La simbiosi percepita tra la massimizzazione dell'utilità e l'accumulazione di ricchezza è da sempre un mantra dominante delle società capitalistiche, in cui il potere politico si premura di ribadire con una certa regolarità l'assioma denaro=utilità, e in cui l'etica utilitaristica viene costantemente invocata come giustificazione per lo sfruttamento e le disuguaglianze intrinseci al processo di accumulazione capitalistica.

Come era prevedibile, però, la fantasia utilitaristica di un mondo di massimizzatori di utilità che perseguono razionalmente l'accumulazione di denaro e contribuiscono così al benessere di tutti non si è materializzata. Al contrario, soprattutto in seguito alla mutazione neoliberale del capitalismo, ciò che è emerso è una società di individui atomistici che vedono la massimizzazione dell'utilità come uno sforzo competitivo, una società che tenta di ridurre ogni responsabilità verso il bene comune. La pratica della massimizzazione dell'utilità, lungi dal promuovere una società più egualitaria, ha finito per intrappolarci in una relazione distruttiva con il capitale.

L'utilitarismo si è trasformato in futilitarismo. Ci indebitiamo per ottenere titoli di studio, solo per scoprire che il lavoro è sempre più scarso, precario e mal pagato; facciamo la raccolta differenziata mentre i grandi colossi industriali distruggono i nostri mari e le nostre foreste a un ritmo senza precedenti; la pandemia ha semplicemente reso evidente ciò che già sapevamo: che gli sforzi globali per massimizzare l'utilità non hanno portato maggiore sicurezza sociale e finanziaria alla maggioranza della popolazione mondiale. La verità è che molti di noi massimizzano l'utilità per fini che nulla hanno a che vedere con il benessere della società, ma che spesso servono solo ad assicurarci una parvenza di sopravvivenza individuale. Nel libro descrivo questa trappola come *la condizione futilitaria*.³

La genesi della condizione futilitaria si può rintracciare nel momento stesso in cui il capitalismo ha sacralizzato l'utilità, perché in quel momento la futilità ha assunto un valore dialettico essenziale. Molto semplicemente, se una certa cosa è utile, vuol dire che il suo opposto, per definizione, è inutile. E il valore negativo dell'inutilità accresce il valore positivo dell'utilità. È normale che si tenda a criticare ciò che una data società considera utile, ma le pratiche, i comportamenti, le cose e le idee che sono ritenute inutili possono dirci molto sulle condizioni politiche e sociali di una determinata epoca storica. Eppure il concetto di futilità è pressoché assente in

tutti gli studi sul capitalismo, a eccezione della tesi dello “spettro dell’inutilità” di Richard Sennett.⁴ Forse perché la futilità sembra essere un effetto collaterale della produzione capitalistica e delle sue relazioni sociali, qualcosa, cioè, di non intrinseco alla funzionalità del capitalismo. L’argomentazione principale di questo libro è che, al contrario, il concetto di futilità meriti maggiore attenzione nelle analisi critiche del capitalismo, soprattutto perché la futilità è un concetto fondamentale per comprendere lo sviluppo, l’implementazione e la longevità del capitalismo neoliberale all’alba del XXI secolo.

L’esempio dell’università contemporanea può aiutare a contestualizzare il concetto di condizione futilitaria. L’università oggi dipende da un vasto esercito di docenti precari, perlopiù studenti post-laurea o post-dottorato, senza i quali l’università crollerebbe.⁵ Eppure questo personale è regolarmente trattato con disprezzo dalle gerarchie universitarie e sfruttato con contratti a breve termine che raramente coprono la totalità delle ore effettivamente lavorate. Ma per ottenere un incarico accademico a tempo pieno – cosa sempre più rara in alcune discipline, soprattutto quelle umanistiche – a questi lavoratori è richiesto non solo di acquisire quanta più esperienza possibile, ma anche di ottenere il maggior numero di pubblicazioni possibile, ovviamente nel loro tempo libero (e spesso senza neanche avere accesso alle biblioteche universitarie).

In altre parole, sono costretti a massimizzare il più possibile la loro utilità, con la flebile speranza che ciò possa portare in futuro a un posto di lavoro sicuro. Per pochi eletti, questo lavoro a tempo pieno diventa una realtà. Ma nella stragrande maggioranza dei casi, il desiderio di rendersi utili li intrappola in un ciclo di contratti a breve termine che sono malpagati e alla fine non portano da nessuna parte. Le università sanno che questo precariato intellettuale non ha altra scelta che massimizzare la propria utilità, per cui possono permettersi di pagare sempre meno per le loro prestazioni, pur

mantenendo lo stesso numero di studenti paganti. È chiaro, quindi, che la pratica della massimizzazione dell'utilità da parte di questo precariato intellettuale può in alcune occasioni portare al benessere individuale di qualche singolo, sotto forma di un posto fisso, ma allo stesso non fa che alimentare le condizioni che rendono impossibile il benessere della stragrande maggioranza dei precari.

