

"Non di solo lavoro". Seminario organizzato da Oasi2,
Venerdì 16 maggio, Auditorium San Luigi

Augusto Ponzio

Identità e mercato del lavoro.

Due dispositivi di una stessa trappola mortale

Per cominciare

Ringrazio molto chi ha organizzato questo incontro – incontro in senso forte, perché, come diceva Felice Di Lernia nel presentarlo, siamo qui insieme per la prima volta e senza che ci siano stati rapporti precedenti, e neppure scambi di idee sulle tematiche di cui qui si tratta. Conoscevo di nome Francesco Indovina, e quando Andrea Catone – di Bari – , che invece lo conosce bene, ha sentito che venivi anche tu [*si rivolge a Indovina. NDR*], quando gli ho detto di questo seminario, era molto contento che ci saremmo incontrati. Non conoscevo e ho avuto il piacere di conoscere Gaia Peruzzi. Ciò che soprattutto mi piace molto, e che, come vedo dalla partecipazione da parte del pubblico, c'è grande interesse su questi problemi. Chi ha organizzato l'incontro lo ha orientato su temi di grande importanza nella vita di oggi.

Il titolo di questo seminario, il titolo, ecco, lo sottoscrivo pienamente. Esso, come pure la presentazione dell'incontro fatta da Felice Di Lernia, dice in maniera forte e chiara che non si può identificare la vita con l'avere un lavoro.

“Non di solo lavoro”, un titolo extra-ordinario: il lavoro-merce sia ben inteso, il “lavoro” nell’accezione astratto-concreta della forma sociale capitalistica, quella delle espressioni, note a tutti e ben realistiche, malgrado l’uso dell’astrazione “lavoro”, come “mercato del lavoro”, “datore di lavoro”, “cerco lavoro”, “certificato di lavoro” (il certificato di lavoro nella Germania nazista – *Arbeitsbescheinung* – esonerava dalla deportazione e dall’internamento come ebreo; oggi, permette all’ “extracomunitario” e di non essere espulso),”. Il lavoro occupa, ma anche pre-occupa. Chi vive in contatto con i giovani, con gli studenti, come nel mio caso, lo vede bene: essi sono seriamente già pre-occupati dal lavoro. Tutta la vita si organizza in funzione della riuscita a vendere il proprio lavoro: “riuscirà il nostro eroe ad avere un posto di lavoro?”. E, naturalmente, fra chi, nella campagna elettorale, promette posti di lavoro – deve farlo se vuole avere successo in *questo* mondo, il gioco funziona così –, ma che di mestiere fa il politico, e chi, invece, si è messo in politica, ma è “datore di lavoro”, uno affermato, uno che è riuscito nella vita (nel mercato del lavoro), e che dà

quello che tutti vogliono (è proprio lui, “il datore di lavoro”!), è chiaro che, a parità di offerta, è quest’ultimo che prende più voti.

I giovani con cui ho a che fare nell'università, oggi si addestrano per il “mercato del lavoro”. Sono sicuri che “il lavoro rende liberi”, come era scritto nel campo di sterminio di Dachau. Si abituano, attraverso il sistema universitario del conteggio in "crediti" dello studio e della loro formazione, alla quantificazione in "ore-uomo" anche del "lavoro immateriale" (“risorsa fondamentale” della fase odierna della produzione capitalistica quella della “comunicazione globale” o “comunicazione-produzione”). Sono predisposti alla sua equiparazione e vendita, se mai – attraverso una "formazione permanente", e accumulando “bollini-del-mulino-bianco”, o “indulgenze” – riusciranno a "inserirsi" nel "mercato del lavoro" e a trovare un posto di lavoro nel paradiso per laici e realisti, per gente con i piedi per terra e senza utopie, che è “questo mondo”, l’”unico possibile, ragazzo mio!”.

Ebbene, “non di solo lavoro”. Nel titolo che ho dato a questa mia relazione faccio riferimento al rapporto tra identità e mercato del lavoro: due dispositivi di una stessa trappola mortale!

Ricerca dell'identità e ricerca del lavoro.

Che cosa è più importante? Indubbiamente non solo importante, ma fondamentale, decisivo è il lavoro; lo è a tal punto che la mancanza, la perdita, la fine del lavoro comporta la mancanza, la perdita o per lo meno la messa in crisi dell’identità. Attenzione – vale la pena esplicitarlo – quando dico “lavoro” non sto dicendo né inventiva, né creatività, né capacità di trasformare le cose. “L’uomo è l’animale che lavora” – nel senso che non mangia il crudo, lo elabora, lo trasforma: non gli interessa, se non in situazioni inumane di mera sussistenza, il cibo, ma il “piatto” – [...], “l’uomo è un animale infunzionale”, nel senso che non esiste il più preistorico vaso di creta, di terracotta, che non abbia un fregio, che non abbia una forma particolare, che non abbia un dettaglio inutile. Che cosa si conserva, che cosa si protegge, in una teca, in un museo, di un vaso privo del fondo, se non l’inutile, l’eccedente, l’infunzionale? L’infunzionale è il marchio dell’umano (attenzione “umano”, qui non dall’identità del genere che tutti ci include, *homo*, ma da *Humus*, come *humilitas*). Il lavoro come creatività, come invenzione, come trasformazione, come il mangiare il “cotto”, il mangiare insieme, il piacere di stare insieme (“le maniere di stare a tavola”, ecco, non più il cibo, ma il piatto l’elaborazione del cibo. Non ci sono forme culturali poverissime che non abbiano il piatto. Il piatto significa: c’è un *in più* al di là del bisogno, un *in più* al di là della necessità. Certo ci sono culture ridotte alla sopravvivenza, ma esse sono state ridotte alla sopravvivenza, perché nessuna cultura, la più – per l’antropologo più gretto – “primitiva”, è tale che si limiti semplicemente alla soddisfazione del bisogno.

L'infunzionale, l'eccedente, il "gioco del fantasticare", è talmente essenziale per l'individuo umano che il mercato ne fa una merce appetibile al di là della soddisfazione del "bisogno" e della relativa possibilità di saturazione della necessità di acquistare. Il miglior posto di lavoro è quello che maggiormente permette di ampliare la possibilità di procurarsi l'infunzionale, il superfluo. Il lavoro-merce come mezzo per entrare nel regno del propriamente umano, il regno della libertà. Diceva Marx nel libro III del *Capitale* (p. 933) che il regno della libertà comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna: si trova quindi per sua natura oltre la sfera della produzione materiale vera e propria. È di là di esso che comincia lo sviluppo delle capacità umane, fine a se stesso, che inizia il vero regno della libertà (Marx 1867-1894, III, p. 933). Lo stravolgimento di questa verità l'abbiamo menzionato sopra: "*Arbeit macht frei*".

La rilevanza del lavoro in generale, del lavoro astratto, indifferente, è tale che anche la progettazione di forme sociali alternative generalmente non è riuscita a immaginare altra fonte di ricchezza sociale se non il lavoro come si configura nella sua forma alienata; altra soluzione ottimale che quella del "posto di lavoro per tutti". Ciò aveva ben presente Walter Benjamin, quando osservava nel testo noto con il titolo "Tesi di filosofia della storia" (1939-40), che la vecchia morale protestante del lavoro risorgeva in forma laica tra gli operai tedeschi con *Il programma di Gotha*. Esso definisce il lavoro come "la fonte di ogni ricchezza e di ogni cultura". Allarmato, Marx intervenne dicendo che l'uomo che non possiede altra proprietà che la sua forza-lavoro, "non può non essere lo schiavo degli altri uomini che si sono resi proprietari delle condizioni materiali del lavoro". Ciononostante la confusione, dice Benjamin, continua a diffondersi, e a poco a poco J. Dietzgen proclama che il lavoro è il messia del tempo nuovo e che nell'incremento del lavoro consiste la ricchezza. Questo concetto del lavoro proprio del marxismo volgare che vede solo i progressi (e non i danni) del dominio della natura e non i regressi della società, mostra, aggiunge Benjamin, già i tratti tecnocratici che appariranno più tardi nel fascismo (ivi, pp. 214-215).

