

Il voler sentire del quotidiano, l'università e la filosofia dell'hitlerismo

AUGUSTO PONZIO

in "Almanacco Odradek", 2005

Io chiamo discorso di potere ogni discorso che genera la colpa,
e di conseguenza
la colpevolezza, di colui che lo riceve.
(Roland Barthes)

L'uomo è l'unico animale capace di ascolto,
ma che generalmente riesce solo ad essere
l'animale che parla e lavora!

Dal tacere, da cui l'enunciazione ha avvio come libera scelta, al tacere che essa richiede, cui si rivolge, cui si consegna e che l'accoglie nell'ascolto: questo il movimento dell'enunciazione. Fra l'uno e l'altro tacere non vi è differenza sostanziale: il tacere da cui ha avvio l'enunciazione è stato, a sua volta posizione, di ascolto; e l'enunciazione è, in effetti, una risposta, un'interpretante di comprensione rispondente. Viceversa, il tacere che è posizione di ascolto, è, a sua volta, proprio perché l'ascolto si realizzi effettivamente, avvio di un interpretante di comprensione rispondente, che se è di tipo verbale, è una risposta sotto forma di enunciazione.

Proprio al *tacere dell'ascolto rispondente* è rivolta l'enunciazione. Tolto il tacere dell'ascolto rispondente resta *il silenzio* a cui l'enunciazione evidentemente non si rivolge. E a cui si sottrae. Il silenzio appartiene alla sfera della lingua in quanto sistema e al parlare come iterazione, come riproduzione dell'"ordine del discorso" (Foucault). Invece il tacere appartiene alla sfera dell'enunciazione non iterabile, partecipa della "totalità incompiuta della logosfera" (Bachtin).

Il tacere permette all'enunciazione di sottrarsi al silenzio indagatorio, coercitivo, del sistema linguistico, il cui carattere "fascista", come dice Barthes, non sta nel fatto che impedisce di dire, ma, al contrario nel fatto che *obbliga a dire*, a reiterare i significati fissati, sanciti dall'ordine del discorso. Il silenzio impone di parlare, ma non è ascolto. Il tacere è ascolto e, in quanto ascolto rispondente, è pausa dell'enunciazione non iterabile.

Il silenzio del sistema della lingua, divenuto “universo chiuso di discorso” (Marcuse), abolisce l’ascolto appartenente alla non iterabilità storica e alla totalità aperta, incompatibile, della logosfera. Altro è l’*ascolto*, altro è il *voler sentire* (pratica dell’interrogatorio poliziesco, della commissione d’esame, del questionario, dell’intervista massmediale e delle diverse forme di oto-voyeurismo). L’ascolto lascia parlare e lascia scegliere ciò che si vuol dire, lascia manifestare ed è rivolto ai segni nella loro costitutiva plurivocità e contraddittorietà. Il voler sentire, invece, obbliga a dire, impone l’univocità, la pertinenza alle domande, la coerenza, la non-contraddizione.

“Nel campo dell’ascolto è incluso non solo l’inconscio, nel senso topico del termine, ma anche, se così si può dire, le sue forme laiche: l’implicito, l’indiretto, il supplementare, il differito. L’ascolto si apre a tutte le forme di polisemia, di sovradeterminazione, di sovrapposizione, disgregando la Legge che prescrive l’ascolto diretto, univoco” (Barthes e Havas). La scrittura letteraria è fatta delle “forme del tacere”: “scrittore” dice Bachtin, negli appunti del 1970-71, è colui che non usa la lingua direttamente, ma “ha il dono del parlare indiretto”, “indossa la veste del tacere”.

La pratica dello scrittore come “inventore”, *altra* da quella degli “agitatori letterari”, della “gente del Libro”, degli “adulatori dell’Opinione”, dei “gestori accreditati del bello scrivere, della letteratura”, elude il senso dominante dell’universo della parola diretta, monologica, del silenzio, il *sensu ovvio* collegato con l’imposizione del silenzio e del voler sentire, sottraendo i significanti ai *consueti percorsi interpretativi*.

“Scrittore è chi sa lavorare sulla lingua standone fuori, è chi possiede il dono del parlare indiretto” (Bachtin). Come autore primario, come autore-uomo, lo scrittore non dice nulla. Nell’opera letteraria, “l’autore primario indossa la veste del tacere”, e questo tacere assume forme diverse, dalla parodia, all’ironia, all’allegoria, ecc.

