

LAPD BERTI

GENEALOGIA DEL DEBITO

5.

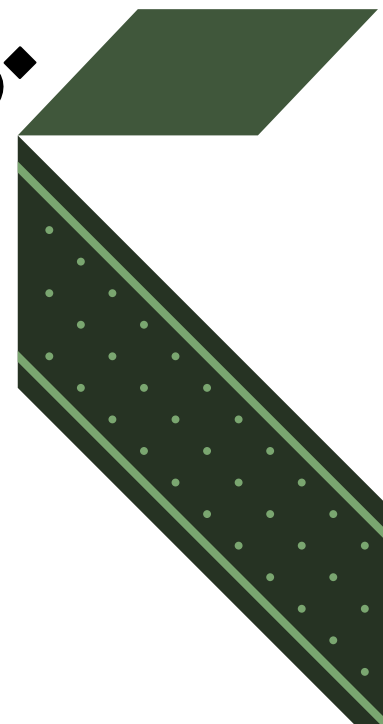
in appendix
GENEALOGY OF DEBT
english text

Andrea Fumagalli
IN MEMORIA DI LAPD BERTI

RIZONMIA



5.



RZN005 ita



Editore: **Rizosfera**

Collana: **Rizonomia**

Genealogia del debito

di Lapo Berti

Anti-copyright :: Aprile 2019, Rizosfera

Copyright Andrea Fumagalli per il testo 'In memoria di Lapo Berti',
comparso in forme differenti sul blog Effimera e sul quotidiano Il
Manifesto.

Ringraziamo l'autore e Cristina Morini per la gentile collaborazione



Creative Commons 4.0

Attribution — You must give appropriate credit, provide a link to the license, and indicate if changes were made. You may do so in any reasonable manner, but not in any way that suggests the licensor endorses you or your use. No additional restrictions

www.rizosfera.net

La collana editoriale «Rizonomia» tratta di temi economici attraverso la prospettiva filosofica rizosferica e la teoria generalizzata dell'economia.

Uscite:

RZN001 :: PAOLO DAVOLI, LETIZIA RUSTICHELLI, **Marx, Moneta, Capitale**
intervista con Lapo Berti

RZN002 :: RIZOSFERA - **Neuropaesaggi digitali**
intervista con Tony D. Sampson

RZN003 :: DEMYSTIFICATION COMMITTEE -**The Offshore Economist**

RZN004 :: KYBERNETIKOS KOMMANDO - **Sferologie electro**

Indice

Introduzione	13
<i>di Rizosfera</i>	
In memoria di Lapo Berti	15
<i>di Andrea Fumagalli</i>	
Genealogia del debito	21
<i>di Lapo Berti</i>	
English Text	
Genealogy of Debt	93



(1940 - 2017)

Roma, 24 aprile 2017

Caro P, come promesso ti mando questo work in progress sulla letteratura del debito. Come vedrai, ci sono diverse parti che devono essere completate. Conto molto sul tuo giudizio e sui tuoi suggerimenti. A presto.*

Lapo Berti

La mail del 24 aprile 2017, qui riportata, mostra quali fossero gli ultimi temi di indagine, cari a Lapo, prima della sua improvvisa e dolorosa scomparsa avvenuta il 2 dicembre 2017.

Il tema del debito, la letteratura militante ‘critica’ sul debito e la sua natura, il rapporto tra Foucault e le tesi ordoliberaliste e neoliberaliste, erano al centro del suo interesse e della sua elaborazione intellettuale negli anni 2016-2017.

La proposta del filosofo e studioso di Foucault, Mauro Bertani, di un articolo di taglio ‘economico e filosofico’ per la rivista Aut Aut, gli aveva offerto l’opportunità di approfondire tali tematiche nel corso dei mesi centrali del 2017.

Il testo qui presentato, insieme all’articolo pubblicato da Aut Aut (n.376/dicembre 2017), *Ripartire da Foucault. Economia e governamentalità*, sono dunque gli ultimi lavori pensati e scritti in vita da Lapo Berti.

Offriamo ai lettori e agli studiosi di economia questi pensieri ancora nella loro forma non definitiva, e senza mediazione alcuna, cioè senza alcun lavoro editoriale specifico da parte nostra. Riteniamo che questo sia il modo migliore per commemorare, a poco più di un anno dalla sua scomparsa, colui che riteniamo un Maestro esemplare di vita e pensiero.

In ricordo di Lapo Berti

di Andrea Fumagalli

Lapo Berti fa parte dei tanti militanti che hanno dedicato la propria vita alla ricerca della verità (nel senso di “parresia”) – una compagine oramai rara ai giorni nostri, così presi della performatività dell’apparire. Ha partecipato ai principali avvenimenti della rottura culturale degli anni Sessanta fino agli anni Novanta.

Nato nel 1940, a Milano, è vissuto a Firenze, poi di nuovo a Milano e infine a Roma.

A Firenze, insieme a Claudio Greppi, si era legato al circolo “Giovanni Francovich”. Visse appieno l’intera esperienza, fondamentale per l’operaismo italiano, della rivista “Classe operaia”. Pur legato più a Mario Tronti che a Toni Negri, non ebbe il minimo dubbio nel momento della scelta (per la verità dubbi ne aveva molti, per carattere: ma sapeva scegliere). Partecipò all’intero ciclo di “Potere operaio”, dalla costruzione (quella veneto-emiliana, per intenderci) fino alla conclusione (convegno di Rosolina).

Lapo ha insegnato all'università senza neppure essere laureato. Ha un antenato illustre, Claudio Napoleoni. Gli riuscivano cose apparentemente impossibili. Nella struttura di Potere Operaio ebbe anche un ruolo dirigente, non di semplice adesione ideologica. Con Ferruccio Gambino divideva la responsabilità del settore internazionale; in Germania l'operaismo è penetrato nell'elaborazione del pensiero antagonista anche grazie al suo intervento appassionato.

Dopo l'esperienza di Potere Operaio, è stato uno degli animatori della rivista Primo Maggio, partecipando al gruppo di studio sulla Moneta, con Christian Marazzi, Roberto Convevole, Franco Gori e Sergio Bologna. Ha prodotto teoria sull'idea che la creazione di moneta – come moneta credito – fosse in ultima analisi, nonostante il monopolio di emissione della Banca Centrale, un fattore endogeno alla dinamica dell'economia capitalistica.

Ha partecipato al seminario sulla Moneta animato nei tardi anni Settanta da Augusto Graziani con Marcello Messori, Roberto Convevole, Francesco Farina, Lilia Costabile, Adriano Giannola, contribuendo allo sviluppo della Teoria del circuito monetario (insieme

a quella della *régulation* francese, le uniche capaci di concepire una teoria economica in grado di essere un antidoto all'egemonia monetarista dell'epoca).

È stato uno studioso dei classici, in primo luogo Marx, e poi Schumpeter. Del primo ha divulgato l'idea che la moneta non è prevalentemente un rapporto sociale, ovvero strumento del dominio del capitale sul lavoro. Del secondo ci ha tramandato (oltre alla traduzione di *Teoria dello sviluppo economico* – Sansoni Editore, 1971, nuova ed. 2013, a cura di Rizzoli), la seminale, ma parziale, traduzione dell'opera schumpeteriana più misconosciuta – *Das Wesen des Geldes* (L'essenza del denaro), importante per comprendere il ruolo di discriminazione che è insito nel potere del denaro. Concetti che oggi, nell'era del capitalismo cognitivo finanziarizzato, sono più che mai attuali.

Ha inoltre tradotto l'edizione di *Teoria della moneta e dei mezzi di circolazione* di Ludwig von Mises (curata da Riccardo Bellofiore), de *L'equilibrio monetario* di Gunnar Myrdal e ha tradotto e curato la *Teoria economica del credito* di L. Albert Hahn, tutti testi che contribuirono non poco negli anni Ottanta alla discussione sulle teorie monetarie eterodosse.

Negli anni Novanta si è interessato alle trasformazioni del processo di valorizzazione nella fase del capitalismo post-fordista. È stato membro della redazione di *Altreragioni*, primo ambito di rivitalizzazione del pensiero economico neo-operaista di fronte alle nuove forme di organizzazione del lavoro e della globalizzazione, un passaggio cruciale per cogliere lo sviluppo dell'*Italian thought* di oggi.

Non a caso è in quell'ambito che vengono sviluppate le prime analisi critiche da parte del pensiero dell'*Autonomous marxism* sul processo di costruzione dell'Unione Monetaria Europea, riflessioni che vedono la luce, oltre che sul n. 2 di *Altreragioni*, nel volume collettaneo *L'Antieuropa delle monete* (Manifestolibri, Roma, 1992), con prefazione di Sergio Bologna e due saggi dei due curatori, Lapo Berti e chi scrive.

E' in questo testo, per molti versi anticipatore di tematiche che verranno riprese solo a molta distanza di tempo, che si comincia ad avviare un discorso di critica da sinistra al processo di costruzione dell'Europa, al cui interno la moneta unica veniva vista dalle forze sindacali e di sinistra dell'epoca come necessario e funzionale all'unificazione dell'Europa. Mettere in discus-

sione la validità di tale progetto significava, secondo quella logica, assumere una posizione antieuropeista.

Il testo di Lapo e del sottoscritto, tuttavia, erano ben lontani da posizioni anti-europeiste, tutt'altro: piuttosto si denunciava, da diversi punti di vista, come la costruzione di una unità monetaria europea come unico collante dell'Europa, sarebbe stata scevra di conseguenze negative per la stessa idea di Europa (da qui il titolo, l'Antieuropa delle monete), proprio perché la moneta unica veniva strategicamente utilizzata per imporre dall'alto un piano di ristrutturazione liberista dell'Europa, di cui le forze del centro-sinistra si rendevano complici.

Da metà degli anni Novanta sino alla pensione, Lapo Berti ha lavorato all'Antitrust, prima con un contratto biennale e poi in modo stabile, dopo una buona parte dell'esistenza passata in condizione precarie (si direbbe oggi), anche come scelta di coniugare spirito di militanza ed etica di vita. Pur in un ambiente non facile (istituzionalizzato), ha continuato a denunciare le storture del mercato come luogo di concentrazione del potere economico, in controtendenza con l'idea neo-liberale del mercato come luogo di pari opportu-

nità. In questo periodo, non a caso ha pubblicato *Il mercato oltre le ideologie* (Università Bocconi, 2006) e *Le stagioni dell'antitrust. Dalla tutela della concorrenza alla tutela del consumatore* (con Andrea Pezzoli) (Università Bocconi, 2010).

Genealogia del debito

Lapo Berti

Nell'ultimo decennio, il debito è diventato di moda: come tema di ricerca, come argomento del dibattito politico e anche come oggetto di elucubrazioni e affermazioni insensate. Si sono moltiplicate le pubblicazioni, le analisi e, purtroppo, le ricette, che sono il campo preferito dai ciarlatani. A scatenare questo rinnovato interesse è stata, ovviamente, la crisi finanziaria del 2007-2008 negli Stati Uniti, il cui epicentro era l'indebitamento privato, e poi, a seguire, la crisi drammatica dei debiti sovrani.

Paradossalmente, tuttavia, non sono stati gli economisti ad aprire il dibattito e a occupare la scena. Si è scoperto che il debito è un tema trasversale, che ha interessato e interessa tutte le discipline sociali, dall'antropologia all'etnologia, dall'economia alla politica, alla filosofia. Gli interventi più impegnati e anche più stimolanti appartengono al campo della filosofia e dell'antropologia. Ciò che accomuna molti degli studi

più seri è il fatto di aver colto nel debito la possibile leva di una rinnovata critica al capitalismo.

Quasi tutti sono viziati da questo “pregiudizio”, che limita e condiziona la ricerca. I risultati cui approda questo dibattito appaiono banali, scontati; non aggiungono nulla alla comprensione del *modus operandi* del capitalismo attuale e, tanto meno, alla ricostruzione della *governamentalità* che lo accompagna. Nella maggior parte dei casi, rendono più arduo cogliere la natura e la funzione del debito nelle economie attuali.

Non ci si può esimere, tuttavia, dal confrontarsi con queste analisi, che hanno spesso l’aspirazione di fornire una versione aggiornata della critica marxiana.

1. Per quanto possa apparire paradossale, le suggestioni cui si rifanno molti dei contributi non provengono da un’analisi economica, ma da uno scritto famoso di Nietzsche, assai commentato e dibattuto: la *Seconda dissertazione della Genealogia della morale* (1887). In essa Nietzsche attribuisce un ruolo cruciale al rapporto fra creditore e debitore, che sarebbe emerso nella notte dei tempi, prima ancora che l’uomo si avviasse sul sentiero della civiltà, per illuminare le radici preistoriche

dei sentimenti morali che poi si ritrovano nella morale cristiana. Il taglio dell’argomentazione può far pensare a un interesse etnologico, al desiderio di ricostruire le fasi cruciali nella storia dell’umanità. Molti commentatori, anche autorevoli, si sono lasciati trarre in inganno. In realtà, la metafora del debito cui Nietzsche fa un significativo ricorso e il riferimento alla “preistoria dell’uomo” (258), alla “più antica umanità” (264, 269), non sono rivolti a ricostruire un quadro etnologico delle società primitive, impresa ardua e incerta,¹ bensì a delineare un possibile percorso evolutivo dell’umanità che consenta di comprendere il significato e le implicazioni dei sentimenti morali. La genealogia della morale non ci restituisce l’evoluzione storica dei sentimenti morali, ma ce ne offre il significato profondo. Ci spiega la genesi dell’uomo moderno.

Nietzsche non si pone come storico e tanto meno come etnologo, ma come filosofo inteso a comprendere il senso profondo della vita. Così come l’enucleazione del “superuomo”, di lì a poco, non sarà l’anticipazione di un futuro possibile e auspicato, ma la più

¹ Nietzsche sente il bisogno di tanto in tanto di attenuare, di circoscrivere, la portata delle cose che afferma: “Ciò è detto in via di supposizione: giacché è difficile scrutare nel fondo di tali cose sotterranee” (264) e ci avverte anche, quasi a esorcizzare la prospettiva etnologica, che “i... primordi esistono... in ogni tempo o sono ancora una volta possibili” (269-70).

drammatica denuncia di un presente inaccettabile, inumano. La visione delle possibilità future dell'uomo serve a condizionare la volontà del presente: "ciò che sarà in futuro è condizione di ciò che è nel presente, altrettanto di come lo fu ciò che è passato. Ciò che è bene che avvenga e che dovrà avvenire è la ragione di ciò che è" (cit. in Jaspers 1936/1996, 233). Commenta Jaspers: "Immaginando il futuro, la 'grande politica' diviene *la decisiva coscienza del momento presente* dell'uomo" (ivi).

Per Nietzsche non vi è dubbio che l'origine dei sentimenti morali si collochi in quel passaggio cruciale, contrassegnato dalla violenza, da cui scaturisce la socialità, in cui si concretizza l'impulso a stare insieme. Nella prospettiva di Nietzsche, i sentimenti morali non sarebbero altro che gli strumenti, i vincoli, con cui si tenta di tenere insieme la società, imbrigliando e reprimendo gli impulsi che caratterizzano l'animale uomo, "la bestia uomo", impegnato ad affermare con le ragioni della sua forza e con lo strumento della violenza la sua determinazione a sopravvivere. La civiltà nasce nel momento in cui, attraverso i sentimenti morali, gli uomini comuni, gli uomini deboli, "i servi", riescono ad avere ragione delle "razze aristocratiche", degli uomini

forti, dei guerrieri. La società umana si fonderebbe sul fatto che gli uomini deboli riescono a sottomettere i forti ai dettami della loro morale, costringendoli a interiorizzare il senso di colpa, dando vita alla "cattiva coscienza". Ciò non toglie che, in principio, vi sia la violenza, la sopraffazione degli uomini forti e che la società diventi possibile o, addirittura, impositiva, nel momento in cui la violenza viene incanalata e deviata, che sia verso l'interiorità dell'individuo stesso, come ritiene Nietzsche, o verso un oggetto "altro", il capro espiatorio, l'oggetto del sacrificio, come suggerisce René Girard².

È qui che la riflessione di Nietzsche incrocia la nozione di debito. Questo "basilare concetto" di colpa, dice Nietzsche, "ha preso origine dal concetto molto materiale di 'debito'" (Nietzsche 1887, 261).

Il fulcro di tutto è il "rapporto contrattuale fra *creditore e debitore*, che è tanto antico quanto l'esistenza di 'soggetti di diritto', e rimanda ancora una volta, dal

² R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, 1972 (trad. it. *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano). E' appena il caso di suggerire che ci troviamo nel mondo raffigurato da Hobbes con l'idea dell'*homo homini lupus* o, se si preferisce, in quello di cui parla Freud nel *Disagio della civiltà* (1930). In netto contrasto con il mondo del *bon sauvage* prospettato da Rousseau. Si tratta, come ovvio, di due miti che non hanno la pretesa e neanche la funzione di ricostruire l'origine della civiltà umana e della società, ma solo di fornire una diagnosi della società in cui vivono, rispettivamente, i loro autori.

canto suo, alle forme fondamentali della compera, della vendita, dello scambio, del commercio” (Nietzsche 1887, 261-2). “In questa sfera, nel diritto dunque delle obbligazioni, il mondo dei concetti morali ‘colpa’, ‘coscienza’, ‘dovere’, ‘sacralità del dovere’ ha il suo focolare d’origine – i suoi inizi, come gli inizi di ogni grandezza terrena, sono stati a fondo e lungamente irrorati di sangue” (Nietzsche 1887, 263). “Il sentimento della colpa, della nostra personale obbligazione... ha avuto, come abbiamo visto, la sua origine nel più antico e originario rapporto fra persone che esista, nel rapporto tra compratore e venditore, creditore e debitore: qui, per la prima volta, si fece innanzi persona a persona, qui per la prima volta *si misurò* persona a persona... compera e vendita, unitamente ai loro accessori psicologici, sono più antiche degli stessi cominciamenti di qualsiasi forma d’organizzazione sociale e di qualsivoglia consociazione” (Nietzsche 1887, 268-9).

Per Nietzsche, dunque, l’atto della compravendita istituisce, con i suoi “accessori psicologici” (*sammt ihrem psychologischen Zubehör*) (!), il rapporto fondativo, originario, di ogni ordine sociale; atto che precede, anticipa, l’ordine sociale e lo rende possibile, grazie allo strumento della misura, del confronto, su cui si fonda,

a sua volta, il “più antico e ingenuo canone morale della *giustizia*” (Nietzsche 1887, 269). È solo in un secondo momento, quando la comunità è formata o, meglio forse, nel momento in cui si forma e in quanto si forma, che il rapporto fra gli individui e la loro comunità si modella sul “fondamentale rapporto” fra il creditore e i suoi debitori. Questa è “... la più radicale di tutte le metamorfosi” che l’uomo abbia mai vissuto, allorché si lasciò catturare dall’“incantesimo della società e della pace”, uscendo dallo “stato selvaggio” e rinunciando alle sue “antiche guide, gli istinti regolativi, inconsciamente infallibili” (Nietzsche 1887, 283-4).

Si apre davanti ai nostri occhi un paesaggio umano che richiama molto da vicino la distinzione tra “pensieri veloci” e “pensieri lenti” sviluppata e argomentata da Daniel Kahneman (2011). Anche Kahneman sembra avere in mente uno scenario antropologico simile a quello che Nietzsche pone a fondamento del suo pensiero, anche se gli intenti e gli esiti dell’analisi, ovviamente, sono assai diversi. Nell’analisi di Kahneman, i “pensieri veloci”, quelli che l’uomo ha imparato a elaborare in un ambiente ostile, in cui la sopravvivenza dipende dalla velocità e dall’efficacia della risposta, e in virtù dei quali riesce a prevalere e a poco a poco

a dominare, sono affiancati, nel corso dell'evoluzione umana, dai pensieri lenti, dalla riflessione, che si rendono necessari per affrontare situazioni più complesse. L'analisi filosofica di Nietzsche è più profonda e più complessa dell'analisi psicologica di Kahneman; ci dice che la nascita dei pensieri lenti, tra cui rientrano, certamente, le considerazioni morali, non è stato un passaggio indolore nella storia dell'umanità, ma ha provocato uno sconvolgimento esistenziale nell'anima-le uomo.

La società umana, con il suo inevitabile corollario, lo Stato, è stata partorita con la violenza da “una razza di conquistatori e di padroni” (Nietzsche 1887, 286)³ che hanno instaurato un dominio e l'hanno chiamato ordine sociale. La gran massa dei sottoposti, dei servi, a poco a poco, è riuscita a imporre regole il cui rispetto era condizione necessaria per preservare la coesione del corpo sociale, cioè ha inventato la morale.

Ma quella violenza non è scomparsa, non si è estinta, ma si è traslata dentro l'uomo dando forma e sostanza

³ “Ho usato la parola ‘Stato’: va da sé a quale intendo, con ciò, alludere: un qualsiasi branco di animali da preda, una razza di conquistatori e di padroni che, guerrescamente organizzata e con la forza di organizzare, pianta senza esitazione i suoi terribili artigli su una popolazione forse enormemente superiore di numero, ma ancora informe, ancora errabonda”.

all'inconscio, individuale e collettivo. Inversamente a quanto sembra ritenere Mauss, che pone il dono come matrice o come l'archetipo di tutte le forme di scambio, l'idea di fondo che Nietzsche offre nella smagliante narrazione della *Seconda dissertazione* è che il rapporto di debito, che si sviluppa nella sfera dello scambio e che da lì si estende all'intera vita sociale, costituisca il vincolo originario che lega gli uni agli altri, con la sanzione della violenza, i membri di una comunità: “anche la comunità sta con i suoi membri in quell'importante, fondamentale rapporto che è proprio del creditore verso i suoi debitori. Si vive in una comunità, si godono i vantaggi di una comunità... dal momento che... ci si è impegnati e obbligati con la comunità” (270). Il debito, dunque, agli occhi di Nietzsche presenta questa duplice caratteristica. Nasce nel rapporto tra persona e persona che ha per oggetto lo scambio, istituisce tra le due persone un vincolo, che è spesso di subordinazione, e diventa poi il modello delle relazioni che costituiscono la comunità, ipostatizzando quest'ultima come il referente di tutti i debiti che i membri di una comunità hanno contratto nel momento in cui sono entrati a farne parte. La comunità diventa il grande creditore di tutti i suoi membri, che tramite la violenza, la cru-

deltà della pena, ricorda a ogni trasgressore “lo stato selvaggio” che ha alle spalle, quando era alla mercé del più forte, del vincitore (270). Il rapporto di debito che “lega” ogni individuo alla comunità cui appartiene è il fondamento della coesione sociale e, nel contempo, il dispositivo che, attraverso la condivisione dei “sentimenti morali” ovvero l’interiorizzazione delle regole, garantisce il disciplinamento dei comportamenti, la fedeltà dei singoli all’ordine costituito.