"Il lavoro non è la fonte di ogni ricchezza", precisa Marx nella "Critica del programma di Gotha" (1875). E aggiunge: "I borghesi hanno i loro buoni motivi per attribuire al lavoro una forza creatrice soprannaturale" (p. 11). Nel manoscritto del 1844, che è stato intitolato "Proprietà privata e comunismo", Marx criticando il "comunismo rozzo e materiale" (ed *ante litteram, ante factum*, anche il "socialismo reale") che sopprime la proprietà privata generalizzandola e che oppone alla proprietà privata la proprietà privata generale, il possesso fisico esteso a tutti, combatte l'equivoco di una ri-progettazione del sociale che continui a fare, come la società capitalistica, del lavoro in generale la fonte della ricchezza, sicché "l'attività degli operai non viene soppressa, ma estesa a tutti gli uomini" (ivi, p. 108). Per tale comunismo "rozzo e volgare", "la comunità, dice Marx – lo cito testualmente (p. 109) – non è altro che una comunità del lavoro e l'eguaglianza del salario, il quale

viene pagato dal capitale comune, dalla comunità in veste di capitalista generale. Entrambi i termini del rapporto vengono elevati ad una universalità rappresentata: il lavoro in quanto è la determinazione in cui ciascuno è posto, il capitale in quanto è la generalità riconosciuta e la potenza riconosciuta della comunità “.

In contrasto con “comunità”, che generalmente indica una comunità di lavoro identitaria, chiusa (v. il “classico” libro di Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887, 1935; nel lessico della Germania nazista, *Gesellschaft*, società, fu soppiantato da *Gemeinschaft*, comunità), il termine *comunanza* (in mancanza d’altri) può essere impiegato per indicare una forma di socialità non basata sulla compra-vendita del lavoro, aperta all’alterità e libera dall’ossessione dell’identità. All’internazionalismo del lavoro un internazionalismo altro: quello della irriducibilità di ciascuno a forza lavoro, materiale o immateriale che sia, a risorsa per il profitto – irriducibilità che i due fenomeni incontenibili in questo sistema e che fanno inceppare il circuito della comunicazione globale, la migrazione e la disoccupazione strutturale, ci mettono sotto gli occhi. Così intesa, la società è extracomunitaria a se stessa, e ciascuno è extracomunitario; una comunanza per alterità, senza confini, territori, appartenenze, radici; fondata sul lavoro *incommensurabile*, singolare, unico di ciascuno, e nella quale la ricchezza è misurata dal *tempo disponibile* – disponibile per l’alterità propria e altrui. Marx preconizzava nei *Grundrisse* (1857-58) la trasformazione, tramite lo sviluppo tecnologico, tramite l’automazione, della riduzione del tempo di lavoro, obiettivo necessario della produzione capitalistica, in condizione di sviluppo della piena ricchezza dei singoli e dell’intera società, ricchezza che consiste nel tempo disponibile per sé e per l’altro, nel poter *dare tempo* (in cui ciò consiste veramente l’*ascolto*) all’altro di sé e all’altro da sé. Sicché, egli diceva, risulta il tempo disponibile e non il tempo di lavoro la vera ricchezza sociale.

Nell’accezione attuale, nei luoghi comuni del discorso – a questo proposito va ricordata, la tesi di Marx, come dice Arcangelo Leone De Castris in un suo recente scritto (2008), spesso dimenticata dai marxismi, che le idee dominanti sono le idee della classe dominante — il lavoro viene identificato con il lavoro-merce, il lavoro che si vende e che si compra: “Sono senza lavoro”, “cerco lavoro”, “mercato del lavoro”. “L’università deve essere funzionale al mercato del lavoro”. Stando da diverso tempo nell’Università ho assistito a questa trasformazione della formazione universitaria in funzione sempre di più, attualmente, del cosiddetto “mercato del lavoro”: più va riducendosi, per diverse cause strutturali alla forma di produzione odierna, il mercato del lavoro – è il fenomeno dilagante della disoccupazione strutturale –, e più, paradossalmente, esso diventa obiettivo e parametro. Accade: più una cosa ti sfugge di mano e più ti ci accanisci.

Così è anche con l’identità: più andiamo perdendo identità – identità di genere (non solo nel senso di “genere sessuale”, ma anche di “genere umano”, data la sempre maggiore sovrapposibilità

di umano e disumano, di umano e bestiale), identità etnica, identità di lingua, identità di nazione, identità di colore – e più ci si accanisce all'affermazione dell'identità (ivi compresa la riaffermazione dell'antropocentrismo, direttamente proporzionale alla sempre più deleteria antropizzazione del pianeta): il parossismo dell'identità. Parossismo dell'identità, rivendicazione e affermazione esasperata dell'identità, esaltazione dell'identità come conseguenza della crisi dell'identità. Abbiamo tenuto a Bari quest'anno una serie di seminari, che si sono svolti nella libreria Palomar, dal titolo "Esaltazione e crisi dell'identità", dove il senso è che è la crisi dell'identità a produrre l'esaltazione. Questo è detto nella scrittura di Pasolini – la scrittura riesce a dire l'indicibile –, particolarmente in *Petrolio* (che è davvero il romanzo del nostro tempo). Più entra in crisi la "propria" identità e più ci si aggrappa – ci si appiglia – a qualunque cosa pur di trattenerla, di non lasciarsela sfuggire.

Allora dove aggrapparsi per trovare l'identità? Non certo al nuovo. Pensate allo spazio, pensate all'omologazione degli spazi. C'è quel tale antropologo francese che, in maniera impropria per la verità, parla di *non luoghi*. Usa questa espressione per indicare gli spazi tutti uguali del "nuovo". Il nuovo è tutto omologato: tutto ciò che è nuovo – dall'aeroporto al supermercato, al luogo dove ti fermi per fare benzina o per rifocillarti sull'autostrada – è tutto uguale. Anche le città, la loro parte nuova: se a uno che viene paracadutato in una città gli si chiede "dove siamo?" egli non lo sa dire. Però se trova il tale monumento, la tale chiesa antica, la parte vecchia della città, se gli capita di imbattersi nel "centro storico" intuisce facilmente dove si trova. La città viene finalmente identificata. Quindi ecco l'appiglio: *il passato*; aggrapparsi al passato e alla memoria. Il passato di cosa è fatto? Dei riti, delle religioni, delle usanze, dei costumi (vestiario compreso), delle tradizioni... Quindi la rivendicazione dell'identità si appella a qualcosa di stantio, di vecchio: le radici. Le radici sono collegate con il passato. Questo abbarbicarsi al passato, anche per dire "io c'ero prima", rivendicando l'appartenenza del territorio, fermando la propria identificazione col suolo, la "propria terra", è oggi più che mai un argomento molto valido nel conflitto tra identità nazionali, etniche, discussione: chi c'era prima? Chi è arrivato prima? Chi ha originariamente occupato questa terra? Noi siamo arrivati prima. Questo appellarsi al passato "Sono arrivato prima", lo sappiamo, ha molto peso sul piano conflittuale, e sappiamo anche quanto sia esiziale la trappola dell'identità quando fa leva sul territorio.

Crisi ed esaltazione dell'identità

Più c'è crisi e più c'è il parossismo dell'identità; più c'è parossismo dell'identità e più c'è l'insofferenza dell'altro, l'allergia per l'altro. Ma non soltanto per l'altro, per l'altro "da me", ma anche per l'altro "di me", cioè anche per quell'extracomunitario di me stesso. Di più: tutti quegli extracomunitari "di me stesso" che io cerco di tenere a bada, di zittire, di controllare, di ridurre al

silenzio, ogni volta che dico “io”. Giustamente Kant, acuto filosofo, parlava di “sintesi” a proposito dell’“io”. L’“io penso” è una sintesi. Ogni volta che dico “io” sembra che si parli solo di uno. Di qualcosa di unitario, come quando di una lingua diciamo che è l’italiano, l’inglese... o di un insieme di persone diciamo che è quel popolo, quella nazione. La parola “individuo” contiene il significato di non divisibile, di unitario, di “tutto d’un pezzo”, e ciò sia che si tratti dell’individualità di una persona o della individualità di una comunità, di una cultura, di una religione: l’“Occidente”, la “Cristianità”. Sono espedienti pronti e usati incosapevolmente, che sia nel caso di “io” sia nel caso di “noi”, sia quando parliamo di “patria”, di “nazione”, di “lingua” (la mia lingua, la lingua materna – con lo stesso senso di appartenenza, di proprietà, come se stessimo dicendo la “casa materna”) realizzano una situazione di omologazione e anche di sopraffazione, di cancellazione nei confronti di altre possibilità, di altre differenze, di altri modi di vedere le cose.

