

Maurizio Ferraris\*

*Il circolo normativo*

*The Normative Circle*

DOI: 10.7413/19705476015

*Abstract:* Where does normativity come from? The intentionalist hypothesis, adopted by the defenders of collective intentionality, implicitly assumes – without either wanting or knowing it – a hypothesis that I call “Pentecostal”, for it comes from heaven. The documentary hypothesis, which I defend in this article, proposes a circle instead: normativity emerges from our animal past, it is fixed in rites and documents, and it shapes our behaviour by generating, in its own turn, other documents.

*Parole-chiave:* Documentality; Intentionality; Pentecost; Emergence; Normativity

*Indice:* Alla prova dei fatti – Il detto di Anassimandro – L’animale capace di promettere – Il denaro prima dell’Anima – Bionde bestie in bolletta – Dalla borsa al valore – Due facce della stessa moneta – “Tu devi!” – Dalla mimesi alla metessi – Rispondere a e rispondere di – Documenti che generano intenzioni che si fissano in altri documenti – Riferimenti bibliografici

Sconfitte nelle aree centrali (l’umano come vertice dell’universo creato a immagine di Dio), le credenze sopravvivono nelle aree laterali, e ci parlano di un umano naturalmente perfetto e disinteressato, privo di preoccupazioni economiche che interverrebbero solo in un secondo tempo, quando il primo capitalista eresse uno steccato avviando un destino di decadenza che porta sino a noi. Questo strano romanticismo spinge lettori anche acuti a postulare che le prime scritture, e le prime tracce in generale, avessero un valore esclusivamente magico e mitico. E che solo in un secondo momento si siano piegate a scopi pratici e in particolare economici. Gli antichi erano poeti, eroi, sacerdoti: non contabili; ragionatori, semmai, ma non ragionieri, e prima di tutto veneravano gli dei e combattevano da prodi. Lo stesso vale per i popoli che esulano dalla storia e dalla geografia europea. Le prime scritture Cinesi dovevano per forza avere un valore magico, e gli sciamani hanno preceduto di millenni i mandarini, i primi scritti degli Indiani erano epiche teologiche ed eroiche. I pellerossa non badano ai soldi, tanto è vero che per loro i bisonti contano più dell’oro. È l’uomo bianco a corromperli, insegnando loro l’uso dei dollari e l’abuso dell’acqua di fuoco. I Nambikwara non riescono nemmeno a concepire che cosa significhi scrivere, e lo riducono a un “tracciare delle

\* Professore ordinario di Filosofia teoretica presso l’Università degli Studi di Torino: maurizio.ferraris@unito.it.

righe”: che cosa possono capire dei soldi? Gli Aztechi, è vero, hanno scrittura e manufatti in oro, ma le loro forme di capitalizzazione sono aberranti, e consistono per esempio in sacrifici umani che con i nostri parametri avrebbero le dimensioni del genocidio, con una contabilità della morte che richiama non l’economia, ma la follia di Auschwitz.

### Alla prova dei fatti

Ma è davvero così? Come ogni pregiudizio, il romanticismo morale non regge alla prova dei fatti. Prima o poi, i turisti scoprono che i nativi pensano ai soldi almeno quanto loro (anzi, un po’ di più, visto che non sono in vacanza). Gli antropologi si rendono conto che a ben vedere interpretare la scrittura come un tracciare le righe significa riconoscerne l’essenza e l’origine, che è quella di una registrazione contabile. E gli archeologi devono ammettere che la somiglianza, per forma e funzione, tra le piramidi e il deposito di Paperone, e tutt’altro che esteriore, con l’aggravante che gli egizi non si limitavano ad affrontare il viaggio per l’aldilà con una buona dotazione finanziaria, ma si spingevano sino a portarsi dietro i debitori, affinché questi non pensassero di farla franca e di estinguere il loro debito con la morte del creditore. E cosa dire di Esaù che vende a Giacobbe la propria primogenitura, e a un prezzo stracciato? Che poi il Pantheon classico contempra non solo divinità mistiche ed eroiche, ma un dio del furto, del commercio e della scrittura, e che Caronte fosse disposto a compiere il proprio ufficio solo a pagamento (di qui la moneta che si metteva sotto la lingua dei morti) la dice lunga sulla difficoltà di trovare una età del mondo immune dal mercato.

Trattandosi di un pregiudizio, le smentite empiriche non inficiano il principio trascendentale secondo cui il mercato viene dopo il tempio, e il contrabile viene dopo l’aedo. Ma poiché i conti non tornano (è il caso di dirlo), e gli esempi di antichi o selvaggi tutt’altro che disinteressati non mancano, si è costretti a ipotizzare una storia della venalità saltellante, fatta di corsi e ricorsi. Disinteressato ai soldi è Achille, mentre Ulisse è già più materiale (non parliamo dei Proci) ma questo si spiega perché l’*Odissea* manifesta costumi e credenze molto successive. E sia. Ma allora perché gli spartani sono così poco interessati ai soldi e sembrano piuttosto coltivare gli ideali di un comunismo eroico? Gli ateniesi ai soldi ci pensano già di più, però mai quanto i Fenici, il che si spiega spesso con il carattere semitico di questi ultimi, innescando un processo che nel lungo periodo porterà ai pogrom.

Anche perché non è chiaro come, nel giro di una sola generazione, oltretutto situata in tempi difficili da calcolare e comunque remoti, si sia passati dal disinteresse sacrificale di Abramo alle compravendite tra Giacobbe ed Esaù. Vale inoltre la pena di osservare che il *potlach* e il *kula* studiati da Malinowski e da Mauss sono definibili come scambi simbolici, come doni solo se assumiamo il pregiudizio per cui solo noi moderni occidentali saremmo ossessionati dall’economia. Un esame spregiudicato, o quantomeno impregiudicato, suggerisce che una continuità profonda unisce quelle pratiche a fenomeni come la borsa, il consumo, l’acquisizione di *status symbol*, ecc.

Per esempio, il sacrificio di Abramo era poi così estraneo all'economia, oppure nel suo offrire tutto a Dio abbiamo a che fare con una manovra finanziaria spericolata, sacrificare tutto all'Onnipotente per avere ancora di più? Che il sacrificio sia estraneo all'economia è tutt'altro che certo, come ci insegnano le storie di *tycoon* che *a forza di sacrifici* sono passati dall'ago al milione. Oppure si consideri la capitalizzazione della morte negli Aztechi. Perché proprio ventimila sacrifici umani in una giornata? Non ne bastavano tre o quattro? E come interpretare, se non in un senso che unisce sacro e profano, l'ossessione della "roba" in una società contadina come quella dei Malavoglia? Dimostra che la capitalizzazione è un tratto generalmente umano, e che addossarla al Capitale Cosmopolita non spiega niente, anzi, rende opaco l'umano a sé stesso.