Non è agevole comprendere fino in fondo il senso di queste argomentazioni ed è facile scivolare nell’equivoco di intenderle come una sorta di ricostruzione etnologico- antropologica delle vicende dell’umanità, come molti hanno fatto. In realtà, Nietzsche ha in mente un filo rosso che solo qua e là emerge, ed è quello di dare sostanza e di articolare il concetto, l’artefatto concettuale della volontà di potenza cui affida tutto il senso della sua ricerca.

La chiave per comprendere correttamente le argomentazioni sul rapporto venditore- compratore, creditore-debitore, sulla colpa e sulla coscienza, sull’evoluzione del diritto penale, etc., sta nel fondamentale § 12, in cui Nietzsche svolge quella che potrebbe apparire

una digressione polemica nei confronti di un’applicazione ritenuta errata della ricostruzione genetica ai fenomeni storici. “... la causa genetica di una cosa e la sua finale utilità, nonché la sua effettiva utilizzazione e inserimento in un sistema di fini, sono fatti *toto coelo* disgiunti l’uno dall’altro... ogni accadimento nel mondo organico è un *sormontare* (*überwältigen*), un *signoreggiare* (*herrwerden*) e che a sua volta ogni sormontare e signoreggiare è un reinterpretare, un riassetare, in cui necessariamente il ‘senso’ e lo ‘scopo’ esistiti sino a quel momento devono offuscarsi o del tutto estinguersi” (Nietzsche 1887, 276).

Ora, il sopraffare e il farsi signore che qui ci interessano sono quelli legati all’affermazione dello spirito capitalistico. È l’agire nella logica del capitale che si fa dominante e sopraffà il “senso” e lo “scopo” delle istituzioni fino a quel momento esistite. Sopraffà il credito e il debito, sopraffà la moneta, e se ne fa signore e, ciò facendo, con la sua “volontà di potenza” ne trasforma la funzione. L’evoluzione del sistema economico e dell’agire economico è “il susseguirsi di processi di assoggettamento”. Così si svolge il “*progressus* reale: il quale compare come tale sempre in figura di volontà e cammino inteso a una *più grande potenza* e sempre

si attua a spese di innumerevoli potenze più piccole” (Nietzsche 1887, 277). È chiaro che, nello svolgimento di questi ragionamenti, Nietzsche non ha in mente lo sviluppo del capitalismo, ma è alla ricerca del principio motore, dell’“essenza della vita” (*das Wesen des Lebens*) che muove l’evoluzione dell’umanità e che ritiene di avere individuato nella “volontà di potenza”. Alla fine, tuttavia, le due cose finiscono per convergere, se non per identificarsi. È nel capitalismo che s’incarna la volontà di potenza dell’epoca in cui viviamo. Per chi si occupa di economia, è difficile sfuggire alla tentazione di ricollegare questo filo della riflessione nietzscheana con il concetto schumpeteriano di “distruzione creatrice”; e non è mancato, infatti, chi lo ha fatto esplicitamente⁴. Nella prospettiva nietzscheana, “distruzione” e “creazione” sono due momenti caratteristici dell’uomo mosso dalla “volontà di potenza” ovvero dall’istinto della libertà (Nietzsche 1887, 287).

Queste assonanze hanno indotto alcuni a identificare il superuomo con l’imprenditore, con il capitalista,

4 Hugo Reinert & Erik S. Reinert, *Creative Destruction in Economics: Nietzsche, Schumpeter* in Jürgen Georg Backhaus e Wolfgang Drechsler (a cura di), *Friedrich Nietzsche (1844-1900): Economy and Society*, Springer, New York 2006, pp 55-85.

con il grande finanziere. L’hanno fatto, in particolare, Ayn Rand e Francis Fukuyama⁵, sulla base di una lettura superficiale e molto parziale di Nietzsche.

2. La problematica del debito, probabilmente, non sarebbe mai uscita dall’ambito economico, anche di fronte alla recente crisi dei cosiddetti “debiti sovrani”, se ad allargare la prospettiva non fosse intervenuto, più di quarant’anni fa, il lavoro di Deleuze e Guattari (1971), che recuperava lo scritto di Nietzsche e alcuni esiti della ricerca antropologica in contrapposizione allo strutturalismo di Lévi-Strauss, dando vita a tutto un filone di studi che facevano perno sulla nozione di debito. Lévi-Strauss, come noto, poneva al centro della sua teoria antropologica lo scambio quale momento e relazione sociale fondamentale. Deleuze e Guattari, ritenendo probabilmente che questa visione risultasse in qualche modo “apologetica” nei confronti dell’ordine sociale capitalistico, si impegnano a rovesciare questa impostazione, appoggiandosi al lavoro di un antropologo britannico critico di Lévi-Strauss, Edmund R. Le-

5 Devo queste indicazioni a un interessante contributo di Michael Kilivris (*Beyond Goods and Services: Toward a Nietzschean Critique of Capitalism*, “Kritike”, V, n. 2, dicembre 2011, pp. 26-40), il quale fornisce anche una convincente critica di queste pretese affiliazioni dei due autori al pensiero di Nietzsche. Com’è noto, nel suo celebre quanto discusso libro su *La fine della storia e l’ultimo uomo* (1992/1995), Fukuyama fa abbondanti riferimenti all’opera di Nietzsche, da cui riprende, fin dal titolo, l’idea dell’“ultimo uomo”.

ach. L'obiettivo è duplice: da un lato, negare la "naturalità" dello scambio come principio di organizzazione sociale e, dall'altro, proporre una sorta di "economia del debito", ritenuta più rispondente a una visione della "macchina sociale" come entità collettiva.

Nella quinta sezione del Capitolo III del loro lavoro, Deleuze e Guattari sviluppano la loro "economia del debito" quale presupposto di una società non scambista, non dominata dall'ideologia dello scambio e del mercato, com'è quella capitalistica: "la società non è innanzitutto un ambiente di scambio ove l'essenziale sarebbe di circolare o di far circolare, ma un socius d'iscrizione ove l'essenziale è marcare o essere marcati" (1972, 157). Il riferimento fondamentale è il Nietzsche della seconda dissertazione della *Genealogia della morale*, "il grande libro dell'etnologia moderna" (1972, 224 [213]). La lettura che Deleuze e Guattari ne offrono solleva, tuttavia, molti dubbi.

Del primo di questi dubbi si è già parlato. Nietzsche non può essere designato come un antesignano della ricerca etnologica. Quella che Nietzsche vuole, come dichiara nei primi due aforismi di *Umano, troppo umano* (1875), è una "filosofia storica", non "separata dal-

le scienze naturali", dotata di senso storico⁶, dunque, perché l'uomo non è "un'entità fissa in ogni vortice", "l'uomo è divenuto... tutto è divenuto; non ci sono *fat- ti eterni*"⁷. Di qui il metodo genealogico, che ha come oggetto l'uomo attuale, ma nella consapevolezza che esso è divenuto quello che è, nel corso di un processo che ha preso il via "in tempi remotissimi, assai prima di quei quattromila anni che all'incirca conosciamo", quando è avvenuto "tutto l'*essenziale* dell'evoluzione umana"⁸. Di qui anche l'interesse per l'etnologia, in quanto può concorrere alla comprensione di questo divenire. Nietzsche, già a partire dal 1875, si proponeva di "raccolgere un immenso materiale empirico di conoscenza degli uomini" (Frammento 8 [14], estate 1875). Ma quella che viene offerta nella *Seconda dissertazione* della *Genealogia della morale* non è una rappresentazione etnologica dell'umanità dei primordi.

È un mito fondatore, sulla base del quale Nietzsche si propone di dare forma e sostanza al superuomo, cui intende affidare l'avvenire. Il superuomo è l'uomo forte che recupera gli istinti primordiali dell'animale uomo,

6 "La mancanza di senso storico è il difetto ereditario di tutti i filosofi" (*Umano, troppo umano* [1875], aforisma n.2).

7 (*Umano, troppo umano* [1875], aforisma n.2).

8 Ivi.

cancellati e repressi per secoli dalla morale cristiana, e li proietta nella società del presente, come antidoto alla decadenza, al rammollimento che la caratterizzano.

In *Genealogia della morale*, come in tutta la sua opera, Nietzsche ha l'occhio fisso ai danni che, secondo lui, la morale cristiana ha arrecato a tutta l'umanità, indebolendo, accerchiando e soffocando, le energie dirompenti e dominanti degli "uomini forti e sicuri della vita", degli aristocratici⁹. E descrive la formazione dello stato come il trionfo della morale, l'incarnazione dei vincoli e dei limiti che rendono possibile la società umana e inaugurano il cammino della civiltà: "grazie all'eticità dei costumi e alla sociale camicia di forza l'uomo venne reso effettivamente calcolabile" (Nietzsche 1887, 257). Questa è la preistoria dell'uomo civilizzato, reso "sino a un certo grado, necessario, uniforme, uguale tra gli uguali, coerente alla regola e di conseguenza calcolabile" (ivi, 256-7). Al culmine di questo processo, troviamo "l'*individuo sovrano*, l'individuo eguale soltanto a se stesso, ... autonomo, sovramorale..., al quale è

9 L'attacco alla morale cristiana riassume forse il senso più profondo della riflessione nietzscheana. "La cecità di fronte al cristianesimo è il *delitto par excellence*... La scoperta della morale cristiana è un avvenimento che non ha uguali, una vera catastrofe" (*Ecce homo* 1888, 381 e 383). In questo, riconosce e proclama la sua missione: "Chi può far luce su di essa [la morale cristiana], quegli è una *force majeure*, un destino – spacca in due la storia dell'umanità. Si può vivere *prima* di lui o *dopo* di lui... (ivi, 383).

consentito promettere" (ivi). Tramite l'erezione dello stato i deboli, gli uomini del *ressentiment*, vincono sui forti e inizia la storia che ci ha portato allo stato di infiacchimento in cui oggi, secondo Nietzsche, ci troviamo, "questo marcido, dubitoso presente" (ivi, 296), e che potrà essere spazzato via solo quando compariranno i "forti dell'avvenire"¹⁰, gli uomini che si saranno liberati della "cattiva coscienza" e avranno, quindi, la capacità di superare il nichilismo del nostro tempo. Essi sovvertono tutti i valori e torneranno ad agire secondo le loro "tendenze naturali", ubbidendo solo alla "volontà di potenza".

Il mortale corpo a corpo che Nietzsche aveva ingaggiato con la morale cristiana lo aveva portato ad una immedesimazione così profonda con la vicenda del cristianesimo da consentirgli di coglierne i significati più intimi e profondi, come forse nessun altro critico, per quanto radicale, è riuscito a fare. A Nietzsche interessava poco la ricostruzione etnologica e antropologica

10 Il riferimento è al famoso frammento *Die Starken der Zukunft*, che si trova nell'edizione delle Opere complete di Friedrich Nietzsche, a cura di Colli e Montinari, Volume VIII, tomo II, *Frammenti postumi 1887-1888*, fr. 9 [153], 78-9. Per un'analisi approfondita di questo passo e delle sue implicazioni, si veda l'importante lavoro di *Obsolete Capitalism*, articolato in due contributi: *I forti dell'avvenire* e *Moneta, rivoluzione e accelerazione nell'Anti-Edipo di Deleuze e Guattari* (Rizosfera, 2016).

delle società primitive. Quello che gli interessava mostrare era che il cristianesimo, con la sua morale del *ressentiment*, era intervenuto a modificare il regime di funzionamento di quelle società basato sul dominio dei “forti” e sulla morale aristocratica di cui erano portatori. Al cristianesimo, secondo Nietzsche, andava imputata la responsabilità di avere imposto la “morale dei servi”, inibendo ai forti l’esercizio dei loro istinti per nasconderli, comprimerli, nell’inconscio.

La lettura che Nietzsche restituisce dell’azione che il cristianesimo ha esercitato sull’evoluzione della civiltà occidentale esibisce intuizioni che sembrano trovare conferma in alcune ricostruzioni storiche recenti. Nietzsche sembra cogliere uno degli esiti più sorprendenti della rivoluzione culturale operata dal cristianesimo occidentale: l’individualismo e, con esso, l’emergere della responsabilità individuale. Le argomentazioni di Nietzsche disegnano uno scenario che non è molto lontano, ad esempio, da quello che ricostruisce Siedentop. (Anderson; Brown; Siedentop).

Individualismo, carità, memoria, responsabilità, peccato/colpa/debito, remissione dei peccati/debiti.

L’altro aspetto che rende discutibile il riferimento a Nietzsche è nella negazione dello scambio come rapporto fondante della società. Su questo punto l’argomentazione di Deleuze-Guattari non è del tutto limpida. Sembrerebbe, infatti, fondarsi sulla famosa analisi di Marcel Mauss¹¹, ma questi non dice esattamente le cose che i due autori gli mettono in bocca. È vero che Mauss sottolinea il contenuto simbolico che nelle società primitive è parte integrante della dinamica del dono, ma quello che maggiormente caratterizza l’intera sua analisi è la prospettiva in cui il dono è considerato come l’antesignano, l’antenato, dello scambio di mercato. Mauss, come Nietzsche, come poi Lévi-Strauss, sembra ritenere che lo scambio di beni, qualunque forma assuma, e il rapporto creditore-debitore, che ne è elemento inseparabile e costitutivo, siano i cardini dell’ordine sociale, anzi i fondamenti su cui solo è possibile costruirlo. Senza scambio di beni, verrebbe da dire, non vi è società.

È la scoperta dello scambio che fonda la convivenza sulla base dei benefici che essa elargisce ai membri della comunità.

¹¹ Si veda Deleuze-Guattari (1972), pp. 166-7.

La storia della civiltà, allora, è in massima parte la storia delle forme che lo scambio di beni via via assume, fino alla dimensione generalizzata del mercato, insieme con gli obblighi e i rapporti di subordinazione che esso istituisce. Tentare di esorcizzare la società di mercato cercando nella savana gli elementi di una possibile alternativa è impresa vana e fuorviante. Si può ammettere che “la macchina primitiva non ignora lo scambio, il commercio e l’industria, ma le scongiura, le localizza, le reticola”¹², ma non è affatto detto che ciò avvenga “perché flussi di scambio e di produzione non vengano a spezzare i codici a vantaggio delle loro quantità astratte e fittizie” (ivi). È assai più plausibile che i “flussi di scambio e di produzione” siano impediti, ostacolati, non perché questa rappresenti una condizione ottimale o, tanto meno, perché sia intenzionalmente perseguita, ma, più semplicemente, perché la comunità, governata dai codici, non è ancora in grado di accoglierli, non ne ha ancora compreso ed esplorato tutte le potenzialità.

Per essere più espliciti: non esiste un’economia del dono separata e contrapposta all’economia di mercato. Tanto meno esiste nelle società primitive, per il

¹² Deleuze-Guattari (1972/1975), p. 170.

semplice fatto che le due economie non coesistono e non si contrappongono, ma si succedono nel tempo. Esistono, invece, due fallacie simmetriche che segnano il campo delle discipline sociali. Da un lato, quella che assolutizza lo scambio di mercato, costruendo una genealogia dell’economia di mercato a partire dal baratto che non ha alcun riscontro storico ed etnologico serio, e ha piuttosto l’aspetto di una “narrazione” a fini apologetici.

Dall’altro, quella che favoleggia di un’economia del dono in cui vigerebbe il regime della gratuità e che proprio in virtù di questa caratteristica godrebbe di uno statuto morale, e sociale, superiore. Altra narrazione, con fini, stavolta, denigratori nei confronti della realtà attuale di una società la cui riproduzione è affidata a un sistema di mercati interdipendenti. L’economia del dono, contrassegnata dalla gratuità, è un’invenzione moderna. La sua funzione è quella di indurre a sognare un’alternativa al capitalismo.

Un percorso simile, seppure più solido dal punto di vista storico-antropologico, era stato seguito da Karl Polanyi, che già nella sua opera maggiore, *La grande trasformazione* (1944), partendo dall’assunto che il mer-

cato non è un dispositivo naturale, ma un costruito sociale, tipizza tre modalità di scambio dei beni, che non a caso chiama “forme dell’integrazione”, a sottolineare la funzione sociale dello scambio.

La prima è la reciprocità, la seconda il dono, e la terza il mercato. Anche Polanyi è mosso dall’intento di attaccare quello che, almeno dai tempi di Adam Smith, è il pilastro su cui poggia l’intera costruzione dell’economia di mercato, ovvero il fatto che questa discenda necessariamente dalla *naturale* inclinazione dell’uomo a barattare e a commerciare.

Tentare di evitare le due fallacie di cui abbiamo appena parlato è un po’ come navigare tra Scilla e Cariddi. Impresa pericolosa e ardimentosa, com’è quella di sceverare i fatti dalle preferenze politiche. Credo che il cammino più salubre sia quello di mettere in fila il più possibile i fatti noti e cercare di comprendere il filo che li lega e che, nel corso del tempo e dell’evoluzione umana, li fa transitare l’uno nell’altro, facendo dell’uno il presupposto dell’altro e, nel contempo, condizionando il percorso di questa perenne trasformazione. Quello che sarebbe interessante ricostruire, allora, non è un antagonismo che è spesso il frutto del-

le nostre proiezioni, bensì un processo, fatto di snodi, di conflitti, di incontri, attraverso cui il mondo che abbiamo sotto gli occhi, prima di tutti quello sociale, è diventato quello che è.

La formidabile allucinazione consegnata all’*Anti-Edipo* contiene, come tutte le allucinazioni, abbaglianti momenti di lucidità, ma resta, nel suo insieme, una costruzione che, specialmente a distanza di un quarantennio dal clima di eccitazione intellettuale in cui fu concepita, non appare all’altezza della realtà capitalista del presente e, soprattutto, non sembra capace di suggerire, come invece è stato a lungo sostenuto, una prospettiva alternativa. Il libro è manifestamente figlio del clima “festivo” indotto dalla mobilitazione sociale del 1968, in cui sembrava che, all’improvviso, tutto fosse diventato possibile e si potesse liberamente favoleggiare di mondi e stili di vita alternativi rispetto a tutto quello che si trovava consolidato nell’ambiente sociale ereditato dal passato. Sembrava possibile un nuovo inizio. Si è poi capito, a distanza di molto tempo, che quella “festa” era, in realtà, un funerale, con il quale si celebrava il trapasso di una speranza, di un miraggio, che aveva attratto e distratto tanti uomini e donne per più di un secolo. Restavamo immersi nel nichilismo e

l'avvento degli "uomini forti", capaci di pensare e creare un avvenire, era differito a tempo indeterminato.

Nella ripresa di Nietzsche che Deleuze e Guattari pongono a fondamento della loro elaborazione, un ruolo particolare, sottolineato ed esasperato dalla corrente dei cosiddetti "accelerazionisti", è affidato a un enigmatico passaggio posto alla fine del § 9 del Capitolo terzo, nei termini di un interrogativo cui, per il momento, non c'è risposta:

"Quale soluzione..., quale via rivoluzionaria?" (272). I due autori, facendo un imprecisato riferimento a Nietzsche, suggeriscono che la via per uscire dai condizionamenti del mercato capitalistico possa non prendere necessariamente la forma di un rifiuto, di una fuoriuscita, dalle dinamiche del mercato mondiale, ma debba puntare su di un loro allargamento accelerato. Non la rivoluzione contro l'ordine capitalistico, dunque, ma un'accelerazione dei processi che lo costituiscono, la decodificazione e la deterritorializzazione, per usare la terminologia dell'*Anti-Edipo*.

Ora, senza entrare nell'ampio dibattito che si è sviluppato nel campo "accelerazionista" sulla lettura del

passo citato dell'*Anti-Edipo* (272), mi preme sottolineare come sia estremamente arduo, se non addirittura scorretto, il tentativo di ricollegarlo al frammento nietzschiano, come gli autori pretendono. Per una ragione fondamentale. L'argomentazione di Deleuze e Guattari fa riferimento, come fanno più esplicitamente gli "accelerazionisti", ai cambiamenti di natura "oggettiva", "strutturale", indotti da quella che oggi chiamiamo globalizzazione. Nietzsche ha in mente tutt'altro. La sua è solo molto indirettamente una critica del capitalismo. Nietzsche ha di fronte a sé i risultati della *décadence*, il panorama desolato di un'umanità incanaglita dalla morte di Dio, vittima della morale cattolica che l'ha snervata e smembrata. Il passaggio che egli intravede e auspica, per propiziare il ritorno degli uomini forti, mossi dalla volontà di potenza, consiste allora in un'intensificazione della tensione che spinga gli uomini ad abbandonare la "morale dei servi", gli "istinti del gregge", e a invocare l'avvento del superuomo. "Il livellamento dell'uomo europeo", in cui si concretizza il nichilismo, non va ostacolato, anzi, va affrettato, perché si spalanchi quell'"abisso della distanza, della gerarchia" che giustifica l'intervento dei "forti

dell'avvenire”, del “superuomo”¹³. Si tratta, dunque, di uno slittamento, di una discontinuità che si produce, per così dire, nella sfera della soggettività, che coinvolge i comportamenti degli uomini, il loro modo di percepirsi, e porta all'instaurazione, fra di essi, di una gerarchia. Il “rimpicciolimento dell'uomo”, l'appiattimento dell'uomo medio sulla dimensione economica del vivere, deve raggiungere il suo acme. “Appena avremo raggiunto l'ormai inevitabile amministrazione economica generale della terra, l'umanità come macchina *potrà* trovare in quel servizio il suo miglior senso: come un enorme ingranaggio di ruote sempre più piccole, sempre più finemente ‘adattate’” (fr. 10 [17], 113); solo allora, quando sarà chiaro che si è perso il senso di “questo enorme processo” prenderà vigore una $\epsilon \nu \alpha \nu \tau \iota \delta \rho \rho \mu \acute{\iota} \alpha$, un “movimento inverso”, capace di “generare l'uomo *sintetico, assommante, giustificante*, per il quale quella trasformazione in macchina dell'umanità è una condizione preliminare di esistenza, come un telaio su cui egli può inventare la sua *superiore forma d'essere*” (ivi, 113-4). Allora, l'umanità tornerà a interrogarsi sullo scopo di ciò che accade.

¹³ Vedi ivi, fr. 10 [17], 113-4. Cfr. anche il fr. 9 [17], 9 (sempre dell'autunno 1887): “Il *rimpicciolimento* dell'uomo deve valere a lungo come unico fine: infatti si devono prima creare vaste fondamenta, affinché vi possa poi sorgere sopra una specie umana *più forte...*”.