Però più quest’io [*si riferirsi a Felice Di Lernia che gli siede accanto NDR*] – e tu lo descrivi bene perché nel tuo libro, *Ho perso le parole*, ti occupi della “cura” – si irrigidisce, si sclerotizza, è centrato, si aggrappa a qualche identità – e più va soggetto alla possibilità di scindersi, di frantumarsi. La sua arroganza – sicumera, presunzione – è la sua debolezza, fin dall’inizio, prima ancora che “vada in pezzi”.

Intermezzo: volere il bene di qualcuno e volere bene a qualcuno

Qui vorrei aggiungere, e credo che sia pertinente con il tema del seminario, come certe parole, certi sostantivi, certi verbi, si carichino di un duplice senso quando sono impiegati nella forma del rapporto tra *soggetto e oggetto* (in base alla dicotomia attivo-passivo, funzionale alla logica dell’identità e della determinazione dell’*essere* di qualcosa o di qualcuno – infatti del soggetto si può affermare che è ciò che indica il verbo nella forma del participio presente, e dell’oggetto ciò che è nella forma del participio passato: x cura y: x è curante e y è curato) e quando invece lo sono nella forma che, in analisi logica, chiamiamo dei “casi indiretti” o “obliqui”. Una cosa è curare qualcuno (il malato mentale, il deviante, l’incapace, il disadattato; ma anche il “normale”: tutti noi, in questa fase di medicamentazione diffusa e di farmacrazia, ci sottoponiamo a qualche cura), e un’altra è aver cura di qualcuno, prendersi cura di lui; una cosa è pensare qualcuno e un’altra è pensare a qualcuno, come quando diciamo “ti penso” e vogliamo dire “penso a te”, o come quando diciamo di essere in pensiero per qualcuno; una cosa è volere il bene di qualcuno (“voglio il tuo bene”: sembra che chi lo dice voglia appropriarsene, e in effetti spesso è proprio così) e un’altra è voler bene a qualcuno; una cosa è ascoltare qualcuno nel senso di ubbidirgli, e un’altra è ascoltarlo nel senso di mettersi in ascolto nei suoi confronti; una cosa è sentire la paura di qualcuno, dove malgrado la forma obliqua (come anche in “dare ascolto a qualcuno”) si tratta in effetti pur sempre

del rapporto soggetto-oggetto (e infatti l'analisi logica parla di "genitivo oggettivo", se si intende che si teme qualcuno, oppure di "genitivo oggettivo" se si intende che è quel qualcuno ad avere paura), un'altra è sentire paura per qualcuno, temere per lui. Con questo voglio evidenziare che nel rapporto soggetto-oggetto, che è il rapporto dominante nella logica predicativa, giudicativa, apofantica, quella della frase come unità di senso fatta di soggetto e predicato, è implicito un rapporto di dominio, di controllo, di pretesa di padronanza. E non è casuale invece che nei casi obliqui, indiretti, si esprima un andare verso l'altro, l'apertura all'altro, il rivolgersi a lui, il porsi in una posizione di ascolto,

Adesso non si usano più, per quanto riguarda la cura del "malato di mente", nella terminologia nosografica parole come "isterica" (generalmente appunto al femminile) "schizofrenico"... : c'è solo il depresso perché la farmacrazia ha bisogno di medicinali omologati: allora tu sei più o meno depresso, e in base a ciò meriti la dose più alta, la dose più bassa, ma è tutto semplificato dal fatto che si tratta pur sempre, in ogni caso, di depressione (anche qui la dicotomia o "bipolarità" come si usa dire, "euforico-depresso). Stabilito che si tratta di un caso di depressione, all'ascolto, di cui avrebbe bisogno chi si trova in difficoltà, si sostituisce il farmaco. È da ridere il fatto che la statistica dica che la depressione è notevolmente aumentata: in realtà è solo aumentato l'uso, l'abuso, di questa parola come passepartout. Io credo che su questi aspetti del sociale odierno ci siano numerosi punti in comune con le tesi del tuo libro [*si rivolge a Felice Di Lernia NDR*] *Ho perso le parole*, che ho letto con molto interesse.

Comunità e lavoro

Torniamo all'uso di "comunità", concetto estremamente funzionale rispetto a quello di "identità". A proposito dell'Europa unita si è generalmente parlato e si parla in termini di *comunità* (tanto da stabilire la dicotomia comunitario/extracomunitario, che, in riferimento al fenomeno inarrestabile – in questa forma di produzione in cui lo sviluppo e il benessere si realizzano sulla base del sottosviluppo e del malessere) della migrazione – va assumendo sempre più connotazioni razziste). Comunità indica l'aver qualcosa in comune. Comporta un "noi" contrapposto a "gli altri". Questo qualcosa in comune che assicura l'appartenenza a un "noi" può essere la storia, il colore della pelle, il sangue, il suolo, la cultura, la tradizione, la lingua, la religione: a questi fattori fa appello la comunità, (avvalendosi ora maggiormente dell'uno, ora dell'altro, a seconda dell'ampiezza dell'insieme da ritagliare e che serve ad assicurare l'identità). Ho menzionato sopra il sociologo tedesco Ferdinand Tönnies (1855-1936), il cui libro *Gemeinschaft und Gesellschaft* (*Comunità e società*, 1887) ebbe molto successo (fu riedito nella Germania nazista nel 1935). Egli distingueva tra la *società* come qualcosa di meccanico e di casuale e la *comunità*, che invece indica

legami forti e indissolubili, Nella Germania nazista, vi ho accennato sopra, il termine *Gesellschaft*, società, venne sostituito con *Gemeinschaft*, comunità. Comunità di che cosa? Di sangue certamente, ma anche comunità di lavoro, comunità del lavoro.

“Il lavoro rende liberi”: così era scritto all’ingresso del campo di sterminio di Dachau. Io faccio spesso questo esperimento nell’aula dove faccio lezione: “‘Il lavoro rende liberi’. Chi di voi non è d’accordo? Chi non accetterebbe questo slogan? Chi è contrario? Chi si astiene” Approvato all’unanimità. “Sto qui, studio, prendo crediti, trovo un lavoro e sono libero”. Chi studia, va all’università si laurea si specializza si prepara per il lavoro “immateriale”, proprio ciò che oggi è maggiormente richiesto: investimento, e profitto, sul “lavoro immateriale, “la risorsa umana”. L’hanno detto chiaro coloro che fanno parte della Commissione Europea con i loro libri bianchi e verdi, ed è di dominio pubblico che la risorsa determinante oggi non è quella del lavoro materiale, ma è quella del lavoro immateriale – pensate che fissazione materialistica e fiscalista hanno costoro per parlare dell’inventiva, della creatività, dell’intelligenza, dello studio come “risorsa immateriale” (quantificabile e conteggiabile in ore). Materiale sarebbe semplicemente ciò che è fisico, ciò che riguarda il lavoro fisico. Quest’altro, quello che è propriamente *lavoro umano* (inseparabile, malgrado divisione del lavoro imposta storicamente nelle diverse forme sociali della produzione), il lavoro nel senso dell’inventare, del creare, dell’immaginare, del cambiare, anche in senso in funzionale (come nel caso dell’“opera” dell’artista, ma come avviene in qualsiasi opera umana essendo l’infunzionale il marchio dell’uomo (anche su più primitivo vaso di terracotta) come “animale semiotico”, capace di innovazione, capace del “gioco del fantasticare” (Charles S. Peirce, Thomas A. Sebeok) che non sta all’utile, non si limita alla sopravvivenza, alla necessità) (a meno che non sia costretto, e anche in questo caso è difficile che non tenti qualche “evasione”) tutto questo viene considerato immateriale, *lavoro immateriale*.