All’universo della parola diretta, della parola oggettiva, dell’identità, della totalità, del monologismo, dell’univocità, del potere del linguaggio, dell’omologazione dei bisogni e dei desideri, del silenzio, la scrittura letteraria non contrappone un *altro senso*, un *altro contenuto* che si aggiunge al senso dominante, al *sensu ovvio*, ma “apre il campo del senso totalmente”, “apre all’infinito del linguaggio” (Barthes). Il tacere della scrittura elude il senso, sovvertendo non il contenuto ma la pratica stessa del senso, spiazzando la pratica della *significazione* con quella della *significanza*, liberando significanti che si sottraggono ai percorsi interpretativi, ai significati abituali, usando il linguaggio verbale in maniera che esso non trovi compensazione in un obiettivo, che non si giustifichi con una funzione, non si soddisfi in un significato. L’universo della scrittura letteraria è quello dell’alterità, della plurivocità, del plurilogismo, del dialogo, dell’ascolto come spazio interpersonale, in cui “*io ascolto* vuol dire anche *ascoltami*” (Barthes). È il luogo del

vocativo, della significanza del *dire* stesso (Lévinas); è il luogo in cui l'*iconicità* del volto dell'altro, con il suo senso per sé, con la sua alterità assoluta, mette in crisi la convenzionalità simbolica e la costrizione indicale dei segni, e domanda, anche senza chiedere – anzi impone – una responsabilità assoluta nei propri confronti, una responsabilità incondizionata, senza alibi. Il tacere della scrittura inventiva si disimpegna dalle responsabilità di ruolo perché non è al servizio dell'ordine del discorso, non è funzionale alla produzione del significato. Ha, invece, le caratteristiche che Blanchot attribuisce all'"altra notte", quella che *non serve alla produttività e alla follia del giorno*. Con ciò stesso si carica della responsabilità illimitata propria dell'*opera* come movimento senza ritorno verso l'alterità, come fuoriuscita dell'essere così del mondo, come responsabilità senza alibi inscritta nell'*altrimenti che essere* (Lévinas). "L'arte e la vita non sono la stessa cosa, ma devono diventare in me unitarie, nell'unità della mia responsabilità senza alibi" (Bachtin).

Il tacere non è rifiuto del linguaggio verbale, ma è sottrarsi al suo uso in funzione della identità, del perseverare nell'essere-così. Esso è parlare indiretto, parola distanziata, parola ironica, parodia, riso. Come osservava Kierkegaard, *teorico della parola indiretta* – che si autoqualificava *dottore in ironia*, avendo svolto la tesi di laurea sull'ironia di Socrate –, la parola diretta, oggettiva non si preoccupa dell'alterità, della parola altra rispetto a se stessa, non si preoccupa dell'alterità del soggetto che si illude di oggettivarsi in essa, né dell'alterità dell'interlocutore se non per superarla, inglobarla, assimilarla. Questa parola è attenta solo a se stessa e perciò, dice Kierkegaard, *non costituisce propriamente comunicazione alcuna*, oppure, possiamo dire, è comunicazione che comporta *l'imposizione del silenzio*. A che cosa è ridotto ai nostri tempi lo scrittore della comunicazione diretta? "Si riduce, anche quando c'è la firma, ad un x, a qualcosa d'impersonale, il quale mediante la stampa si rivolge ad una serqua di migliaia di lettori, mantenendosi per suo conto invisibile, sconosciuto, nascosto, anonimo e impersonale quant'è possibile, probabilmente per impedire che diventi manifesta e lampante la contraddizione fra l'enormità dei mezzi di comunicazione e l'essere un uomo singolo" (Kierkegaard). *La contraddizione fra la enormità di mezzi di comunicazione e l'essere uomo singolo*: è questa contraddizione che costringe alla tattica della comunicazione indiretta.