Come vedremo nel corso del libro, comunque, l'università non è certo l'unico contesto in cui è possibile osservare questa dinamica. Il capitalismo neoliberale sembrerebbe anzi funzionare al meglio proprio quando la maggior parte delle persone è resa inutile, non solo perché così siamo incapaci di sfidare l'egemonia dominante, ma anche perché, nel disperato tentativo di massimizzare la nostra utilità per migliorare le nostre condizioni sociali ed economiche individuali, finiamo per interiorizzare la logica dell'autosufficienza, della responsabilità personale e della competizione che è alla base dello sgretolamento della solidarietà sociale. Inoltre, massimizzare l'utilità spesso genera debito, che è diventato il bene principale di un capitale finanziarizzato sempre più predatorio.⁶

Sempre più spesso, il valore d'uso non è correlato ai nostri tentativi consapevoli di massimizzare l'utilità. Per molte aziende, siamo più utili nel nostro tempo libero, quando facciamo acquisti online, pubblichiamo sui social network, scorriamo le notizie sui nostri cellulari, indossiamo i nostri Fitbit o semplicemente accendiamo Alexa mentre ci aggiriamo per casa.⁷ Quando lo facciamo, generiamo informazioni per una vasta infrastruttura tecnologica che genera capitale attraverso la condivisione di queste informazioni con altre società e inserzionisti. Per non parlare dell'inutilità esistenziale all'epoca del neoliberismo, che ci mette di fronte a disuguaglianze e catastrofi sociali, politiche e ambientali così vaste che è quasi impossibile non sentirsi inutili nell'affrontare questi problemi. La loro complessità e la loro natura amorfa e decentralizzata significano anche che la maggior parte di noi non comprende, ad esempio, come

funziona il sistema finanziario, come vengono raccolti, archiviati e utilizzati i nostri dati, o la microbiologia dei virus, e quindi non sappiamo chi o cosa sia esattamente responsabile delle crisi finanziarie, delle violazioni della privacy o delle pandemie. È molto più facile incolpare gli immigrati, le élite o magari il postmodernismo.

Il capitalismo neoliberale si nutre della nostra futilità e, allo stesso tempo, in quanto ragione normativa di governo – nel senso foucaultiano di «condotta delle condotte»⁸ – il neoliberismo ci spinge a comportarci come se i nostri atti individuali di massimizzazione dell'utilità assicurassero il nostro benessere, e potessero addirittura, in alcuni casi, incidere sostanzialmente sul cambiamento sociale. Analizzando il sociale sempre attraverso la lente dell'individuo, il neoliberismo riduce le questioni di giustizia e di trasformazione sociale a poco più che forme di mercatizzazione e di scelta del consumatore. In questo libro fornirò diversi esempi di come la ragione neoliberale si manifesta in una serie di inutili sforzi sociali e politici, dal self-marketing al consumismo etico, che spesso vengono presentati come radicalmente alternativi allo status quo ma che nella pratica non fanno che rafforzarlo. La futilità mascherata da utilità è l'essenza della trasformazione della vita quotidiana da parte del neoliberismo e questo libro cerca di identificare ed estrapolare le logiche, le tattiche, le esperienze e le politiche della futilità che dominano le nostre vite all'inizio del XXI secolo.

Il neoliberismo è stato teorizzato da alcuni filosofi ed economisti europei negli anni Venti e Trenta del secolo scorso, trasformato in un "movimento" dai membri della Mont Pèlerin Society alla fine degli anni Quaranta, promosso dagli economisti della scuola di Chicago alla metà del Novecento, favorito dalle crisi economiche e politiche degli anni Settanta, abbracciato dalla Nuova Destra (e dalla sinistra in Australia e Nuova Zelanda) negli anni Ottanta, trasformato in un progetto tecnocratico dai New Democrats statunitensi e dal New Labour britannico negli anni Novanta, e fortifi-

cato in seguito alla crisi finanziaria globale del 2008. Nel corso di questa evoluzione, il neoliberismo ha condotto una battaglia senza quartiere contro le fondamenta stesse della vita sociale, «smantellando e denigrando lo Stato sociale nel nome della libertà e della responsabilità individuale», per citare Wendy Brown.⁹ La famigerata affermazione di Margaret Thatcher, alla fine degli anni Ottanta, secondo cui «la società non esiste, esistono solo gli individui», simboleggiò la vittoria politica della risignificazione neoliberista del sociale. Brown osserva che questa risignificazione ha «prodotto un enorme disorientamento» a sinistra. «Se non esiste più la società», scrive, «ma esistono solo individui e famiglie orientati dal mercato e dalla morale, non esiste neanche il potere sociale che genera gerarchie, esclusione e violenza, per non parlare della soggettività nei luoghi di classe, genere o razza».¹⁰ Questo disorientamento è stato aggravato dall'ascesa di governi di sinistra in alcune parti del nord del mondo che hanno avvalorato tale visione della società, dando priorità alla responsabilità personale, all'imprenditorialità e alla competizione tra cittadini rispetto all'intervento pubblico, al welfare e alla previdenza sociale.