Il diritto all’infunzionalità

Sul vocabolario della lingua italiana le parole “infunzionale” e “infunzionalità” non sono incluse. E il correttore del *word* te le segna in rosso quando le scrivi al computer, La vita non è vita (e il diritto alla vita è deprivato dell’essenziale) senza il diritto dell’infunzionalità. La stessa infunzionalità mercificata, quella dei beni superflui del Supermercato si regge su questa esigenza irriducibile. L’infunzionale è considerato un affare privato; nella stragrande maggioranza dei casi (diciamo per l’ottantacinque per cento della popolazione mondiale, ma si tratta di una percentuale sicuramente da aggiornare) “privato” anche nel senso di “deprivato” (privo dell’essenziale). Ciascuno di noi sa che è alla propria infunzionalità che vorrebbe che l’affetto altrui fosse diretto. In un rapporto che ci coinvolge fortemente, nel senso che è un rapporto decisivo per noi – non un rapporto

di lavoro –, un rapporto decisivo nel senso affettivo, nel senso del volere bene a qualcuno e del desiderare che anch'egli voglia bene a noi, sappiamo con certezza che il valore di questo rapporto consiste nel suo essere “disinteressato”. Insomma, a nessuno di noi fa piacere accorgersi che chi dice di volerci bene – ci mostra affetto, tiene al nostro rapporto – in realtà lo fa in quanto siamo utili in questo, funzionali in quest'altro, efficienti per quest'altra cosa: in quei rapporti che non sono di scambio, e che ormai sono relegati nel “privato” (quelli pubblici sono basati sullo scambio, sull'interesse, sul dare-avere, e in effetti non sono rapporti se non sul piano formale, sicché sostanzialmente sono essi i rapporti “privati”, privi del carattere essenziale del rapporto) vorremmo, tutti, ciascuno di noi, che l'altro, il fidanzato, il marito, il parente, l'amico, ci volesse bene “per niente”. Altrimenti si parla, infatti, di amicizia interessata, di matrimonio di interesse.

Quindi noi sappiamo bene, malgrado i valori di mercato, che ciascuno di noi *vale* nella sua infunzionalità, nel suo “per niente”, come fine a sé. Questo “per niente”.anche in una telefonata fra amici, ve lo dite, ce lo diciamo: “Pronto?”. “Sì. Dimmi”. “No, *niente*, volevo soltanto sentirti”. *Niente*. “Che mi dici?”. “*Niente*, e tu? *Niente*. Sono contento di sentirti”. E si va avanti su questo niente, è un niente molto importante. Questo rapporto fatto di niente è un rapporto che conta; è importante quella telefonata in cui non ti si deve dire niente, ma tu l'hai aspettata tutta la sera. E se invece, poi, scopri che ti sta chiamando per un motivo preciso, che voleva qualcosa, che insomma ti voleva utilizzare in qualche modo, che voleva considerarti possibilmente funzionale, ecco, la cosa non ti piace, non ti garba. Ecco, il diritto all'infunzionalità. Non è il diritto alla vita l'essenziale. Attenzione: la vita come ce la stanno conciano non è vita, non basta il diritto alla vita. Bisogna rivendicare quest'altro diritto: il diritto all'infunzionalità, il diritto all'essere considerato valore come fine a sé stante; “tratta l'altro come fine, non come mezzo”. Questo essere considerato *fine*, questo essere considerato valore (non “risorsa umana”), questo essere considerato avente un senso di per sé, questo è il punto centrale. Quindi il diritto alla vita non basta, se poi questa vita deve essere una vita di sfruttamento.

Le forme sociali sono comunità di lavoro da quando il lavoro si vende e si compra, da quando esiste il lavoro libero. Il lavoro libero è il lavoro che uno può vendere liberamente; si conio il termine “proletario” (oggi in disuso, ma il rapporto di compra-vendita del lavoro permane, malgrado la crisi del mercato del lavoro) per indicare chi è libero di vendere il proprio lavoro, non avendo niente altro da vendere che il proprio lavoro. La compravendita del lavoro: se un extraterrestre viene inviato sulla terra per sapere “c'è ancora il capitalismo sulla terra?”, quale criterio deve usare per dare una risposta? Egli dovrà semplicemente vedere se si vende e si compra il lavoro. Una volta che si vende e che si compra il lavoro, cioè si vende la caratteristica più specifica dell'umano, questa possibilità di inventare, di creare, di modificare, di trasformare, dell'elaborare — il cuocere, per dire

l'intervento umano più semplice — se questo è in vendita, allora, non c'è più limite circa che cosa si può vendere. Una volta che il lavoro è in vendita allora c'è — già a livello potenziale, prima di divenire attuale come avviene oggi col mercato globale — la situazione di “mercato universale”, *Mercato universale* significa che nulla si sottrae all'essere merce, e tutto ciò che ci serve è merce. Ormai siamo in questa condizione, una condizione per la quale dobbiamo comprare tutto — tranne quei rapporti che sono veramente *rapporti* e che paradossalmente sono considerati, proprio essi, come “privati” (nel duplice senso di estromessi, ghettizzati, rispetto al “pubblico” e di “deprivati” di privi dell'essenziale), cioè i rapporti di amicizia, d'amore, di responsabilità senza alibi per l'altro — che sono rapporti per eccellenza, dati gratuitamente, sulla base del valore della infunzionalità di cui parlavo prima.

Comunità di lavoro: nella Germania nazista — avete visto il film di Spielberg *Schindler's List*, no? — mostrare di essere stato assunto (vi ho fatto riferimento *en passant prima*) — in quel caso nell'industria bellica, nell'industria delle armi —, mostrare di avere un posto di lavoro, significava essere riconosciuto come funzionale alla nazione, facente parte della comunità, perfino se si era ebrei. Addirittura, ciò valeva per gli ebrei. Chiudevano un occhio, li chiudevano tutti e due. Beh, la stessa cosa accade oggi, che cos'è cambiato? L'extracomunitario se mostra di avere l'attestato, il certificato di lavoro (cosa non facile), viene accettato nella comunità, perché questa comunità è una comunità di lavoro. E non è una bella cosa. Del resto, “l'Italia è una Repubblica fondata sul lavoro”. Stiamo dicendo questo: che siamo una comunità di lavoro? Forse il senso è diverso. Ma emerge ancora quello secondo cui si tratta proprio di una comunità di lavoro, oggi più che mai. Già Hanna Arendt avverte che il lavoro sta finendo, che siamo alla fine del lavoro. E che il rischio è l'addestramento per il mercato del lavoro senza posti di lavoro. Lo stesso problema è esaminato da Adam Schaff, da Eric Weil... E, insomma, Jeremy Rifkin con il suo “best seller” è arrivato un po' tardi; l'aveva detto già André Gorz che la cosa più paradossale è che ci troviamo in una società di gente preparata per il lavoro, ammaestrata, istruita per il mercato del lavoro, ma per un lavoro che non c'è. *Una società di lavoratori senza lavoro*; io direi *una società di lavoristi* per distinguerli dai lavoratori. I lavoristi senza lavoro sono quelli che sono già pronti, inquadrati, pre-occupati di “inserirsi” al più presto: “datore di lavoro cercasi”. Sono disposti anche a votarlo se si presenta alle elezioni politiche.

Ho accennato prima alla faccenda della formazione e dei crediti. Che si possa conteggiare in ore il lavoro “materiale” sembra più facile, sembra fattibile. Ma anche per esso l'equiparazione lavoro-salario non c'è se c'è un profitto. Si è parlato di plusvalore — oggi dire “plusvalore” equivale a dire “Marx” — meglio allora: “valore aggiunto”. In ogni caso una sperequazione c'è. Comunque, la quantificazione, il conteggio in ore, per il lavoro materiale sembra fattibile (se dobbiamo dipingere

questa sala, noi possiamo fare un calcolo: quante ore? Ecco, possiamo stabilire quante ore ci vogliono, ti pago a ore e la cosa funziona; sembra funzionare, no?). Pagare in base alle ore, al tempo necessario, è la condizione per quantificare. Il famoso Adam Smith diceva: “la vera ricchezza sociale è il tempo di lavoro”; non l’oro nelle casse dello Stato (buglionismo) e neppure la terra (fisiocrazia), ma il tempo di lavoro. Il paradosso è che questo tempo di lavoro deve essere ridotto sempre di più, per far crescere il profitto – e l’automazione tecnologicamente avanzata porta questo processo a tendere all’azzeramento del lavoro: “lavoro zero”, “fine del lavoro”. Più si riduce il tempo di lavoro e più la produzione diventa competitiva. E come si riduce il tempo di lavoro di un operaio? Sostituendolo con la macchina. Dunque la sostituzione del lavoro fisico con la macchina, prima semiautomatica, poi automatica. Ad un certo momento c’è stata pure la possibilità di sostituire l’intelligenza, il lavoro “immateriale” con l’intelligenza artificiale, la macchina intelligente. La macchina automatica espelle, elimina lavoro (una sorta job-killer), rende “esuberante” il lavoro intellettuale, oltre che il lavoro materiale.