Al proprio affrancamento dai luoghi, dai passaggi, dai punti di incontro abituali, obbligati e ovvi della comunicazione ordinaria, corrisponde la responsabilità fuori ruolo per l'altro, il "rendere libero l'altro". È questo *il segreto della comunicazione* praticata dallo scrittore dalla "riflessione doppia". Dice Kierkegaard: "La comunicazione ordinaria fra uomo e uomo è del tutto immediata, perché gli uomini esistono immediatamente. Quando uno espone qualcosa e l'altro accetta parola per parola la stessa cosa, allora si pensa che essi vanno d'accordo e che essi si sono compresi l'un l'altro. Proprio perché colui che esponeva non era attento alla duplicità dell'esistenza di pensiero,

egli non può neppure badare alla riflessione doppia della comunicazione. Perciò egli non sospetta che quella specie di intesa potrebbe essere il massimo fraintendimento, e naturalmente neppure sospetta che come il pensatore esistente soggettivamente ha mediante la duplicità liberato se stesso, così il segreto della comunicazione consiste per l'appunto nel rendere libero l'altro, ed è per questo che egli non deve comunicare direttamente, anzi sarebbe sacrilegio il farlo”.

Il tacere della scrittura letteraria, come parlare indiretto, è “quell'azione di slittamento esercitata sulla lingua” che Barthes considera propria dello scrittore, e come dice Bachtin “può assumere diverse forme di espressione, diverse forme di riso ridotto (ironia), di allegoria, ecc.”.

Le possibilità di questa pratica del tacere nei confronti del silenzio come forma dominante della comunicazione odierna sono lucidamente analizzate da Pasolini in uno scritto intitolato “Il romanzo delle stragi”. Questo scritto inizia rompendo il silenzio con un “IO SO”. Si tratta del sapere dovuto al fatto di essere uno scrittore, un inventore di storie, un romanziere, che cerca di seguire tutto ciò che succede, di immaginare tutto ciò che non si sa o che si tiene sotto silenzio, di coordinare fatti anche lontani, mettendo insieme pezzi disorganizzati e frammentari di un intero quadro e ristabilendo la logica là dove sembravano regnare l'arbitrarietà, la follia e il mistero. “Tutto ciò fa parte del mestiere e dell'istinto del mio mestiere”

L'ascolto diretto e univoco è quello “applicato” (*ibidem*) del “voler sentire”, che è collegato con il silenzio e con l'esclusione del tacere, esclusione sia come mancanza di ascolto sia come imposizione a parlare e dunque a dire univocamente.

Il tacere è collegato con l'ascolto attivo; l'“ascolto parla”, dice Barthes, come Bachtin. Perciò sullo sfondo del tacere non si stabiliscono gerarchie fra chi è obbligato a rispondere e chi ha il potere di interrogare e di giudicare. Il silenzio dell'universo chiuso di discorso, escludendo il tacere dell'ascolto rispondente e affermando il voler sentire, “applicando” l'ascolto, fissa i ruoli del domandare e del rispondere, separa l'ascoltare dal parlare. Sicché, come dice Barthes, mentre “si crede che per liberare l'ascolto basti prendere la parola, invece un ascolto libero è essenzialmente un ascolto che circola e scambia, che disgrega, con la sua mobilità, la rete rigida dei ruoli di parola. Non è possibile immaginare una società libera se si accetta che in essa siano mantenuti gli antichi luoghi d'ascolto [diretto, univoco, l'ascolto applicato]: quelli del credente, del discepolo, del paziente” cioè, i luoghi del silenzio.

L'omologazione dell'universo comunicativo riduce l'ascolto al voler sentire, assottiglia gli spazi del tacere in cui la libertà di ascolto è necessaria quanto la libertà di parola; e di conseguenza l'omologazione dell'universo comunicativo attribuisce concretamente al segno verbale unicamente le caratteristiche convenzionali del *segnale* riducendo l'espressione e l'interpretazione a *codificazione e decodificazione*. Segregato nell'universo del silenzio e della costrizione a parlare

secondo le leggi, le convenzioni, le abitudini, il segno perde il suo carattere di sfida, di provocazione, rispetto all'identità, alla totalità chiusa; perde la sua possibilità di rimettere in discussione, ciò che sembra saldo e definitivo, quasi avesse i caratteri della naturalità. Cosa che invece il segno può fare col suo stesso tacere, con la sua stessa non collaborazione con l'universo chiuso di discorso, con il suo stesso sottrarsi al monologismo, col suo fuoriuscire dalla logica dello scambio eguale fra significante e significato, fra interpretato e interpretante. La scrittura come dispiegamento del significante non asservito al significato, al senso confinato nell'ordine convenzionale della comunicazione e della determinazione necessaria della significazione.