Da una parte è ovvio. Come ci appare anacronistico un Achille che fuma una sigaretta elettronica, così ci sembra implausibile una Clitennestra che accende un mutuo. Ma di qui a concludere che le prime preoccupazioni degli umani sono state eroiche e sacre, perché solo in secondo momento, sempre difficile da situarsi nel tempo, si sarebbe fatto avanti l'interesse economico, ne corre. Non c'è alcuna ragione per fare degli antichi o dei primitivi dei semplici o dei santi indifferenti all'accumulo. Proprio la circostanza per cui le prime testimonianze scritte sono di natura contabile dovrebbe farci riflettere sul fatto che sin dalle prime attestazioni a noi pervenute (ma il fatto che ci siano pervenute non certifica affatto che siano le prime!) l'interesse finanziario era sviluppato esattamente come ai nostri tempi. E il fatto che la remissione dei debiti sia al tempo stesso un precetto religioso così largamente diffuso e un principio filosofico affermato da Socrate quando ricorda di restituire ad Asclepio (e che, abbagliati dal romanticismo morale, si è inclini a liquidare come una posa o come una ennesima ironia) lascia pensare che molte caratteristiche che siamo soliti imputare alla modernità facciano invece parte di un retaggio umano infinitamente più antico, che affonda le sue radici nella preistoria, anche se non nel nostro passato animale.

L'assunto di fondo del romanticismo morale è facile da formulare: nei tempi andati gli umani erano più nobili e disinteressati che nei tempi presenti, quali che essi siano, con il risultato paradossale che qualunque tempo è insieme disinteressato (quando passato) e interessato (quando presente). Il che rende la morale insieme facilissima, visto che per moralizzarsi basta tornare ai bei tempi che furono, e frustrante, perché si potrà trovare sempre un'epoca più primitiva e più morale con un regresso che si conclude con l'animalità e che spesso non avverte la contraddizione (che senso ha dotare di senso morale un castoro o un tapiro, o più spesso un cane?) concludendo pianamente che gli animali sono moralmente migliori degli umani.

## Il detto di Anassimandro

Un *cult* del romanticismo morale è il frammento di Anassimandro, διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας. Il modo in cui Nietzsche traduce il frammento nel 1873 è un buon compromesso tra possibili valori economici e morali "Onde le cose trovano la loro nascita, colà devono altresì perire, secondo la

necessità: esse infatti devono pagare il fio ed essere condannate per le loro ingiustizie, conformemente all'ordine del tempo". In particolare, il riferimento al tempo segnala la stretta vicinanza tra il valore economico (un valore che ha senso solo nel tempo) e il valore morale, di cui si potrebbe dire la stessa cosa: tanto un contratto economico quanto una promessa morale hanno luogo nel tempo, un "pagherò" senza specifiche temporali è altrettanto insensato che un "mi redimerò" che non indichi quando pressappoco si pensa avrà luogo la redenzione. Tutto questo è evidente già nel senso comune e nel linguaggio ordinario, in cui è frequentissimo il ricorso a una terminologia economica per indicare il valore o il disvalore morale: "Dio non paga il sabato", "Te la farò pagare", "È così che mi ripaghi?" ecc.

Di questa compromissione per nulla disonorevole tra morale ed economia non resta traccia nella lettura di Heidegger, credo per l'effetto combinato del romanticismo morale, che Heidegger, diversamente da Rousseau, non attribuisce al buon selvaggio ma al greco aurorale, e della ostinata contrapposizione tra pensiero poetante e pensiero calcolante, che si articola anche come contrapposizione tra morale ed economia, fra antichi e moderni, tra filosofia e scienza, e come sappiamo anche tra ariani ed ebrei. Come risultato, dopo una cinquantina di pagine in cui nulla ci viene risparmiato, e in cui la sola cosa chiara è l'intenzione di mettere fuori gioco ogni possibile valore economico (pare ad esempio inconcepibile agli occhi di Heidegger che δίκη sia tradotto con "ammenda", τίσις con "fio" e δίδοναι con "pagare") abbiamo una sentenza che, più che il risultato di un sapiente lavoro ermeneutico, sembra lo scherzo di un traduttore automatico: "lungo il man-tenimento; essi lasciano infatti appartenere l'accordo e quindi anche la cura-riguardosa dell'uno per l'altro (nella risoluzione) del disaccordo."

C'è un senso per questo vaniloquio? A voler essere maliziosi, sì. Heidegger ci avvisa che il "saggio è ricavato da uno scritto del 1946", l'epoca del tribunale di Norimberga, e sappiamo che Heidegger adorava disseminare riferimenti all'attualità in scritti ufficialmente dedicati a questioni antichissime. Parlare di un accordo, di una cura reciproca, di una risoluzione del disaccordo, è un modo abbastanza laborioso per invocare clemenza in tribunale. E proprio questo riferimento tribunale spiega una frase altrimenti misteriosa: "il tribunale e così al gran completo; tanto più che l'ingiustizia non manca, anche se nessuno sa dire con precisione in cosa consista<sup>1</sup>". Che cosa c'entri il tribunale lo sa solo Heidegger, e noi possiamo soltanto cercare di immaginarlo. Ma se la mia congettura è giusta, avremo una prova di più di quanto sia difficile staccare il valore morale dal valore economico: ciò che a Norimberga era oggetto di condanna morale, la guerra persa, ventisei anni prima, a Versailles era stato oggetto di sanzione economica.

Come dicevo un momento fa, la traduzione di Anassimandro proposta da Nietzsche è molto più equilibrata. E quattordici anni dopo, nella *Genealogia della morale* Nietzsche è di nuovo sulla buona strada. Nella prima dissertazione sottolinea la vicinanza tra il valore morale e il valore economico (ad esempio, *arya* di "ariani" significherebbe "i ricchi"), e insiste sul fatto che i signori siano una classe

1 Heidegger 1968, p. 334.

agiata, oggi minacciata dal socialismo. Visto che il socialismo non ce l'aveva con gli eroi, ma con i ricchi, Nietzsche rivela una buona dose di buon senso che tuttavia vien meno nella identificazione del virtuoso con il violento e l'animale da preda che propone di lì a poco. Identificazione che non solo è moralmente irricevibile, visto che qui appare per tre volte il funesto sintagma "bionda bestia", ma risulta anche incoerente con l'assunto da cui era partito.

### L'animale capace di promettere

Tanto non basta ad inficiare la profondità dell'idea secondo cui lo scopo della società è allevare un animale cui sia consentito fare delle promesse con cui si apre la seconda dissertazione<sup>2</sup>. Ci vogliono una tecnica e un addestramento, che ci rendano capaci di fare delle promesse, e di restituire e di ricambiare. Nietzsche propone delle ragionevolissime analisi sul nesso tra virtù, economia, debito e registrazione per debito, e vede nella memoria il fondamento della realtà sociale. Tranne che tutto questo apparato viene messo in conto non alla struttura della società in quanto tale, una struttura che non può fare a meno di memoria, promesse, debiti, documenti, ma di una fase decadente, in cui si mira all'addomesticamento della belva bionda, che ci consegna un animale più interessante, ma anche irrimediabilmente malato. E anche in questo caso, Nietzsche entra in contraddizione con sé stesso quando, dopo aver legato il meccanismo del debito a quello dell'addomesticamento, lo mette in connessione anche con la crudeltà delle forme di vita originarie o aristocratiche.