Come dicevo, sembra semplice quantificare il lavoro materiale, cioè stabilire quante ore si è lavorato e pagare in base a questo calcolo. Ma il lavoro immateriale, il lavoro creativo, il lavoro inventivo, come può essere quantificato? Quando noi, nell’Università, compiliamo un modulo per chiedere un contributo per la ricerca, c’è una casella che chiede “quante *ore-uomo* dura la ricerca?”... quante ore-uomo? . C’era un tale – si chiamava Newton – stava sotto un albero, stava pure dormendo, gli cadde la famosa mela sulla testa e inventò la teoria della gravitazione universale. Quanto ci vuole ad inventare una cosa? Per trovare un’idea nuova? Per risolvere un problema? Ci puoi impiegare tre anni, tre mesi, oppure stai guidando una macchina e ti viene un’idea straordinaria. Buona parte delle invenzioni più importanti sono avvenute per *serendipity*, per *serendipità* , per caso, anche per errore e distrazione.

Dunque, il lavoro “immateriale” non è veramente quantificabile perché si tratta di lavoro inventivo, di lavoro creativo, e questo lavoro deve essere competitivo anche con la macchina automatica e con l’intelligenza artificiale. Ma per essere competitivo con la macchina intelligente, deve essere fortemente creativo, fortemente inventivo. Se ancora si ha bisogno dell’uomo, è perché l’uomo è ancora capace di superare la macchina in invenzione, in fantasia, nel gioco del fantasticare. E come facciamo a valutare, come facciamo a quantificare tutto questo? Beh, non importa sapere se ciò sia possibile o meno; bisogna intanto che abituiamo i giovani sin dall’inizio, fin da quando stanno studiando, fin da quando si stanno formando, a credere che ciò sia fattibile. E come facciamo? Beh, col sistema dei crediti. I crediti: trasformare lo studio, il piacere di leggere un libro, l’ascolto di una lezione, l’interesse per una disciplina in un punteggio da accumulare. L’altro giorno andai alla presentazione della rivista “Quaderni di comunicazione” – che tu conosci [si

rivolge a Felice Di Lernia NDR] – e c’era l’aula piena, ma un’aula che era quattro volte questa ed era pienissima di ragazzi e io ero contento... poi mi venne un sospetto: “Non è che avete stabilito di dare dei crediti a chi partecipa a questo incontro?” “Sì, due credeti”. E poi mi sono accorto che alcuni, mentre il relatore parlava muovevano avanti e dietro la testa come se annuissero, ma facevano ciò continuamente e ritmicamente, alcuni in maniera più lenta, altri più veloce, e io pensai “ma questi assentono a tutto quello che sentono” e invece... e invece quelli avevano l’i-pod! [*il pubblico ride NDR]*, insomma, avevano gli auricolari ficcati nelle orecchie, stavano, ciascuno per conto suo, ascoltando musica, portavano il ritmo, stavano lì semplicemente per aspettare che “quella noia” finisse per finalmente poter andare a firmare e prendersi i due crediti.

Sotto il governo della libertà e della democrazia alla ricerca del lavoro e dell’identità

Comunque, se questa forma sociale è una comunità di lavoro, noi siamo ben fortunati rispetto a quelli che si trovarono nella comunità di lavoro di tipo nazista: noi abbiamo la democrazia! *Noi*. Chi? E gli altri? Ci possiamo vantare di avere la democrazia e la libertà (oggi, in Italia, sono, a chiare lettere, nei nomi dei due partiti al governo), e riteniamo giusto, per senso umanitario, che siano esportate nei paesi che ne sono privi “con tutti i mezzi necessari”. La libertà, come risulta definita nella *Costituzione Europea (Treaty establishing a Constitution for Europe)* e in *The National Security Strategy of the United States of America* (settembre 2002; è il testo della Casa Bianca, con introduzione di Busch in cui viene proclamata l’idea della “guerra preventiva” e dove si parla degli “Stati canaglia”) è la libertà dell’ideologia neoliberista che consiste nella possibilità di comprare e di vendere, nella garanzia del “libero mercato” e delle pari opportunità.

Per quanto riguarda la “democrazia” il semiotico americano Charles Morris, in *The Open Self*, del 1948, osservava che “democrazia” è diventata una parola fortemente apprezzativa, ma poco chiara dal punto di vista designativo. Classificarsi democratici è ora tanto normale e inevitabile, quanto per i politici farsi fotografare con i bambini. E aggiunge: “Quando il fascismo conquisterà l’America lo farà in nome della democrazia. Infatti, qualsiasi cosa si faccia ora in America – o altrove sulla terra – sarà fatto in nome della democrazia”. Se usassimo il termine “democrazia” in senso designativo sarebbe sinonimo dell’espressione “società aperta di io aperti” (C. Morris 1948, pp. 145-146).

La società chiusa è quella che usa la democrazia facendola diventare una specie di parola-ombrello. Chi non direbbe che è democratico? Chi non direbbe che è tollerante? Ma poi – come diceva Pier Paolo Pasolini – invece di usare il participio presente “tollerante”, invece di riempirti la bocca di “tollerante”, usa il verbo “tollerare” al participio passato, “tollerato”, e “applicati” questa parola e vedi se ti piace; a chi piace essere tollerato? Questa è una cosa che fa capire quanta ipocrisia

ci sia nella tolleranza. Libertà e democrazia: questi valori vengono sbandierati indifferentemente e unanimemente da “schieramenti” che si considerano opposti, ma “pronti al dialogo” per il mantenimento e la riproduzione di questa forma sociale. Siamo in un periodo di re-incanto (ci sarà di nuovo il disincanto, come c'è stato in passato? – ma le nuove generazioni non ne sanno niente) nei confronti dei vecchi sani valori: la libertà, l'eguaglianza, la democrazia, il posto di lavoro, il mercato, l'identità ricercata nel lavoro- merce, e, a causa della disoccupazione strutturale, il suo parossismo (che manifesta nell'identità di sesso, di razza, di nazione, di etnia, di religione, di cultura, insomma relativamente a qualsiasi appartenenza).

Allora ecco le due trappole mortali: quella del lavoro e quella dell'identità, ma stanno insieme perché l'identità si realizza attraverso il lavoro. Perdere il lavoro, non trovare lavoro significa perdere d'identità.

Identità e lavoro e entrano in gioco, insieme in coppia, nel caso della migrazione, sotto forma di aut-aut, o identità o lavoro: se non puoi esibire l'identità comunitaria, l'identità di appartenente, se sei un immigrato, devi almeno esibire un certificato di lavoro, di assunzione. Il disoccupato, non ha il lavoro, ma ha l'identità, la carta di identità, di appartenenza comunitaria. Tu, migrante, privo di appartenenza devi avere lavoro altrimenti sei espulso. Quindi, a parità di disoccupazione, il disoccupato appartenente resta; il disoccupato migrante deve andare via – “smamma” si dice in meridionalese – e viene anche de-tenuto nei CTP fino a quando non è rispedito da dove è venuto. Viene *detenuto* e sappiamo le condizioni di questa *detenzione*, nei campi – come li chiamiamo – di lavoro? Lager? No, di detenzione provvisoria, – o preventiva. Meglio usare una sigla. CTP. Marcuse (1967, p. 112) faceva notare che la sigla “NATO” non dice quel dice North Atlantic Treaty Organization, e cioè che si tratta di un trattato tra le nazioni che si affacciano sull'Atlantico del Nord, nel qual caso uno potrebbe chiedere perché ne siano membri la Grecia e la Turchia. Ecco come una sigla serve spesso per sanzionare un fatto come fuori discussione..