La scrittura letteraria è il campo in cui si sovverte il linguaggio (Barthes) – una sovversione non sospetta (Jabés) – e con ciò stesso il soggetto, l'attaccamento alla sua identità, al proprio essere, al proprio "inter-esse", al proprio tempo, il "tempo piccolo" della contemporaneità, da cui eccede la scrittura letteraria con il suo "tempo grande" (Bachtin).

Scrivendo Barthes nell'introduzione italiana di *Critica e verità*: "Sovvertire il linguaggio significa sovvertire tutta la metafisica occidentale. Si verifica allora il seguente paradosso; l'incarico di gestire (istituzionalmente) le avventure del linguaggio è stata affidata dalla malignità della sorte alla scrittura più piatta, alla morale più conformista, al metodo di lavoro più antiquato. Nonostante alcune brillanti eccezioni, il rapporto della letteratura con l'Università è quello di un prigioniero col suo guardiano, oppure, cosa indubbiamente più grave da un punto di vista filosofico, quello di un oggetto con un soggetto il quale, restandone completamente all'esterno, ne diventa proprietario e *rettore*".

Dei generi discorsuali "quotidiani" il quotidiano fa suo quello informativo. L'informazione: ecco la sua missione! Essa promuove e alimenta il voler sentire. Il quotidiano è l'espressione più vistosa dell'alternarsi rumore-silenzio, funzionali l'uno all'altro nell'ambito dell'informazione, del sovrapporsi e cancellarsi reciproco delle notizie, che impediscono il concentrarsi dell'attenzione dell'"opinione pubblica" su un problema "emerso", sul "fatto" di turno. Anche perché l'"opinione pubblica" è ormai anch'essa parte della massmediatica e ne riproduce le caratteristiche. Essa, in realtà, è fatta proprio di questo distrarsi, di questa "limitata sensibilità", limitata anche temporalmente, tanto quanto dura il "fatto che fa notizia"; è fatta di smemoratezza: il che le permette di scambiare la ripetizione con la novità, e consente che essa stia ben al passo con la politica, che affronta i problemi secondo la sua "visione realistica" della momentanea rilevanza tattica.

L'informazione del quotidiano è informazione del giorno, di un giorno, che non solo deve poter vincere la ridondanza che il quotidiano si ripete, sempre eguale a se stesso, con un identico cliché,

ma deve a sua volta poter essere superata da nuova informazione. Il consumo del quotidiano è il consumo dell'informazione che deve essere soppiantata, pena il bloccarsi del suo ciclo informativo. L'informazione del quotidiano non mira che al suo *consumo* e alla *produzione di nuova informazione*. Che l'informazione non abbia *altro scopo che l'informazione* sembra una delle più nobili missioni. Ma in effetti non significa altro che l'unico fine dell'informazione è la riproduzione del processo di informazione attraverso il consumo di informazione, come il fine di qualsiasi altro ciclo produttivo è la sua ripresa, sempre di nuovo, attraverso lo smaltimento, quanto più è possibile veloce, del prodotto. L'informazione del quotidiano serve solo alla riproduzione del processo produttivo di informazione e dunque alla comunicazione del silenzio. Che l'informazione è per l'informazione non significa nulla di diverso del fatto che *la produzione* (di notizie come di qualsiasi altro prodotto) è *per la produzione*. Che è il modo di essere della produzione in questa forma sociale. E finché appartiene a questa forma sociale l'informazione è per la produzione.

Certo, in questa forma sociale c'è anche la complicazione, diciamo così, del controllo dell'informazione, che non è nulla di diverso dal controllo della produzione. Ed entrambe le cose fanno parte del complessivo *controllo* — da parte di quella che perciò risulta la “classe dominante” — *della comunicazione*: controllo della produzione-comunicazione di merci-messaggi e controllo della produzione-comunicazione di messaggi-merci. Ma a parte tale questione, certo di non poco conto, ciò che rende l'informazione del quotidiano asservita al ciclo produttivo è *il meccanismo del consumo dell'informazione*. La conseguenza è il sovrapporsi delle informazioni, il loro veloce reciproco soppiantamento, la loro cancellazione. Certamente esse devono stare al passo con i “fatti”. È dunque marginale e forse anche fuorviante la questione se l'informazione *produca i “fatti”*. La questione è che essa certamente *li consuma*: il perdurare di uno stesso “fatto” o la sua ripetizione non fa più notizia. Bisognerebbe bloccare, un giorno o l'altro, il ciclo produttivo dell'informazione quotidiana, *disinformarsi* (Carmelo Bene) e riflettere.