Soprattutto, Nietzsche è in contraddizione con sé stesso nel momento in cui non considera che l'umano, in quanto animale non stabilizzato (come leggiamo in *Al di là del bene e del male*) è per l'appunto e costitutivamente quell'animale malato, e che le promesse non lo rendono semplicemente "più interessante", ma umano. La belva bionda non è ancora umana, è appunto una belva, il che ha i suoi vantaggi (un leone non chiederà mai un prestito ad Androclo, limitandosi a chiedergli di togliergli la spina dalla zampa) ma anche i suoi svantaggi (per esempio con una irriconoscenza che dipende proprio dall'indifferenza all'economia e alla morale, se lo mangia). Ma visto che nessuno ci obbliga a seguire Nietzsche nelle sue contraddizioni, limitiamoci a prelevare ciò che ci serve. Se lasciamo da parte le fantasie *animalières*, ci rendiamo conto che la tesi sulla promessa non si limita all'ovvia constatazione per cui fare una promessa significa assumersi una responsabilità, ma indica qualcosa di più acuto e significativo, ossia che *la responsabilità non precede la promessa, discendendo da un astratto cielo morale, ma ne deriva*. Eppure Nietzsche ha ragione: tutto lo sforzo della cultura è consistito, sin da tempi remotissimi, nel costruire un animale capace di promettere. Per farlo, ha dovuto prima di tutto concepire dei dispositivi perché le promesse venissero mantenute.

2 Nietzsche (1887, tr. it. p. 45): "Allevare un animale, cui sia consentito far delle promesse – non è questo il compito paradossale impostosi dalla natura per quanto riguarda l'uomo?"

## Il denaro prima dell'Anima

Con questo cambiamento di prospettiva si superano le difficoltà sollevate dall'immagine manifesta della società come prodotto della intenzionalità collettiva, e in particolare si risponde all'interrogativo sul perché, se la realtà sociale è costruita, sia così difficile cambiarla. La risposta è appunto che l'immagine manifesta ci nasconde un punto essenziale: *che si costruiscano oggetti sociali non significa tuttavia che la realtà sociale sia costruita*. Anche la società, come il denaro, non è costruita, ma emerge. Soprattutto, anche la società non è un semplice fatto umano. La società non è composta semplicemente dagli umani, ma comprende al proprio interno dimensioni diverse dall'umano (gli animali, per esempio), o sovrumane (i miti, che sono elementi costitutivi del sociale: strutture trascendentali che ci rendono umani e non favole inventate dagli umani). Se è difficile immaginare animali non umani intenti a giocare in borsa (ma non a scambiarsi delle banconote!), è ancora più difficile immaginare che le nostre forme di organizzazione sociale (strutture di dominanza, rapporti elementari di parentela, tabù) non abbiano alcun legame di continuità con il nostro passato animale. Così, pure, è difficile immaginare una attività sociale umana che non sia condizionata in modo determinante dalle sue forme tecniche di realizzazione, così come dall'ambiente naturale in cui si svolge (ciò che è ad esempio implicito nella nozione di geopolitica).

In questo quadro, il denaro, molto semplicemente, è un documento come un altro, è come un passaporto, ad esempio, di cui condivide i complicati ghirigori e i colori caratteristici (blu gli americani, rossi gli europei, verdi gli arabi). Con il passaporto uno stato autorizza un cittadino a espatriare (così era all'origine) e con una banconota lo autorizza a comprare. Visto che i cittadini che vogliono comprare sono molto più numerosi di quelli che vogliono espatriare, le banconote sono più numerose dei passaporti, e visto che i soldi passano di mano le banconote non sono nominali, e – visto che gli scambi si fanno in fretta e magari chi li fa è analfabeta – per prevenire equivoci sul valore, nella maggior parte degli Stati (sia pure con la significativa eccezione degli Stati Uniti) le banconote hanno taglia e colore differenti, di modo che i soldi potrebbero essere definiti come i documenti di chi non sa leggere. Inoltre, tanto nel caso del passaporto quanto in quello della banconota, lo stato non inventa niente, ma semplicemente dà forma cartacea a modi di fissazione di atti e di quantificazione di valore che affondano le proprie origini nel nostro passato animale, e la cui evoluzione coincide con l'evoluzione delle culture umane.

Ecco risolto l'enigma del denaro. Resta da risolvere un enigma ancora più fitto: da dove deriva la strana autorità che un pezzo di carta, o una registrazione sul telefonino, esercitano sugli umani, sulla loro intenzionalità individuale (la cui esistenza, ovviamente, non nego)? Marx in proposito raccontava la bella favola di una intenzionalità che dà valore al denaro, poi dimentica di averglielo dato, e a questo punto riceve il valore come qualcosa di esterno e di oggettivo, ma dimenticava di spiegare perché, una volta svelata la favola attraverso la lettura di ponderosi testi marxiani, l'umanità continuava a comportarsi come prima, e come se niente fosse. Ovviamente il motivo era che la favola di Marx era una favola, simmetrica a quella di Feuerbach secondo cui gli umani prima creano gli dei e poi ci credono

per davvero. Ammettiamolo, gli umani sono stupidi, ma non sino a questo punto. La spiegazione deve essere un'altra, e va cercata non nella epistemologia, nella forma che assume il mondo sociale ai nostri occhi, quando lo esaminiamo e lo conosciamo, bensì nella ontologia, nella forza (o più esattamente nelle forze) che costituiscono l'essenza del mondo, e che nella fattispecie del denaro è ovviamente il mondo sociale.

### Bionde bestie in bolletta

Bene, chi nasce prima, la tacca che annota il debito o il debito? L'idea che un nostro remotissimo antenato, amareggiato per la smemoratezza dei suoi debitori, annotasse il debito, appare non meno inverosimile del contratto sociale per cui quel nostro remotissimo antenato, stufo di dare e prendere bastonate, decise di stipulare un accordo con i suoi simili. Annotazione e debito nascono insieme, e molto probabilmente senza la tacca su un bastone e i suoi successori difficilmente si sarebbe ottenuta una economia sofisticata (difficile concepire, ad esempio, gli interessi composti, per non parlare dei *subprime*, senza dei sistemi di iscrizione).

Vale però la pena di osservare che quanto abbiamo appena detto per l'economia vale anche per la morale: senza sistemi di registrazione ben difficilmente si sarebbe potuta concepire una morale. Non parlo solo delle morali sofisticate, che richiedono codici, cultura, esempi; parlo della possibilità stessa di un sentimento morale elementare. È molto difficile generare sensi di colpa in un amnesico, e per seguire una regola anche semplice bisogna ricordarla (e anche al contrario, si dice "questa me la lego al dito": un segno per ricordare un torto subito che deve essere vendicato).