In secondo luogo, anche ammettendo che, a partire da Nietzsche, si possa costruire una prospettiva “accelerazionista”, ho mostrato altrove come questa non porti da nessuna parte e, anzi, possa risolversi, paradossalmente in una “fuga in avanti” che bypassa i problemi reali del presente.

3. Più di recente, il merito di aver riproposto con dovizia di argomenti il tema del debito, ricollegandolo alla natura e alla funzione della moneta, spetta indubbiamente a Michel Aglietta e André Orléan che nel 1998 hanno dato alle stampe, dopo oltre quattro anni di elaborazione collettiva, un volume collettaneo, *La monnaie souveraine*, in cui erano raccolti contributi provenienti dai più diversi ambiti disciplinari.

Il punto di partenza era dato dall'idea che “la moneta non appartiene esclusivamente e nemmeno prioritariamente all'economia, ma mobilita credenze e valori attraverso i quali si afferma l'appartenenza a una comunità” (Aglietta e Orléan, 1998/2012, 7).

Questa impostazione è suggerita, in primo luogo, dall'analisi antropologica, che ha osservato il fenomeno nei contesti sociali più diversi, nello spazio e nel

tempo. Ma è anche la chiave, secondo gli autori, per meglio cogliere il fenomeno monetario nelle economie contemporanee: “la moneta moderna rimane un’espressione della società in quanto totalità; conserva il suo statuto di operatore dell’appartenenza sociale” (ivi, 10), ma “non è un’entità economica, nemmeno nelle nostre società, perché è ciò attraverso cui è pensabile l’economico e questo lo si può fare solo da un altrove non economico” (ivi, 20). “La moneta è un legame sociale a due facce: quella della necessità e dell’obbligazione, da un lato, e quella dell’apertura allo scambio e della fiducia, dall’altro” (ivi, 21). La faccia coercitiva della moneta, secondo quanto sembrano suggerire gli insegnamenti dell’antropologia, si fonderebbe sul fatto che la moneta discende dal debito nel suo rapporto con la sovranità e, quindi, da una gerarchizzazione sulla base del valore. È il debito, in un’accezione generalissima, che, secondo gli autori, va a costituire il legame sociale che definisce quali sono i soggetti che compongono una determinata società. È quello che essi chiamano il “debito originario o primordiale”, che è, nella sua essenza, “un debito di vita” (ivi). Questa sarebbe la chiave per comprendere il fenomeno della moneta e il suo funzionamento al di fuori di ogni prospettiva economicistica: “il debito primordiale rimane il concetto adeguato che permette di pensare la società nella sua interezza e il suo movimento... [e] continua a illuminare la nostra comprensione della moneta” (ivi, 22).

L’intera argomentazione dei teorici del “debito primordiale”

appare gravata da un vizio di impostazione, al di là delle suggestioni e degli spunti analitici di cui è ricca.

L’idea di un “debito primordiale”, di “un debito di vita”, non può essere considerata e trattata come la matrice di un processo evolutivo che, attraverso una serie di metamorfosi non spiegate, conduce al debito quale oggi lo conosciamo, in una società plasmata dallo spirito capitalistico. Se si vuole rimanere in una prospettiva antropologica, il “debito primordiale” può essere eventualmente concepito come un archetipo nel senso junghiano, come una forma di rapporto che sopravvive nell’inconscio collettivo e per questa via favorisce e accompagna, nella concreta realtà storica vissuta dagli individui, una soluzione piuttosto che un’altra. Ma non certo come il fattore che “produce” la singola configurazione storica. Ora, per quanto fecondo di illuminazioni questo approccio possa essere, esso comporta un inconveniente fondamentale, dal nostro punto di vista, in quanto non consente di cogliere il fattore di discontinuità determinato dall’insorgere dello spirito capitalistico. Sfugge, in questa prospettiva, tutta la pregnanza del passaggio storico cruciale attraverso cui la diffusione del capitalismo nelle società europee impone la moneta, il mezzo di pagamento, come dispositivo sociale necessario per accedere alla sfera dei beni. Lo scambio monetario o, meglio, il pagamento in moneta, assorbe, a poco a poco, tutte le forme di scambio in cui si articola e di cui si alimenta la vita della società. È questo il passaggio che risolve l’intera vita sociale in un sistema dei pagamenti che costituisce

la moneta nella forma e nel significato con cui ancora oggi si presenta.

Più specificamente, la parte dell'argomentazione che tratta dell'"autorità pubblica sulla moneta" non tiene conto del fatto fondamentale che oggi la moneta è essenzialmente il prodotto di agenzie private, che interagiscono con l'autorità pubblica ma solo al fine di perseguire obiettivi propri, privati. Finché il sistema gira, consentendo una progressiva estensione del debito e, con esso, dei profitti finanziari, il ruolo dell'"autorità pubblica", della banca centrale, è puramente passivo; si limita a registrare e assecondare le operazioni finanziarie che ampliano la dimensione del debito privato. È solo nel momento in cui si verifica una crisi ossia, per una qualche ragione, il debito in essere comincia ad apparire insostenibile, preannunciando che almeno alcune istituzioni finanziarie non saranno in grado di rinnovarlo, che l'"autorità pubblica" ritrova il suo ruolo di garante del sistema. Nelle situazioni di crisi finanziaria emerge, con tutta evidenza, che "il sistema dei debiti poggia solo sulla fiducia" (ivi, 28) e che questa fiducia è un prodotto sociale complesso, che richiede l'intervento di una molteplicità di fattori, regole e istituzioni, che, in condizioni di "normalità", vengono dati per scontati.

Uno dei pregi maggiori del lavoro di Aglietta-Orléan è di avere incorporato nell'analisi dei fenomeni monetari la dimensione politica, prendendo in considerazione il tema cruciale

della coesione sociale. La moneta viene, dunque, concepita e analizzata come "istituzione sociale" e, quindi, come oggetto sociale complesso, che non può essere ridotto a una scelta di comodo di coloro che effettuano atti di compravendita sul mercato. L'ampio utilizzo delle indagini antropologiche serve a dare spessore a una concezione della moneta svincolata dall'ipoteca economicistica, dando invece risalto alla "dimensione arcaica e olistica" (ivi, 359) che ancora inerisce alle monete moderne, la cui utilità ermeneutica consisterebbe proprio nel fatto di mostrarci il ruolo che la moneta gioca "nell'insieme dei processi e delle relazioni attraverso le quali una comunità si costituisce come autorità sovrana" (ivi, 360). L'arcano della moneta moderna sarebbe, dunque, violabile facendo ricorso alle sue origini arcaiche: "La moneta è un insieme di regole che determinano l'appartenenza di ciascuno alla società mercantile" (ivi). Ne risulterebbe la sostanziale irriducibilità della moneta all'impianto individualistico dell'economia di mercato: "la moneta è un bene pubblico che confina con il sacro, come attesta la fede sociale che la fonda" (ivi, 361).

L'obiettivo polemico di questo *tour de force* analitico è chiaro. Si tratta di mettere in discussione l'ordine economico e sociale capitalistico, attaccandone uno dei pilastri: l'individualismo, e con esso l'istituto del contratto, che ne è l'inevitabile corollario. Ma così facendo si perde di vista, a mio avviso, la specificità capitalistica dei sistemi monetari moderni e se ne occultano i processi, le trasformazioni, che l'hanno instaurata.

Gli autori del volume sembrano incappare nella fallacia opposta e simmetrica a quella dei monetaristi, ossessionati dal dogma della neutralità della moneta: la moneta come espressione dell'autorità sovrana. Sullo sfondo si vede ricomparire un fantasma novecentesco, quello del contrasto irriducibile fra individualismo e collettivismo. Gli autori del volume, che con tanta partecipazione si dedicano alla ricostruzione della natura olistica delle istituzioni sociali primitive, sembrano disinteressarsi dei duemila anni in cui è emerso l'individualismo come elemento portante delle nostre società, a partire dall'affermazione e diffusione del cristianesimo.¹⁴

Quella che desta maggiore perplessità è l'idea che la moneta, come oggi la conosciamo, possa essere meglio compresa facendo riferimento alle sue configurazioni arcaiche.

In buona sostanza, Orléan non fa che riprendere acriticamente l'idea centrale di Simmel, secondo cui “alles Geld nur eine Anweisung auf die Gesellschaft ist” (1900, 1977⁷, 163) ovvero “tutta la moneta non è altro che un'assegnazione nei confronti della società”. Ne consegue, nella prospettiva simmeliana, che “la risoluzione di ogni obbligazione privata tramite la moneta significa, appunto, che ora è la comunità ad assumersi questa obbligazione nei confronti dell'avente diritto” (ivi). È

¹⁴ Faccio riferimento, ovviamente, alla illuminante e affascinante ricostruzione di Larry Siedentop, *Inventing the Individual. The Origins of Western Liberalism*, The Belknap Press, Cambridge Mass., 2014 (trad. it., *L'invenzione dell'individuo. Le origini del liberalismo occidentale*, Luiss University Press, Roma 2016). Oltre che alla rilevante letteratura storica che studia l'insorgere dell'individualismo nella società medievale. Basterebbero questi lavori per suggerire l'insostenibilità dell'identificazione fra individualismo e capitalismo.

opportuno osservare che il termine “Anweisung”, utilizzato da Simmel per definire la moneta, proviene dal diritto delle obbligazioni tedesco, dove sta a indicare una scrittura mediante la quale il traente dà mandato a un altro soggetto (trattario), che accetta, di consegnare a un terzo soggetto, per suo conto, denaro, banconote o altri beni fungibili a titolo di pagamento. In tal modo, il trattario può estinguere un debito nei confronti del traente oppure costituire un credito nei suoi confronti. Si tratta di uno strumento molto prossimo all'assegno o alla cambiale, sorto nell'ambito delle pratiche commerciali, le cui origini risalgono addirittura al diritto romano, oggi in disuso.

Più interessante e significativo, mi pare, è richiamare il fatto che, nel saggio più compiuto pubblicato in vita sulla teoria della moneta, Schumpeter (1917-18), definisce per l'appunto la moneta come un'“Anweisung”, un'assegnazione, spiegando, tuttavia, che la intende come un titolo che abilita chi lo detiene ad attingere dal grande serbatoio di beni e servizi che rappresenta il prodotto sociale annuale di una determinata economia.

Per Schumpeter la moneta è un “gettone”, un *Rechenpfennig*, come lo definisce, che consente di partecipare al gioco del mercato nella veste di acquirente.¹⁵ Questa è l'essenza della moneta in un'economia monetaria pienamente dispiegata com'è quella capitalistica attuale. Per quanto rilevanti e affascinanti siano i

¹⁵ Storicamente i *Rechenpfennig* erano gettoni utilizzati dai mercati del medioevo per fare di conto e tenere la contabilità, al posto dell'abaco, anche se la logica di funzionamento era la stessa. Furono ampiamente utilizzati, specialmente nell'Europa centrale e settentrionale, dal medioevo fino al XVIII secolo.

risultati della ricerca antropologica ed etnologica, non c'è bisogno di farvi ricorso per illuminare il fenomeno monetario nella sua configurazione attuale. Anzi, per certi aspetti, come si è visto, possono anche essere fuorvianti. Il carattere di istituzione sociale che inerte alla moneta, come vede chiunque non sia accecato dalla narrazione dell'economia neoclassica, può essere efficacemente ed esaurientemente ricostruito anche partendo dalla moneta intesa come "gettone". Da questa angolatura, infatti, è più agevole ricostruire il lungo e variegato processo che l'ha progressivamente assoggettata alla logica capitalistica, spogliandola di ogni altra caratteristica e facendone il perno delle relazioni di mercato che oggi coprono quasi l'intera vita sociale. La chiave di questo processo è la monetizzazione dell'economia. È per questa via che si afferma una nuova socialità, plasmata dalle relazioni di mercato, e si impone una nuova governamentalità imperniata sulla interiorizzazione del vincolo monetario.

La moneta, contrariamente a quanto sostiene Orléan sulle orme di Simmel, non è "un'assegnazione nei confronti della società", bensì un'assegnazione nei confronti del prodotto sociale, e "l'istanza mediatrice" che interviene a garanzia della fiducia nel segno mone-

tario non è "il corpo sociale", la società, bensì l'autorità statale, il sovrano, lo stato. È questa, a ben intendere, la "logique du sceau" (la logica del sigillo) di cui parla Orléan (365), non quella che fa riferimento al "processo collettivo attraverso cui ciascuno sperimenta la solidità dei legami sociali che costituiscono la comunità di mercato" (366).

4. Sempre nel 2011, sulla scia dei lavori di un sociologo italiano che lavora a Parigi, si è imposta all'attenzione, specialmente del pubblico di sinistra, la nozione dell'"uomo indebitato", sulla base della quale sarebbe possibile rileggere in maniera più penetrante la condizione attuale del capitalismo. Il capitalismo dell'epoca cosiddetta "neoliberista" avrebbe creato la figura dell'"uomo indebitato" come perno di un nuovo regime di dominio e di governo. Il capitalismo si sarebbe trasformato in un'economia del debito.

La fabbrica dell'uomo indebitato (2011) è un lavoro suggestivo e provocatorio, scritto in uno stile volutamente rozzo e poco incline alle sfumature. Ma, una volta riconosciuto l'indubbio merito di aver tentato di proporre un'analisi del debito in una prospettiva foucaultiana, come dispositivo della nuova governamentalità neo-li-

berale, non si riesce a sfuggire all'impressione che si regga su di un fondamento tutto sommato banale. È ovvio, infatti, che l'instaurazione di un rapporto di debito, che può nascere solo da uno stato di necessità e, quindi, da una coercizione, dispiegata o latente che sia, pone l'indebitato in una posizione d'inferiorità che ne detta i comportamenti, che gli impone di conformarsi ai dettami del creditore. L'estensione del rapporto di debito e, quindi, della condizione di indebitato alla stragrande maggioranza dei membri della società si traduce, inevitabilmente, in uno strumento di governo degli uomini. Diventa il veicolo attraverso cui gli uomini interiorizzano il rapporto di subordinazione e il disciplinamento dei loro comportamenti da parte di una potenza esterna. Il lavoro di Lazzarato ci investe con una quantità di affermazioni perentorie, dal tono desueto, ma non riesce a convincerci che siamo in presenza di un'analisi più avanzata della realtà capitalistica rispetto a quelle che troviamo nel tradizionale armamentario marxista. Ricompaiono le marionette di un tempo, ma la recita non è più la stessa e anche la scena è molto cambiata. La "lotta di classe" (quali sono e come si definiscono oggi le classi?), il "capitale sociale" (dove lo si può ammirare?), il "capitalista col-

lettivo" (com'è fatto?) *et hoc genus omne*, come avrebbe detto il vecchio Marx, con una delle sue caratteristiche espressioni. Se oggi si vuole puntare a riproporre un punto di vista marxiano sul capitalismo, anche passando attraverso Foucault, Deleuze e Guattari, non si può fare a meno di sottoporre a una verifica critica questi concetti così fumosi che già tanti danni hanno fatto. Per essere più precisi, non è possibile proporre una nuova analisi critica del capitalismo, senza una nuova teoria della società.

Tante, decisamente troppe, sono le cose date per scontate, a partire dalla diagnosi che apre il volume: "... il capitalismo è entrato in un'impasse storica. Dal 2007 è vivo grazie alle trasfusioni di somme astronomiche di denaro pubblico. Eppure continua a girare a vuoto" (6). Può essere che sia così, ma una riflessione sulla natura e sul ruolo delle crisi e delle innovazioni tecnologiche nell'evoluzione del capitalismo sarebbe stata opportuna. Un'altra affermazione, in cui ci si imbatte ad apertura di libro, e che lascia assai perplessi è la seguente: "Di fronte al capitale, che si presenta come il Grande Creditore, il Creditore universale, sono tutti 'debitori', colpevoli e responsabili" (23). Da quale analisi possa derivare questa affermazione non è chiaro,

perché tutto quello che si può dire sul “capitale”, ammesso che si sappia cosa significa questo termine, sulla base di ogni genere di analisi, è che il “capitale” costituisce, semmai, il Debitore universale, perché il capitale, in senso un po’ più tecnico ma sempre elementare, è davvero debito e quello che si tratta di spiegare è la natura e il *modus operandi* di questo debito.

Ammesso, e non concesso, che abbia senso parlare di economia del debito, il debito è quello su cui si fondano tutte le intraprese che vanno sotto il nome di capitalismo.

Un altro dei punti deboli dell’argomentazione di Lazzarato sta, a mio avviso, nell’uso indiscriminato del termine “debito” per designare, indifferentemente, il debito pubblico, il debito estero e il debito, che sono fenomeni assai diversi tra di loro e hanno conseguenze diverse sul funzionamento dell’economia e della società. Sono diverse, inoltre, le loro valenze politiche. Assimilare queste tre forme di debito serve forse a costruire la narrazione dell’“economia del debito”, ma non ha alcun fondamento analitico e risulta, anzi, fuorviante per chi intenda comprendere in profondità il funzionamento dell’economia attuale. Il debito

pubblico, nell’economia attuale, non è un debito nel senso comune della parola e tanto meno rassomiglia al debito di famiglie e imprese. Non si tratta, infatti, di un debito che deve essere restituito. Deve solo essere gestito sui mercati finanziari e nel sistema delle relazioni geopolitiche. La principale funzione che assolve è quella di fornire al sistema economico i mezzi di pagamento necessari al suo funzionamento. Affermare che ogni bambino nasce oggi gravato da alcune decine di migliaia di euro di debito è del tutto privo di senso, perché nessuno chiederà mai a quel bambino di restituire alcunché. L’unica cosa vera, che varrebbe la pena di approfondire seguendo le piste foucaultiane, è che la gestione del debito pubblico insieme con una serie di altre pratiche economiche contribuisce a disegnare il sistema delle relazioni di potere entro cui si svolge la vita degli individui in una data situazione e in un determinato periodo storico. È uno dei dispositivi attraverso cui si realizza la governamentalità attuale, ma non è il solo e funziona solo in sinergia con le altre pratiche economiche. Lazzarato, tuttavia, non ama Foucault ed evita di seguirlo sul terreno di una ricostruzione rigorosa della governamentalità attuale. Le pagine destinate a Foucault ne *La fabbrica dell’uomo*

indebitato testimoniano di una lettura affrettata, quasi interamente imperniata sulla *Nascita della biopolitica*. Dopo aver ridotto a macchietta il complesso e variegato discorso ordoliberal che, secondo Lazzarato, si risolverebbe nel perseguimento della “‘deproletarizzazione’ della popolazione”,¹⁶ è la volta di Foucault, cui viene imputato di essere rimasto condizionato da una “versione ‘industriale’ del neoliberalismo” (105). Ciò gli avrebbe impedito di cogliere lo spostamento della governamentalità verso l’“economia del debito” che, viceversa, non sarebbe sfuggito a Deleuze che già nel 1990 parlava dell’“uomo indebitato” quale protagonista della “società di controllo” che si stava sostituendo alla “società disciplinare” di cui, principalmente, si era occupato Foucault.¹⁷

Cosa diversa è il debito privato, quello cui fanno ricorso imprese e famiglie. Le prime vi fanno ricorso sistematicamente per effettuare gli investimenti desiderati per i quali non dispongono dei mezzi di pagamento necessari. Le seconde ricorrono al debito

¹⁶ Non so da dove Lazzarato abbia ricavato questa versione semplificata dell’impostazione ordoliberal, e a quale autore in particolare si riferisca. Com’è noto, una cosa è riferirsi all’opera di Franz Böhm e di Walter Eucken, specialmente agli scritti degli anni trenta, o a quella di Wilhelm Röpke o di Walter Rüstow, per non parlare di Hans Müller-Armack.

¹⁷ G. Deleuze, *Poscritto sulle società di controllo*, in *Pourparler*, Quodlibet 2000, 239.

per anticipare spese, necessarie o voluttuarie, che si potrebbero permettere solo dopo aver risparmiato e accumulato i mezzi di pagamento necessari. In questo senso, i mezzi di pagamento ottenuti tramite la concessione di un credito e a fronte di un indebitamento consentirebbero di “comprare” il futuro, nel senso di ampliare artificialmente la capacità di spesa. E questa è la dimensione positiva del debito, su cui ha fatto leva lo spirito capitalistico, una dimensione di libertà che potenzia le capacità umane, amplia le possibilità di operare, in vista di un guadagno o del semplice godimento di un bene o di un servizio. Ma, come è proprio della maggior parte dei fenomeni sociali, vi è anche l’aspetto negativo. Si può essere costretti a indebitarsi, semplicemente perché le risorse disponibili, il potere d’acquisto di cui si dispone, non sono sufficienti a mantenere il tenore di vita o il livello di produzione che si ritiene necessario e adeguato. In questo quadro, il debito è il dito su cui Lazzarato fissa lo sguardo invece di guardare alla luna, che è costituita dal fatto che gli “uomini forti” che hanno sviluppato il capitalismo, attraverso la monetizzazione dell’economia, ci hanno contemporaneamente imposto di vivere all’interno di un sistema dei pagamenti che trasforma l’intera vita

sociale in un gigantesco e potenzialmente esaustivo sistema di contabilità sociale.

C'è, infine, il debito estero ovvero l'ammontare del debito pubblico e di quello privato nei confronti di creditori esteri. È una misura indiretta del grado di autonomia di un paese rispetto alla posizione che occupa nel sistema delle relazioni internazionali.

Questo vale per tutti i paesi tranne uno, ovvero quello che controlla la moneta alla base del sistema monetario internazionale, attualmente gli Stati Uniti. Proprio in virtù di questa prerogativa o, meglio, di questo privilegio, gli Stati Uniti si possono permettere di essere, in termini assoluti, il maggior debitore mondiale, avendo come massimi creditori la Cina e il Giappone, senza dover sottostare a particolari vincoli. In questo caso, il debito estero è la misura del grado di egemonia che è in grado di esercitare il paese egemone. Anche questo caso ci ricorda che il debito è un fenomeno anticipato, che non può essere considerato isolatamente, ma deve essere collocato sullo sfondo di relazioni complesse che si misurano con il livello assoluto di potere che i soggetti interessati sono in grado di esercitare. In base a ciò si determinerà, di volta in volta, se il potere

di condizionamento maggiore sta nelle mani del creditore o del debitore. La capacità di indebitarsi impunemente è la massima espressione del potere.

In conclusione, il libro propone temi e argomenti certamente rilevanti, ma l'argomentazione non sembra all'altezza degli obiettivi proposti. Non consente, insomma, di cogliere la complessità e anche l'ambiguità del fenomeno del debito quale si è venuto a configurare nelle società a capitalismo avanzato.