In *L'Université sans condition*, testo di una conferenza tenuta nel 1998 all'Università di Stanford, in California, Derrida si interroga sull'avvenire dell'università nella situazione della globalizzazione o come egli preferisce dire “mondializzazione”. “Mondializzazione” dice certamente bene dello spazio attuale dell'università, ma, al di là delle preferenze “filosofiche” di Derrida e a quelle legate alla lingua francese, bisognerebbe impiegare questa parola anche per evidenziare della globalizzazione, accanto al senso estensivo di coinvolgimento planetario, il senso qualitativo di *adeguazione al mondo così com'è*, di *aderenza realistica all'essere così del mondo*. L'“università senza condizione”, che Derrida vorrebbe, si trova condizionata dalla sua mondializzazione, dal suo adeguamento a questo mondo. Sicché il suo spazio è quello del mondo

così com'è, il mondo capitalistico nella fase della comunicazione-produzione. E la sua vocazione critica viene sacrificata al compito di partecipare e contribuire alla comunicazione-produzione; specificamente all'incremento delle capacità di comunicazione, all'aumento della circolazione di persone — il mercato del lavoro — nello spazio della società dell'informazione. Il punto non è se l'università sia riducibile a un'azienda, se possa adeguarsi alla “filosofia aziendale” (“doppia caricatura” degli studi umanistici: “l'università può essere il mimo, ma non potrà mai diventare una vera azienda ” (Rovatti) anche perché c'è, o speriamo che ci sia ancora, una sorta di tendenza all’“eccesso” nella ricerca e dell'insegnamento dell'università. Il punto, circa la mondializzazione dell'università, il suo ingaggiamento nella comunicazione-produzione — che non è un fatto italiano e neppure europeo, ma che riguarda oggi, data la globalizzazione di questo processo, l'università a livello planetario —, è se questo mondo, il mondo della forma capitalistica, proprio a causa della sua fase attuale della *comunicazione-produzione* non stia, sotto i nostri occhi, cambiando; sicché se la mondializzazione dell'università, la sua adeguazione a questo mondo, non sia per caso un *processo anacronistico*; se allo sforzo di adeguazione al mercato del lavoro non corrisponda una sempre maggiore riduzione del mercato del lavoro, una irreversibile scomparsa del lavoro, una disoccupazione che si rivela sempre più chiaramente non come congiunturale, ma come *strutturale*.

“Come se *le fin* (la fine, il fine) del lavoro fosse all'origine del mondo” (Derrida). Effettivamente, al di là della compiaciuta ambiguità di questa espressione di Derrida, c'è una connessione tra *fine* (come fine e come scopo) del lavoro, il lavoro-merce, e *mondo* perché questo mondo, il mondo capitalistico, è nato sulla base del *lavoro*, del lavoro che la nostra forma sociale riconosce come tale, quello, che si vende e che si compra. Tale copravendita costituisce “la scena primaria”, nel senso freudiano, della forma sociale capitalistica (e della sua grande narrazione: libertà, eguaglianza, proprietà, felicità, ecc.), che nasce con la *liberazione* del lavoro, il quale così può esistere nella sua astrazione, nella sua quantificazione, nella sua separazione dalle sue stesse condizioni e mettersi in vendita.

Lo spazio dell'università è lo spazio del lavoro, lo spazio del mondo del lavoro. Come Derrida riconosce, lo spazio dell'università è uno *spazio pubblico*. Ma precisamente, è lo spazio pubblico di *questo* mondo, di questa forma sociale nella fase della comunicazione-produzione, Di conseguenza la “libertà incodizionata di interrogazione e di proposizione”, che l'università *dovrebbe* avere, la sua prerogativa di “ultimo luogo di esistenza critica”, che l'università dovrebbe essere, si misurano nello spazio della sua esposizione a tutte le sollecitazioni che le provengono dal mercato del lavoro, e che ne esigono la messa in comunicazione, l'inserimento nel processo produttivo, della sua comunicazione.