Questa derivazione della morale dalla registrazione può apparire un po' speciosa, eppure un suo lato manifesto è sotto gli occhi di tutti. Una punizione esemplare deve anche essere memorabile, altrimenti non serve a niente. È, tipicamente, da questo aspetto più palese che prendono avvio le riflessioni di Nietzsche sul nesso tra morale, punizione e registrazione, per cui le punizioni si presentano come degli artifici mnemotecnici che mirano ad essere memorabili, e d'altra parte la stessa morale ascetica adopera la privazione dell'automutilazione come espediente mnemonico per tenere a mente i propri ideali. Non sorprende che il concetto di "colpa" risulti riconducibile al concetto di "debito". Nietzsche si vanta, in modo difficile da capire, di questa scoperta, del tutto ovvia per un parlante tedesco, poiché "*Schuld*" indica tanto la colpa, quanto il debito, l'ipoteca e la responsabilità), quello di "espiazione" al rapporto contrattuale tra creditore debitore, e il timor di Dio viene ascritto al sentimento un debito irrisarcibile nei suoi confronti. Seguendo questo filo argomentativo, Nietzsche viene a contraddire frontalmente tutto quello che ha detto prima e tutto quello che dirà dopo circa l'origine assoluta del concetto di valore come forza e virtù, e sull'imporsi tardivo del risentimento e degli istinti del gregge. Il rapporto sociale fondamentale è lo scambio commerciale, il vendere e il comprare, l'essere debitorio o creditori, e pensiero non è in ultima istanza che un calcolo derivante da queste necessità di scambio.

Si badi bene: non intendo in alcun modo sostenere che il valore morale si riduce in ultima istanza al valore venale. Intendo dire, anzitutto, che non abbiamo alcuno strumento per distinguere con un taglio netto la sfera dell'economia dalla sfera della morale. La duplicità economico-morale del "valore" non è un caso isolato né accidentale. Un precetto come "non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te" suggerisce una reciprocità in ultima istanza economica, come dimostra la circostanza per cui le critiche al *free rider*, a colui che fa agli altri ciò che non vorrebbe fosse fatto a lui, ottimizzando gli utili, consistono spesso nel fatto che il suo comportamento, nel lungo termine, è perdente non sotto il profilo morale, ma sotto quello economico. E inversamente, quando Platone e Aristotele osservano che una qualche forma di equità è necessaria anche tra banditi, si richiama proprio alla circostanza per cui si può essere fuorilegge, ma non si può fare a meno di una legge, e che questa legge difficilmente può prescindere da un principio di economia tra dare e avere.

La restituzione di cui parla Anassimandro si richiama alla giustizia come rapporto, che però regola i rapporti etici tra gli umani, così come tra gli umani e gli dei, come quando Anubi pesa il cuore dei trapassati per valutarne la dignità morale, e come – lo ricordavo poco sopra – nella preghiera rivolta a Dio di rimettere i nostri debiti nei suoi confronti (che presumibilmente sono morali) nello stesso modo in cui noi li rimettiamo ai nostri debitori (e in questo caso plausibilmente si tratta di debiti venali). Ecco perché il detto di Anassimandro ci parla di un dare e di un avere: gli enti "pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo". Ossia descrive *anche* un processo contabile. Qualcosa è stato dato generando un impegno, e qualcosa dovrà essere restituito, nel corso del tempo.

Ecco perché non solo (ed è l'ambito più ovvio, o almeno quello su cui si insiste di più) la morale può nascondere degli interessi economici; ma soprattutto (insisto su questo perché è un lato non meno importante, ma più trascurato) gli interessi economici possono nascondere questioni morali. Non è per i soldi, ma per vendetta, dunque per riparare un torto vero o presunto di natura morale che in una causa di divorzio i soldi rivestono tanta importanza; non è per i soldi, ma nell'assurda speranza di compensare le perdite umane che il trattato di Versailles impose incredibili debiti di guerra alla Germania sconfitta; non è solo per i soldi, ma almeno altrettanto per una ricerca di eccitazione e di morte che il lupo di Wall Street vive le sue avventure finanziarie. Quando si insiste, a giusto titolo, sui limiti della razionalità economica, bisogna capire che quelli che appaiono dei limiti rispetto a una razionalità ideale sono appunto la testimonianza del fatto che non esiste una razionalità economica pura e indenne dalla morale, dalla politica e dalla psicologia, così come non esiste una morale pura e indenne dall'economia.

La confusione non solo tra economia e morale, ma tra politica e psicologia, valori simbolici e interessi concreti, giustizia e vendetta, virtù disinteressata e indifferenza morale non è accidentale, e dunque evitabile in un funzionamento ideale delle economie della morale, ma strutturale e costitutiva. Come un segno acquisisce un senso solo all'interno di un sistema di segni, così il valore non ha un senso in sé, ma lo riceve solo all'interno di un sistema di opposizioni. Se ci fosse una sola azione al mondo, non sapremmo decidere se sia morale o economica, disinteressata o interessata, e, ancor più, libera o necessitata.

## Dalla borsa al valore

Ben lungi dal portare alla distruzione della morale, una corretta comprensione della capitalizzazione documentale che sta alla base della realtà sociale consentirebbe una fondazione dell'imperativo categorico su base non pentecostale, ma emergenziale: non come qualcosa che scende dall'alto, inspiegabilmente, ma come qualcosa che sorge dal basso, rispondendo alle esigenze, ai bisogni e ai tempi di anime mortali. Le tavole dei valori non vengono scritte su ispirazione divina, né costituiscono l'analogo interiore del cielo stellato. Sono, in una forma molto più complessa ma proprio per questo molto più interessante, il risultato di un processo di capitalizzazione e di evoluzione che poggia su entrambe le dimensioni del valore.

Nasciamo molto giovani in un mondo molto vecchio, e conosciamo poco alla volta regole che vengono interiorizzate. Ossia ci impossessiamo di competenze comportamentali, di tecniche, che non sono diverse dalla acquisizione di abilità pratiche o di tabù alimentari, e il risultato di questo processo (se si conclude felicemente) è, per esempio, che si onorano i genitori e che non si mangiano gli esseri umani. Riceviamo queste regole come un fatto, che inizialmente cerchiamo di spiegarci, ma, di fronte all'ennesimo "perché è così" sospendiamo l'indagine sino a quando, anni dopo, ci capiterà di porci interrogativi filosofici sull'origine del valore. Questo momento potrebbe non venire mai (e in effetti il più delle volte è così) perché l'evidenza per cui tutti si comportano in un certo modo vale come giustificazione del valore del valore.

Parlando del carattere illusorio dell'imperativo categorico kantiano, Bergson<sup>3</sup> propone l'ipotesi di una formica che per un breve momento fosse dotata di coscienza e si interrogasse sul lavoro e sulla fatica che sta svolgendo in quel momento, chiedendosi se ne vale la pena e chi glielo faccia fare. Al termine di questo breve sprazzo di coscienza, mentre la formica ritorna nel buio dell'istinto, l'ultima motivazione semiosciente che le balenerebbe sarebbe "tu devi perché devi", ossia l'imperativo categorico kantiano. Si fa perché è così, si fa perché si fa: la descrizione dogmatica del dovere risulta paradossalmente identica alla iperbole critica "devi perché devi". Quando, di fronte all'ennesima domanda di un bambino che ci chiede il perché di qualcosa, rispondiamo "perché è così", stiamo proponendo una versione dell'imperativo categorico, che si appella alla morale come fatto, come evidenza chiara quanto il cielo stellato sopra di noi.