5. Un altro lavoro, che ha goduto di un successo planetario, è quello di David Graeber (2011), un antropologo e attivista politico americano, esponente del movimento "Occupy Wall-Street", che si è impegnato a ricostruire l'evoluzione del debito dalla preistoria a oggi.¹⁸ Lavoro molto impegnativo e pretenzioso, è anch'esso costruito in maniera piuttosto approssimativa, interpretando in maniera superficiale fonti molto eterogenee che coprono una storia di 5000 anni, com'è scritto nel titolo, e incorrendo non di rado in anacroni-

¹⁸ Una certa entusiastica leggerezza dell'autore è testimoniata da affermazioni disinvoltate quanto perentorie come questa: "There is very good reason to believe that, in a generation or so, capitalism itself will no longer exist – most obviously, as ecologists keep reminding us, because it's impossible to maintain an engine of perpetual growth forever on a finite planet" (Graeber 2011, 381-2) o questa, ancora più azzardata: "What is a debt, anyway? A debt is just the perversion of a promise. It is a promise corrupted by both math and violence" (ivi, 391).

smi. Il gusto per la ricostruzione aneddotica, ancorché brillante, prevale sulla spiegazione. Malgrado la mole e la quantità di fonti citate, è solo in parte un lavoro storico; ha molto più i tratti di un pamphlet politico. La cosa appare del tutto evidente nel capitolo conclusivo. Il fenomeno del debito è trattato prevalentemente sotto un profilo morale. Il debito è considerato, correttamente dal mio punto di vista, come il meccanismo su cui fa perno il funzionamento del capitalismo. Ma sulla base di questa considerazione, abbinata a una condanna morale del debito, Graeber sviluppa una condanna senza appello del sistema capitalistico che appare affrettata e superficiale dal punto di vista teorico, e inservibile da quello politico. Il volume si dilunga a elencare una quantità di torti, di soprusi, di violenze, di cui il debito sarebbe responsabile. Risuonano qui gli accenti di una storia millenaria, in cui il debito individuale ha sempre giocato la parte di genio malefico, di nemico dell'ordine sociale. La liberazione dal gravame del debito, l'istituzione di una moneta *debt-free* e la costruzione di un'economia anch'essa *debt-free*, diventano un obiettivo politico offerto alla sinistra di tutto il mondo per rinnovare il suo armamentario ideologico. Si intravede, sullo sfondo, la periodica remissione dei

debiti predicata nella Bibbia (Deuteronomio 15:1-6) e praticata, pare, nel mondo assiro-babilonense all'atto di insediamento di un nuovo re.

Ma vediamo più da vicino come si sviluppa l'argomentazione di Graeber. Il libro è un sorprendente coacervo di analisi interessanti, anche se spesso non nuove e originali, e di giudizi perentori e sbrigativi, non supportati da argomentazioni convincenti, specialmente per quanto riguarda il periodo dagli anni settanta a oggi. Si basa su di un'imponente letteratura, proveniente dalle più diverse discipline sociali, che non di rado appare letta frettolosamente e acriticamente.

Il percorso di Graeber si snoda a partire da una domanda che incombe su tutto il libro: "Com'è che le obbligazioni morali fra persone sono arrivate a essere pensate come debiti e, di conseguenza, hanno finito per giustificare comportamenti che altrimenti apparirebbero del tutto immorali?" (158; vedi anche 130); passa attraverso una prima risposta che poggia sulla distinzione fra "economie umane" ed "economie mercantili" e giunge a negare la legittimità del debito. Il passaggio cruciale è "quando le economie umane iniziano a cedere di fronte alle economie commerciali o

a esserne soppiantate” (130). La chiave di volta dell’intera costruzione è l’identificazione del debito con la moneta.

I primi sette capitoli, in cui Graeber presenta i suoi strumenti analitici, offrono un’ampia carrellata sull’evoluzione storica della moneta e del debito che, si presume, dovrebbe andare a supportare l’idea basilare di Graeber che esistano “economie commerciali” contrapposte alle “economie umane”, secondo una distinzione che si può forse riportare al concetto polanyiano di “economies embedded in society”, peraltro non richiamato da Graeber, che cita Polanyi solo di sfuggita in nota e non a questo proposito. La cosa risulta abbastanza strana, perché Graeber utilizza la contrapposizione fra “economie commerciali” ed “economie umane” in una prospettiva critica molto simile a quella di Polanyi. Anche in Polanyi, infatti, la dicotomia fra economie “embedded” nella società e “disembedded”, come l’economia di mercato, seppur costruita sulla scorta di un’ampia analisi del materiale etnologico disponibile, è fortemente condizionata da l’obiettivo polemico di criticare l’economia capitalistica che avrebbe assoggettato la società al funzionamento di regole esterne a essa. Se si toglie di mezzo l’obiettivo pole-

mico, la sostenibilità analitica di quella dicotomia, sia in Polanyi che in Graeber, comincia a traballare. Così come l’altra dicotomia, cara a tanta parte della critica di sinistra al capitalismo, che oppone stato e mercato. Queste dicotomie, per quanto affascinanti, appaiono troppo ovvie e, nel contempo, dicono troppo per risultare adeguate a una realtà economica come quella attuale, il cui tratto caratteristico è la complessità dei nessi e la molteplicità delle articolazioni. Sarebbe bene abbandonare queste dicotomie e fissare l’attenzione sugli intrecci che collegano queste presunte realtà opposte. La realtà non è fatta di economie umane o di economie commerciali, di economie “embedded” o “disembedded”, così come non esiste un’alternativa secca tra stato e mercato. La realtà è fatta di una combinazione, variabile nel tempo e diversa da contesto a contesto, di soluzioni istituzionalizzate che regolano una pluralità di rapporti economici. Le schematizzazioni dicotomiche non solo non aiutano a comprendere la realtà, ma portano fuori strada.

Propongo di considerare l’economia come un processo d’interazione istituzionalizzato fra gli uomini e il loro ambiente naturale e sociale che ha come oggetto e come fine la produzione e la distribuzione dei beni e

servizi necessari alla riproduzione della società.

È necessario sottolineare che questa interazione è il campo in cui si manifestano anche le relazioni di potere che hanno radice nella irriducibile diversità degli esseri umani.

Credo che, in prima approssimazione, Polanyi, e forse anche Graeber, potrebbero ritrovarsi in questa definizione. Ma se poniamo davvero al centro dell'attenzione e dell'analisi il "processo d'interazione", le divergenze non tardano a manifestarsi. Anche l'istituzione del mercato, infatti, quale viene diffondendosi e sviluppandosi, in un lunghissimo arco di tempo e nelle più diverse condizioni, fino a diventare, nel contesto europeo, l'infrastruttura fondamentale dell'economia capitalistica, appare come il frutto di questo processo d'interazione. Non è un qualche potere esterno alla società che l'ha creato, imponendolo alla società. I mercati sono sorti, e con il tempo hanno trovato una stabilizzazione istituzionale, per iniziativa di gruppi di individui che sperimentavano soluzioni nuove e più efficaci nel rendere disponibili beni ai membri della comunità. Il fatto che per lungo tempo i mercati, fisicamente intesi, abbiano trovato una collocazione ai

margini del territorio occupato dalla comunità, non significa certo che la loro presenza non coinvolgesse la comunità, e non interagisse con il suo funzionamento, trasformandone le modalità.

La cosa che colpisce di più, nel lavoro di Graeber, è la mancanza di un impianto teorico e, ancor più, di un'impostazione metodologica. Il percorso dell'argomentazione è randomico e il ragionamento è spesso condito con affermazioni di sconcertante banalità; tre fra le tante: "la moneta non ha essenza" (372); [il capitalismo] "è in definitiva un sistema di potere e di esclusione" (381); "Ci sono buone ragioni per ritenere che, entro una generazione o giù di lì, il capitalismo non esisterà più... perché è impossibile mantenere un meccanismo di crescita perpetua in un mondo finito" (381-2). Qui l'ideologia anticapitalistica sembra prendere il sopravvento sull'analisi. Il passaggio dall'amministrazione Nixon all'era Reagan, considerato, a ragione, decisivo nell'evoluzione del capitalismo statunitense è descritto in maniera affrettata e superficiale, come una vicenda giocata interamente sul terreno dell'ideologia, con la vittoria, non spiegata, delle forze più rozze e retrive.

In buona sostanza, Graeber ritiene che il capitali-

smo sia di per sé incapace di includere la totalità della popolazione nel processo di creazione e distribuzione della ricchezza e che le crisi siano, in definitiva, crisi di inclusione. In questa prospettiva, risulta svalutato anche il periodo del cosiddetto “compromesso keynesiano”, considerato come uno dei diversi, fallimentari, tentativi di inclusione. Giunti al termine della lettura, si ha l'impressione che l'autore sia il primo a non aver compreso fino in fondo la mole di fatti e di significati che è venuto esponendo lungo tutto il libro nel tentativo di ricostruire la storia del debito. “Alla fine, cos'è un debito? - si chiede Graeber – Un debito è solo lo stravolgimento di una promessa. È una promessa stravolta dalla matematica e dalla violenza” (391). Non c'è più traccia su tutto ciò che è stato detto nei capitoli precedenti riguardo al ruolo ricoperto dal debito nel costituire il legame sociale. Stendiamo un pietoso velo sulla filosofia d'accatto che occupa le ultime pagine del libro.

L'asse intorno a cui Graeber organizza la sua ricerca è costituito dall'idea che il debito sia strettamente intrecciato con la violenza e sia responsabile dello svilimento degli impegni morali ridotti, appunto, a debiti (13). Questo passaggio avviene tramite la moneta e

il mercato, che consentono di quantificare l'impegno trasformandolo in debito.

“La violenza e la quantificazione”, dunque, “sono intimamente legati” (14). Il peccato originario che sta dietro a queste aberrazioni è il fatto di avere accettato di “ridurre le relazioni umane a scambi” (18), mentre, secondo l'autore, si tratta di riscoprire, sulla scorta dell'antropologia, “la base morale della vita economica” (ivi). Resta assodato che “il principio stesso dello scambio è emerso in gran parte come effetto della violenza” e che “le vere origini della moneta vanno rinvenute nel crimine e nel risarcimento, nella guerra e nella schiavitù, nell'onore, nel debito, e nel rimborso” (19). Non vi è alcun dubbio, dunque, che, in questa prospettiva, la lettura della storia del debito sia funzionale alla formulazione di una condanna senza appello dell'economia di mercato e del capitalismo. E questo nobile obiettivo, naturalmente, giustifica anche qualche forzatura interpretativa. Il debito diventa una categoria generica e onnicomprensiva, in cui rientrano, senza particolari distinzioni, il debito pubblico, il debito privato e il debito internazionale. Quello che conta è far emergere il debito come lo strumento attraverso cui i detentori del potere hanno sempre soggiogato e

controllato la stragrande maggioranza della popolazione. I creditori sono i dominatori della storia.

Salvo poi riconoscere che i più grandi debitori di oggi, le grandi compagnie industriali e finanziarie, sono quelli che hanno la forza di sottrarsi all'obbligo di ripagare il debito.¹⁹

Allora, come stanno davvero le cose? Forse, il problema fondamentale è quello del potere, e il debito è solo uno dei terreni su cui entrano in gioco le relazioni di potere? La storia reale dei rapporti fra creditori e debitori è molto più controversa e frastagliata di quello che Graeber vorrebbe farci credere.

Da questo punto di vista, il capitolo più sconcertante e rivelatore del libro è il quinto, dove Graeber discute i "fondamenti morali delle relazioni economiche". Affastellando in maniera piuttosto disordinata una quantità di casi provenienti dalla letteratura antropologica e riguardanti le culture e le epoche più diverse e lontane fra di loro, Graeber ritiene di poter giungere alla conclusione che si possono individuare "tre prin-

¹⁹ Proprio all'inizio del libro, Graeber cita in exergo un noto proverbio americano: "Se devi alla banca centomila dollari, la banca ti possiede. Se devi alla banca cento milioni di dollari, sei tu a possedere la banca" (1).

cipi morali fondamentali su cui si possono fondare le relazioni economiche in ogni società umana; li chiamerò: comunismo, gerarchia e scambio" (94).

Non sono poche le riserve che questa impostazione suscita. La prima perplessità nasce dal fatto di vedere il comunismo, la gerarchia e lo scambio trattati come principi morali piuttosto che come forme organizzative. Graeber, però, non dà spiegazioni: prendere o lasciare. Sorprende, in particolare, il trattamento riservato alla nozione di comunismo, di cui, con un tratto di penna, viene cancellato tutto il denso passato. Per Graeber, il comunismo non è quella cosa in cui centinaia di milioni di persone hanno creduto e per cui hanno lottato, ovvero la proprietà comune dei mezzi di produzione intesa come l'unica condizione in grado di garantire una società giusta ed egualitaria, ma è solo un altro nome per intendere la reciprocità. Il comunismo non riguarda la proprietà collettiva dei mezzi di produzione, ma le modalità di relazione fra le persone. Così, all'improvviso, il comunismo è dappertutto, e ci scopriamo tutti comunisti, perché tutti siamo adusi a una qualche forma di reciprocità. Il comunismo si insinua, addirittura, all'interno delle imprese, che sono isole di comunismo, e di gerarchia in mezzo a un mare

di scambi.²⁰ Ancora più sconcertante è il principio che Graeber intende porre a base della “nuova” idea di comunismo: “da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni” (94 sgg.). Si tratta, come noto, di uno slogan antico,²¹ per non dire antiquato; in ogni caso, come tutti gli slogan, ha solo una funzione evocativa e non pretende di esprimere contenuti determinati. Oggi più che allora. Qualcuno ha idea di come si potrebbero individuare e riconoscere le capacità di ciascuno in un mondo del lavoro così differenziato e complesso come quello attuale e senza l’ausilio delle dinamiche di mercato? Oppure chi e come potrebbe definire e riconoscere i bisogni di ciascuno? Sarebbe il Leviatano a farlo oppure una “semplice” consultazione in rete?

Ma la risposta di Graeber è, ancora una volta, fulminante quanto disarmante: quello slogan non si applica, come invece pensava il suo inventore, alla partecipazione degli individui al processo della produzione sociale nella fase superiore del comunismo, ma alle relazioni di

²⁰ L’idea che le imprese siano isole al cui interno vigono forme di relazione diverse dallo scambio che impera al loro esterno, la formulò, con ben altra acutezza analitica, Dennis H. Robertson nel 1923 (*Control of Industry*, Nisbet, London), secondo cui le imprese sono “Islands of conscious power in this ocean of unconscious cooperation like lumps of butter coagulating in a pail of buttermilk”.

²¹ È formulato da Karl Marx nella *Critica del programma di Gotha* (1875). John Rawls ne parla brevemente nel § 47 della sua *Theory of Justice* (1971).

reciprocità. Non c’è molto da aggiungere a questa maniera disinvolta e inconcludente di riscrivere la storia.

Non meno superficiale appare anche l’identificazione dello scambio come una relazione basata sulla reciprocità e sull’uguaglianza formale. Sebbene le due dimensioni, specialmente la seconda, siano ampiamente diffuse e condivise, esse non reggono a un’analisi più approfondita e scevra da pregiudizi ideologici. La reciprocità richiede una certa reiterazione della relazione, che consenta di instaurare una qualche forma di riconoscimento che è il presupposto della stessa reciprocità. Gli scambi, specialmente quelli di mercato, possono essere, e per lo più sono, totalmente privi di questa caratteristica, in quanto tendono a esaurirsi in se stessi, anche se possono essere il tramite per l’instaurazione di relazioni durature, non necessariamente implicanti la reciprocità. Anche l’uguaglianza formale dello scambio è tutt’altro che scontata, perché nella maggior parte dei casi concreti il venditore gode di una qualche misura di monopolio, a meno che, come pure avviene di frequente nelle nostre economie, non sia il compratore a godere di un significativo potere di mercato.

In ogni caso, posto che lo scambio è ineguale quasi

per definizione, è difficile parlare anche solo di uguaglianza formale. In realtà, l'uguaglianza formale sta solo a indicare una disuguaglianza accettata.

Addirittura disarmante, infine, è la soluzione che Graeber suggerisce per risolvere in radice i numerosi e inquietanti problemi che il debito, in generale, pone. Basta rifarsi alla Bibbia: “la legge del Giubileo, una legge che stabiliva che tutti i debiti venissero automaticamente cancellati ‘nell’anno sabbatico’ (ovvero dopo che erano passati sette anni)” (82). Noi “siamo in grave ritardo rispetto a un qualche tipo di Giubileo di stampo biblico che riguardi sia il debito internazionale che il debito dei consumatori” (390). Sela soluzione è questa, non c’è che rimanere delusi, dopo tante pagine di analisi e argomentazioni. Non si capisce, tra l’altro, perché dal Giubileo sia escluso il debito pubblico, che rappresenta il fenomeno più consistente, oltre che rilevante, dei nostri tempi. Ma forse è chiedere troppo. In particolare, non si può chiedere a Graeber chi e come dovrebbe proclamare questo Giubileo. La montagna ha partorito il topolino. La promessa di “creare una nuova teoria, quasi da zero” (90) è anch’essa destinata ad andare delusa. Alla fine del libro, non ci ritroviamo con una teoria, ma con una serie di considerazioni

intorno alla “moralità del debito”. L’ingente mole di materiali etnologici e antropologici non è servita a costruire un’interpretazione teorica del debito.

In conclusione, si tratta di un lavoro pretenzioso, impreciso, sconclusionato, animato unicamente dal proposito di trovare nel debito, e nell’illustrazione dei danni infiniti che provocherebbe, l’arma letale che dovrebbe convincere definitivamente della necessità di abbattere il capitalismo. Missione fallita. Non c’è molto da imparare sulla natura del debito, sia pubblico che privato, né sulle funzioni che esso assolve e i problemi che genera nelle economie capitalistiche, perché, in realtà, il libro tratta principalmente delle implicazioni morali del debito. Lo straordinario successo del volume testimonia solo del deserto culturale, della totale assenza di strumenti analitici, e di prospettive culturali in cui versa la sinistra politica anche nel mondo anglosassone.

Graeber sostiene che la storia del debito coincide, in massima parte, con la storia della moneta, perché debito e moneta fanno la loro comparsa insieme nella storia della civiltà (21). Due affermazioni impegnative e tutt’altro che facili da dimostrare, in particolare quel-

la secondo cui debito e moneta sarebbero frutto di un parto gemellare.

Personalmente, ritengo esistano validi motivi per ritenere che il debito sia la forma più antica e primordiale di quel tipo di relazione fra gli uomini che implica il trasferimento di beni. Mi sembra esista sufficiente evidenza etnologica per supporre che lo scambio di beni fra sconosciuti sia stato il primo esperimento in cui si è impegnata l'umanità nelle sue prime forme di socialità e che in questa attività si fondessero e si intrecciassero tutte le dimensioni del rapporto con l'altro, compresa l'esplorazione della sua disponibilità ad accettare una relazione pacifica durevole. La fenomenologia del dono in tutte le sue varianti, messe in luce dalle ricostruzioni etnologiche, potrebbe essere il campo di sperimentazione di queste primissime forme di relazione e di scambio. In questa prospettiva, il dono rappresenterebbe la soluzione più antica ed elementare, malgrado la complessità che esibisce.

In ogni caso, risolvendo il debito nella moneta, ne discende che il primo impegno di Graeber è quello di riscrivere la storia e, in particolare, le origini della moneta. Il passaggio serve a Graeber anche per attac-

care quello che è per lui il principale ostacolo alla comprensione della storia della moneta e del debito ovvero "il ruolo straordinario che l'economia attualmente ricopre nelle scienze sociali" (90). Il primo obiettivo polemico, dunque, è il "mito del baratto", cui Graeber dedica il secondo capitolo per mettere alla berlina quello che è, effettivamente, uno dei punti deboli di tanta manualistica economica, ma che non aveva bisogno di aspettare Graeber per essere pesantemente e validamente criticato. Sono ormai un esercito le opere economiche non ortodosse che hanno mostrato e dimostrato l'inconsistenza storica e teorica di questa tesi.²²

6. Forse, è un segno dei tempi che un tema così rilevante come quello del debito abbia trovato una risonanza mondiale tramite i lavori tutto sommato approssimativi di autori che sono chiaramente guidati, nella loro ricerca, da un forte pregiudizio ideologico, di condanna a priori del sistema capitalistico di cui il debito è una delle chiavi di volta. Non siamo di fronte a un avanzamento dell'analisi critica del capitalismo, bensì a un'operazione di marketing politico, in cui, creando la suggestione che il capitalismo si identifichi con

²² Senza risalire ai lavori pionieristici di Alfred Mitchell-Innes (1914) o all'ostico

il debito ed essendo il debito una cosa riprovevole agli occhi dei più, si procede a condannare il capitalismo quale nemico principale dell'umanità e ostacolo alla creazione di un mondo umano.

Quello che rende fin dall'inizio deboli e falsate le analisi di tali autori, come di tanti altri (per non dire di gran parte della ricerca attuale in campo sociale) è il modo stesso di pensare o, meglio, di dare per scontato il funzionamento del sistema sociale. Le narrazioni che tali autori propongono, che tali sono piuttosto che analisi scientifiche, basano le loro spiegazioni causali su figure antropomorfe, cui viene impropriamente attribuito il ruolo di agenti che pensano, decidono e agiscono come singoli individui: il capitale e il capitalismo, l'economia, il mercato e così via. In tali narrazioni, questi sono gli attori che occupano la scena e, come gli dei omerici, giocano con le vite degli esseri umani, favorendo ora gli uni ora gli altri. In secondo luogo, mi pare del tutto fuorviante il loro modo di concepire gli effetti dell'azione umana nel contesto sociale. Seppure convariazioni e accentuazioni diverse, si tratta

trattato del padre del cartalismo, l'economista tedesco Georg Friedrich Knapp, opere che, in effetti, sono rimaste o, meglio, sono state tenute fuori dal circuito della ricerca economica ortodossa, è sufficiente far riferimento alla *Modern Monetary Theory*, che ormai da tempo ha solidamente affermato la tesi che nega il "mito del baratto".

fondamentalmente di una visione meccanicistica, animata da un razionalismo illuministico, con cui viene armato un *homo faber*, che sarebbe padrone del mondo sociale e fisico in cui vive e capace, quindi, di plasmarlo a piacere secondo i dettami di un progetto razionale. L'uomo è considerato come attore all'interno di un rapporto a senso unico con gli altri uomini e con l'ambiente naturale. L'azione parte da lui e si rivolge verso qualcun altro e/o verso un qualche oggetto fisico che ne restano univocamente condizionati. Solo in un secondo momento si prende in considerazione l'azione collettiva, che viene raffigurata, dunque, a seguito di un'opera di ricomposizione.