Questo non vuol dire che il termine “sociale” scompaia nel «neoliberismo realmente esistente».¹¹ William Davies sottolinea anzi come la “retorica del sociale” permei ogni aspetto della governance e della politica contemporanea, dall’“impresa sociale” agli “indicatori sociali”, dalle “obbligazioni a impatto sociale” alle “neuroscienze sociali”. Ma piuttosto che rappresentare «una ritirata del neoliberismo», queste continue invocazioni del sociale «forniscono un importante supporto [all'apparato neoliberale], in quanto fanno sì che gli individui continuino a vivere quegli stili di vita sani, autosufficienti e consapevoli del rischio che il neoliberismo esige da loro». Il neoliberismo, in questo senso, ha effettivamente colonizzato il sociale in modi che consolidano la razionalità neoliberale, e lo ha fatto utilizzando le infrastrutture statali. «La nuova forma di socialità che

sta emergendo», scrive Davies, «potrebbe non rappresentare un cuscinetto *tra* lo Stato coercitivo e l'individuo economico spontaneo. Al contrario, potrebbe essere il modo per saldare insieme le due cose con forza ancora maggiore». ¹² Quando lo Stato usa il sociale per esigere la conformità neoliberale dai suoi cittadini, allora i frutti della massimizzazione dell'utilità non trovano più una via per l'espressione collettiva. Questo nuovo significato del sociale ha consentito al neoliberismo di minare la maggior parte dei valori democratici: ciò gli ha permesso di svuotare da dentro l'essenza delle istituzioni democratiche, lasciandone in piedi solo l'involucro. ¹³ Senza una struttura democratica funzionante, fondata su legami e istituzioni sociali forti, la massimizzazione dell'utilità non ha più la funzione di aggregatore di prosperità, in cui le decisioni e le istituzioni democratiche assicurano un miglioramento delle condizioni della maggioranza, ma acquisisce un fine del tutto individualistico, in cui ogni cittadino valuta la propria utilità rispetto a quella degli altri.

Davies espone nel dettaglio questa logica della concorrenza nel suo libro *The Limits of Neoliberalism* ('I limiti del neoliberismo'), in cui osserva come il neoliberismo persegua la «decostruzione di concetti come “bene comune” o “pubblico”, accusati di essere alla stregua di una forma di misticismo potenzialmente pericoloso». ¹⁴ Questa decostruzione è chiara nelle idee di uno dei pensatori neoliberali più influenti del XX secolo, Friedrich Hayek, il quale sosteneva che la concorrenza «è il metodo più efficace che noi conosciamo, ma ancor più perché essa è l'unico metodo tramite il quale le nostre attività possano essere adattate l'una all'altra senza intervento coercitivo o arbitrario dell'autorità». Egli continua: «Uno dei principali argomenti a favore della concorrenza è che essa elimina la necessità di un “controllo sociale intenzionale” e che dà agli individui la possibilità di decidere se le prospettive di una determinata attività sono sufficienti a compensare gli svantaggi e i rischi che essa comporta». ¹⁵ Secondo questo modello, la razionalità economica e

i calcoli basati sul mercato sostituiscono definizioni politicamente concordate di concetti come “bene comune” o “pubblico”, che di fatto implicano «*il disincanto della politica da parte dell'economia*». ¹⁶ Sussumendo il politico nell'economico, lo Stato neoliberale colloca gli esperti economici ed i tecnocrati al centro dell'apparato statale, riducendo quasi tutte le decisioni politiche a un semplice calcolo costi-benefici.

Dire che il neoliberismo ha portato al «disincanto della politica da parte dell'economia», tuttavia, non significa che i neoliberisti si siano disinteressati delle questioni più strettamente politiche. Nella sua lunga ricostruzione storica di quella che chiama la Scuola neoliberale di Ginevra, Quinn Slobodian sottolinea che «il neoliberalismo emerse nel corso degli anni Trenta meno come progetto economico e più come progetto giuridico e politico: la sua ricerca si incentrava su quei modelli di governance, su scala sia locale sia globale, che proteggessero (*encase*) al meglio lo spazio dell'economia mondiale». ¹⁷ I neoliberisti della prima ora si rendevano conto che il tipo di economia mondiale che avevano in mente – un mercato senza confini protetto in modo aggressivo da infrastrutture legali e organismi di regolamentazione globali – non sarebbe mai diventato una realtà se prima non fossero riusciti a catturare l'immaginazione politica delle masse e a creare le necessarie infrastrutture legali. Ludwig von Mises, il mentore di Hayek, delineò il ruolo dello Stato in termini molto schietti: «Lo Stato, apparato sociale di coercizione e costrizione, non interferisce con il mercato e con le attività dei cittadini dirette dal mercato. Esso impiega il suo potere coercitivo solo per prevenire azioni distruttive e preservare il regolare svolgimento degli scambi». ¹⁸ I neoliberisti erano, dunque, ferocemente antidemocratici e fortemente opposti a una politica che proteggesse gli interessi nazionali o collettivi, ovvero sia al modello politico ed economico che era diventato dominante all'indomani della Grande depressione e della seconda guerra mondiale con lo Stato socialde-

mocratico di ispirazione keynesiana. Come afferma Slobodian, il progetto neoliberale non si fondava su «una visione minimalista, ma [su] un approccio attivo di costruzione istituzionale, mobilitato per respingere il potere incipiente delle masse democraticamente legittimate nonché degli interessi particolari, come i cartelli e i sindacati, che tentavano di ostruire il libero movimento della concorrenza e della divisione internazionale del lavoro». ¹⁹ È chiaro, quindi, che il neoliberismo è sempre stato, e continua a essere, un progetto politico, in cui, paradossalmente, i diritti di proprietà e del capitale sono protetti dall'ingerenza della politica e della democrazia dagli Stati e/o dalle istituzioni e dalle norme globali.