Se l'università è coinvolta nel processo di comunicazione-produzione è perché "l'investimento immateriale", la "risorsa umana", dunque l'informazione, la formazione sono in esso prioritari. Ma il lavoro *sta finendo*. Sta avvenendo una liberazione *dal* lavoro di portata epocale, come lo è stata, all'origine del capitalismo, la liberazione *del* lavoro. E ciò come conseguenza della seconda rivoluzione industriale, in seguito alla quale anche il lavoro intellettuale può essere soppiantato dalla macchina.

Ma la compra-vendita di lavoro non è messa in crisi soltanto dalla prospettiva della "fine del lavoro" (all'antica maledizione "tu lavorerai", si sostituisce la nuova maledizione propria di questa fase della forma capitalistica "tu non lavorerai"). Derrida cita, ovviamente, a proposito della fine del lavoro, Jeremy Rifkin, ma bisognerebbe fare riferimento anche a studiosi come André Gorz e Adam Schaff le cui opere non sono certamente *best sellers*, ma allo studio di questo fenomeno hanno dato un grande contributo.

Oltre alla "fine del lavoro" ciò che richiede una riconsiderazione critica del "mercato del lavoro" piuttosto che una "fiduciosa" adeguazione ad esso della scuola e dell'università, è la *metamorfosi del lavoro* stesso di questa fase. Il lavoro, in quanto consiste fondamentalmente in lavoro intellettuale, divenuto ormai esso la fondamentale risorsa produttiva, è difficilmente quantificabile ed equiparabile: la *finzione dello scambio eguale* tra lavoro e salario, l'*incommensurabilità* del "lavoro vivo", l'impossibilità di conteggiare il processo di valorizzazione attraverso l'erogazione di lavoro, *risultano oggi troppo evidenti*, quando si tratta di quantificare in ore cose come lo studio, la ricerca, la formazione, l'informazione, l'innovazione, l'inventiva, il talento, che ormai fanno parte dell'altamente competitivo mercato del lavoro e costituiscono le caratteristiche fondamentali del lavoro-merce in questa fase della sua fine.

Una università che per rinnovarsi ritiene di doversi adeguare ai rapporti di compra-vendita di forza-lavoro (intellettuale), che, come risulta dalla crescente disoccupazione strutturale in seguito alla crescita dell'automazione e alla competitività vanno scarseggiando; una università che si decide ad *adottare il conteggio in ore del lavoro tradizionale per valutare la formazione* (i "crediti"), proprio quando esso è messo in crisi; un'università che accetta che la propria ricchezza sia considerata in termini di "risorsa immateriale" e di "investimento immateriale: non è solo *esposta* a "questo mondo", ma *non ha spazio fuori di esso*.

E tuttavia è proprio "questo mondo" — con la fine e la metamorfosi del lavoro, con la messa in crisi del fine "mercato del lavoro"— a venire incontro alla vocazione dell'università per la ricerca e lo studio incondizionati. Se l'università potrà essere "senza condizioni", come vuole Derrida, *sarà solo a condizione che si lasci condizionare* dalle nuove prospettive che si aprono con la fine del lavoro mercificato, con la fine del "mondo del lavoro", con il raggiungimento di un'altezza dello

sviluppo delle capacità umane e delle relazioni sociali, tale che la base dell'attuale forma di produzione risulta troppo striminzita, e i suoi obiettivi e i suoi interessi troppo limitati e meschini. Va aggiunto che l'ostinarsi a voler fare perdurare questa base, a qualsiasi costo e con tutti i mezzi necessari, si rivela sempre più pericoloso, e non solo per il "sapere incondizionato dell'università", ma per la vita stessa, e non solo quella umana, ma per la vita dell'intero pianeta.

La filosofia dell'hitlerismo, su cui nel 1934, all'indomani dell'arrivo di Hitler al potere, Lévinas rifletteva, non è una "contingente anomalia della ragione umana", o un qualche accidentale "malinteso ideologico", né semplicemente una forma follia individuale e di contagio. Essa è correlativa alla *cura di sé*, al *conatus essendi*, al perseverare, con tutti mezzi necessari, nel proprio essere e nell'essere-così di tutto ciò che ne consente il perdurare. In questo senso è un risveglio di "sentimenti elementari".

La filosofia dell'hitlerismo è collegata con *la retorica dell'incitamento della massa tramite i media contro chi non ha altra colpa che il sangue*. L'uomo anziché essere valutato o giudicato per le sue idee, i suoi comportamenti, la sua intelligenza, il suo rapportarsi agli altri, lo è in quanto legato fin dalla sua nascita a tutti coloro che sono del suo stesso sangue.