In realtà, il punto di partenza di qualsiasi analisi sociale che aspiri a definirsi scientifica non può essere altro che quello stato primario, quel movimento originario, che è l'interazione fra gli individui che compongono una determinata comunità, al centro della quale vi è la capacità di elaborare socialmente l'informazione (vedi Hidalgo 2016, 29).²³ L'interazione fra individui che elaborano collettivamente le informazioni e, nel farlo, istituiscono relazioni nel segno del potere, è il

²³ Questa osservazione si ritrova anche in Simmel (Simmel 1900, 159). Si tratta forse del passo più importante e originale nell'analisi simmeliana delle origini della moneta come istituzione sociale.

filo rosso della storia dell'umanità.

Potremmo forse spingerci fino a dire che ne rappresenta la nascita. Da qui occorre sempre ripartire, in qualunque fase storica ci troviamo. Non esiste un a priori rispetto a questa routine, che ne condizioni lo svolgimento, se non la storia, il *path*, delle interazioni che hanno preceduto quelle di cui ci occupiamo o che viviamo. Interagendo fra di loro, gli individui costituiscono se stessi come soggetti, si propongono come portatori di bisogni, di interessi, di convinzioni e, nel contempo, costituiscono le relazioni fra di loro, recepiscono, convalidano o contestano i rapporti di potere che ne disciplinano la convivenza.²⁴ Il potere è una componente essenziale e ineliminabile dell'interazione sociale e la disuguaglianza ne è l'eliminabile matrice. Fin dove si spinge il nostro sguardo, risalendo nella notte dei tempi, vediamo che il rapporto di debito costituisce la forma più antica di relazione fra individui ineguali, che non si conoscono. Il passaggio di beni, ben prima che insorga lo scambio, ne è parte costitutiva. Questo voleva dirci Mauss nel suo celebre saggio sul dono.

²⁴ È questo, a mio parere, il senso più profondo, interessante e innovativo della riflessione di Foucault sul potere.

È nell'interazione fra gli individui che emerge la loro diversità ed è nell'ambito di questa diversità che insorge il problema del potere. Ogni relazione fra individui si dispone secondo una scala gerarchica, in cui qualcuno esercita il potere e qualcun altro lo subisce e in tal modo lo riconosce e lo convalida, ancor più quando gli resiste, come ci ha insegnato Foucault. La politica è immanente a questa incessante interazione fra individui, non gli è sovraordinata, come un potere esterno che dall'esterno la condiziona e la guida.²⁵ Il potere è uno dei codici fondamentali sulla base del quale gli individui interagiscono e la politica ne è l'espressione specifica. Nelle infinite interazioni che li connettono, gli individui formano gruppi, espliciti o impliciti, che a loro volta agiscono come attori individuali, interagendo con gli individui in senso proprio. I partiti, il governo, sono alcuni di questi attori collettivi che interagiscono con gli individui, godendo in genere di un differenziale di potere considerevole, spesso decisivo, ma non sono in condizione, neppure su questa base, di condizionare i comportamenti individuali fino al punto di poter attuare *in toto* i programmi e le politiche desiderati. Lo stato è un agente come tutti gli

²⁵ Al contrario di ciò che sostiene la "fallacia costruttivista" aspramente criticata da von Hayek.

altri, specialmente in campo economico. Anche i partiti non sono che soggetti collettivi che interagiscono con tutti gli altri, spesso da posizioni di vantaggio, ma senza avere la capacità e la possibilità di esprimere un potere ordinatore assoluto. Anch'essi sono esposti alla eterogenesi dei fini e all'incognita ingovernabile degli esiti inattesi dell'azione umana.

Il debito è strettamente intrecciato con il potere. Sono entrambi fenomeni che si manifestano nell'interazione fra gli individui. Nessuna forma di interazione ne è esente, anche se spesso tali aspetti rimangono allo stato latente, o, per meglio dire, al di sotto della nostra soglia di attenzione. Nel corso del tempo, l'archetipo del debito è passato attraverso una miriade di metamorfosi, ognuna delle quali ha la sua storia, fino alle forme che ha oggi assunto nella dimensione economica. Ciò non autorizza a confondere, l'una con l'altra, le diverse metamorfosi e articolazioni della relazione di debito.

7. Pur nella loro diversità, tutti i contributi che, richiamandosi più o meno esplicitamente e direttamente alla suggestione nietzscheana della *Genealogia della*

morale, hanno fatto della nozione di debito il perno di una critica radicale del capitalismo, condividono alcuni tratti comuni. Si è formata una corrente di pensiero che presenta una certa unitarietà e in cui si sarebbe rifugiata la critica radicale del capitalismo, orfana del marxismo.

Il primo elemento, di diretta derivazione nietzscheana, è l'atteggiamento polemico o addirittura avverso nei confronti della tradizione "giudeo-cristiana". Questo pregiudizio induce gli autori che rientrano in questo filone a trascurare, se non a occultare, i due millenni di storia giudeo-cristiana che hanno plasmato la civiltà occidentale, nel cui seno è nato e cresciuto il capitalismo. Ciò che questi autori ignorano è che il tanto deprecato individualismo, che essi identificano *tout court* con il capitalismo, è anch'esso figlio della vicenda giudeo-cristiana, come ha messo bene in luce Siedentop (2015). Sembra quasi che il loro insistente ricorso all'antropologia delle società primitive sia un espediente per esorcizzare il nesso giudaismo-cristianesimo-individualismo-capitalismo, con i pesanti e inquietanti interrogativi che esso pone e che rimangono, pertanto, irrisolti. Non si riesce a fare i conti con il capitalismo che c'è, che si dimostra non malleabile

di fronte a tutte le idee di riforma sociale finora messe in campo, e che pure continua a condizionare pesantemente i nostri orizzonti di vita. La società primitiva diventa allora l'archetipo della società che si vorrebbe: "la macchina primitiva non ignora lo scambio, il commercio e l'industria, ma li scongiura, li localizza, li reticola, li incasella, mantiene il mercante e il fabbro in una posizione subordinata perché i flussi di scambio non vengano a spezzare i codici a vantaggio delle loro quantità astratte e fittizie" (Deleuze-Guattari 1972, 179-80 [170]). Anche se i due autori non lo citano, non siamo molto lontani dall'analisi di Polanyi e dalla sua idea di un'economia *embedded* nelle società tradizionali, che il capitalismo avrebbe fatto saltare recidendo i legami con il tutto sociale.

Il secondo elemento, in parte legato al primo, è costituito dalla mancata rilevazione del fatto che il nesso debito-peccato/colpa, su cui si fonda gran parte dell'argomentazione di questi autori, nasce proprio in quel mondo giudaico-cristiano che essi, sulle orme di Nietzsche, guardano con sospetto, se non proprio con disprezzo. Come ha sapientemente dimostrato Anderson (2009), il peccato, che nel periodo del Primo Tempio (833-416 a.C.) era rappresentato tramite la

metafora del fardello, in quello del Secondo Tempio (536 a.C.-70 d.C.) comincia a essere rappresentato con quella del debito, probabilmente a seguito della diffusione dell'aramaico, che era la lingua ufficiale della legge del commercio.²⁶

La nostalgia della savana, che scorre in molti di questi contributi, a partire da quello di Deleuze e Guattari, nasconde e, al tempo stesso, esprime un problema irrisolto: quello del rapporto con la tradizione politico-culturale giudaico-cristiana, in cui si iscrive la nascita del capitalismo. Più precisamente, quella che si vuole occultare, perché considerata inaccettabile, è quella sorta di legittimazione che deriverebbe al capitalismo, in quanto storicamente necessitato, dal riconoscimento di quel rapporto. Il ritorno alla savana vuole salvare quella critica radicale, ma facile, del capitalismo che lo esclude dall'ambito delle relazioni sociali "vere" e ne fa un nemico della società.

Alla base di questo stilema c'è uno dei luoghi comuni più triti e fuorvianti che accompagna la nascita e il dispiegamento della modernità: la contrapposizione fra la società buona, la "società civile", e il capitalismo,

²⁶ Il testo capitale che testimonia questo slittamento semantico è l'incipit del *Pa-*

con le sue pulsioni distruttive, che la corrompe. Foucault rifiuta energicamente di utilizzare la contrapposizione fra “stato” e “società civile” perché essa non è mai esente da una sorta di manicheismo, “che attribuisce alla nozione di stato una connotazione peggiorativa e, nello stesso tempo, idealizza la società come un insieme buono, vivo e accogliente” (Foucault 1994, 374 [192]). Lo stesso si potrebbe affermare della contrapposizione fra società e capitalismo. Essa fa scomparire dall’orizzonte quello che dovrebbe essere il vero oggetto di analisi: l’esistenza di una “società capitalista”, di cui si vedono e si patiscono crisi e sommovimenti, ma di cui non si intravede la fine. Siamo ancora in attesa di una analisi critica del capitalismo che parta dalla constatazione che viviamo in una “società capitalista”, che segna in profondità il nostro essere e il nostro pensare. E, per citare ancora Foucault, dovremmo sempre ricordarci “che, a un certo livello, ogni rapporto umano è un rapporto di potere. Noi evolviamo in un mondo di relazioni strategiche perpetue” (ivi). L’analisi non dovrebbe mai perdere di vista l’immanenza del potere, anche quando si parla delle relazioni di potere instau-

ter Noster. “Rimetti a noi i nostri debiti, come noi li rimettiamo ai nostri debitori”. Il lavoro di Anderson è richiamato nel lavoro interessante di Elettra Stimilli (2015).

rate dal sistema capitalista. Non c’è un “di fuori” su cui fare leva. Un aspetto curioso del lavoro di questi economisti è la reticenza a parlare di capitalismo, e ad attribuire alla natura capitalista dell’economia in cui viviamo un fenomeno come il debito nella sua forma attuale che ne è uno degli architravi.

8. Come ormai è chiaro a tutti, tranne che agli economisti, il debito sovrano presenta una particolarità che richiama in vita, sotto certi aspetti, la nozione di debito dei primordi: è un debito che non viene ripagato, non viene estinto, non abbisogna di essere estinto. È un debito permanente. In esso si rispecchiano i rapporti di potere fra stati, i quali, a loro volta, si intrecciano con il potenziale economico che le singole economie nazionali sono in grado di esprimere. Nel debito sovrano si rispecchia e si misura la sovranità. Rispetto alla nozione corrente di debito, dettata dall’economia, si tratta di uncambiamento di prospettiva e di significato radicale.

L’inesigibilità, di fatto, del debito pubblico muta radicalmente la natura e la funzione stesse del debito. Il debito è semplicemente la forma in cui il governo o, più frequentemente, un organismo formalmente

indipendente, la banca centrale, mette a disposizione dell'economia i mezzi di pagamento che sono richiesti dal suo funzionamento, la cui quantità e assegnazione non possono essere determinate rigorosamente e in via preventiva perché dipendono da soggetti diversi, tra i quali non sussistono canali formali di comunicazione. Non è sicuro, pertanto, che compiano scelte compatibili e perseguano fini convergenti. Da questo derivano i malfunzionamenti che, in maniera ricorrente, generano crisi. Il problema centrale, dunque, non è il debito in sé o la sua altezza, ma la sua gestione.

Resta il fatto che il debito sovrano è un nodo nella rete del potere che, nelle condizioni geopolitiche attuali, connette tutti gli stati, condizionando le politiche dei governi. Nella gestione del debito, dunque, è preponderante lo spazio politico che ciascun stato-nazione è in grado di occupare in base alla propria forza relativa, nella quale si compendiano una serie di fattori economici, politici, sociali e anche culturali.

Il debito viene visto oggi, da molti analisti, economisti, filosofi, antropologi, come il fulcro della governamentalità nell'epoca del capitalismo globalizzato. Il debito sarebbe lo strumento fondamentale del disciplinamento dei comportamenti individuali, la forza co-

gente che impone il rispetto delle regole capitalistiche, una forma di assoggettamento più ampia e assoluta di quella che è stata a lungo rappresentata dal rapporto salariale.

Ora, in questo c'è indubbiamente del vero. La governamentalità capitalistica passa, indubbiamente, anche attraverso le relazioni di debito che, in mille forme, avvolgono e coinvolgono l'intero corpo sociale. Ma, al tempo stesso, questa prospettiva non esaurisce l'ambito della governamentalità e neppure ne coglie gli aspetti più profondi. Come si è mostrato nelle pagine che precedono il rapporto di debito vincola, limita la libertà di scelta degli individui e della collettività, ma, al tempo stesso, ne amplia a dismisura le possibilità di azione. Come si è detto, il debito è uno strumento per colonizzare il futuro e, con ciò stesso, per ampliare gli orizzonti del presente. La sua natura ancipite ha reso più complessa la governamentalità capitalistica attuale, rendendo ancora più esplicito e cogente il legame fra economia e politica. Il governo si vede attribuire nuove e più complesse responsabilità, perché solo un governo politico del debito può renderlo sostenibile, tenendo insieme le sue due anime. Nessun artificio economico può farlo.

LAPD BERTI

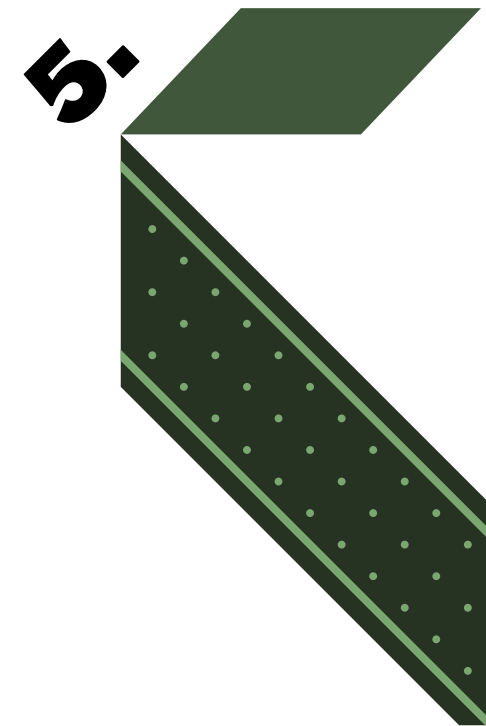
GENEALOGY OF DEBT

5.



IN LOVING MEMORY
OF LAPD BERTI
by Andrea Fumagalli





RZN005 eng

Editor: **Rizosfera**

Series of Books: **Rhizonomics**

Genealogy of debt

Anti-copyright, April 2019, Rizosfera

Copyright by Andrea Fumagalli for the text 'In Loving Memory of Lapo Berti' previously published by Effimera blog and Il Manifesto newspaper.

We would like to thank Andrea Fumagalli and Cristina Morini for the kind permission.

Translation by Ettore Lancellotti. Editing by Letizia Rustichelli



Creative Commons 4.0

Attribution — You must give appropriate credit, provide a link to the license, and indicate if changes were made. You may do so in any reasonable manner, but not in any way that suggests the licensor endorses you or your use. No additional restrictions

www.rizosfera.net

Author: Lapo Berti

The book series entitled «Rhizonomics» deals with rhizospheric philosophy, in particular with its generalized economic perspective.

Issues:

RZN001 :: PAOLO DAVOLI E LETIZIA RUSTICHELLI, **Marx, Money, Capital.**
Interview with Lapo Berti

RZN002 :: RIZOSFERA - **Digital Neuroland.**
An interview with Tony D. Sampson

RZN003 :: DEMYSTIFICATION COMMITTEE -**The Offshore Economist**

RZN004 :: KYBERNETIKOS KOMMANDO -**Electro Bubble**

Contents

Introduction	101
<i>by Rizosfera</i>	
In Loving Memory	103
<i>by Andrea Fumagalli</i>	
Genealogy of Debt	109
<i>by Lapo Berti</i>	

Rome, 24th April 2017,

Dear P, as promised I am sending you the work in progress about my readings on debt. As you may notice there are many sections that need to be implemented. I do count on your judgement and suggestions. Speak soon.*

Lapo Berti.

These few lines written on 24th April 2017 show the last research Lapo was focusing on before his sudden and painful passing in December 2017.

The theme of debt, its militant critic interpretation and essence and the issues concerning the relationship between Foucault and Ordoliberal and Neoliberal theses were at the centre of his interest and his attention.

The proposal by Foucault's philosopher and scholar, Mauro Bertani, of an economic and philosophical article for the scientific and philosophical journal *Aut Aut* (n.376/dec. 2017/ *Ripartire da Foucault. Economia e governamentalità*) had offered him the opportunity over the past few months to investigate these issues further.

The text presented here, together with that article, are therefore the last works conceived and written by Lapo Berti.

We offer readers and scholars of economics an essay still in its non-definitive form and without any mediation or specific editorial work on our part.

Just over one year from his demise we consider the publication of his writings the best way to commemorate what we regard as a model Master of life and thought.

In Loving Memory of Lapo Berti

by Andrea Fumagalli

Lapo Berti is one of the many activists that dedicated their lives to the quest of truth (in the sense of “parresia”) – a group that nowadays is very restricted, as busy as we all are in the performativity of appearing. He participated to the most important moments of the cultural break from the 1960s to the 1990s.

He was born in Milan in 1940, he lived in Florence, then again in Milan and finally in Rome.

In Florence, together with Claudio Greppi, he joined the “Giovanni Francovich” circle. He lived the whole experience of the journal “Classe Operaia”, a fundamental one for Italian workerism. Although he was closer to Mario Tronti than to Toni Negri, he had no doubt when he had to choose (actually, he was full of doubts, due to his character, but he knew how to make wise choices). He took part to the “Potere Operaio” cycle, from its formation (that Emilian and Venetian, so to speak) to its end (the Convention of Rosolina).

Lapo taught at university without even having a degree. He has a notorious ancestor, Claudio Napoleoni. He succeeded in impossible tasks. In *Potere Operaio* he did not hold the simple position of an activist but of leadership. Together with Ferruccio Gambino, in fact, he shared the responsibility of international relations; Workerism penetrated in Germany in the elaboration of antagonist thought thanks to his passionate contribution.

After the experience of *Potere Operaio*, he was one of the enhancer of the journal “Primo Maggio”, and took part in the study group on Money, together with Christian Marazzi, Roberto Convevole, Franco Gori and Sergio Bologna. He elaborated the theory on the idea that the creation of money – as credit money – is despite the monopoly of the Central Bank, an endogenous factor of the dynamics of the capitalistic economy.

He participated in the seminar on Money promoted in the late 1970s by Augusto Graziani together with Marcello Messori, Roberto Convevole, Francesco Farina, Lilia Costabile, Adriano Giannola, contributing to the elaboration of the theory of monetary circuit (which, with the French *régulation*, were the only

ones able to conceive an economic theory capable of functioning as antidote to the monetarist hegemony of those years).

He was a scholar of classics, first of all Marx, as well as Schumpeter. From the former, he took and divulged the idea that money is not mainly a social relationship, namely an instrument of capital’s domination over labour. From the latter, he took and conveyed (together with the Italian translation of *Theory of Economic Development – Teoria dello Sviluppo Economico*, Sansoni Editore, 1971, new edition 2013, published by Rizzoli) the pivotal, though partial, translation of one of Schumpeter’s least known works – *Das Wesen des Geldes* (The essence of money), which is crucial to understand the discriminatory role inherent to the power of money. Concepts that, nowadays, in the era of financialized cognitive capitalism, are relevant more than ever.

He also translated the Italian essay *Theory of Money and Credit – Teoria della moneta e dei mezzi di circolazione* by Ludwig von Mises (edited by Riccardo Bellofiore), of *Monetary Equilibrium – L’equilibrio monetario* by Gunnar Myrdal, and he translated and edited *Volkswirtschaftliche Theorie des Bankkredits – Teoria economica del credito* by

Albert Hahn. These are all texts that significantly contributed in the 1980s to the discussion on heterodox monetary theories.

In the 1990s he started studying the transformations of the process of valorization in the post-Fordist phase of capitalism. He was a member of the editorial staff of the journal *Altreragioni*, which constituted the first attempt to revitalize the Neo-workerist economic thought in response to the new forms of labour organizations and to globalization, a crucial passage to understand present Italian thought.

Not by chance, that area developed the first critical analyses conceived by Autonomous Marxism thought on the process of construction of the European Monetary Union. These considerations were published in the second issue of *Altreragioni* as well as in the edited volume *L'Antieuropa delle monete* (Manifestolibri, Roma, 1992), which included a preface by Sergio Bologna and two essays by the editors, Lapo Berti and myself.

In this last text, which in many ways anticipated topics that will be re-discussed only after a long time, a new debate started. A Leftist critique of the process of Euro-

pean integration, whose common currency was viewed by trade unions and Leftist political forces as a necessary and functional step towards the unification of Europe. To discuss the validity of this project, according to that logic, corresponded to taking an anti-European stance.

The texts that Lapo and I wrote, however, were very distant from anti-European stances. We asserted, from different points of view, how the construction of the European Monetary Union, as unique European bond, could bring negative consequences for the idea of Europe itself (thus the title, *The Anti-Europe of Currencies*). And this was possible precisely because the common currency would have been strategically used to impose from above a plan of Neo-liberal restructuring of Europe, of which the political forces of Centre-left area were complicit.

From the middle of the 1990s up to his retirement, Lapo Berti worked for the Antitrust Authority, at first with a two-year contract and then more permanently, after a long time spent in precarious conditions (as we would say today), as a choice to fit his activist spirit in his ethic of life. Although in an uneasy and institution-

alized environment, he continued to denounce the distortions of the market as a place where economic power was concentrated, as opposed to the Neo-liberal ideal of the market as a place of equal opportunities. In fact, during that period, he published *Il Mercato Oltre le Ideologie* Università Bocconi, 2006 and, together with Andrea Pezzoli, *Le Stagioni dell'Antitrust. Dalla tutela della concorrenza alla tutela del consumatore* Università Bocconi, 2010).

Thank you, Lapo. You have been a life mentor and a master of critical thinking!

Genealogy of Debt

Lapo Berti

In the last decade, debt has become a trend in academic research and in political debate, as well as the object of many elucubrations and absurd statements. Publications, analyses and, unfortunately, recipes – charlatans' favorites – have multiplied. This new interest in the subject has been triggered obviously by the US 2007-2008 financial crisis, which originated from private debts and then spread to sovereign debts causing a dramatic downturn. However, as strange as it may seem, economists were not the ones to start the debate and to occupy the center stage. We have discovered that debt is a cross-cutting topic, relevant to all social sciences, from anthropology to ethnology, from economics to politics, to philosophy. The most engaging and stimulating contributions come from the fields of philosophy and anthropology. The common denominator of the majority of relevant studies is to understand debt as the potential leverage for a new critique

of capitalism. They are all limited in their research by this “prejudice”. The conclusions that this debate draws are predictable and trivial. They do not add anything to the understanding of present capitalism’s *modus operandi* nor to the retracing of the *governmentality* that comes with it. In most cases, they make it more difficult to understand the nature and the purpose of debt in modern economies. Nonetheless, we cannot avoid to consider these analyses, which often aspire to advance an updated version of Marxian critique.