La visione antidemocratica e globalista dei neoliberisti non acquisì una reale trazione politica fino alla crisi economica degli anni Settanta. Ma quando prese finalmente piede nel nord del mondo, in particolare con l'emergere della Nuova Destra negli Stati Uniti e nel Regno Unito, trasformò radicalmente la natura dell'utilità e della sua massimizzazione. Nei decenni successivi è emerso un nuovo essere umano, la cui soggettività deve essere sempre sancita dalla sua rilevanza di mercato. *Questa parte di me può essere venduta ad altri?* Questa è diventata la domanda ontologica dei nostri tempi. Siamo sempre meno esseri umani e sempre più *capitale umano*, definiti non dai nostri legami sociali ma dal nostro valore di mercato individuale, dalle nostre competenze e dalla nostra capacità di contribuire alla produzione. Il nostro rapporto con gli altri umani è antagonistico perché il capitale umano non concepisce gli esseri umani come creature collaborative ma come beni e servizi viventi in competizione tra di loro. Il vero campo di battaglia oggi non è tra capitalisti e lavoratori, o tra governi e cittadini, ma tra noi stessi e l'immagine che abbiamo di noi se stessi, data la tendenza a considerare le relazioni umane alla stregua di un mercato. Le enormi disuguaglianze sistemiche della nostra epoca vengono infatti riconcettualizzate come carenze personali, fallimenti nella nostra capacità

di accumulare efficacemente capitale umano. In queste condizioni la futilità prospera.

Secondo alcuni, l'uso del termine neoliberismo è indicativo di una certa mancanza di immaginazione all'interno dell'attuale teoria critica; tale concetto, si dice, è ormai di scarsa utilità nel comprendere il febbrile contesto politico di oggi.²⁰ Kean Birch e Simon Springer notano che «neoliberismo è diventato un termine che ormai viene usato con pigrizia per indicare tutto ciò che agli accademici di un certo orientamento politico non piace».²¹ Indubbiamente, “neoliberismo” è un termine spesso abusato, che può precludere piuttosto che aprire un dibattito critico. Ma il suo uso improprio non significa che il neoliberismo sia un concetto critico ridondante, non più di quanto gli usi impropri dei termini “capitalismo” o “socialismo” rendano questi termini privi di valore. Sono d'accordo con Slobodian e Dieter Plehwe, secondo cui rinnegare il termine “neoliberismo” è una forma di «negazionismo controproducente». «Marxismo, liberalismo e conservatorismo – scrivono – sono tutti termini che hanno attraversato rifrazioni, frammentazioni e ricombinazioni caleidoscopiche nel corso dei decenni. Non vediamo alcun motivo per cui il termine neoliberismo non debba esibire la stessa eterogeneità».²² Ciò detto, è probabilmente vero che gli abusi del termine ci impongono di cercare nuovi modi per mettere a fuoco le particolarità del neoliberismo, che è lo scopo di questo libro. A tal fine, ho coniato una serie di nuovi concetti teorici, dalla “condizione futilitaria” all’*“Homo futilitus”*, dalla “semiofutilità” alla “indigestione simbolica”. L'auspicio è che questi termini non vadano ad aggiungersi alla lunga lista di malefatte del neoliberismo, ma contribuiscano a rinvigorire lo studio dello stesso, evitando il tipo di impotenza che ormai caratterizza, secondo Birch e Springer, la letteratura critica.

Per essere chiari, non sto proponendo una nuova definizione di neoliberismo, ma un nuovo punto di vista sul concetto. Non consi-

dero le diverse interpretazioni del neoliberalismo – progetto politico finalizzato a ripristinare il dominio di classe, nuova razionalità economica e politica che governa il comportamento umano e organizza la vita sociale o tradizione intellettuale distinta e in continua evoluzione – reciprocamente esclusive.²³ Piuttosto, ritengo che il concetto di futilità aggiunga una nuova dimensione a ciascuno di questi approcci critici al neoliberalismo. Il neoliberalismo per me indica non solo un certo periodo storico – che va dai primi anni Settanta fino ai giorni nostri – ma anche una particolare, per quanto non immutabile, evoluzione del capitalismo. Non nego che il neoliberalismo si sia manifestato in tempi e modi diversi in tutto il mondo, o che il termine potrebbe non essere appropriato per descrivere alcune manifestazioni contemporanee del capitalismo. Ma senza dubbio ritengo che il neoliberalismo abbia instillato una razionalità diffusa che ha profondamente trasformato ciò che significa essere umani nel XXI secolo. Sono d'accordo con la descrizione di Pierre Dardot e Christian Laval del neoliberalismo come «una razionalità politica divenuta globale, che consiste nell'imposizione da parte del governo della *logica del capitale* nell'economia, ma anche nella società e nello stesso Stato, al punto di farne la forma della soggettività e la norma dell'esistenza».²⁴ Allo stesso modo, condivido l'opinione di Brown secondo cui «il neoliberalismo è semioticamente indefinito, ma designa qualcosa di molto specifico. Rappresenta un tipo distintivo di valorizzazione e di liberazione del capitale. Fa dell'economia il modello di tutto, [compresa l'] *economizzazione* della democrazia in particolare e della politica più in generale. Ha determinato un'inflessione libertaria della libertà in ogni sfera, persino, stranamente, nella sfera della morale».²⁵ Il concetto di futilità rappresenta il mio contributo alla comprensione della trasformazione della soggettività e delle norme dell'esistere da parte del neoliberalismo.