Migrazione e disoccupazione

Forse va considerata, a questo punto, la differenza dalla emigrazione. Perché c'è una “bella” differenza tra emigrazione e migrazione: l'emigrazione è quella tradizionale, è lo spostamento di forza-lavoro, cioè qualcuno che si sta spostando perché non trova lavoro e lo trova, invece, nel posto dove si sposta ed è un fenomeno assorbibile e che fa comodo a chi “accoglie”. Si può pianificare la emigrazione, perché si tratta di spostamento di forza-lavoro: “lì è inutile, portatecela da questa parte, fateli venire qua, prego”. La migrazione – attenzione, la parola migrazione si usa per gli uccelli, per gli animali che si spostano – è invece una specie di spostamento non controllabile, non contenibile, non assorbibile. Ecco, questa è la migrazione. Non è spostamento di forza-lavoro, perché dove

avviene “non c’è lavoro”, nel senso che non si trova il posto di lavoro. La migrazione non è semplicemente la ricerca di lavoro, ma è la ricerca di uno spazio di vita dovuto alla situazione d’invivibilità che il cosiddetto sviluppo ha prodotto sul cosiddetto sottosviluppo. E sappiamo tutti che il sottosviluppo è il risultato dello “sviluppo”, che non ci può essere “sviluppo” – proprio come non ci può essere una collina senza valle – senza “sottosviluppo”, senza sfruttamento. E il sottosviluppo prima era esterno, ora comincia ad essere sempre più interno – ce lo abbiamo dentro insomma, come nel caso del nostro meridione. E cominciano a chiamarci “forestieri” (“terroni” era meglio). Con la complicazione che, benché nel nostro paese al governo ci sia vuoi la Libertà vuoi la Democrazia, in Parlamento non c’è più nessuno che rappresenta “le minoranze” (minoranze ideologiche, ma maggioranze numericamente: la cosiddetta “falsa coscienza” – io la chiamerei diversamente – fa questi brutti scherzi), come invece la Costituzione italiana vorrebbe: in un paese democratico bisognerebbe che fossero rappresentati coloro che stanno peggio, coloro che stanno male, coloro che non ce la fanno più, coloro che non hanno il problema dell’ICI – lo abbassiamo, lo aumentiamo, lo togliamo? – ma non hanno nemmeno la casa! Che importa loro che se devono o non devono pagare l’ICI se non hanno nemmeno la casa?

La migrazione è un fenomeno incontenibile, che va crescendo e che si connette con quello della disoccupazione. E non si tratta più di una disoccupazione congiunturale, ma di una disoccupazione *strutturale*, perché se diminuire il tempo di lavoro significa incrementare il profitto – non mi soffermo su questo, vi ho fatto accenno prima –, più diminuisce il tempo di lavoro, più si diventa competitivi. Si può dire che oggi ci siano due buoni motivi per essere licenziati: uno perché l’azienda “ha perso”, è stata sconfitta, chiude i battenti, e quindi licenzia; l’altro perché l’azienda scoppia di salute, e quindi può permettersi degli “esuberanti” e può dirti: “non mi servi più, mi compro la macchina automatica, la macchina intelligente, che ti sostituisce”. Allora o l’azienda scoppia di salute o fallisce, la risultante è sempre la stessa: licenziamento, disoccupazione. La disoccupazione è strutturale perché questa forma sociale produce *tempo liberato dal lavoro, tempo disponibile*.

Come lo chiamiamo questo tempo liberato dal lavoro? Lo chiamiamo disoccupazione. È una brutta bestia la disoccupazione... Ma di che cosa si tratta in realtà? Facciamo lo sforzo di vedere l’altra faccia di questa cosa. È possibilità di tempo liberato dal lavoro, di *tempo disponibile* – da non confondere con il “tempo libero” che è tempo dipendente dal lavoro e per il quale esiste tutta un’“industria”, “l’“industria del tempo libero”, appunto. Disponibile per che cosa? Disponibile per la mia alterità, per la mia infunzionalità – altro che identità! – per quell’altro di me che devo sacrificare, per quell’altro da me di cui non posso prendermi cura. Dunque liberazione dal lavoro libero, liberazione dal lavoro merce; e questo è il risvolto, l’altra faccia della medaglia. Quel tale che si chiamava Marx non avrebbe mai immaginato che il socialismo avrebbe potuto pretendere di

realizzarsi in paesi come la Russia o la Cina, non avrebbe mai puntato su paesi di miseria per la realizzazione del socialismo (e i fatti hanno dimostrato che aveva ragione): guardava invece ai paesi a capitalismo avanzato, perché un capitalismo avanzato produce liberazione dal lavoro, tempo liberato dal lavoro merce.

Che cosa accomuna l'emigrato e il disoccupato, malgrado l'identità e i rigurgiti razzisti da parte di quest'ultimo? Il non-lavoro. Sono due pezzi di umanità che non sono convertibili in merce. Per il disoccupato questa condizione continua a presentarsi con il carattere della provvisorietà, della contingenza – benché sociologi ed economisti parlino di “disoccupazione strutturale”. Nel migrante, invece, ciò risulta in maniera drastica, essenziale. Per lui il paradosso, reale, è che in una situazione che abbiamo definito di mercato “universale”, tutto può essere convertito in merce tranne lui, il migrante. Nel mondo della “comunicazione globale” tutto può essere fatto circolare, tutto può essere comunicato, tranne lui, ma non perché è una “merce proibita”, ma perché non è una merce, non riesce a convertirsi in merce, è un pezzo, notevole, di umanità non mercificabile.

Ecco, questo è interessantissimo: ci sono sempre più pezzi di umanità che non sono riducibili in merce, che non possono essere trasformati in merce, non perché qualcuno si è opposto alla mercificazione. all'alienazione – “non vogliamo più essere mercificati” –, no, quelli che dicevano questo lo dicevano in base a una certa ideologia, in base una presa di posizione, di coscienza. Qui la cosa è diversa: malgrado quello che uno vuole o non vuole, la realtà stessa delle cose contrasta, impedisce la mercificazione. Ci sarà una nuova “internazionale del non lavoro”(“non lavoristi di tutto il mondo unitevi!), forse non destinata al fallimento come le “internazionali del lavoro” soggette sfaldarsi tutte le volte che sono entrate in collisione con l'appartenenza nazionale, particolarmente di fronte alla “prova del fuoco” della guerra.

Su questi due aspetti bisognerebbe riflettere per immaginare, e vedere, scenari diversi da quelli della riproduzione di questa forma sociale, la forma sociale capitalistica:

1) Concretamente, oggi c'è, in continuo aumento, una parte notevole (la gran parte) di umanità (migranti e disoccupati) non convertibili in merce, che non possono essere comunicati, per i quali il mercato è saturo.

2) La “risorsa” considerata oggi decisiva per l'investimento, per il profitto – il cosiddetto lavoro immateriale – con molta difficoltà si lascia quantificare, conteggiare in ore. L'espedito dei crediti per renderlo credibile (vale a dire: “credici e crediti da un momento all'altro mercificabile!), fin dal periodo della preparazione, dello studio, della formazione, è penoso e risibile, al tempo stesso

Vattene perché a vederti mi fai venire il senso di colpa

Termino con un riferimento alla *Medea* di Pier Paolo Pasolini. Creonte – il re, il potere, il tiranno – ad un certo punto si reca di persona da Medea la straniera, che è stata portata a Corinto da Giasone, a cui ha dato due figli, e che ora è stata relegata fuori dalle mura. Perché Creonte va da Medea? Va per dire a lei, già confinata ai margini, *extra moenia*, che deve andarsene, definitivamente, con i suoi figli. “Perché?”, chiede Medea. “Perché anche i miei figli?”, Creonte, in un primo tempo, risponde: “Perché mi fai paura. Mi fa paura – te lo dico apertamente – per la mia figliola [che Giasone intende sposare]. È noto a tutti in questa città che, come barbara, venuta da una terra straniera, sei molto esperta nei malefici. Sei diversa da tutti noi, perciò non ti vogliamo tra noi”. Poi, siccome Medea gli risponde in una maniera così garbata, da fargli addirittura dire: “Sono dolci le tue parole, umane”, Creonte rivela come effettivamente stanno le cose. Si realizza allora un rapporto extra-ordinario, cioè un rapporto fuori ruolo: Creonte e la straniera – la strega – faccia a faccia, a volto scoperto, da singolo a singolo, da unico a unico. Sicché Creonte dice: “Voglio dirti la verità: non è per odio contro di te, né per sospetto della tua diversità di barbara, arrivata alla nostra città con segni di un’altra razza, che ho paura... ma per timore di ciò che può fare mia figlia, che si sente colpevole verso di te”; ho paura, non *di te*, ho paura *per mia figlia*. Ebbene, l’analisi logica conosce soltanto due sensi di “sentire la *paura dell’altro*”. Essa (vi ho accennato prima) distingue tra “genitivo soggettivo”, “genitivo oggettivo”; la paura dell’altro può essere o nel senso che *l’altro ha paura* – ed è genitivo soggettivo – o che *si teme l’altro*, genitivo oggettivo. L’“altro” o è soggetto o è oggetto della paura. Allora che cosa dice Creonte? Dice: devo esserti sincero, qui non si tratta del fatto che tu fai paura o che io ho paura di te o che non voglio che mia figlia debba temere la tua presenza. È che io ho paura *per* mia figlia. Avere paura per... non è più né genitivo soggettivo, né genitivo oggettivo.