1. As inconsistent as it may seem, most of these contributions are not influenced by economic analyses but by Nietzsche’s *Second Essay in On the Genealogy of Morality* (1887), widely commented and debated. Nietzsche assigns a crucial role to the relation between creditor and debtor, whose origin goes back to immemorable time, even before the beginning of human civilization. According to him, this relation arose to enlighten the prehistoric origin of moral feeling that can be found in Christian morality. The angle of the argument seems to imply an ethnological interest, a desire to retrace the main phases of human history. Several commentators, even some influential ones, have been tricked. In fact, the metaphor of debt significantly adopted by

Nietzsche and the reference to «the prehistory of mankind»,¹ to «all ancient mankind»,² did not intend to retrace an ethnological portrait of primitive societies, which would be an arduous and uncertain endeavor,³ but rather to delineate a possible evolutive path of humanity that can facilitate the understanding of the meaning and evolution of moral feelings. The genealogy of morality does not render the historical evolution of moral feelings, but rather its profound significance. It explains the origin of the modern man. Nietzsche does not stand as a historian nor as an ethnologist, but as a philosopher that intends to understand the true meaning of life. In the same way in which, shortly after, the enucleation of the *Übermensch* would not anticipate a possible and desired future but the more dramatic condemnation of an unacceptable and inhuman present. The vision of man’s future possibilities allows to affect the will in the present: «For the future is as much a condition of the present as the past. That which should and must become, is the foundation of

1 F. Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 54.

2 *Ibidem*, pp. 133-136.

3 From time to time, Nietzsche feels the need to attenuate and circumscribe the scope of what he says: «I say all this in speculation: because such subterranean things are difficult to fathom out» (p. 42) and he warns us that, as if he were exorcising the ethnological perspective.

that which is».⁴ Jasper argues: «By a mental projection of the future, “great politics” is led to *a decisive awareness of the present moment* of mankind».⁵

According to Nietzsche, there is no doubt that the origin of moral feelings is located in that crucial passage marked by violence which sociality originates from, where the instinct to stand together is actualized. In Nietzsche’s perspective, moral feelings would be nothing but instruments, restrictions, used to keep society together, bridling and repressing the instincts of the beast-man, «the human beast of prey», who is always asserting with his power and violence his determination to survive. Civilization originates when, through moral feeling, common men, weak men, “the slaves”, manage to overpower “aristocratic classes”, strong men, warriors. Human society would be then founded on the submission of the strong by the weak to their moral principles, forcing the strong to interiorize the sense of guilt and thus generating «bad conscience». This still means that, in the beginning, there was violence and abuse by strong men, and that society becomes possible, or even inevitable, when violence is channeled and deviated,

4 K. Jaspers, *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1936/1997, p. 250.

5 *Idem*.

either towards the inside of the individual as Nietzsche argues, or towards another object, the scapegoat, the sacrificial offer, as René Girard argues.⁶

At this point, Nietzsche’s argument crosses the topic of debt. As he points out, this «principal moral concept of ‘guilt’ (Schuld) descends from the material concept of ‘debts’ (Schulden)».⁷ The core is represented by «the contractual relationship between *creditor and debtor*, which is as old as the very conception of a ‘legal subject’ and itself refers back to the basic forms of buying, selling, bartering, trade and traffic».⁸ «In this sphere of legal obligations, then, the moral conceptual world of ‘debt’, ‘conscience’, ‘duty’, ‘sacred duty’, has its breeding ground – all began with a thorough and prolonged bloodletting, like the beginning of all great things on earth».⁹ «The feeling of guilt, of personal obligation, [...] originated, as we saw, in the oldest and most primitive personal relationship there is, in the relationship

6 R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris 1972 (en. trans.: *Violence and the Sacred*, trans. By P. Gregory, London : The Athlone Press). It seems apt to remind here that we face Hobbes’ world where the *homo homini lupus* stands, or alternatively what Freud describes in *Civilization and its discontents*. These arguments are in stark contrast with the *bon sauvage* described by Rousseau. They are obviously two myths that do not have the pretense nor the purpose to retrace the origin of human civilization and society, but only to attempt a diagnosis of the society these authors live in.

7 Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, 2007, p. 39.

8 *Ibidem*, p. 40.

9 *Ibidem*, p. 41.

of buyer and seller, creditor and debtor: here person met person for the first time, and measured himself person against person. [...] Buying and selling, with their psychological trappings, are older even than the beginnings of any social form of organization or association.»¹⁰

Hence, according to Nietzsche, the act of buying and selling with their psychological trappings (*sammt ihrem psychologischen Zubehör*) establishes the founding and originary relationship of any social order. It is the act that foreruns and anticipates the social order and makes it possible thanks to the instrument of *measure*, of comparison, which «the oldest, most naïve canon of morals relating to justice»¹¹ is in turn founded on. It is only later, when the community is formed, or when it is forming and because it is forming, that the relationship between individuals and their community takes the shape of the one between creditor and debtors. This is «the most fundamental of all changes» that man has experienced, since he «found himself imprisoned within the confines of society and peace» leaving the «wilderness» behind and foregoing at once «all the old

¹⁰ *Ibidem*, pp. 45-46.

¹¹ *Ibidem*, p. 46.

instincts on which, up till then, his strength, pleasure and formidableness had been based.»¹²

We are presented with a human environment that resembles very closely the distinction between “thinking fast” and “thinking slow” developed by Daniel Kahneman.¹³ Kahneman too seems to have in mind an anthropologic scenery, similar to the one adopted by Nietzsche as a foundation for his thought although, obviously, the purposes and the results of their analyses are very different. In Kahneman’s analysis, fast thinking is usually elaborated by men in a hostile environment where their life depends on the rapidity and effectiveness of their response, and it allows them to prevail and dominate. This is complemented through man’s evolution by slow thinking, reflection, which is necessary to face more complex circumstances. Nietzsche’s philosophical analysis is more profound and more intricate than Kahneman’s one. He argues that the origin of slow thinking, which includes certainly moral considerations, was not a painless transition in human history, but it has caused an existential upheaval of the human animal. Human society, together with its inev-

¹² *Ibidem*, pp. 56-57.

¹³ D. Kahneman, *Thinking, Fast and Slow*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2011.

itable corollary, that is the State, has been generated through violence by a «conqueror and master race»¹⁴ that established a dominion and called it social order. The great mass of subordinates, slaves, has slowly managed to impose rules that have to be respected in order to preserve the cohesion of the social body, that is, morality. However, that violence has not disappeared, has not extinguished, but rather it has moved inside the human creating individual and collective subconscious.

Nietzsche's core idea, stated with a dazzling narrative in the *Second Essay*, is the opposite of what Mauss' thought, that the gift is the matrix or archetype of all forms of exchange. Nietzsche argues that the debt relationship, which develops in the exchange realm and spreads across the whole social life, constitutes the originary tie that connects one community member to another under the sanction of violence: «the community has the same basic relationship to its members as the creditor to the debtor. You live in a community, you enjoy the benefits of a community [... because] you

14 «I used the word 'state': it is obvious who is meant by this – some pack of blond beasts of prey, a conqueror and master race, which, organized on a war footing, and with the power to organize, unscrupulously lays its dreadful paws on a populace which, though it might be vastly greater in number, is still shapeless and shifting.» Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, 2007, p. 58.

make pledges and take on obligations to the community.»¹⁵ Therefore, according to Nietzsche, debt is characterized by two main features. It originates from a person-to-person relationship that involves an exchange, it establishes a tie between the two persons which is usually one of subordination, and then it becomes an archetype for all the relationships that compose the community. The latter is thus hypostatized as the reference for all the debts that its members have incurred when they became part of it. Community becomes the great creditor of all its members, and through violence, cruelty and punishment reminds to any transgressor «the savage state»¹⁶ that he left behind, that time when he was at the mercy of the strongest individual, of the winner. The debt relationship that “ties” every individual to the community he belongs to is the foundation of social cohesion and at the same time the dispositif that guarantees the correction of behaviour, i.e. the adherence of individuals to the established order, through the sharing of moral feelings namely the interiorization of rules.

It is not simple to fully understand the meaning of

15 *Ibidem*, p. 46.

16 *Ibidem*, p. 47.

these arguments, while it is easy to fall in the trap of treating them as ethno-anthropological reconstructions of human affairs, as many have done. In fact, Nietzsche is following a red line that emerges only occasionally here and there, and this is what articulates and substantiates the concept, the conceptual artifact of the will to power to which he entrusts the sense of his whole research.

The key to wholly appreciate the arguments on the seller-buyer, debtor-creditor and guilt-conscience relationship, on the development of criminal law, etc. is located in the very important paragraph 12, where Nietzsche develops what could appear as a polemic digression directed at an application of genetic reconstruction to historical processes that he deems erroneous. ...«The origin of the emergence of a thing and its ultimate usefulness, its practical application and incorporation into a system of ends, are *toto coelo* separate; that anything in existence, having somehow come about, is continually interpreted anew, requisitioned anew, transformed and redirected to a new purpose by a power superior to it; that everything that occurs in the organic world consists of overpowering, dominating, and in their turn, *overpowering* and *dominating*

consist of re-interpretation, adjustment, in the process of which their former ‘meaning’ [Sinn] and ‘purpose’ must necessarily be obscured or completely obliterated.»¹⁷

The *overpowering* and the *dominating* that interest us here are those linked to the assertion of the capitalist spirit. The action based on the logic of capital that becomes dominant and overpowers “sense” and “purpose” of those institutions that have survived up until now. It overpowers credit and debit, as well as money, it dominates them and thus it transforms their purpose through its “will to power”. The evolution of the economic system and of economic practices is the «succession of processes of subjugation». This is how «true *progressus* [develops]: always appearing, as it does, in the form of the will and way to greater power and always emerging victorious at the cost of countless smaller forces.»¹⁸ It is clear that, while advancing these arguments, Nietzsche does not have in mind the development of capitalism, but instead he is looking for the primordial motor, «the essence of life» which stirs the evolution of humanity and that he believes cor-

¹⁷ *Ibidem*, p. 51.

¹⁸ *Ibidem*, p. 52.

responds to the «will to power». In the end, however, both happen to converge if not to overlap. Capitalism is the incarnation of the will to power of the present era. For those who study economics, it is difficult to resist the temptation to tie this Nietzschean line of thought to the Schumpeterian concept of “creative destruction”, and, actually, some have explicitly done it.¹⁹ In the Nietzschean perspective, “destruction” and “creation” are two peculiar moments of the man moved by his “will to power”, i.e. his instinct of freedom.²⁰ These assonances have induced some to define the Übermensch with the entrepreneur, the capitalist, the great broker. In particular, we mention Ayn Rand and Francis Fukuyama,²¹ who did so based on a superficial and very partial interpretation of Nietzsche.

2. Probably, the issue of debt would have never emerged from the economics discipline even at the time of the recent sovereign-debts crisis, if more than forty years ago Deleuze and Guattari had not inter-

19 H. Reinert & E. S. Reinert, *Creative Destruction in Economics: Nietzsche, Sombart, Schumpeter*, in J. G. Backhaus and W. Drechsler (eds.), *Friedrich Nietzsche (1844-1900): Economy and Society*, Springer, New York, 2006, pp. 55-85.

20 Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, 2007, p. 57.

21 Cf. M. Kilivris, *Beyond Goods and Services: Toward a Nietzschean Critique of Capitalism*, “Kritike”, V:2, December 2011, pp- 26-40. Kilivris advances a persuasive critique of these hypothetical affiliations. It is widely renown that in his famous and debated book *The End of History and the Last Man* (1992), he makes several references to Nietzsche’s work, from whom he took the idea of “the last man”.

vened to widen the perspective. Their work²² retrieved Nietzsche’s text and some of the products of that anthropological research that opposed Lévi Strauss’ structuralism, generating a line of study centred around the notion of debt. Lévi Strauss put at the core of his anthropological theory the exchange conceived as a fundamental moment and relationship. Deleuze and Guattari probably deemed this perspective too apologetic of the social capitalist order, and thus they committed themselves to overturn it starting from the work of a British anthropologist who criticized Lévi Strauss, Edmund R. Leach. They had two objectives: on the one hand, to deny the natural character of the exchange as origin of social organization, and on the other hand to advance the concept of “debt economy”, which was believed to be more suited for the vision of the “social machine” as a collective entity.

In the fifth edition of Chapter III of their work, Deleuze and Guattari developed their concept of “debt economy” as premise of a society not based on exchange, not dominated by exchange and market ideology, like the capitalist one: « society is not first of all

22 G. Deleuze and F. Guattari, *The Anti-Edipus*, The University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983.

a milieu for exchange where the essential would be to circulate or to cause to circulate, but rather a socius of inscription where the essential thing is to mark and to be marked.»²³ The main reference is Nietzsche's *Second Essay* from *On the Genealogy of Morality*, «the great book of modern ethnology»²⁴. However, Deleuze and Guattari's interpretation raises some doubts.

The first has already been mentioned. Nietzsche cannot be designated as precursor of ethnological research. As he declares in the first two aphorisms of *Human, all too Human*,²⁵ he intends to build a «historical philosophy», not «separated from natural sciences», thus provided with historical sense²⁶ because man is not «something that remains constant in the midst of all flux», «man has become [...] [b]ut everything has become: there are no eternal facts».²⁷ This is the origin of the genealogical method, whose object is the contemporary man though aware that he has become what he is through a process that started «in primeval times, long before the four thousand years we more or

23 *Ibidem*, p. 112.

24 *Ibidem*, p. 180.

25 F. Nietzsche, *Human, All-Too-Human*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

26 «Lack of historical sense is the family failing of all philosophers.» *Ibidem*, 2nd aphorism, p. 13.

27 *Idem*.

less know about», when «everything essential in the development of mankind took place».²⁸ This is the origin also of his interest in ethnology, because it can concur to the understanding of this becoming. Since 1875, Nietzsche aimed at gathering a tremendous amount of empirical material on the knowledge of men.²⁹ But the *Second Essay* in *On the Genealogy of Morality* does not present an ethnological representation of the dawn of human history. It is a founding myth on which Nietzsche aims to build and substantiate the *Übermensch*, to whom he intends to entrust the future. The *Übermensch* is the strong man that reclaims primordial instincts of the human animal, which Christian morality had repressed and removed, as antidote to decadence and laxity that characterise it.

In *On the Genealogy of Morality*, as in all his works, Nietzsche focuses his attention on the damages that, according to him, Christian morality has done to humanity, weakening, deceiving and suffocating the explosive and dominating energies of a «man who is strong and certain of life», aristocrats.³⁰ And he describes the formation of the state as the triumph of

28 *Idem*.

29 Cf. fr. 8 [14].

30 F. Nietzsche, *Ecce Homo*, Algora Publishing, New York, 2004, p. 94. The critique

morality, the incarnation of limits and boundaries that make human society possible and inaugurate the path to civilization: «the morality of custom and the social straitjacket, man was made truly predictable.»³¹ This is the prehistory of the civilized man, made «to a certain degree necessary, uniform, a peer amongst peers, orderly and consequently predictable.»³² At the summit of this process we find the «sovereign individual [...] like only to itself, [...] an autonomous, supra-ethical individual, [...] whose prerogative it is to promise.»³³ Through the establishment of state, the weak, those of *ressentiment*, win over the strong and that is the beginning of the history that has brought us to a condition of softness that we find ourselves in today, in «this mouldy, self-doubting present day».³⁴ Such condition will be overcome only when the «strong of the future»³⁵ will manifest themselves. The men that will have freed

to Christian morality summarises the deepest meaning of Nietzsche's thought. «Blindness in the presence of Christianity is the crime par excellence. [...] The unmasking of Christian morality is an event unequalled, an actual catastrophe.» (*Ibidem*, pp. 95-97). This is that in which he recognizes and proclaims his mission: «He who throws light upon it is a force majeure, a destiny — he breaks in two the history of mankind. One lives before him, one lives after him...» (*Ibidem*, p. 97).

31 Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, 2007, p. 36.

32 *Idem*.

33 *Ibidem*, p. 37.

34 *Ibidem*, p. 66.

35 This is a reference to the fragment *Die Starken der Zukunft*, available at <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>. For a more detailed analysis see the relevant work by Obsolete Capitalism in two parts: *The Strong of the Future and Mon-*

themselves from «bad conscience» and thus will be able to overcome present nihilism. They will subvert all values and will start acting again according to «natural inclinations», following only their «will to power».

The deadly fight that Nietzsche engaged in with Christian morality brought him to a deep identification with the affairs of Christianity and allowed him to understand its most intimate and profound meaning, in a way that probably no critic, no matter how radical, had previously done. Nietzsche was not interested in an ethnological and anthropological reconstruction of primitive societies. He only wanted to show that Christianity, with its morality of *ressentiment*, had intervened to modify the operating regime of societies, based on the dominance of the “strong” and of the aristocratic morality that they embodied. According to Nietzsche, Christianity was guilty of having imposed the «slave morality», inhibiting the exercise of the strong's instincts in order to hide and compress them in the subconscious.

Nietzsche's interpretation of the effect that Christi-

en, *Revolution and Acceleration in Deleuze and Guattari's Anti Oedipus* (Rizosfera, 2016).

anity has had on the evolution of Western civilization exhibits some intuitions which seem to be confirmed by some recent historical reconstructions. Nietzsche seems to grasp one of the most surprising effects of the cultural revolution operated by Western Christianity, that is, individualism as well as the emerging of individual responsibility. Nietzsche's arguments sketch a landscape that is not far, from example, from Siedentop's perspective (Anderson, Brown, Siedentrop). Individualism, charity, memory, responsibility, sin/guilt/debt, forgiveness of sins/debts.

The other aspect that raises some doubts on the validity of the reference to Nietzsche is the denial of the concept of exchange as founding relationship of society. On this point Deleuze and Guattari's discourse is not entirely clear. In fact, it seems to be based on the famous analysis by Marcel Mauss,³⁶ but he does not actually say what they want him to. It is true that Mauss focuses on symbolic content which in primitive societies was an integral part of gift, but the main point of his analysis is the perspective of gift as forerunner of market exchange. Mauss, like Nietzsche and later Lévi Strauss, appears to argue that the exchange of goods,

³⁶ Deleuze and Guattari, *Anti-Edipus*, 1983, pp. 185-190.

in any form, and the creditor-debtor relationship, which is one of its integral and inseparable elements, are the cornerstones of the social order, or even the foundations on which it is built. He seems to imply that without exchange of goods there would be no society. It is the discovery of exchange that starts cohabitation based on the benefits that the former grants to the members of the community. Hence, the history of civilization is mostly the history of forms assumed by the exchange of goods, up until the generalized dimension of the market together with the duties and hierarchies that it establishes. Attempting to exorcise market society by searching for elements of a possible alternative is useless and misleading. It might be argued that «the primitive machine is not ignorant of exchange, commerce, and industry; it exorcises them, localizes them, cordons them off, encases them,» but it is not at all inevitable that it happens because «the flows of exchange and the flows of production do not manage to break the codes in favor of their abstract or fictional quantities.»³⁷ It is much more likely that «the flows of exchange and the flows of production» are hindered and obstructed not because the present condition is

³⁷ *Ibidem*, p. 153.

optimal or intentionally pursued but simply because the community governed by codes is not able to fully welcome them yet, it has not understood and explored all their potential.

To be more explicit: it does not exist a gift economy separated and opposed to market economy. Especially not in primitive societies simply because the two economies do not coexist and do not oppose one another, but follow one another through time. Instead, two symmetrical misconceptions mark the field of social sciences. On the one hand, that which absolutizes the market exchange, builds a new genealogy of market economy, starting from bartering, and has no relevant historical or ethnological confirmation but only the features of a mere apologetical narrative. On the other hand, that which fantasizes of a gift economy governed by gratuity and thus decorated with a superior moral and social statute. A different narrative with a defamatory purpose against present society whose reproduction is entrusted to a system of interdependent markets. The gift economy is a modern invention. Its function is to make people fantasize of an alternative to capitalism.

A similar path, though more solid from a historical

and anthropological perspective, has been followed by Karl Polanyi. In his main work, *The Great Transformation*, he assumes that the market is not a natural device but a social product, and identifies three ways of exchanging goods, which he aptly terms “forms of integration” to underline the social purpose of exchange.³⁸ The first is reciprocity, the second gift and the third market. Polanyi too is moved by intention of criticizing the pillar of market economy since the time of Adam Smith, that is, the fact that this originates from the natural inclination man to barter and trade.

To try to avoid these two misconceptions is like navigating through the two mythological monsters Scylla and Charybdis. It is a dangerous and audacious venture like separating facts from political preferences. I believe that the best path is to line up most of the facts. Then we can try to understand the connection between them, what makes one flow into the other through history and human evolution, making one the premise of the other and affecting the trajectory of this perpetual transformation. It might be interesting to retrace not an antagonism produced by our imagination, but rather a process made of intersections, conflicts, encoun-

³⁸ K. Polanyi, *The Great Transformation*, Beacon Press, Boston, 1944.

ters, through which the world we see today, especially the social one, has assumed its current form.

The incredible hallucination attached to the *Anti-Œdipus* contains, like all hallucinations, dazzling moments of clarity, but remains altogether a fabrication. One that, especially after forty years from its conception in an excited intellectual climate, does not appear to match the capitalist reality of the present, and, above all, does not appear to be able to suggest an alternative perspective, as it has been argued for a long time. The book is clearly the product of the “festive” ambiance affected by the social mobilization of 1968. At the time, it seemed that everything had become possible and that everyone could freely fantasize about alternative worlds and ways of life, different from the solid social environment inherited from the past. A new start seemed possible. But after a long time, it became clear that such “feast” was actually a funeral that commemorated the end of a hope, a vision, which had attracted and distracted men and women for more than a century. We were left living in nihilism, and the advent of “the strong of the future” was postponed indefinitely.

In their reference to Nietzsche that Deleuze and

Guattari lay at the basis of their theory, a special role is assigned to an enigmatic passage located at the end of paragraph 9 in Chapter Three, highlighted and inflated by the circle of so-called “accelerationists”. It presents a question that for now still has no answer: «So what is the solution? Which is the revolutionary path?»³⁹ The two authors, making an unclear reference to Nietzsche, suggest that the path to escape the brainwashing of capitalist markets might not consist in a denial, in a retreat, from the dynamic of the global market. They argue that it could consist in their accelerated expansion. So, not a revolution against the capitalist order, but the acceleration of its constitutive processes, that is decoding and deterritorialization as stated in the *Anti-Œdipus*.