La mia analisi del neoliberalismo è corroborata, poi, da un'idea della direzione verso cui dovrebbe tendere una politica anticapita-

listica, influenzata da teorici come Jodi Dean, Mark Fisher, David Graeber e molti altri. Questo perché, se è vero che la condizione futilitaria è in larga parte un prodotto del neoliberismo, la futilità non inizia e non finisce con il neoliberismo. Come notano Birch e Springer, «c'è il rischio che, criticando il neoliberismo, si lasci troppo spazio ad altre versioni, apparentemente “buone”, del capitalismo».²⁶ Il neoliberismo libera il capitale in modi particolarmente distruttivi, ma il capitalismo stesso è sempre sulla via della distruzione, non importa quale corso prenda. Coloro che chiedono un ritorno a una versione keynesiana del capitalismo o a un capitalismo progressista²⁷ spesso ignorano il fatto che, come afferma un commentatore, «la crescita perpetua su un pianeta finito porta inesorabilmente alla catastrofe ambientale».²⁸ Anche l'idea di “crescita verde”, in cui la crescita economica è svincolata dall'uso delle risorse naturali, si è dimostrata un'impossibilità pratica. Attingendo a prove empiriche sull'uso delle risorse e sulle emissioni di carbonio, Jason Hickel e Giorgos Kallis illustrano che, mentre ci sono stati esempi di relativa separazione della crescita del PIL e dell'uso delle risorse a breve termine, il «disaccoppiamento assoluto del PIL dall'uso delle risorse [...] non è realizzabile su scala globale [...] [ed] è fisicamente impossibile da mantenere nel lungo termine».²⁹ In altre parole, il perseguimento della crescita economica non potrà mai ristabilire l'equilibrio ecologico che è stato distrutto da secoli di espropriazione delle risorse naturali allo scopo di generare profitto. La condizione futilitaria e il capitalismo hanno il loro punto di sintesi nella catastrofe ambientale. Se vogliamo contrastare la futilità, dobbiamo smantellare il capitalismo.

Sebbene molti l'abbiano dichiarato morto sulla scia della crisi finanziaria del 2008, il neoliberismo persiste oggi in una forma più aggressiva e parassitaria che mai. Dardot e Laval scrivono che «la crisi del 2008, che secondo molti avrebbe inaugurato una *moderazione post-neoliberale*, ha invece facilitato una *radicalizzazione*

neoliberale».³⁰ La crisi del 2008 ha reso evidente che il neoliberismo è un sistema destinato a generare crisi infinite, eppure gran parte degli Stati e delle organizzazioni sovranazionali hanno accelerato sul fronte delle politiche di austerità, dei tagli alle tasse per i ricchi, della finanziarizzazione, dell'esternalizzazione e della precarizzazione del lavoro, della privatizzazione dei servizi pubblici e così via. Questa ondata di austerità aggressiva e di disuguaglianza estrema ha inaugurato l'era del "nuovo neoliberismo", che «ha adottato apertamente il paradigma della guerra contro la popolazione», scrivono Dardot e Laval.³¹ Grazie a questa guerra, i governi di tutto il mondo hanno scaricato i costi della crisi su quei cittadini che sono stati colpiti più gravemente, assolvendo al contempo i responsabili del tracollo finanziario da qualsiasi responsabilità.

In seguito a (o addirittura nel corso di) qualunque serio evento globale degli ultimi decenni – in particolare, la crisi del 2008, l'elezione di Donald Trump e ora la pandemia di Covid-19 – la tendenza dei commentatori è stata di mettersi in fila per annunciare la morte del neoliberismo, per poi fare finta di niente quando le previsioni sulla sua morte si sono dimostrate del tutto infondate.³² Questa resilienza del neoliberismo produce principalmente due risposte accademiche. Una è quella che vede il neoliberismo come uno zombie o una nave fantasma, completamente delegittimata ma che nonostante ciò continua a solcare i mari del mondo, sfrenata e impenitente.³³ L'altra risposta – la più produttiva, credo – consiste nel mappare la natura riorganizzativa, poliedrica e mutevole del neoliberismo come razionalità politica e sistema economico ancora assolutamente in vita.³⁴ William Callison e Zachary Manfredi delineano i contorni di questa seconda risposta introducendo la metafora del mutante, contrapposto allo zombie. La metafora del mutante ci permette di immaginare il neoliberismo come un processo evolutivo, in cui «all'interno della "specie" del neoliberismo stanno emergendo nuove varianti distinte ma pur sempre appartenenti alla stessa famiglia».³⁵

Queste metafore contrastanti sono particolarmente importanti quando si tratta di analizzare le crisi ricorrenti del capitalismo neoliberista. Callison e Manfredi notano che «a differenza dello zombie, il mutante è una nuova forma di vita che cerca di sopravvivere all'interno di ambienti mutevoli». ³⁶ Mentre lo zombie mantiene l'aspetto della forma di vita che era in precedenza, il mutante si evolve in una versione potenzialmente più forte e dominante della stessa specie. In tal modo, la metafora del mutante ci consente di esaminare cosa sia attualmente il neoliberismo, piuttosto che chiederci semplicemente perché esiste ancora. Una versione mutante del neoliberismo ci consente anche di adattarci politicamente in modo più efficace alle sue dinamiche evolutive.