Due digressioni

In Dipartimento (il Dipartimento di Pratiche Linguistiche e Analisi di Testi dell’Università di Bari, abbiamo intitolato *Umano troppo disumano* l’ultimo volume della serie “Athamor”, pubblicato da poco; sapete, le guerre umanitarie, gli interventi umanitari, i bombardamenti umanitari... sotto la copertura dell’umani, quanti crimini si sono commessi. Emmanuel Lévinas scrisse un saggio intitolato “I diritti umani e i diritti altrui”, in cui fin dal titolo risulta che i diritti umani, non coincidono con i diritti altrui, e ciò per il semplice motivo che, da sempre, sono i diritti della propria identità. A questo proposito potremmo distinguere tra l’arrogare a sé la qualifica di “umano” (parafrasando la frase di Orwell “siamo tutti eguali ma noi siamo più eguale degli altri”, “siamo tutti umani ma noi siamo più umani degli altri”), l’identità derivante dall’appartenenza alla specie “homo” e dunque l’“humanitas”, e, invece, un umanesimo dell’alterità, in cui *humanitas* non è fatta

derivare da *Homo* (infatti non si dice “homanitas”, ma “humanitas”) bensì da *humus*, dalla stessa parola da cui deriva *humilitas*. “Umanità” è una prerogativa di specie, naturalmente acquisita e di comodo, come i cosiddetti diritti naturali, “libertà, eguaglianza, proprietà” (impiegati per giustificare un mondo in cui la libertà è confusa con l’egoismo, il modo prevalente di essere liberi è la servitù, il modo prevalente di essere eguali è una disuguaglianza imposta dall’alto, e il diritto alla proprietà consiste nel garantirla a chi ne è in possesso), rivendicati in base al fatto dell’appartenenza al genere uomo, il genere più ampio in base al quale far valere (sempre contro qualcuno) la propria identità. Si tratta oggi, invece, di recuperare l’*humanitas* come umanità derivante da *humus*, che è tutt’altra cosa dell’esaltarsi come per un’appartenenza di genere, di specie, tutt’altra cosa dell’antropocentrismo – appartenenza che, come quella di qualsiasi identità, ha sempre un carattere discriminante, oppositivo, distruttivo, come mostrano i danni dell’antropizzazione del pianeta e le cosiddette guerre umanitarie.

Seconda digressione. Anche “razionale” è una prerogativa acquisita per appartenenza alla specie *homo*, e anch’essa ha un carattere discriminante. Quanti crimini in nome della ragione! L’espressione “avere ragione dell’altro”, “dargliele di santa ragione”, e l’uso di *ratio* (che significa anche mezzo – “con tutti i mezzi necessari”) in “estrema ratio” per giustificare il ricorso alla guerra (“giusta e necessaria”) nei conflitti internazionali, evidenziano bene che la “ragione” è sempre la ragione dell’identità, a servizio della sopraffazione dell’altro. È necessario che l’uomo da “animale razionale” velocissimamente, al più presto possibile, pena la scomparsa sua, ma anche di gran parte della vita del pianeta terra, compia la sua trasformazione da animale razionale ad animale *ragionevole*.

Accusativo e genetivo etico

Dunque dicevo “aver paura per”. Mi viene in mente quello che scrive un giornalista, Uberto Tommasi (un giornalista che però sembra un romanziere quando scrive) in un libro “Tulipani rossi”, dedicato alla tortura in Turchia, racconta l’incontro con una ragazza che aveva subito torture terribili e che era in grado di fargli conoscere un gruppo di oppositori che denunciavano queste cose, ma ciò a suo rischio e pericolo, “suo, “di lui”, “di lei”. Quando lei va via, guardando le sue spalle esili mentre si allontana, dice così: “Sentì paura, ebbi paura *per lei*”.

Sentire la paura *dell’altro*, come avere paura per lui. Ecco, qui non c’è più né il genetivo soggettivo, né il genetivo oggettivo. Come lo chiamiamo questo sentire la paura dell’altro in quest’altro senso? In analisi logica non c’è, non è previsto: o sei soggetto o sei oggetto, però noi abbiamo espressioni del tipo non “penso te”, ma “penso a te”. C’è nella lingua spagnola un simpatico modo di dire, ma anche nei nostri idiomi meridionali ce l’abbiamo, che tradotto in italiano

è “amo a te”. Lucy Irigaray ha intitolato un suo libro edito italiano *Amo a te. Penso a te*, che non è “te” complemento oggetto, *accusativo* (così si chiama!). Lo sapete, in francese si usa il verbo amare tanto per dire “mi piace il pollo” quanto per dire “ti amo”. Al ristorante, in francese, accade che, mentre gli stanno servendo il pollo arrosto, uno dice alla ragazza, a cui poco prima ha dichiarato “Je t’ame”, “J’ame le poulet roti”. Ho fatto riferimento prima alla differenza, per quanto concerne il rapporto con l’altro, alla differenza, nella parola, tra l’uso dei casi diretti e di quelli indiretti o obliqui.

Come chiamiamo allora questo genitivo in “sentire la paura dell’altro” nel senso di avere paura per lui, di temere per lui? Io l’ho chiamato genitivo *genitivo etico*, per analogia al “dativo etico” (“stammi bene!”).

Quando Creonte dice: “io ho paura per mia figlia”, lo dice perché sa che lei si sente in colpa: è la donna che si è messa con Giasone, per la verità è Giasone che per fare carriera si è messa con la figlia del principale. Dunque “ho paura per mia figlia”; perché si sente in colpa. Nei confronti di chi? Di Medea. Si sente così in colpa a tal punto che può fare qualche pazzia. In altri termini Creonte sta dicendo a Medea: “Ecco perché te ne devi andare, perché non ti deve vedere, più ti vede e più si sente in colpa, più ti vede e più aumenta la cattiva coscienza; invece, se te ne vai, se non ti vede è molto facile che recuperi la coscienza in pace, la buona coscienza”. È quello che facciamo con gli immigrati. Diciamo: “Toglieteceli da sotto casa, toglieteceli davanti! Perché li dobbiamo vedere? Perché io mi ritiro e devo incontrare questi?. A parte che puzzano, e puzza anche il cibo che cucinano. Ma, io sono un tipo sensibile, e mi fanno venire sensi di colpa, e non dormo tranquillo. Torno a casa dopo una giornata di lavoro, devo cenare, insomma... non va bene, toglietemi, toglietemi davanti”.

Ecco, questo è interessantissimo, cioè il togliere via l’altro, ghezzarlo, espungerlo, per avere una situazione di buona coscienza, di coscienza in pace. Ecco perché possiamo parlare di due tipi di pacifisti. I pacifisti che cercano di uscire dal mondo della guerra sono quelli che sanno che tutto il mondo è un mondo di guerra: che non c’è un pezzo di territorio, di nazione, un confine che non sia risultato di guerra; non si è vista ancora, non si è vista mai, una pace che non sia pace di guerra, frutto di una guerra. Poi ci sono quei pacifisti che da ciò traggono la conseguenza che *non ci potrà mai essere* una pace che non sia la pace della guerra. Se vuoi la pace, preparati alla guerra. Sicché la pace consiste nel trovarsi sull’orlo della guerra. O detto orwellianamente, “la pace e la guerra” e “la guerra è la pace”. E poi c’è un terzo tipo di pacifista ed è quello della coscienza in pace, quello del pacificatore della propria coscienza, quello che vorrebbe non sapere, non sentire, non vedere: “vattene così non ti vedo e non mi sento in colpa”. Tutti e tre questi differenti tipi di pacifisti si ritrovano a marciare insieme nella “marcia della pace”. Sono tanti. Sono tutti. Ma solo

una “minoranza” (numerica? ideologica? (non è un conteggio da statistica; certamente però una “minoranza non rappresentata” nel governo della libertà e della democrazia) vuole effettivamente uscire da questo mondo di... guerra: uscire dalle trincee dell’identità, smetterla con gli alibi dell’identità, guarire dall’allergia all’altro, recuperare la salute della non indifferenza per l’altro, quale condizione della *pace preventiva*.