Without entering the conspicuous accelerationist debate on the interpretation of the *Anti-Œdipus* fragment, I would like to stress how strenuous, if not incorrect, is the attempt to link it to the Nietzschean fragment, as the authors pretend to do. For a fundamental reason. Deleuze and Guattari’s argumentation, like the accelerationists, refers to objective and structural transformations induced by what we call today globali-

³⁹ Deleuze and Guattari, *Anti-Œdipus*, 1983, p. 239.

zation. Nietzsche, instead, pictures something entirely different. He criticizes capitalism only indirectly and very vaguely. He stands before the results of the *décadence*, the lonely landscape of a rogue humanity that faces the death of God and is fallen victim of Catholic morality, which has worn it out and torn it apart. The passage that he imagines and wishes for, aimed at facilitating the advent of the strong moved by the will to power, consists in intensifying the tension so that men are pushed to abandon «slave morality», «the herd instincts», and to call for the advent of the *Übermensch*. The «levelling of the European man», which is the fulfilment of nihilism, should not be hindered but rather accelerate, in order to open that abyss of distance, and hierarchy that justifies the intervention of the strong of the future, of the *Übermensch*.⁴⁰ It consists in a shift, a discontinuity produced in the sphere of subjectivity that involves the behaviour of men, their self-perception, and triggers the establishment of a hierarchy among them. The «miniaturization of man»,

40 Cf. F. Nietzsche, *Nietzsche: Writings from the Late Notebooks*, by R. Bittner (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 2003, fr. 10[17], p. 177. Cf. also fr. 9 [17]: «Il rimpicciolimento dell'uomo deve valere a lungo come unico fine: infatti si devono prima creare vaste fondamenta, affinché vi possa poi sorgere sopra una specie umana *più forte...*» [The miniaturization of man must persist for a long time as the only goal. In fact, it is paramount to create ample foundations, so that a stronger human species can arise on them]

his levelling down to the economic dimension of life, should reach its maximum. «Once we have that imminent, inevitable total economic administration of the earth, mankind will be able to find its best meaning a piece of machinery in the administration's service: as a tremendous clockwork of ever smaller, ever more finely 'adapted' cogs;»⁴¹ only then when the sense of «this tremendous process» has been lost, a μ will initiate, that is, «a reverse movement» capable of the «generation of the synthesizing, the summing, the justifying man whose existence depends on that mechanization of mankind, as a substructure upon which he can invent for himself his higher way of being.»⁴² Then, humanity will restart questioning the purpose of the things that happen.

Secondly, even assuming that an accelerationist perspective can be developed starting from Nietzsche, I have argued elsewhere that this does not lead anywhere, and, actually, can be resolved, paradoxically, in a rush forward that bypasses present real problems.

41 Nietzsche, *Nietzsche: Writings from the Late Notebooks*, 2003, p. 177.

42 *Idem*.

3. More recently, Michel Aglietta and André Orléan have the merit of having proposed again with accuracy and solid arguments the topic of debt, linking it to the nature and purpose of money. In 1998 they published, after four years of collective elaboration, an edited volume, *La monnaie souveraine*, where they gathered contributions coming from several different academic disciplines.

The starting point was the idea that money does not belong exclusively or primarily to the economy, but instead it mobilizes beliefs and values that assert the membership to a community.⁴³ Such approach is suggested, first, by anthropological analysis, which has observed the phenomenon in different social contexts, through space and time. But, according to the authors, it is also the key to better understand the monetary phenomenon of contemporary economies: modern currency remains an expression of society as a whole; it preserves its rank of social identity operator, but it is not an economic entity, not even in our societies, because it represents that through which the economic is thinkable, which is possible only from somewhere non-economic. Money is a double social tie: on the one

43 ... Agliette & Orlean 1998 2012, 7

hand it bears the necessity and the obligation, on the other the openness to exchange and the trust. The coercing side of money, according to what anthropology seems to state, would be based on the fact that money is derived from debt in its relationship with sovereignty, and, thus, from a hierarchy based on value. In a general sense, debt, according to some authors, constitutes the social tie that defines what subjects are integral part of society. It is what they term “originary and primordial debt”, which in its essence is a “debt for life”. This should be the key to understand the phenomenon of money and its functioning outside an economic perspective: primordial debt remains the adequate concept that allows to conceive society in its entirety and in its movement, and continues to enlighten our understanding of money.

The whole argument of the theorists of “primordial debt” appears burdened by a structural defect, beyond the numerous suggestions and analytical inputs. The idea of a primordial debt, of a debt for life, cannot be deemed and treated like a matrix of the evolutionary process, which, through a series of unexplained metamorphosis, leads to debt like we know it today, in a society shaped by capitalism. If we want to keep an anthro-

pological perspective, “primordial debt” could perhaps be conceived like a Jungian archetype, as a form of relationship that survives in the collective intellect and so favors and ushers one solution or the other, in the concrete historical reality lived by individuals. Certainly, it is not a factor that produces a single historical entity. Now, as fertile and enlightening as it may be, this approach bears a fundamental inconvenient from our point of view, since it does not allow to include the factor of discontinuity generated by the advent of the capitalist spirit. This perspective omits all the relevance of the crucial historical period in which the spread of capitalism across European societies imposes currency, the means of payment, as social device to access the realm of goods. Monetary exchange, or rather the payment with currency, slowly absorbs all forms of exchange in which social life is articulated and through which it is alimented. This passage settles the social life in a system of payments, which constitutes money in the form and meaning that still has today.

More specifically, the part of the argument that deals with public authority and money does not take into account a fundamental fact: nowadays money is essentially the product of private agencies, which in-

teract with public authorities only to pursue their own private objectives. As long as the system runs, allowing a progressive extension of debt and thus of financial profits, the role of public authority, of the central bank, is purely passive. It only has register and support financial operations, which expand the size of private debt. Only when a crisis happens, that is, when for some reason debt starts to be unsustainable and some financial institutions might not be able to renew it, then public authority assumes its role of system guarantor. In situations of financial crisis it becomes evident that the debt system stands only on trust and that this trust is a complex social product, which requires the interplay of several factors, rules and institutions that normally are taken for granted.

One of the main virtues of Aglietta and Orléan’s work is that they have included the political dimension in the analysis of monetary phenomena, taking into account the crucial topic of social cohesion. Hence, money is conceived and analyzed as a social institution and thus as a complex social object that cannot be reduced to a convenient choice made by those who trade on the market. The abundant use of anthropological inquiry aims at giving more substance to a conception

of money that is free from economic hindrance, and at making more space for an archaic and holistic dimension. This is still relevant for modern currencies, whose hermeneutic function is precisely to show the role that money plays in the multitude of processes and relationships through which the community is established as sovereign authority. Then, the mystery of modern money could be violated by recurring to its archaic origins: money is a set of rules that determines the membership of each individual to a trading society. It follows that money cannot be reduced to the individualistic framework of market economy: money is a common good that is almost sacred, as confirmed by the social trust that generates it.

The polemic objective of this analytic *tour de force* is clear: to question the capitalist economic and social order by attacking one of its pillars, namely, individualism together with its inevitable corollary, the institution of contract. But, by doing so, I believe there is a risk to lose sight of the capitalist peculiarity of modern monetary systems and to obscure their processes and transformations that established it. The authors of the volume seem to run into the opposite and symmetrical misconception of monetarists, who are obsessed with

the dogma of neutrality of money: money as expression of sovereign authority. We can almost picture on the background a ghost coming back from the twentieth century, that is, the permanent contrast between individualism and collectivism. The authors dedicate a great effort in retracing the holistic nature of primitive societies, but they seem to ignore the two thousand years during which individualism has developed as founding element of our societies since the birth and diffusion of Christianity.⁴⁴

The most puzzling idea is that money as we know it today can be better understood by focusing on its archaic configurations. Ultimately, Orléan does nothing but passively quoting Simmel's main argument according to which «money is only a claim upon society.»⁴⁵ It follows, in Simmel's perspective, that «[t]he liquidation of every private obligation by money means that the community now assumes this obligation towards the creditor.»⁴⁶ It should be noted that the term “An-

44 This is an obvious reference to the enlightening and fascinating reconstruction by Larry Siedentop, *Inventing the Individual. The Origins of Western Liberalism.*, The Belknap Press, Cambridge, MA, 2014. Together with all the relevant historical literature that studies the origin of individualism in Medieval society. These should suffice to persuade of the impossibility of identifying capitalism with individualism.

45 G. Simmel, *The Philosophy of Money*, Routledge, London, 2004, p. 176.

46 *Idem.*

weisung”, adopted by Simmel to define money, originates in German obligation law. It indicates a writing through which the drawer mandates a second consenting subject, the drawee, to deliver on his behalf to a third subject a sum of money, banknotes, or other goods that can be used as means of payment. Thus, the drawee can pay the debt he has contracted with the drawer or constitute a credit with him. This instrument is similar to cheques or bills, it was invented for commercial purposes and its origin dates back to Roman law. Today has fallen in disuse.

I think it is more interesting and meaningful to recall Schumpeter’s contribution, stated in his essay on monetary theory written between 1917 and 1918. He defines money as “Anweisung”, allocation, and pictures it as a title that grants access for the possessor to the great source of goods and services that is the annual social product of the economy. According to Schumpeter, money is a token, a *Rechenpfennig*, which allows to participate in the market game as buyer.⁴⁷ This is the essence of money in a fully developed monetary econ-

⁴⁷ Historically, *Rechenpfennig* were tokens used by merchants in the Middle Ages to count and keep track of their transactions, a substitute of the abacus that functioned with the same logic. They were widely used especially in Central and Northern Europe from the Middle Ages to the XVIII century.

omy like the present one. The results of ethnological and anthropological research are certainly fascinating and relevant, but there is no need to use them to shed light on the monetary phenomenon in its current configuration. Actually, sometimes they can be misleading, as we have shown. Money’s social institution rank, as everyone can see provided that he is not blinded by neoclassical economic narrative, can be effectively and fully explained by starting from the concept of money as “token”. From this perspective, in fact, it is easier to retrace the long and varied process that has progressively subordinated it to the capitalist rationale, depriving it from every other characteristic and transforming it into the core of market relations, which nowadays social life is filled with. The key to this process is the monetarization of the economy. This is how a new sociability, modelled by market relations, affirms itself and imposes a new governmentality centered on the interiorization of the monetary tie.

Contrarily to what Orléan argues following Simmel’s thought, money is not an allocation to society but rather an allocation to social product. The mediating instance that intervenes as collateral for the trust in the monetary sign is not the “social body”, society, but

the public authority, the sovereign, the state. This is “la logique du sceau”, the logic of the seal, which Orléan talks about.⁴⁸

4. In 2011, on the wake of the work of an Italian sociologist in Paris, the focus of the Left shifted towards the notion of «indebted man». This allows to analyze more deeply the current condition of capitalism. According to Lazzarato, capitalism in the neoliberal era created the «indebted man» as the cornerstone of the new regime of dominance and government. Capitalism then mutated itself into a debt economy.

The Making of the Indebted Man is an evocative and provocative work, written using a rough and straightforward style.⁴⁹ Certainly it can be appreciated that it attempts to advance an analysis of debt from a Foucaultian perspective, which conceives it as a tool of the governmentality of neoliberalism. However, it is evident that its premise is ultimately quite trivial. In fact, it is obvious that a debt relationship can be created only

48 La monnaie autoréférentielle : réflexions sur les évolutions monétaires contemporaines André Orléan

49 M. Lazzarato, *The Making of the Indebted Man*, by J.D. Jordan (trans.), Semiotext(e), Amsterdam, 2011.

due to a situation of need and thus from a coercion, regardless of it being manifest or latent, and that this relationship makes the indebted subject inferior, dictates his behaviour and forces him to align himself with the requests of the creditor. The extension of the debt relationship and, thus, of the condition of the indebted man, to the great majority of society members inevitably transforms it in a governing tool. It becomes the medium through which men interiorize the relation of subordination and the disciplining of their behaviour by a foreign power. Lazzarato's work contains a tremendous amount of authoritative though obsolete statements. But we are not persuaded that such analysis of capitalist reality is more advanced of those of the main Marxist arsenal. The puppets are the same of the past, but the play and the background have changed. The «class struggle» (which classes? How are they defined today?), the «social capital» (where can it be found?), the «collective capitalist» (what does it look like?) *et hoc genus omne*, as Marx would have said. Today, if we aim to advance a Marxian point of view on capitalism, even involving Foucault, Deleuze and Guattari, we cannot avoid to analyze critically these concepts, which because of their vagueness, have caused much harm

already. To be more precise, it is not possible to suggest a new critical analysis of capitalism without a new theory of society.

Many, far too many, things are taken for granted in the diagnosis that opens the Italian edition of the book: capitalism has entered a historical impasse; since 2007, it survives only thanks to the transfusions of huge public funds; however, it is still running for nothing. This might be true, but some considerations on the nature and role of crises and technological innovations in the evolution of capitalism would be appropriate. Another statement that we find in the opening of the book and that leaves us quite puzzled is: «Everyone is a “debtor,” accountable to and guilty before capital. Capital has become the Great Creditor, the Universal Creditor.»⁵⁰ It is unclear from which analysis this statement derives. All that can be said on “capital” based on any kind of analysis – assuming that we agree on the definition of “capital” – is that it represents, if anything, the Universal Debtor. In fact, capital, in a more technical but still basic sense, truly is debt, and what we should really try to explain is its nature and the *modus operandi*. Assuming that it makes sense to talk about debt economy,

⁵⁰ *Ibidem*, p. 7.

debt is the basis of all the enterprises that go under the name of capitalism.

Another weak point of Lazzarato’s argumentation is, in my opinion, the indiscriminate use of the term “debt” to designate, indifferently, public debt, foreign debt and debt, which are very different phenomena and have different effects of the operativity of the economy and society. Their political significance is different too. To equate these three forms of debt may serve perhaps to create the “debt economy” narrative, but it has no analytical grounding and, instead, it appears misleading for whom intends to understand in depth the functioning of the current economy. Nowadays, public debt is not a debt in the common meaning of the word nor it resembles the debt of families and enterprises. In fact, it is not something that must be repaid. It is only dealt with on financial markets and in the system of geopolitical relations. Its main purpose is to provide the economic system with the means of payment necessary for its functioning. To affirm that today every child is born burdened by some thousand euros of debt has no sense, because nobody will ever ask to that child to repay anything. The only fact, worth examining following Foucault’s path, is that the management of public

debt together with a series of other economic practices contribute to draw a system of power relations inside which the life of individuals unfolds in a certain situation and in a certain historical period. It is one of the devices that make present governmentality possible. But it is not the only one, and it works only in synergy with other economic practices. Nonetheless, Lazzarato does not appreciate Foucault and avoid to follow his thought on the path of rigorous reconstruction of current governmentality. The pages of *The Making of the Indebted Man* where Foucault is mentioned are the proof of a superficial reading, focused almost only on *The Birth of Biopolitics*. First, he depicts as a caricature the complex and various ordoliberal discourse, which, according to Lazzarato, could be resolved around the «“de-proletarianization” of the population». ⁵¹ Then, it is the time of Foucault, who is accused of remaining attached to an «industrial view of post-war neoliberalism.» ⁵² The author argues that due to this affiliation he did not notice the shift of governmentality towards the «debt economy» which, instead, was not missed

⁵¹ I am not sure from where he has borrowed this oversimplified version of the ordoliberal perspective and to whom he refers to. As we know, it is very different to reference the work of Franz Böhm and Walter Eucken, especially their writings of the thirties, or the work of Wilhelm Röpke or Walter Rüstow, or even Hans Müller-Armack.

⁵² Lazzarato, *The Making of the Indebted Man*, 2011, p. 91.

by Deleuze, who in 1990 was already mentioning the “indebted man” as the protagonist of the “society of control” that was substituting the “society of discipline” analyzed by Foucault. ⁵³

Private debt, that of enterprises and families, is different. The former exploit it systematically to afford needed investments for which they do not have the means of payment. The latter resort to debt to anticipate necessary or unnecessary expenses, which otherwise they would be able to afford only after saving and accumulating sufficient means of payment. Thus, the means of payment obtained through the concession of a credit and an operation of indebtedment allow to “buy” the future, to artificially expand one’s purchasing power. This is the truly positive aspect of debt, which the capitalist spirit has acted on. A dimension of freedom that expands human capability, increases operational possibilities with the prospect of a future reward or simply of the imminent enjoyment of goods or services. However, as for most social phenomena, there is a negative side too. It might happen that somebody is forced to indebt himself simply because the his available re-

⁵³ G. Deleuze, “Postscript on the Societies of Control”, *The MIT Press*, Winter 1992, Vol. 49, pp. 3-7.

sources and his purchasing power are not sufficient to sustain an adequate standard of life or the necessary productive capacity. This kind of debt is the finger on which Lazzarato focuses instead of looking at the moon the finger is pointing at. The moon is the fact that the “strong men” who developed capitalism through the monetarization of the economy have imposed to live inside a system of payments that transforms the whole social life in a tremendous and potentially complete system of social accounting.

Finally, there is foreign debt, that is the sum of public and private debts contracted with foreign creditors. It represents an indirect measure of independence of a country based on the position it holds in the world of international relations. This is true for all countries but one, that which controls the currency which the international monetary system is based on, namely the US. Thanks to this prerogative, or privilege, the US are able to be, in absolute terms, the major global debtor, mainly to China and Japan, without being subjected to particular obligations. In this case, foreign debt is the measure of the degree of hegemonic power that the country in question is able to exert. This reminds us that debt is an uncertain phenomenon, which can-

not be considered alone but within an environment of complex relations influenced by the absolute amount of power that the individuals involved are able to exert. Based on that, it will be possible, time after time, to determine whether more power of influence is in the hands of debtors or creditors. The ability of going into debt without repercussions is the highest expression of power.

Apart from the generic weakness of the argumentation, which seems more focused on formulating captivating phrases than on analytical strength, Lazzarato’s work still offers some interesting ideas that merit a very different treatment. Nonetheless, this is not the place to evaluate Lazzarato’s political conclusions of his work.

To sum up, the impression from reading Lazzarato’s works is that the discourse lacks conceptual precision and analytical argumentation. The notion of debt itself, which the whole argument is based on, seems unprecise, contradictory and insufficiently elaborated. The book advances relevant topics and ideas, but the discussion is not up to the standard requested by the aims of the book. It does not allow to grasp the com-

plexity and the ambiguity of the debt phenomenon as it presents itself in advanced capitalist societies.

5. Another work that was celebrated as a great success is that of David Graeber, anthropologist and American political activist. He was part of the “Occupy Wall Street” Movement and he tried to retrace the evolution of debt from prehistory to the present.⁵⁴ It is a difficult and ambitious job and it has a quite vague structure. In fact, it interprets in a very superficial way an extremely diverse array of sources from over 5000 years of history, as specified in the title, and it often incurs in anachronisms. The enthusiasm for anecdotal reconstruction, though brilliant, prevails on the clarity of the discourse. Despite the great amount of sources referenced, it cannot be fully regarded as a historical work, it resembles more a political pamphlet. This is evident in the conclusion. The phenomenon of debt is treated mainly from a moral perspective. Debt is considered,

⁵⁴ The author’s enthusiastic levity is shown by casual though peremptory statements like this: «There is very good reason to believe that, in a generation or so, capitalism itself will no longer exist – most obviously, as ecologists keep reminding us, because it’s impossible to maintain an engine of perpetual growth forever on a finite planet» (D. Graeber, *Debt. The First 5,000 Years*, Melville House, New York, 2011, pp. 381-382) or this one, even more daring: «What is a debt, anyway? A debt is just the perversion of a promise. It is a promise corrupted by both math and violence.» (*Ibidem*, p. 391).

correctly from my point of view, as the core mechanism through which capitalism functions. However, based on this consideration and on a moral condemnation of debt, Graeber issues for the whole capitalist system a sentence without appeal, which appears rushed and superficial from a political point of view, and useless from a political perspective. The book proceeds by listing all the wrongdoings, violence and injustice which debt would be responsible for. Here he echoes the highlights of a millenary history, through which individual debt has always played the role of the evil genie, the enemy of the social order. The liberation from the burden of debt, the institution of a debt-free currency and the creation of a debt-free economy become the main political objective suggested to the whole global Left in order to renew its ideological gear. On the background we can barely see the periodical forgiveness of trespasses mentioned in the Bible (Deuteronomy 15:1-6) and practiced apparently in the Assyrian and Babylonian world too when a new king was to take power.

But now let us take a closer look at how Graeber structures his discourse. The book is a surprising clutter of interesting analyses, though not always new and original, as well as peremptory and rushed judgments,

not supported by convincing arguments, especially when it comes to the period from the 1970s to the present. It is based on a conspicuous literature, pertaining to a wide array of social sciences, which often seems as if it was read in a hurry and uncritically. Graeber thought originates from a question that persists through the whole book: «How is it that moral obligations between people come to be thought of as debts, and as a result, end up justifying behavior that would otherwise seem utterly immoral?»⁵⁵ An initial answer is given based on the distinction between «human economies» and «commercial economies», and it ends up denying the legitimacy of debt. The crucial passage is «when human economies begin to give away to or are taken over by commercial ones.»⁵⁶ The cornerstone of the whole system is the alignment of debt and money.

The first seven chapters, where Graeber presents his analytical tools, offer an extensive overview of the historical evolution of money and debt. We assume that it was aimed to support Graeber's main argument of the contrast between «commercial economies» and «human economies», based on a distinction similar to

⁵⁵ *Ibidem*, p. 158.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 130.

the Polanyian concept of «economies embedded in society». However, Graeber does not quote Polanyi, he cites him only briefly in a note but for another matter. This seems quite strange since Graeber uses the contrast between «commercial economies» and «human economies» from a critical perspective very close to Polanyi's one. In fact, Polanyi too describes a dichotomy between «embedded economies» and «disembedded» ones, as the market economy, although it is built on a comprehensive analysis of the ethnological material available. This dichotomy as well is deeply influenced by its uncompromising purpose of criticizing the capitalist economy, which, according to it, has subjugated society to the mechanisms of external rules. If we eliminate its purpose, the analytical sustainability of this dichotomy is not solid anymore, neither in Polanyi nor in Graeber. As the other dichotomy, which contrasts state and market and is very appreciated by Leftist critics of capitalism. All these, though fascinating, seem too obvious and, at the same time, too precise to be adequate for an economic reality like the present one, whose peculiar trait is complexity of relations and multiplicity of articulations. Thus, it seems appropriate to abandon such dichotomies and focus our attention

on the intersections that connect these two apparently opposite realms. Reality is not made of human and commercial economies, embedded and disembedded economies, and there is no clear alternative between state and market. Reality is made of combinations of institutionalized solutions, variable through time and different depending on the context, which regulate the plurality of economic relationships. Dichotomic simplifications do not facilitate the understanding of reality and happen to be misleading.