Nello spirito della metafora del mutante, questo libro vede la futilità come un processo in evoluzione all'interno del neoliberismo, che richiede una critica in questi termini. La futilità della vita neoliberale è abbondantemente chiara nella nostra quotidianità per tutti coloro che lavorano in istituzioni iperburocratiche, si arrabbiano in lavori inutili, fanno i salti mortali per ottenere qualche forma di sussidio, pagano tasse altissime per conseguire una laurea solo per ritrovarsi in un mercato del lavoro assolutamente precario, vivono in un terreno che presto finirà sott'acqua o semplicemente si ritrovano a fare una fila apparentemente infinita al supermercato perché c'è solo una cassa aperta. Ma soprattutto, la quotidianità di questa futilità non fa che crescere, adesso che la pandemia di Covid-19 ci costringe a vivere in bolle isolate, lontani gli uni dagli altri. Naturalmente, è anche importante notare che queste esperienze di futilità sono distribuite in modo differenziato nella sfera sociale, a seconda di una serie di identificatori quali classe, genere, razza, etnia e sessualità. Ma quello che spero di mostrare in questo libro è che esistono alcune caratteristiche comuni di futilità che trascendono le divisioni sociali e culturali. Alcune di queste sono l'intrappolamento in una serie di compiti o di comportamenti lavora-

tivi che rafforzano solo lo sfruttamento capitalista; il fatto di essere individualmente responsabili per il proprio benessere in un sistema economico e sociale che domina e sfrutta l'utilità individuale; l'incapacità di contrastare la rapida destabilizzazione dell'ambiente naturale; l'incapacità di usare il linguaggio in un modo che possa essere ascoltato o che abbia un significato al di là del suo valore informativo, con un crescente isolamento dalla vita sociale; la riduzione della politica a scelte di consumo; e l'incapacità di immaginare qualcosa di diverso dall'attuale stato delle cose. Questo libro mostra come tali caratteristiche di futilità non siano la conseguenza di un nostro difetto caratteriale, ma siano invece effetti dei principi operativi del capitalismo neoliberale e della nostra interiorizzazione della razionalità neoliberale.

Allo stesso tempo, è certamente vero che a molte persone non interessa se l'utilitarismo si sia trasformato in futilitarismo, o se i loro atti di massimizzazione dell'utilità vengano sfruttati dal neoliberalismo per smantellare il concetto stesso di società. Indubbiamente, nel nord del mondo, molte persone vivono una vita relativamente stabile e sicura, soprattutto se sono bianche, di mezza età o anziane, e hanno la cittadinanza, una casa (o più di una), un reddito o una pensione regolare, e l'accesso all'assistenza sanitaria (sempre più privatizzata). A queste persone potrebbe non interessare affatto che il divario di reddito tra il nord e il sud del mondo sia quasi quadruplicato dagli anni Sessanta a oggi, o che le disuguaglianze economiche e sociali siano nettamente aumentate dagli anni Ottanta in poi, perché tutti i loro vicini sembrano passarsela piuttosto bene.³⁷ E anche coloro che vivono una vita tutt'altro che agiata raramente se la prendono direttamente con il capitalismo, preferendo prendersela con le élite urbane, gli immigrati o con chi percepisce sussidi sociali. Ma a questo proposito stiamo assistendo a un importante divario intergenerazionale tra vecchi e giovani, tra i baby boomer e i millennial.³⁸ Gli oppositori, i dissidenti e gli an-

ticapitalisti in tutto il mondo stanno emergendo sempre più dalle giovani generazioni, proprio quelli che sono nati nel neoliberalismo e non hanno mai conosciuto nient'altro all'infuori di esso. I millennial vengono spesso accusati di essere una generazione narcisista, pigra e dipendente dalla tecnologia, che non sa cosa sia il duro lavoro.³⁹ Ciò che viene volutamente trascurato in tali critiche, però, è il fatto che questa generazione si è ritrovata a vivere in un mondo in cui l'istruzione è estremamente costosa, l'indebitamento privato è inevitabile, il lavoro è scarso e precario, i salari sono bassi, i servizi sociali sono sempre più rari, il pianeta è in fiamme e il futuro è apparentemente inesistente. Per molti di loro, l'esperienza vissuta del neoliberalismo – o qualunque sia il termine che scelgono di usare – è triste. Eppure dagli Stati Uniti al Regno, da Hong Kong al Cile, stiamo assistendo a grandi sacche di resistenza anticapitalistica guidate proprio dai millennial. Queste sono le grida disperate di una generazione che rifiuta la futilità della vita neoliberale.