Una pace “originaria”, potremmo dire, dato l’individuo isolato dall’altro individuo, con il suo diritto alla libertà e i suoi privati interessi (de-privati del rapporto con l’altro) e il conseguente parossismo della paura dell’altro (genitivo oggettivo e soggettivo), l’*homo hominis lupus*, non sono il punto di partenza (la fallacia di Hobbes!). Sono invece il punto d’arrivo di una forma sociale che ha l’*identità* e il *lavoro-merce* come sue trappole mortali:

— il *lavoro-merce* con la sua doppia interna competitività: “cercare lavoro”, nel senso, per chi lo vende, di avere la meglio sull’altro che pure lo cerca e di venderlo meglio; e nel senso, per chi lo compra, di ridurre quanto più è possibile la necessità di acquisto e il costo, e di sfruttarlo al meglio (ai migranti: “tornatevene alle case vostre, veniamo noi da voi ad assumervi, così ci costate poco” – prezzi stracciati!).

— l’*identità*, che, a qualsiasi genere di appartenenza si richiami (di sesso, di razza, di mestiere, di religione, di nazione, di lingua, di cultura) impone l’opposizione e, come tale, è già arruolamento, reclutamento, chiamata alle armi, è già costrizione al conflitto, costrizione alla guerra. L’*identità* è sempre trincerata.

Riferimenti bibliografici

- «Athanos. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura», n.s., 7, 2003-04, *Lavoro immateriale*, a cura di S. Petrilli, Roma, Meltemi.
- «Athanos. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura», n.s., 8, 2004, *The Gift*, a cura di G. Vaughan, Roma, Meltemi.
- «Athanos. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura», n.s., 9, 2005, *Mondo di guerra*, a cura di A. Catone e A. Ponzio, Roma, Meltemi.
- «Athanos. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura», n.s. 10, 2006-07, *White Matters / Il bianco in questione*, a cura di S. Petrilli, Roma, Meltemi.
- «Athanos. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura», n.s. 11, 2007-2008, *Umano troppo disumano*, a cura di F. De Leonadis e A. Ponzio, Roma, Meltemi.
- Benjamin, Walter, 1931, “*Der destruktive Charakter*”, in W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, IV, 1, pp. 396-401, Frankfurt/M, 1972; trad. it. di P. Segni, “Il carattere distruttivo”, in W. Benjamin *et alii* 1995, pp. 9-12.
- Benjamin, Walter, 1939-40, “Über den Begriff der Geschichte”, in W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, I, 3, pp. 1223-1266, Frankfurt a. M., 1972; trad. it. di R. Solmi, “Tesi di filosofia della storia”, in Franco Rella (a cura), *Critica e storia*, Venezia, Cluva, 1980, pp. 209-219.
- Benjamin, Walter, et al., 1995, *Il carattere distruttivo*, «Millepiani», 4, Milano, Mimesis, pp. 9-12,»
- Delors, Jacques, 1994, Commissione Comunità Europee *Libro bianco, Crescita, competitività, occupazione*, Il Saggiatore, Milano.
- Derrida, Jacques, 2003, *Voyous*, Paris, Galilée; trad. it. di G. Berto, 2003, *Stati canaglia*, Milano, Cortina.
- Di Lernia, Felice, 2008, *Ho perso le parole. Piacere e dominio nelle pratiche di cura*, Molfetta, La Meridiana.

- Enzi, Aldo, 1971, *Il lessico della violenza nella Germania nazista*, Presentazione di L. Heilmann, Bologna, Pàtron.
- «La Rose de Personne. La rosa di nessuno», 2, 2007, *Culture nazie? Cultura nazista?*, Milano, Mimesis.
- Leone de Castris, Arcangelo, 2008, «La rivoluzione eventuale», postfazione a Fausto Bertinotti, *Ottimismo di volontà*, postfazione di Arcangelo Leone de Castris, Bari, Palomar, 2008, pp. 91-115.
- Lévinas, Emmanuel, 1934, «Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme», trad. it. di A. Ponzio, in «Athanos. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura», n.s. 11, 2007-2008, *Umano troppo disumano*, pp. 74-60.
- Lévinas, Emmanuel, 1972, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana; trad. it. di A. Moscato, 1995, *Umanesimo dell'altro uomo*, Milano, Il melangolo.
- Lévinas, Emmanuel, 1987, *Hors Sujet*, Fata Morgana, Montpellier; trad. it. e pref. di F. P. Ciglia, 1992, *Fuori dal Soggetto*, Genova, Marietti.
- Marcuse, Herbert, 1964, *One-Dimensional Man*, Boston, Bacon Press. Trad. it. di L. e T. Gallino, 1967, *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi.
- Marx, Karl, 1844, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, trad. it. di N. Bobbio, 1978, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi.
- Marx, Karl, 1857-58, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Rohentwurf *Lineamenti fondamentali per la critica dell'economia politica*, trad. it. di E. Grillo, 2 voll. 1968 e 1970, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Firenze, La Nuova Italia.
- Marx, Karl, 1867-94, *Das Kapital*; trad. it. *Il capitale*, di D. Cantimori, I, 1964; R. Ranieri, II, 1965; L. Boggeri, III, 1965, *Il Capitale*, Roma, Editori Riuniti.
- Marx, Karl, 1875, *Kritik des Gothaer Programms* (pubblicata da Engels nel 1891), trad. it. di I. Pasqualoni, 1975, *Critica del programma di Gotha*, introd. di Augusto Illuminati, Roma, Savelli.
- Morris, Charles, 1948, *The Open Self*, New York Prentice Hall; trad. it. e cura di S. Petrilli, 2002, *L'io aperto*, Bari, Graphis, 2002.
- Peirce, Charles, S. , *Opere*, Milano, Bompiani.
- Ponzio, Augusto, 1999, *La comunicazione*, Bari, Graphis, nuova ed. 2006.
- Ponzio, Augusto, 2002 *Individuo umano, linguaggio e globalizzazione nel pensiero di Adam Schaff*, Milano, Mimesis.
- Ponzio, Augusto, 2003, *I segni tra globalità e infinità. Per la critica della comunicazione globale*, Bari, Cacucci.
- Ponzio, Augusto, 2004, *Elogio dell'infunzionale. Critica dell'ideologia della produttività*, Milano, Mimesis.
- Ponzio, Augusto, 2007, *Fuori luogo. L'esorbitante nella produzione dell'identico*, Roma, Meltemi.
- Ponzio, Augusto, 2008, *Linguaggio, lavoro e mercato globale*, rileggendo Rossi-Landi, Milano, Mimesis.
- Ponzio, Augusto, Petrilli, Susan, 2000, *Il sentire della comunicazione globale*, Roma, Meltemi.
- Ponzio, Augusto, Petrilli, Susan, 2001, *I segni e la vita. La semiotica globale di Thomas A. Sebeok*, Milano, Spirali.
- Quadretti, Emilio, 2008, *Evasioni e rivolte, Migranti e resistenze*, Milano, Meltemi.
- The National Security Strategy of the United States of America, 2002, *Seal of the President of the United States*, Washington, The White House.
- Treaty Establishing A Constitution For Europe*, Conference of the Representatives of the Governments of the Member States, Brussels, 13 October 2004; trad. it., 2005, *La costituzione europea*, Lecce, Il Raggio Verde.
- Tommasi, Uberto, *Tulipani rossi*, Milano, Edizioni Achab, 2007
- Tönnies, Ferdinand, 1887 e 1935, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, trad. it. di G. Giordano, 1963. 1979, Milano, Edizioni di Comunità.