I suggest we consider the economy as an institutionalized process of integration between men and their natural and social environment. The object and goal of such integration is the production and the distribution of goods and services necessary for society's reproduction. We must emphasize that this interaction represents the field where power relations arise, rooted in the inevitable diversity of human beings. I believe that Polanyi and arguably Graeber too could agree on this definition. But if we focus our analysis on the "process of interaction," disagreements are inevitable. In fact, this process seems to be responsible even for the establishment of the market as it has been spreading and developing over a very long period of time and in very

diverse conditions until it has become the fundamental infrastructure of the capitalist economy in the European context. It was not created by some form of external power and forced onto society. Markets arose from within society and over time they found institutional stability thanks to the initiative of groups of individuals who experimented new and more efficient solutions to make more goods available to members of the community. The fact that, for a long time, physical markets were located at the margin of the community territory does not mean that their presence did not engage the community or interact with its routine, transforming it.

The most surprising thing in Graeber's work is the lack of theoretical framework and, even more, of methodology. The discourse is random and the line of reasoning is often filled with superficial obvious claims, such as: «money has no essence»⁵⁷; «[capitalism] is ultimately a system of power and exclusion»⁵⁸; «There is very good reason to believe that, in a generation or so, capitalism itself will no longer exist-most [...] because it's impossible to maintain an engine of perpetual growth forever on a finite planet.»⁵⁹ At this point,

57 *Ibidem*, p. 372.

58 *Ibidem*, p. 381.

59 *Ibidem*, p. 381-2.

anti-capitalist ideology seems to take over the analysis. The passage from the Nixon administration to the Reagan, rightly deemed pivotal in the evolution of US capitalism, is described in a hasty and superficial way, as if it was a purely ideological battle won inexplicably by rough and backward forces.

After all, Graeber thinks that capitalism is inherently incapable of including the whole population in the process of creation and distribution of wealth and that crises are ultimately deficits of inclusivity. In this perspective, the period of the so-called “Keynesian compromise” considered as one of several failed attempts at inclusion, is also devalued. After reading the whole volume, we are under the impression that the author himself has not fully internalized the amount of facts and meanings that he presented through the whole book in his attempt to retrace the history of debt. In the end he asks himself: «What is a debt, anyway? A debt is just the perversion of a promise. It is a promise corrupted by both math and violence.»⁶⁰ There is no trace of what has been argued in all the previous chapters about the role of debt in establishing social ties. And let’s forget about the aggressive philosophy that

⁶⁰ *Ibidem*, p. 391.

fills the last pages of the volume.

The core of Graeber’s research is the idea that debt is strictly connected to violence and is responsible for the demoting of moral obligations, which become debts.⁶¹ This passage happens through money and the market, which allow to quantify the obligation transforming it into a debt. «Violence and the quantification are intimately linked.»⁶² The original sin that lies behind these aberrations is that of accepting «to reduce all human relations to exchange,» while, according to the author, we need to rediscover «by drawing on the fruits of anthropology [...] the moral basis of economic life.»⁶³ It remains indisputable that «the very principle of exchange emerged largely as an effect of violence» and «that the real origins of money are to be found in crime and recompense, war and slavery, honor, debt, and redemption.»⁶⁴ Hence, there is no doubt that, from this perspective, the interpretation of the history of debt is functional to the formulation of a sentence without appeal for market economy and capitalism. Naturally, this noble objective justifies also

⁶¹ *Ibidem*, p. 13.

⁶² *Ibidem*, p. 14.

⁶³ *Ibidem*, p. 18.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 19.

some interpretative stretches. Debt becomes a generic and all-encompassing category, which includes with no particular distinction public debt, private debt and international debt. What matters is to picture debt as an instrument of power holders to subjugate and control the majority of the population. Creditors are the rulers of history. But, despite that, he still admits that today's great debtors, big industrial and financial companies, are those who have the strength to escape the obligation to repay their debts.⁶⁵ So, where does the truth stand? Perhaps, power is the main issue while debt is only one of the places where power relations are manifest? The real history of the relationship between creditors and debtors is much more controversial and detailed than what Graeber wants us to think.

From this point of view, the most revealing and appalling chapter is the fifth, in which Graeber discusses the «moral grounds of economic relations». Gathering quite randomly a series of anthropological case studies concerning different and distant cultures and ages, Graeber feels free to reach the conclusion that it is possible to identify «three main moral principles on

⁶⁵ At the beginning of the book, in the epigraph, he quotes a notorious American proverb: «If you owe the bank a hundred thousand dollars, the bank owns you. If you owe the bank a hundred million dollars, you own the bank.» (*Ibidem*, p. 1).

which economic relations can be founded, all of which occur in any human society, and which I will call communism, hierarchy, and exchange.»⁶⁶

This approach leaves us with several reservations. The first concern stems from the idea of conceiving communism, hierarchy and exchange as moral principles rather than organizational forms. However, Graeber provides no explanation: either take it or leave it. Above all, it is surprising to see the treatment dedicated to the notion of communism, whose dense past is deleted in a couple of words. According to Graeber, communism is not that thing which hundred millions people believed in and fought for, that is, common property of the means of production conceived as the only condition capable of ensuring a fair and egalitarian society. He believes that communism is only another word for reciprocity. Communism does not concern the collective property of the means of production, but rather the relationships between people. Thus, suddenly, communism is everywhere and we find ourselves to be all communists since we are all used to some forms of reciprocity. Communism even penetrates inside businesses, which are islands of communism and hierarchy

⁶⁶ *Ibidem*, p. 94.

in an ocean of exchanges.⁶⁷ Even more astonishing is the principle that Graeber upholds as foundation of a new idea of communism: «from each according to their abilities, to each according to their needs.»⁶⁸ This is notably an old, if not ancient, formula.⁶⁹ Certainly, it is nothing but a slogan, which, like all slogans, has only an educational function and does not aspire to express fundamental contents. Today more than ever. Does anyone have any idea on how we could isolate and recognize each person's abilities in such a differentiated and complex job world like the present one without the help of market dynamics? Or on how to define and recognize the needs of each person? Would the Leviathan do it or a simple web poll? But, one again, Graeber's answer is striking and disheartening. He claims that the slogan is not applicable, as its creator thought, to the participation of individuals to the process of social production in the ultimate phase of communism, but rather to the relationships of reciprocity. There is

67 The idea that enterprises are islands characterized by forms of relationship different from those most predominant outside is not new. It was first formulated with much sharper analytical accuracy by Dennis H. Robertson in 1923 (*Control of Industry*, Nisbet, London). He argued that enterprises are «islands of conscious power in this ocean of unconscious cooperation like lumps of butter coagulating in a pail of buttermilk.»

68 D. Graeber, *Debt*, 2011, p. 94.

69 Coined by Karl Marx in *Critique of the Gotha Programme* (1875). John Rawls refers to it in paragraph 47 of his *Theory of Justice* (1971).

not much to add to this insolent and inconclusive way to rewrite history.

The identification of exchange too as a relationship based on reciprocity and formal equality is equally superficial. Although the two dimensions, especially the second, are widely diffused and unanimous, they do not survive a more detailed and non-ideological analysis. Reciprocity requires some degree of reiteration of the relationship, which allows to establish some form of mutual recognition, which in turn is a fundamental requirement of reciprocity. Exchanges, especially market exchanges, can be and mostly are totally lacking this characteristic, because they tend to end with the exchange itself, even though sometimes they might constitute a precedent for the establishment of lasting relationships, but not necessarily reciprocal. Formal equality of the exchange too is all but obvious, because in most concrete cases the seller enjoys of some measure of monopoly, unless, as it often happens in our economies, the buyer enjoys significant market power. Anyway, assuming that the exchange is almost inherently unequal, it is difficult to even talk about formal equality. In fact, formal equality stands for accepted inequality.

Finally, Graeber's solution to solve at the root the several and daunting problems that generally debt causes is shocking. The solution is in the Bible: «[T]he Law of Jubilee: a law that stipulated that all debts would be automatically cancelled "in the Sabbath year"», that is, after seven year.⁷⁰ «It seems to me that we are long overdue for some kind of Biblical-style Jubilee: one that would affect both international debt and consumer debt.»⁷¹ If this is the solution, we cannot help but to feel disappointed after so many pages of analysis and argumentation. Furthermore, we do not understand why public debt, which currently represents the most consistent as well as relevant phenomenon, is excluded from the Jubilee. But that might be asking too much. In particular, we are not asking to Graeber who and how should proclaim this Jubilee. Much ado about nothing.

The promise «to create a new theory, pretty much from scratch» is destined too to be unfulfilled. At the end of the book, we do not have a theory, but a series of considerations on the "morality of debt". The wide array of ethnological and anthropological materials did not help to construct a theoretical interpretation

⁷⁰ D. Graeber, *Debt*, 2011, p. 82.

⁷¹ *Ibidem*, p. 390.

of debt.

In conclusion, it is a pretentious, imprecise, incoherent job fueled only by the intention to find in debt and in the illustration of the infinite damages that it causes, the lethal weapon that should definitely persuade us of the impellent need to destroy capitalism. Mission failed. There is not much to learn on the nature of debt, both public and private, nor on the purposes that it fulfils and the problem that it generates in capitalist economies because, actually, the book mainly deals with the moral implications of debt. The extraordinary success that the volume had is proof only of the cultural desert, the total lack of analytical instruments and cultural perspectives that affects the political Left in the Anglo-Saxon world.

Graeber argues that the history of debt corresponds mainly to the history of money, because debt and money appeared together in the history of civilization.⁷² Two demanding statements, difficult to demonstrate, in particular the one according to which debt and money would have the same origin. Personally, I think there are valid reasons to believe that debt is the more

⁷² *Ibidem*, p. 21.

ancient and primordial form of the relationship established between men when goods are exchanged. I think there is enough ethnological evidence to presume, first, that the exchange of goods between strangers was the first experiment of humanity as part of its first attempts of socialization, and, second, that in this activity all the dimension of the relationship with another person came into play, included the exploring of his inclination to accept a lasting pacific relationship. The phenomenology of gift, in all the variants highlighted by all ethnological reconstructions, could be the field of experimentation of these very early forms of relationship and exchange. From this perspective, gift would represent the ancient and elementary solution, despite the complexity that it exhibits.

Anyway, by resolving debt with money, it follows that the Graeber's first task is to rewrite history and, in particular, the origin of money. Graeber needs such passage also to attack the main obstacle, according to him, to the understanding of the history of money and debt, that is, «the extraordinary place that economics currently holds in the social sciences.»⁷³ Thus, the first polemical objective is “the myth of barter”, to which

⁷³ *Ibidem*, p. 90.

Graeber dedicates the second chapter with the aim of putting at the pillory what is effectively one of the weaknesses of many manual of economics. There is already a plethora of unorthodox economic volumes that show and demonstrate the historical and theoretical inconsistency of this thesis.⁷⁴

6. Perhaps, it is a sign of the times that such a relevant topic like debt has had global resonance thanks to quite superficial works. Especially because these are written by authors that seems clearly guided in their research by a strong ideological prejudice, which condemns *a priori* the capitalist system of which debts is a cornerstone. We are not making any progress in the critical analysis of capitalism. We are rather facing an operation of political marketing, which creates the impression that capitalism can be identified with debt and, since debt is seen by the most as something reprehensible, proceeds to condemn capitalism as the man enemy of humanity as well as an obstacle to the crea-

⁷⁴ There is no need to resort to the pioneering work of Alfred Mitchell-Innes (1914) or the difficult treaty by the father of Chartalism, Georg Friedrich Knapp whose writings are, in fact, outside, or rather have been kept out, of the circle of orthodox economics. It is sufficient to mention *Modern Monetary Theory*, which for some time now has firmly asserted the thesis that denies “the myth of barter”.

tion of a human world.

What makes these authors' analyses, and many others weak and false since the beginning (including a great part of present social research) is the way they think about and take for granted the functioning of the social system. The narratives they tell, which cannot be regarded as "scientific analyses", found their causal explanations on anthropomorphic shapes, to whom they inappropriately assign the role of agents that think, decide and act like individuals: capital, capitalism, economy, market and so on. These are the actors that hold the stage in these narratives, and, like Homeric gods, play with the lives of human beings favoring one group and then another. Secondly, I believe their way of conceiving the effects of human actions on the social context to be completely misleading. Despite variations and different emphasis, it is generally a mechanistic view fueled by a sort of enlightened rationalism. This view is instilled in a *homo faber*, ruler of the social and physical world where he lives and that he is capable of transforming in accordance with his own rational project. Man is considered as an actor inside a one-way relationship with other men and with the natural environment. Action stems from him and is

directed to someone else and/or a physical object that are univocally influenced by it. Only afterwards collective action is considered, and so it is pictured as an act of recomposition.

Actually, the starting point of any social analysis that aspires to be scientific must be that primary state, that originary movement, that is, the interaction between individuals that compose a certain community, at whose core stands the ability to socially elaborate information.⁷⁵ The interaction between individuals that collectively elaborate information and, while they do so, establish power relations, is the *fil rouge* of the history of humanity. We could even say that it represents the birth of humanity. Thus, we always have to restart from here, regardless of the historical period we find ourselves in. There is no *a priori* for this routine that can affect its unfolding except from the history, the path, of interactions that have occurred before the one we are considering or living now. Interacting with one another, individuals establish themselves as subjects, they manifest themselves as carriers of needs, interests and beliefs. At

⁷⁵ César A. Hidalgo, "Why Information Grows", Basic Books, NY, 2015. This observation has been made in Simmel, 1900, p. 159. It is perhaps the most important and earliest step of the Simmelian analysis of the origin of money as a social institution (G. Simmel, 1978, *The Philosophy of Money*, New York: Routledge).

the same time, they establish the relationship between themselves, they absorb, validate or dispute the power relations that discipline their coexistence.⁷⁶

Power is an essential and inevitable component of social interaction and inequality is the inevitable matrix. Wandering back to the origins of history, as far as we can go, we see that the debt relationship constitutes the most ancient form of relation between unequal individuals, who are strangers to one another. The transfer of goods, even before the exchange, is a fundamental part of it. This was Mauss' point in his writing on gift.

The diversity between individuals emerges from their interaction and the issue of power arises from such diversity. Every relationship between individuals can be ordered according to a certain hierarchy, where someone exerts power while someone else is subject to it thereby, as Foucault claimed, recognizing and validating it, even more when he resists to it. Politics is immanent with respect to this endless interaction between individuals, it is not placed above like an exter-

⁷⁶ This, in my opinion, is the most profound, interesting and innovative sense of Foucault's reflection on power.

nal power that influences and guides from the outside⁷⁷

Power is one of the fundamental codes on which individuals base their interactions, and politics is a specific expression of it. In the infinite interactions that link them, individuals form groups, explicit or implicit, which in turn act as individual actors, interacting with actual individuals. Political parties and the government are some of the collective actors that interact with individuals enjoying a usually considerate differential of power, which is often decisive. However, they are often unable, even with such power, to influence individual behaviours enough to fully implement their programmes and policies. The state is an agent like the others, especially in economics. Parties too are nothing but collective subjects that interact with the rest, often from positions of advantage, but they too do not have the ability or the possibility to exert an absolute ordering power. They too are exposed to the heterogenesis of objectives and to the ungovernable uncertainty of unexpected outcomes.

Debt is strictly linked to power. They are both phe-

⁷⁷ As opposed to what is argued by the "constructivist fallacy" sharply criticized by von Hayek.

nomena that manifest themselves in the interaction between individuals. No form of interaction is free from them, even though often these aspects remain latent or, more precisely, below our attention threshold. During time, the archetype of debt has gone through a long series of metamorphoses, each one with its own history, up to the economic forms that holds today. This does not allow to confuse these metamorphoses and articulations of the debt relationship with one another.

7. Despite their diversity, all contributions that, recalling more or less explicitly and directly the Nietzschean suggestion of *The Genealogy of Morality*, hold the notion of debt at the core of their radical critique of capitalism have some common features. Thus, a school of thought is born, which presents a fair degree of unity and in which the radical critique of capitalism, orphan of Marxism, has found shelter.

The first element, derived from the Nietzschean tradition, is the polemic or even hostile attitude towards the Judaic and Christian tradition. This prejudice induces the authors that belong to this current

to overlook, if not deliberately hide, the two millennia of Judaic and Christian history, which shaped Western civilization and generated and expanded capitalism. These authors ignore the fact that the individualism that they identify automatically with capitalism is the product of the Judaic and Christian experience too, as Siedentop argues.⁷⁸ It seems almost as if their continuous resorting to the anthropology of primitive societies was an expedient to expel the nexus that involves Judaism, Christianity, individualism and capitalism together with the deep and daunting issues that it presents and that remain unresolved. It seems impossible to come to terms with present capitalism, which is not malleable to all the attempts of social reform made so far and still influences deeply our lives. Thus, the primitive society becomes the archetype of a desired society: « The primitive machine is not ignorant of exchange, commerce, and industry; it exorcises them, localizes them, cordons them off, encastes them, and maintains the merchant and the blacksmith in a subordinate position, so that the flows of exchange and the flows of production do not manage to break the codes in favor

⁷⁸ L. Siedentop, 2014, *Inventing the Individual: the Origins of Western Liberalism*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

of their abstract or fictional quantities.»⁷⁹ Even if the two authors do not quote him, we are not far from Polanyi's analysis and his idea of an economy embedded in traditional societies, which capitalism would have sabotaged by cutting the links with the social realm.

The second element, partly connected to the first, is the missing acknowledgement of the fact that the debts-sin/guilt, on which most of these authors' arguments are founded, originates exactly from that Judaic and Christian period that they look suspiciously if not with disdain, following Nietzsche. As Anderson has wisely demonstrated, sin, which during the period of the First temple (833 – 416 B.C.) was represented through the metaphor of the burden, during the period of the Second Temple (536 B.C. – 70 A.C.) began to be represented through the metaphor of debt, probably after the diffusion of Aramaic, which was the official language of trade law.⁸⁰

The nostalgia of the savannah, common to many of these contributions starting with Deleuze and Guattari,

⁷⁹ Deleuze and Guattari, 1972, *Anti-Œdipus*, p. 153.

⁸⁰ G.A. Anderson, 2009, *Sin: A History*, Yale University Press. The capital text which testifies this semantic development is the incipit of the Our Father: «Forgive us our trespasses as we forgive them to those who trespassed against us». Anderson's work is quoted also in the interesting text by Elettra Stimilli (2015, *Debito e Colpa*, Roma: Ediesse).

hides and, at the same time, expresses an unresolved issue, that is, the relationship with the Judaic and Christian political and cultural tradition, from which capitalism originates. More precisely, what they deem unacceptable and try to hide is that sort of legitimization which the recognition of such relationship would attribute to capitalism, as historically necessary. The return to the savannah aims at saving the radical, but easy, critique of capitalism that excludes it from real social relations and transforms it in an enemy of society. This aspect is based on one of the most common and misleading cliché that has accompanied the birth and the development of modernity, that is, the contrast between the good society, namely civil society, and the corrupting capitalism, with its destructive pulses. Foucault refused sternly to use the contrast between “state” and “civil society”, because it is never exempt from a sort of Manichaeism, which attributes to the notion of state a negative connotation and, at the same time, idealizes society as a good, lively and welcoming collective.⁸¹ We could claim the same thing for the contrast between society and capitalism. Such contrast obscures what ought to be the true object of analysis: the exist-

⁸¹ M. Foucault, 1994 *Dits et écrits*, Gallimard

ence of a “capitalist society”, whose crises and downturns we feel but whose end we do not see. We are still waiting for a critical analysis of capitalism that starts from the acknowledgement that we live in a “capitalist society”, which marks deeply our existence and our rationality. And, quoting Foucault again, “we should always remember that at a certain point every human relationship is a power relationship. We evolve in a world full of strategic perpetual relationships”⁸². The analysis should never ignore the immanence of power, even when we talk about power relationships established by the capitalist system. There is no “outside” that should be used as leverage.

A curious aspect of the work of these economists is their reticence to talk about capitalism and to attribute to the capitalist nature of the economy, in which we live in, a phenomenon like debt in its actual form, which is one of its cornerstones.

8. As it seems clear to everybody but the economists, sovereign debt presents a peculiarity that compels to

⁸² *Ibidem*

retrieve the primordial notion of debt: it is a debt that is not repaid, is not put out, does not need to be put out. It is a permanent debt. It mirrors the power relationships between states, which in turn are tied to the economic potential that domestic economies are capable of. Sovereign debt mirrors and measures sovereignty. With respect to the current notion of debt, dictated by the economy, this represents a radical change in perspective and meaning.

The actual uncollectibility of public debt radically transforms its own nature and function. Debt is simply the form in which government or, more frequently, a formally independent organ, namely the central bank, makes available to the economy the means of payment required for its functioning. Their quantity and distribution cannot be determined precisely and beforehand because they depend on different subjects not linked by any formal channels of communication. Thus, it is not assured that their choices are compatible and their objectives converging. Here is where malfunctions originate, which cyclically cause crises. Hence the central issue is not debt itself or its proportion but its management.

It remains the fact that sovereign debt is a knot in the net of power that, in the present geopolitical conditions, links all the states influencing the policies of all governments. Then, in the field of debt management, public space that each nation-state is able to fill is preponderant according to its relative power, which sums economic, political, social and cultural factors.

Nowadays, debt is seen by many analysts, economists, philosophers, anthropologists as the cornerstone of governmentality in the era of globalized capitalism. Debt would be the fundamental instrument to discipline individual behaviour, the binding force that imposes that forces everyone to respect the rules of capitalism, a wider and more absolute form of subjugation than the wage relationship. Now, some aspects are certainly true. Capitalist governmentality depends of course on debt relationships, which in countless forms affect and engage the whole social body. But, at the same time, this perspective does not end in the domain of governmentality and this does not even show its most profound aspects. As it has been shown in the previous pages, the debt relationship binds, limits the freedom of choice of individuals and of the collectivity, but, at the same time, it extends their freedom of ac-

tion. As we said, debt is an instrument to colonize the future and to extend the horizons of the present. Its double nature has complicated present capitalist governmentality, making even more explicit and binding the link between economics and politics. Government has new and more complex responsibilities, because only a political governing of debt can make it sustainable, that is, keep it two faces together. No economic artifice can do it.