La futilità non è nichilismo. Certo, il nichilismo è una caratteristica prominente del neoliberalismo.⁴⁰ Mark Fisher è arrivato persino a descriverlo come «nichiliberismo».⁴¹ Brown sostiene anche che «il nichilismo si interseca con il neoliberalismo», creando una strana confluenza di «indigenza etica» e di «rettitudine religiosa o malinconia conservatrice per un passato fantasmatico».⁴² Questa convergenza di nichilismo e neoliberalismo, operata dai governi di destra e di sinistra negli ultimi quattro decenni, ha dato origine a una politica reazionaria che se ne frega del benessere dei più indigenti – un atteggiamento esemplificato dalla scelta di Melania Trump di indossare una giacca con la scritta “Non me importa nulla e a te?” durante una sua visita ai bambini imprigionati al confine tra Stati Uniti e Messico – ma allo stesso tempo si lamenta del fatto che il mondo sta andando a rotoli a causa della crisi dei valori tradizionali.⁴³

Questa prospettiva nichilista si è sviluppata nel corso dell'epoca neoliberale. All'inizio di questo secolo, sulla scia dell'11 settembre,

Simon Critchley ha identificato un «deficit motivazionale» al centro della democrazia liberale occidentale, che ha dato vita a quello che lui definisce un nichilismo “passivo” e uno “attivo”. «Il nichilismo passivo», scrive, «guarda al mondo da una certa distanza, e lo trova insensato. [...] In un mondo che rischia di andare in pezzi, il nichilista passivo chiude gli occhi e si trasforma in un’isola». Anche il nichilista attivo «trova tutto il mondo del tutto insensato ma, invece di sedersi e darsi alla contemplazione, cerca di distruggere lo stato presente per affermarne un altro». ⁴⁴ Di conseguenza, il mondo è scisso tra inerzia estrema e violenza spettacolare, tra guru della *mindfulness* e terroristi. ⁴⁵ Negli ultimi anni, la tendenza al nichilismo attivo ha subito una rapida accelerazione, soprattutto con l’elezione di leader antidemocratici e sempre più neofascisti. Inoltre, il radicamento dei media comunicativi nel cuore della vita sociale facilita espressioni istantanee e onnipresenti di rabbia e, a volte, incoraggia attacchi terroristici, esemplificati da quelli condotti da membri della comunità *incel* (*involuntary celibate*, traducibile in italiano come celibe involontario), che rappresenta un condensato di mascolinità tossica e di violenza celebrativa. ⁴⁶

Esiste però anche un’altra dimensione della futilità della vita neoliberale. In essa, l’insensatezza non è né qualcosa che viene istituito passivamente, né qualcosa che viene attivamente abbracciato, ma qualcosa che emerge nella vita delle persone – sul lavoro, a scuola, nelle situazioni sociali, nelle condizioni socioeconomiche o nello status giuridico – senza il loro consenso o addirittura senza che ne siano consapevoli. Laddove il nichilismo implica l’assunzione di una certa visione del mondo, la futilità è molto più insidiosa e interiorizzata. Dopotutto, molte persone potrebbero benissimo essere convinte di offrire un contributo significativo alla società – chiedete a qualunque addetto alle pubbliche relazioni. La futilità invece ci intrappola in una costante ricerca di senso, in cui siamo costretti a ripetere una serie di comportamenti quotidiani che ci incatenano

sempre di più alla logica della competizione e dell'individualismo, impedendo così lo sviluppo di legami sociali. Concentrandosi sulla futilità piuttosto che sul nichilismo, questo libro estrapola non solo l'esperienza dell'insensatezza che deriva dal neoliberismo, ma anche la costruzione di quell'insensatezza nelle pratiche sociali e politiche contemporanee. *Vite rubate* mette in primo piano la futilità della vita quotidiana nell'epoca neoliberale, con la speranza di contribuire alla riflessione su come contrastare l'insensatezza senza sfociare nel nichilismo. Il nichilismo è fine a se stesso; una maggiore consapevolezza e comprensione della futilità può invece essere il punto di partenza di qualcosa che abbia un senso.

Sebbene questo sia certamente un libro sul neoliberismo, lo è in un modo diverso da qualsiasi altro saggio nel panorama della letteratura critica. In primo luogo, non è una storia intellettuale del neoliberismo, né solo un esercizio di teoria politica o filosofica, anche se certamente si confronta con questi approcci. Piuttosto, il libro emerge all'intersezione tra economia politica, filosofia sociale, teoria critica e studi culturali, scavando nella storia filosofica del capitalismo e della massimizzazione dell'utilità, esaminando la trasformazione delle nozioni di utilità e di futilità da parte della teoria e delle pratiche neoliberali, e dettagliando le manifestazioni di futilità nella sfere lavorative, linguistiche, sociali e politiche del presente. Il libro attinge anche molto dai media, dalla letteratura, dalla politica e dalla cultura popolare contemporanei per estrapolare esempi di futilità che aiutino a rafforzare l'argomentazione generale. È, per molti versi, *una critica alla vita quotidiana nel neoliberismo*.

Il capitolo 1 espone le basi filosofiche del libro, esaminando la relazione storica tra capitalismo e utilitarismo, e illustrando come le opere dei filosofi utilitaristi nel XVIII e XIX secolo arrivarono a influenzare l'economia classica e neoclassica. Il crollo di Wall Street del 1929 determinò una rivalutazione del rapporto tra utilitarismo ed economia che portò a due risposte contrastanti: la socialdemo-

crazia di ispirazione keynesiana e il neoliberismo alla Hayek. Nei primi decenni del secondo dopoguerra è prevalsa la prima, ma il secondo ha finito per prendere il sopravvento verso la fine del XX secolo, trasformando profondamente la nozione di utilità.