In effetti l'educazione, con un processo che parte dal controllo corporeo, è da sempre considerata una maniera per introdurre normatività attraverso comportamenti esteriori. La dieta, l'abbigliamento, il portamento sono tutte forme esteriori a cui si attribuisce, non senza ragione, un profondo influsso sulla interiorità delle persone.

3 Bergson 1932, p. 23: "Se vogliamo un caso di imperativo categorico puro, dovremmo costruirlo *a priori*, o perlomeno stilizzare l'esperienza. Pensiamo dunque a una formica illuminata da un barlume di riflessione, in seguito al quale giungesse alla conclusione che fa un grave errore a lavorare senza sosta per gli altri. Senza dubbio le velleità di pigrizia durerebbero qualche istante soltanto, il tempo in cui brillerebbe il lampo d'intelligenza. Dopo l'ultimo di questi istanti, allorché l'istinto, riprendendo il sopravvento, la riportasse a viva forza al compito, l'intelligenza, che l'istinto starebbe per riassorbire, direbbe a guisa di addio: si deve perché si deve!"

## Due facce della stessa moneta

Valore morale e valore economico non sono che le due facce della stessa medaglia, cioè della stessa moneta. Il romanticismo morale proietta nella storia un pregiudizio teorico grande come una piramide (che è anche, non dimentichiamolo, una grande cassaforte), una enorme lettera rubata che ci condiziona nell'esame della morale. Questo pregiudizio recita che il valore economico non sia in alcun modo assimilabile al valore morale, che tra i due intercorra solo una inspiegabile omonimia, così come è da addebitarsi al caso, quando non a un destino cinico e baro, la circostanza per cui il termine "valore" abbia avuto origine nell'economia, e che la prima cattedra di filosofia morale della storia sia stata ricoperta dall'autore della *Ricchezza delle nazioni*. Come (aristotelicamente) l'umano è stato fornito della mano perché è il più intelligente degli animali, così (kantianamente) è portatore di imperativi morali e di un senso del dovere che di diritto lo assimila a qualunque essere razionale possibile, sia esso un angelo o un marziano, ma che di fatto lo differenzia da qualunque altro essere in natura, e che questi imperativi sono morali solo in quanto disinteressati.

Si potrebbe obiettare (hegelianamente) che il valore possiede una duplicità intrinseca, anzi, una meravigliosa duplicità, come quella della parola "senso", che indica al tempo stesso l'immediatezza sensibile e l'universale, l'intelligibile, lo scopo razionale<sup>4</sup>. Tranne che Hegel, che ha svolto mirabili considerazioni sulla duplicità del senso, non le ha svolte sul valore. E il suo discepolo materialista, Marx, ha visto nel valore ridotto a merce una perversione del capitale e della modernità, da combattere in nome di un valore umano che non ha alcuna parentela con il valore economico. Con il risultato che tutte le analisi del presente, che magari si vogliono critiche o decostruttive, muovono da una contrapposizione frontale tra valore economico e valore morale: dove incomincia il primo, finisce il secondo, tanto che a volte basta, per fare apparire morale una scelta, mostrare che non comporta profitto economico ("cosa me ne viene in tasca?"), o addirittura che comporta una perdita.

Abbiamo a che fare con uno dei rimossi più robusti non solo nel senso comune, ma anche dagli intelletti critici, o che si presumono tali. Non abbiamo troppa difficoltà ad ammettere che alla base degli ideali più sublimi ci siano moventi ignobili, soprattutto – così suona la narrativa in cui una volta tanto dotti e meno dotti si trovano d'accordo – nell'epoca del capitalismo dispiegato, in cui contano solo i soldi. Ecco uno zoccolo duro condiviso che nessuno si sognerebbe di negare, al bar, dal pulpito, in cattedra o su Facebook: un buon selvaggio, un patriarca biblico o un eroe omerico interessato a questioni finanziarie è inconcepibile.

Ovviamente, si ammette che i moderni siano venali, e che dunque esista un utilitarismo morale, ma come deviazione dalla purezza delle origini o come conquista di una umanità che si è liberata dalle ubbie e dalle superstizioni. Ma resta

4 Il significato è due volte: Hegel ([1817] 2017) § 458, e cfr. le luminose analisi di J. Derrida, ([1970] 1997, pp. 105-153). "Senso" è una parola meravigliosa: Hegel (1836-38).

inteso che una morale più esigente deve tracciare una divisione chiara tra il valore venale e il valore morale, proprio come una religione più esigente sa distinguere tra gli idoli e il vero dio. Con questo, da una parte, si toglie troppo agli antichi, che sarebbero sprovvisti di razionalità economica, e dall'altra si concede troppo ai moderni, che invece ne sarebbero perfettamente equipaggiati. Cosa che, come è noto agli psicologi, agli economisti e ai demagoghi che invitano a votare pensando alla pancia e non al portafogli, non è.

### “Tu devi!”

L'imperativo categorico “tu devi” è un imperativo che vale tanto per il dovere quanto per il debito, e cercare, come si è fatto<sup>5</sup>, di separare le due dimensioni appare più che altro un ottativo del cuore. Mettere in questi termini non solo la genesi, ma la struttura e la motivazione della morale, lo riconosco, appare brusco, provocatorio e semplicistico. Ma se avrete la pazienza di arrivare fino alla fine, spero di convincervi di quello che dico. Per farlo, non prenderò avvio da una morale utilitaristica, che renderebbe troppo facile il mio gioco, ma dall'imperativo categorico kantiano, ossia da una morale del dovere razionale puro che si fonda su una teoria del disinteresse. È proprio l'indifferenza a qualunque utilità economica che traccia per Kant la differenza tra gli imperativi ipotetici, retti da una legge dell'interesse, dunque anche degli interessi, e l'imperativo categorico, che si caratterizza proprio per la sua estraneità a ogni calcolo e a ogni economia.

Non stupisce che la moralità kantiana assuma come valore assoluto la dignità, un paradossale valore senza valore, ossia un valore assoluto che non può essere scambiato con niente, e dunque non ha né può avere un qualsiasi *Marktpreis*. Proprio come avviene nella caratterizzazione dell'immaginazione produttiva, che Kant definisce solo ed esclusivamente in contrapposizione alla immaginazione riproduttiva<sup>6</sup>, così il valore incommensurabile della dignità, il suo essere fuori dal mercato, si definisce solo ed esclusivamente in opposizione ai valori del mercato. Il che non manca di avere delle conseguenze significative, perché se questo fuori mercato o sopra mercato è tale solo in riferimento al mercato, allora ci sono dei buoni motivi per dubitare dell'estraneità del valore morale rispetto al valore venale.

Questo carattere puramente negativo riguarda però solo la definizione della qualità disinteressata dell'imperativo categorico. È tuttavia difficile negare che l'impulso morale si manifesta in noi non attraverso una deduzione (“questo atto è disinteressato, dunque è morale”), che al massimo si applica alla *valutazione* delle azioni, bensì, in molti casi, con la forza e l'evidenza di un sentimento o addirittura di una sensazione. È in questo senso che Kant si trova perfettamente d'accordo con Rousseau quando quest'ultimo definisce la virtù come una scienza sublime delle

5 Graeber 2011.

6 Kant 1781-87.

anime semplici<sup>7</sup>, come una sorta di seconda natura che spiega come mai persone semplici, incolte e aliene da qualunque interesse speculativo spacchino il capello in quattro quando si tratta di giudicare il prossimo. Come sempre, Kant vede del sentimento morale il riflesso di un cosmo razionale: è la voce bronzea della ragione che ci parla attraverso il sentimento, e non è sorprendente che non si limiti ad essere eloquente, ma si eserciti con l'imperiosità di una legge.