Non si è tutt'ora immuni dalla filosofia dell'hitlerismo, data la diffusa *allergia dell'alterità*. Malgrado la rozzezza delle sue argomentazioni, la filosofia dell'hitlerismo attecchisce facilmente nelle situazioni storiche di esasperato individualismo fino alla condizione di *homo homini lupus*, la quale, tutt'altro che all'origine del sociale (la fallacia di Hobbes), è la conseguenza di una forma sociale come la nostra che *esalta e lusinga l'identità* a livello individuale e collettivo e *al tempo stesso la mortifica* mettendo in moto processi di alienazione, espropriazione, declassamento, depauperamento e omologazione. Ne deriva una difesa *parossistica* della propria identità frustrata, che non potendo più individuare il proprio *altro* nella differenza di classe, di ruolo, di professione, di sesso, lo individua in base al sangue, all'appartenenza genealogica.

La filosofia dell'hitlerismo si presenta particolarmente in situazioni di povertà, di grettezza, di arroccamento nell'"esperienza piccola", di emersione degli strati profondi dell'esistenza naturale.

Non solo la singolarità, l'unicità di ciascun uomo, la propria alterità assoluta, ma neppure l'individualità, l'identità relativa alla differenza di ruolo, di professione, di posizione sociale, di classe, di sesso contano più. La singolarità e l'individualità sono cancellate. Ciò che conta è il sangue, l'albero genealogico di appartenenza.

Ciò di cui si deve rispondere è la consanguineità: sei responsabile per il fatto di avere una determinata parentela. Ciò che sei nella tua alterità di singolo e di individuo non ha alcun valore: sei la tua parentela, la tua genealogia, la tua "razza". E l'esercizio del potere consiste nel creare

un'opinione pubblica che ti addita come colpevole fino all'istituzione *di un processo in cui come in quello kafkiano non c'è possibilità di difesa.*

La filosofia dell'hitlerismo non risparmia nessun tipo di collettività e di istituzione. A questa degenerazione cancerogena, favorita dall'inquinamento della comunicazione-produzione massmediale e dalla complementare diffusa perdita della capacità di ascolto, è soggetto il "luogo stesso" del "sapere spregiudicato", "scientifico", "critico": l'Università – il suo Corpo, il corpo docente, sempre più in crisi di "spirito di corpo".

"Guai! Si avvicinano i tempi in cui l'uomo non scagliera più la freccia anelante al di là dell'uomo [...]. Io vi dico: bisogna avere ancora un caos dentro di sé per partorire una stella danzante. Io vi dico: voi avete ancora un po' di caos dentro di voi. Guai! Si avvicinano i tempi in cui l'uomo non partorirà più stella alcuna. Guai! Si avvicinano i tempi dell'uomo più spregevole, quegli che non sa disprezzare se stesso. Ecco! io vi mostro l'ultimo uomo.[...] La terra sarà allora diventata piccola e su di essa saltellerà l'ultimo uomo, quegli che tutto rimpicciolisce. La sua genia è indistruttibile, come la pulce di terra; l'ultimo uomo campa più a lungo di tutti. 'Noi abbiamo inventato la felicità' – dicono gli ultimi uomini e strizzano l'occhio. Ammalarsi ed essere diffidenti è ai loro occhi una colpa: guardiamo dove si mettono i piedi. Folle chi ancora inciampa nelle pietre e negli uomini! Oggi si è intelligenti e si sa per filo e per segno come sono andate le cose: così la materia di scherno è senza fine. Sì, ci si bisticcia ancora, ma si fa pace al più presto – per non guastarsi lo stomaco. [...] "Noi abbiamo inventato la felicità", dicono gli

ultimi uomini e strizzano l'occhio. [...] E alla fine la demenza si mise a predicare: "tutto perisce, perciò tutto è degno di perire.

Ma questo, soltanto questo, è la vendetta stessa: l'avversione della volontà contro il tempo e il suo 'così fu'. [...] 'Punizione', chiama la vendetta se stessa: con una parola bugiarda, si dà ipocritamente una buona coscienza. [...] E alla fine la demenza si mise a predicare: 'tutto perisce, perciò tutto è degno di perire' (Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, "Prefazione" e "Della redenzione").