Il neoliberismo ha creato le condizioni per l'ascesa della *condizione futilitaria*, e la soggettività di questa condizione è il focus del capitolo 2. In particolare, la teoria del capitale umano e la logica del *personal branding* sono arrivate a rimodellare il comportamento umano e la relazionalità, attraverso la trasformazione del massimizzatore di utilità – l'*Homo aeconomicus* – in *Homo futilitus*, che massimizza la propria utilità in un modo che è in gran parte inutile. Per esemplificare questa metamorfosi, mi concentro sul mondo del lavoro contemporaneo, in cui molti di noi lavorano più duramente e più a lungo che mai, ma in compiti che hanno poca o nessuna utilità sociale.

Il capitolo 3 è dedicato a uno degli aspetti più perniciosi del neoliberismo: l'ideologia della responsabilità personale. Per anni governi, datori di lavoro e imprese hanno fatto di tutto per legare la responsabilità personale al concetto di libertà individuale. In particolare, il potere magico della responsabilità personale è stato contrapposto alla condizione presuntivamente mortificante della dipendenza, giustificando così l'assalto allo Stato sociale a cui abbiamo assistito nel corso dell'epoca neoliberale. La mia teoria, in breve, è che nei regimi neoliberali è inutile "assumersi le proprie responsabilità" perché questo non fa che perpetuare le condizioni sociali che richiedono ulteriori assunzioni di responsabilità personale.

Il rovescio della medaglia della responsabilità personale è l'isolamento totale, che a sua volta è esacerbato dall'ecosistema comunicativo tipico del XXI secolo. Il capitolo 4 analizza come l'iperaccelerazione della produzione linguistica da parte della tecnologia influenzi l'uso del linguaggio nella comunicazione digitale. Questa iperaccelerazione trasforma il senso – che richiede l'interrelazione

tra corpi umani – in mera informazione. Chiamo questo fenomeno *semiofutilità*, in cui il linguaggio non è più in grado di creare il senso inteso nell’atto dell’enunciazione. Per comprendere meglio il fenomeno della semiofutilità ho sviluppato il concetto di *indigestione simbolica*, in cui l’iperproduzione del linguaggio nella comunicazione digitale è ampiamente sproporzionata rispetto alla decelerazione richiesta per digerire il linguaggio e produrre significato. La semiofutilità e l’indigestione simbolica limitano fortemente il dibattito politico e la partecipazione democratica, perché senza la capacità di dare un senso alle cose o di digerire il linguaggio, la politica si riduce a una semplice scelta binaria tra il bene e il male. A partire dai concetto di semiofutilità e di indigestione simbolica, il capitolo 5 mappa le intersezioni tra politica e futilitarismo, in cui l’impegno e la partecipazione servono abitualmente a rafforzare i principi operativi del capitalismo neoliberale e la pervasività della razionalità neoliberale, anche in chi dichiara di opporsi alla status quo. Mi riferisco, per esempio, a forme di “consumismo politico” come il “buycottaggio” e il “votare con il portafogli”, e a forme di ambientalismo che danno priorità all’autonomia individuale e alla responsabilità personale. Queste forme di attivismo cadono sotto l’ombrello di quella che definisco “la politica della futilità”, in cui la partecipazione politica nega ogni reale antagonismo e accetta di sottostare alle condizione dettate dal neoliberismo.

Sebbene questo libro sia stato scritto perlopiù negli anni precedenti alla pandemia di Covid-19, le tesi centrali sono state confermate tanto dalle conseguenze della pandemia quanto dalle risposte date a essa. L’ultimo capitolo, dunque, analizza come la pandemia abbia disvelato la logica del futilitarismo e come, nonostante ciò, le risposte dei governi abbiano ulteriormente consolidato il futilitarismo. In particolare, sono due le risposte politiche che prendo in esame – il Coronavirus Aid, Relief, and Economic Security Act (CARES) Act negli Stati Uniti e la riforma australiana dell’istru-

zione superiore – mostrando come una miscela di utilitarismo e neoliberalismo abbia consentito ai governi di preservare l’egemonia neoliberale. Nelle riflessioni conclusive, cerco di immaginare quale sia il futuro post-pandemico che questi sviluppi prefigurano.

In definitiva, questo libro vuole essere un messaggio di speranza, anche se a volte il suo contenuto può apparire pessimista. La futilità è un’esperienza che molti di noi condividono in misura diversa e, come tale, può anche essere il fondamento di un *divenire-comune*, in cui persone apparentemente slegate tra di loro intrecciano una relazionalità basata sulla loro comune appartenenza al *futilitariato*. Questo processo di divenire-comune può essere il punto di partenza per una politica di emancipazione che rifiuti di accettare l’imposizione della futilità alle nostre vite collettive. Questo libro sostiene che un futuro diverso è possibile, ma solo se affrontiamo a testa alta la futilità. *Vite rubate* lo fa sviluppando una serie di strumenti teorici per mappare una via d’uscita dal non futuro offertoci dalle forze distruttive del neoliberalismo.