Disceso dal cielo della ragione, l'imperativo categorico è chiamato a far piazza pulita di ogni imperativo ipotetico, e se può farcela è perché il suo disinteresse lo rende nobile, dunque non venale. I tedeschi che si infiammano per la rivoluzione francese manifestano secondo Kant un entusiasmo nobile e morale perché da quel fatto non hanno nulla da guadagnarci, anzi, come impareranno a loro spese, molto da rimetterci. È in questo clima, programmaticamente estraneo a ogni economia, che si fa avanti il "tu devi" trascendentale, il fondamento della morale. Ci si può tuttavia chiedere – e in effetti se lo son chiesto in tanti – perché questa pretesa evidenza sortisca esiti tanto diversi, che generano lo stupore di Erodoto rispetto al fatto che i barbari, invece che onorare i loro genitori, se li mangino. A questa obiezione Kant non sa dar risposta, perché l'idea che la generalizzabilità costituisca il test di validazione di un principio morale è del tutto compatibile con il cannibalismo in famiglia. Ovviamente, un precetto come "è legittimo sterminare l'umanità" non supera il test della generalizzabilità, ma questo, più che confermare l'indipendenza della morale dall'economia, dimostra che l'economia è necessaria per l'origine dei valori, compresi i valori morali.

## Dalla mimesi alla metessi

La motivazione non scende dal cielo dell'imperativo categorico, ma sale dalla terra degli imperativi ipotetici, ossia è un processo emergenziale e non pentecostale, che trova la propria origine nelle pratiche umane e soprattutto in quel grande veicolo di trasmissione delle pratiche e delle motivazioni che è l'imitazione. Chi infatti obiettasse che magari gli stessi barbari che mangiavano i loro genitori preferivano le perline all'oro (questi barbari sono in effetti la benedizione dell'economia) difficilmente convincerebbe qualcuno educato in modo diverso a scambiare oro con perline. Perché? Semplicemente perché siamo stati abituati non solo a conferire valore all'oro (un valore che dipende dal sistema, non dalle ubbie dei soggetti), ma anche a desiderarlo, o quantomeno a considerare il desiderio d'oro una motivazione razionale. In *John Barleycorn. Ricordi alcolici*, Jack London ci racconta di come quando, da ragazzo, si ubriacò bevendo sei birre offerte da un marinaio che continuava a ordinare non potendosi capacitare del fatto che, alla prima birra offerta, London non ricambiasse, come d'uso. Uscito dal bar e riflettendo sulla cosa London si rende conto dell'errore, torna dentro, invita il marinaio a bere questa volta ricambiando, e si ubriaca irrimediabilmente. Dunque, anche un

7 Rousseau 1960.

gesto semplice come il ricambiare una birra non viene da sé, richiede riflessione. Figuriamoci poi quanta ce ne vuole per distillare un imperativo categorico che ci dica che dobbiamo perché dobbiamo, purché la massima della nostra volontà possa costituire un oggetto di legislazione universale. Per fortuna, nella maggior parte dei casi, ci soccorre l'educazione, che ci fa agire in un certo modo o in un altro senza richiedere riflessione e per mera abitudine.

La nascita della motivazione è un processo tecnico, imparentato con l'erpice che, nella *Colonia penale*, incide sulla schiena del condannato il precetto "Sii giusto". Noi non nasciamo con principi morali, innati, tutt'altro. Cresciamo attraverso educazione, divieti, repressione degli istinti. E tutte queste pressioni esterne sono rafforzate dal fatto che non vengono da un singolo, ma dall'intera società. È proprio questa condivisione che rende tanto vincolante il peso del sociale sul morale. Accettiamo le leggi di natura come se fossero dei comandamenti, ma questo è solo l'altro lato del processo per cui tendiamo ad accettare comandamenti morali come se fossero delle leggi di natura. Con ciò non si intende minimamente che i comandamenti siano effettivamente leggi di natura, o che debbano essere considerati come tali. Sottraendosi alla critica, si intende semplicemente il fatto che la doverosità morale, elemento importantissimo nella vita individuale e collettiva, non ha origine nel bernoccolo nei neuroni della bontà, come tendono a dire i moderni, né nella infusione di un'Anima virtuosa, come spesso dicevano gli antichi, ma semplicemente nella stratificazione di atti, comportamenti, regolamenti.

La nascita della motivazione morale, in altri termini, presenta le stesse caratteristiche di rafforzamento attraverso il premio e la punizione che rende interessante o almeno doveroso un comportamento di per sé non attraente. Si consideri il comunissimo espediente della *gamification* che viene adoperato per rendere attraenti dei compiti noiosi sul Web. Si parte dall'ipotesi che l'utente non abbia alcuna motivazione per fare quello che fa. Si determinano quindi dei sistemi di comparazione, e di incentivi e premi, che rendono interessante lo scopo. C'è chi vede nella *gamification* una trasformazione in senso ludico della società. Ma se esaminiamo più accuratamente il processo, vediamo come, anche in questo caso, la tecnica riveli le strutture essenziali del mondo sociale. Tolta la soddisfazione dei bisogni primari legati alla alimentazione, nessun essere umano è particolarmente motivato a fare quello che fa. La motivazione viene dall'imitazione, dagli incentivi, dalla competizione, cioè da tutti quegli espedienti che alcuni ingenuamente ritengono proprietà esclusiva della *gamification*. Visto che, come osserva saggiamente Kant, prendere delle abitudini è più facile che perderle, è meglio abituarsi a pregare che non abituarsi a bere. A qualcosa, però, bisogna abituarsi, e il più delle volte non è il desiderio che genera l'abitudine, ma, al contrario, è l'abitudine a generare il desiderio.

Bene, ma da dove deriva il valore del valore? Anche in questo caso ci sono di mezzo la registrazione e il capitale. Come il segno, anche il valore acquista senso solo all'interno di un sistema, il quale a sua volta è possibile solo nell'ambito di una registrazione. È solo all'interno di un sistema di azioni, di quello che si potrebbe definire un capitale sociale, che diviene possibile distinguere, per comparazione, e senza mai poter raggiungere una determinazione ultima, tra economia e morale e,

cosa ancora più importante, tra azioni necessitate e azioni libere. Questo non compromette minimamente il fondamento della morale, ma lo rende possibile, proprio perché quello stesso sistema in cui si riconoscono le dipendenze tra morale ed economia così come tra necessità e libertà è anche quello in cui, per comparazione e differenza, si definiscono il disinteresse morale, l'utilità economica, l'azione mossa da necessità e l'atto libero. Se questo è vero, però, il valore del valore è indissociabilmente connesso a un valore economico (ovviamente vale la reciproca).

Dare, avere e temporalità sono gli ingredienti tanto della realtà morale quanto della realtà economica; e ognuno di essi presuppone la registrazione. La registrazione, che consente di tener conto delle tracce e di operare differimenti temporali costituisce in ultima istanza la più grande risorsa della tecnologia. La capitalizzazione della memoria, ossia la memoria tecnica è ciò che, in modo più manifesto, distingue l'animale umano dall'animale non umano. Nel momento in cui la capitalizzazione della forza resa possibile da un bastone si trasforma nella capitalizzazione della memoria, ha inizio il processo della civilizzazione. Non c'è civiltà senza capitalizzazione della memoria, e non c'è capitalizzazione della memoria senza supporti tecnici di registrazione.

Insisto sulla connessione tra la contabilizzazione e la formazione del valore. È una idea ingenua quella che presuppone che il valore preceda la contabilizzazione, per esempio che l'oro valga di per sé, e che in un secondo tempo si proceda a contabilizzarlo, e che infine, molto tempo dopo, si inventino delle banconote chiamate a fungere da controparte cartacea, e in linea di principio sempre convertibile, dell'oro. Ovviamente non è andata così. Prima si è avuta la contabilità e la possibilità di registrare, dunque di stabilire valori anzitutto sulla base di comparazioni e di calcoli della rarità. Poi, in certe civiltà e non in altre, si è visto che l'oro, per le sue caratteristiche, cioè malleabilità, resistenza agli agenti chimici, e rarità, era un ottimo candidato per condensare il valore. Valore in tutti i sensi, dal momento che il vitello d'oro, elemento imprescindibile di qualunque religione, vale perché è sacro e perché è d'oro, come dimostra il commercio di catenine d'oro con il crocifisso che non sembra aver subito una battuta d'arresto in pretesi tempi di secolarizzazione.

Che il valore dipenda dall'archivio e dalla contabilità molto più che dalla qualità intrinseca di ciò che è contabilizzato è dimostrato in modo lampante proprio dall'oro. Per esempio, sarebbe illusorio pensare di sanare il debito pubblico italiano, che è di 2.300 miliardi di euro, vendendo le riserve auree conservate nella Banca d'Italia, che non sono poche, costituendo il 10% delle riserve auree mondiali, e questo perché il loro valore è di soli 91 miliardi, valore che ovviamente diminuirebbe in maniera considerevole se si decidesse di immettere sul mercato una quantità d'oro così grande<sup>8</sup>. Questa circostanza, com'è noto, si è già verificata ai tempi della grande svalutazione dell'oro in seguito alla conquista del Messico e alla conseguente sovrabbondanza d'oro e nel 1999, quando la Banca d'Inghilterra ebbe la pessima idea di vendere buona parte del proprio oro, provocando un crol-

lo dei prezzi. In seguito a ciò, le banche centrali si accordarono per non vendere in futuro le proprie riserve auree. E il valore dell'oro, a questo punto, dipende da una cosa sola, ossia dal documento sottoscritto dalle banche centrali. Ovviamente, qualcuno potrebbe decidere di trasgredire quel contratto, mettendo l'oro sul mercato, ma anche in questo caso il valore dell'oro non dipenderebbe dall'oro, ma dal mercato, cioè da un sistema di registrazioni.

## Rispondere a e rispondere di

La responsabilità circa le azioni passate poggia sulla decisione circa le azioni future, e si spiega dunque non in base all'ontologia bensì in base alla teleologia. Sam avrebbe potuto non suonare *As time goes by* e Ney avrebbe potuto darsi una mossa, e questo era possibile perché, diversamente dal passato, il futuro non esiste ancora, non è soggetto a un'ontologia ma è tutto nelle mani di una teleologia, ossia dei fini che decidiamo di dare alle nostre azioni, di cui saremo chiamati a rispondere non in quanto corpi che obbediscono a principi causali, bensì in quanto spiriti che obbediscono a principi finali.

È insomma davvero difficile trovare un elemento più caratteristico dell'anima umano del fare promesse o contrarre debiti: che un leone (uno vero, non una bionda bestia germanica) ci facesse una promessa, sarebbe inconcepibile non tanto perché non lo capiremmo, come suggerisce Wittgenstein, ma perché un leone non è una persona giuridica, né può diventarlo (ed il motivo per cui si comprendono, anche se non si accettano incondizionatamente, promesse dei bambini). Noi non consideriamo responsabili moralmente gli altri animali o gli automi; uccidere un leone che ha mangiato il domatore non è una punizione, bensì una misura precauzionale. Per gli umani le cose vanno altrimenti: devono rendere conto della loro azione in quanto frutto non della necessità, ma di una contingenza imprevedibile che prende la forma della libertà. E anche in questo caso ci sono degli eccellenti motivi per pensare che questo dovere, questa intenzione, questa responsabilità, non sia qualcosa di immediatamente umano, non più di quanto il mero possesso di una mano possa costituire un titolo di privilegio dell'umano rispetto ad altri animali.

Così, se siamo capaci di fare promesse, non è per un istinto naturale, ma per un costruito culturale. Semplicemente, siamo cresciuti in un mondo in cui è possibile annotare le promesse, per esempio su un bastone, e punire, con quel bastone o con un altro, chi non le mantenga. Mi rendo conto che l'idea di annotare le promesse su un bastone appare inverosimile e mirabolante, eppure è proprio ciò che è avvenuto per decine di migliaia di anni, e sino a non molto tempo fa, quando i codici a barre sono diventati i nuovi bastoni per garantire le promesse. Uno dei significati fondamentali di *logos* è rapporto, misura comune, e ci riporta anche per questa via al nesso fra tecnica, economia, morale e pensiero. Gli uomini che nel paleolitico inaugurarono il sistema mnemotecnico consistente nell'incidere tacche su un bastone, per tenere la contabilità del dare e dell'avere, della produzione di una merce, delle fasi della luna o dei termini di un contratto avviavano un processo che oggi trova tutta la sua evidenza nel Web.

Non è necessario ipotizzare la magia dello spirito dietro al sorgere della normatività più di quanto sia necessaria una magia di qualche sorta per il sorgere della intenzionalità. In entrambi i casi, prima dello spirito c'è la lettera. Abbiamo delle forme – lettere, piramidi, totem, bollettini non più comprensibili di quanto lo siano totem, avvisi di pagamento, notifiche, decreti, e-mail in attesa, e poi quel documento chiaro come è il sole che è una banconota. Queste forme hanno un unico tratto in comune, ma decisivo: sono delle registrazioni, fissano un atto, da quello minimo della chiamata a cui non ho risposto sino a quello, più solenne, di una banca che emette denaro o di un parlamento che legifera. Questa registrazione, a sua volta, sarà, lei, capace di evocare qualcosa come lo spirito, generando delle reazioni alla mail, al documento, alla legge e, nel migliore dei casi (come appunto quello del denaro) creerà una intenzionalità collettiva per niente mistica e molto concreta. Quella che porta tutti noi a riconoscere autorità al colore dei soldi, e che, d'accordo con quanto detto sin qui, non precede, ma segue, il documento.

Gli apparati tecnici, come già i documenti, ci sottomettono e ci mobilitano anzitutto perché sono sistemi di registrazione in grado di generare delle responsabilità individuali: siamo chiamati a *rispondere a*, sotto l'azione di un appello che ci è indirizzato individualmente e che è registrato (ossia è rivolto proprio a noi e non può essere ignorato). Tuttavia, questo *rispondere a*, passivo, è all'origine del *rispondere di*, del rispondere in senso attivo, come portatori di morale e di libertà: proprio nella misura in cui l'umano viene educato alla struttura del rispondere a può formulare in un secondo momento e in forma derivativa la struttura del rispondere di (cioè dell'essere moralmente responsabile). Ovviamente, chi trasmette l'educazione può anche farlo intenzionalmente (poniamo che sia un educatore) oppure può semplicemente dare l'esempio, senza essere minimamente consapevole di esercitare una funzione pedagogica. Quello che conta è che l'intenzionalità (e la responsabilità) di chi riceve l'educazione e l'esempio non è un primitivo, bensì un derivato, qualcosa che ha luogo *a posteriori* come risultato di una emergenza.

## Documenti che generano intenzioni che si fissano in altri documenti

Il mondo sociale presenta così una circolarità tra documentalità e intenzionalità. I documenti suscitano delle intenzioni e queste generano dei documenti (accordi prematrimoniali, atti di matrimonio, sentenze di divorzio) con una iterazione meccanica motivata dalla urgenza che deriva dalla interruzione organica. Se esaminato dal punto di vista del meccanismo o dell'organismo, il circolo non ha significato che trascenda quello di una iterazione che, per la sua parte organica, viene scandita da interruzioni. Se tuttavia il circolo viene esaminato dal punto di vista della Responsività manifesta il significato della razionalità.

Il personaggio di Kipling, un funzionario inglese che, solo, nella sua capanna in fondo alla foresta, veste un abito nero per cena, e lo fa per rispetto di sé stesso, è un caso divertente e a suo modo poetico, ma costituisce la forma stilizzata di quell'atteggiamento altrimenti inafferrabile che si chiama "dignità umana". Ne deriva una conseguenza importante. Siamo abituati a concepire il mondo morale come una

sfera di dilemmi e di problemi. Ma si tratta di una sorta di illusione cognitiva non diversa da quella che ci porta tanto spesso riprendere l'esperienza dalla coscienza. In realtà, sebbene in ogni istante della nostra vita ci accada di compiere azioni che possono essere piene di conseguenze morali, la maggior parte quelle azioni viene svolta in forma irriflessa e per semplice abitudine. La rappresentazione del foro morale come una arena in cui in ogni istante si scontrano principi differenti, ha lo svantaggio di rappresentarci una vita invivibile, ma ha anche l'incomparabile vantaggio di essere falsa. Noi non agiamo così, e l'immagine tribunalizia della vita morale che ci viene trasmessa da Kant cattura dei momenti veri ma rari, una forma di normatività ideale che non ha nulla a che fare con la normalità del nostro rapportarci al dovere.

Solitamente, prevale la *routine*, la via consueta, la strada già tracciata e molto frequentata (che è poi l'etimo di "routine"). Questa routine ha la forma di un circolo che si crea tra lo strumento tecnico (una cui forma eminente è il documento, che del resto viene spesso definito come "strumento") e l'intenzionalità degli utenti. All'inizio del circolo (posto che questa espressione abbia un senso) non c'è né il valore, né la norma, né il dovere, né l'utile (questi sono concetti derivati), ma solo la registrazione. Comportamenti che appartengono al nostro passato animale, cioè alla sfera dell'istinto, vengono capitalizzati dalle maggiori possibilità tecniche caratteristiche dell'umano. Questa capitalizzazione conferisce nuovi significati alle azioni, e per esempio al marcare il territorio che acquisisce un valore giuridico (definizione del possesso), religioso (separazione del sacro dal profano), etico ("non desiderare la donna d'altri", "non desiderare la roba d'altri"). E ovviamente, come un volano, questi nuovi significati incrementano la sfera della intenzionalità, delle motivazioni e delle azioni, che a loro volta incrementeranno il capitale degli atti registrati, e così via all'infinito.

Fra tecnica e spirito, tra registrazione e giustizia, corre dunque un filo tenace. Ecco cosa ci suggerisce un possibile complemento moderno al detto di Anassimandro, la sentenza di Amleto "time is out of joint"<sup>9</sup>, il mondo è uscito dai suoi cardini: l'ingiustizia si manifesta come un difetto tecnico, e la giustizia, il rimedio che Amleto è chiamato ad apportare, appare a sua volta come una operazione tecnica, come una riparazione ("to set it right"), in cui risuonano tanto l'elemento materiale (riparare la porta, rimetterla nei suoi cardini) quanto quello morale (riparare un torto). E l'economia? Non è un caso se una ingiustizia radicale si fa avanti proprio attraverso la condanna dell'avidità di Shylock e delle malefatte del Capitale, ma sarebbe paradossale che, alla fine di questa riparazione, Amleto pretendesse di essere pagato. Certo, lo sarebbe, ma non perché chi rimette a posto qualcosa di rotto, di sconnesso, non meriti di essere pagato, ma semplicemente perché Amleto era in debito verso suo padre, gli aveva fatto una promessa, e ogni promessa è debito. Non sorprenderà, a questo punto, che Amleto annoti la sua promessa, non su un bastone, ma su un taccuino, per non scordarla. Segnando il giuramento sul suo libretto, Amleto ha staccato un assegno, o, più banalmente, ha fatto una promessa: tra l'una e l'altra versione c'è poca differenza, visto che gli assegni, come le promesse, vanno onorati.

9 W. Shakespeare, *Amleto*, atto I, scena 5.

## Riferimenti bibliografici

- Bergson H. (1932), *Le due fonti della morale e della religione*, trad. it. Di M. Vinciguerra, Milano: SE, 2006.
- Derrida J. ([1970] 1997), *Il pozzo e la piramide. Introduzione alla semiologia di Hegel*, in *Margini della filosofia*, trad. it. di M. Iofrida, Torino: Einaudi, pp. 105-153.
- Graeber D. (2011), *Debito. I primi 500 anni*, Milano: Il Saggiatore, 2012.
- Hegel G.W.F. ([1817] 2017), *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Cicero, Milano: Bompiani.
- Hegel G.W.F. ([1836-38] 1972), *Estetica*, vol. I., Torino: Einaudi.
- Heidegger M. (1968), *Sentieri interrotti*, tr. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia: Firenze.
- Kant I. ([1781-87] 2013), *Critica della ragion pura*, tr. it. di P. Chiodi, Torino: UTET, 2013.
- Nietzsche F. ([1887] 1984), *La genealogia della morale*, tr. it. di F. Montinari, Milano: Adelphi.
- Rossi S. (2017), *Oro*, Bologna: Il Mulino.
- Rousseau J.J. (1960), *Discours sur les sciences et les arts*, in *Oeuvres Complètes*, Vol. III, Paris: Gallimard.
- Shakespeare W., *Amleto*, trad. it. di P. Bertinetti, Torino: Einaudi, 2019.