

L'OSCENITA' DELL'IDENTICO

Augusto Ponzio

pubblicato in Millepiani 29, Roma, DeriveApprodi, 2005

Identico e differente

I modi secondo cui è definibile “identico” sono gli stessi di quelli secondo cui è definibile “differente”. Come osserva Pietro Ispano nel *Trattato di Logica (Summule logicales, 1230, libro II, trad. it., p.41-43)* sulla scorta di Aristotele,

[...] ‘*differente*’ è definibile in tanti modi quanti sono quelli secondo cui si dice ‘*identico*’. Ora ‘*identico*’ si dice secondo tre modi, cioè identico per specie, identico per genere, identico per numero. Identici per genere sono quelli, quali che siano, che sono compresi sotto lo stesso genere, come uomo e asino sotto animale. Identici per specie sono quelli, quali che siano, che sono compresi sotto la stessa specie, come Socrate e Platone sotto uomo. ‘*Identico per numero*’ si dice in tre modi: per il primo modo si dice identico per nome o definizione, per il secondo invece si dice identico per ciò che è proprio, per il terzo identico per accidente. Identici per nome si dicono quelli che sono una stessa cosa mentre hanno più nomi, come Marco-Tullio. Identici per definizione si dicono quelli che sono l’uno la definizione dell’altro, come ‘*animale razionale mortale*’ e ‘*uomo*’. Identici per ciò che è proprio sono quelli di cui uno è proprio dell’altro, come *uomo* e *capace di ridere*. Identici per accidente sono quelli di cui l’uno è accidente dell’altro, come Socrate e la bianchezza che è in lui stesso.

Alla stessa maniera, si dice ‘*differente per genere*’, ‘*differente per specie*’, ‘*differente per numero*’. Differenti per genere sono quelli, quali che siano, che sono sotto generi diversi, come uomo che è sotto lo stesso genere di animale, e albero sotto lo stesso genere di *pianta*. Differenti per specie sono quelli, quali che siano, che sono di specie diverse, come Socrate e Brunello. Differenti per numero sono quelli, quali che siano, che fanno numero a sé, come Socrate e Platone (Pietro Ispano, *Trattato di logica. Summule logicales*, trad. it. 2003)

Il rapporto tra identità e differenza è anche di reciproca implicazione. L’identità implica la differenza e viceversa, nel senso che l’identità è l’identità di un differente e la differenza è la differenza di un identico. Affermare l’identità di qualcosa è affermarne la differenza, e viceversa.

Noi qui ci occuperemo dell’affermazione dell’identità, precisamente dell’identità propria, dell’esibizione della propria identità, e quindi, per implicazione, dell’affermazione, dell’esibizione della propria differenza. Più esattamente ci interessa considerare il diffuso fenomeno dell’esibizione dell’identità-differenza in maniera ostentata, esagerata, parossistica. La indicheremo come “oscena”. Osceno nell’accezione abusata è ciò che “offende il comune senso di decenza”. Secondo la nostra accezione ciò che viene offeso nell’affermazione della propria identità o differenza è l’*alterità*, l’alterità propria prima di tutto, visto che si tratta della propria identità, e conseguentemente quella altrui. “Offesa” qui vale proprio nel senso di danno, azione lesiva, attacco, azione devastatrice, lesione, e “offeso” vale soprattutto nel senso in cui lo si dice di un organo o di una parte del corpo che ha subito un danno, una lesione, un trauma.

Che cos’è l’alterità? Tale è il parossismo dell’identità che l’identità non è concepibile se non in termini di identità, cioè viene obliterata, repressa, sacrificata, offesa fino a farla coincidere con l’identità, e dunque definita e detta secondo i modi in cui sono definite l’identità e la differenza, l’identità come differenza e la differenza come identità. Ma l’alterità eccede l’identità-differenza e dunque i “modi” secondo cui essa è

individuata. Anche a tale proposito possiamo citare Pietro Ispano, che osserva che, per esempio “uomo” identifica qualsiasi individuo umano, e quindi lo identifica, in quanto uomo, come “animale razionale” e in quanto “animale” come mortale. Ma, aggiunge, ciò vale “dalla prospettiva della logica non della natura”,

così l'uomo in generale è lo stesso. Sicché, che sia questa animalità o quella, ciò è in ragione della materia. Invece dalla prospettiva della natura la mia umanità è *per sé* ed è *altra* dalla tua umanità, così come la mia anima, per la quale è in me la mia umanità, è *altra* dalla tua anima, alla quale è dovuta la tua umanità in te (*Trattato di logica*, VI, trad. it., pp. 205-206).

Negli scritti del 1975, Pasolini, affrontando il “problema italiano” in seguito al veloce inserimento dell'Italia nel sistema mondiale della comunicazione-produzione, evidenziava la sempre maggiore identificazione dei comportamenti, delle idee e persino dei desideri delle persone appartenenti a strati sociali diversi, in seguito all'omologazione della comunicazione, che ha nel consumismo la sua più vistosa espressione. Il dominio dell'identità è tale che ogni forma di rivendicazione è basata sulla identificazione: avere gli identici diritti di chi comanda, le identiche opportunità, l'identica vita, l'identica felicità di chi detiene il potere. Ciò crea un universo comunicativo in cui al massimo sono possibili *alternative*, ma in cui il meccanismo dell'identificazione, dell'omologazione esclude, diceva Pasolini, ogni *alterità*. A un mercato universale, corrisponde una comunicazione universale che esprime gli stessi bisogni, le stesse esigenze, gli stessi desideri, gli stessi immaginari.

Individuo e identità

La costituzione stessa di io, di individuo, con la sua libertà, i suoi ruoli, le sue funzioni, i suoi obblighi, i suoi diritti e doveri, la sua responsabilità delimitata e definita, tanto più circoscritta in maniera precisa quanto più è regolata contrattualmente la vita sociale, è il risultato di un lavoro sacrificale, in cui ciò che il soggetto sacrifica è prima di tutto la propria stessa alterità. In tale sacrificio c'è una contropartita, un ritorno, cioè quella di attutire *l'ossessione per l'altro* (Lévinas), di delimitare il proprio coinvolgimento nelle situazioni altrui, che viene avvertito, nella qualità di singolo, da parte del sé a cui la propria autocoscienza si riferisce senza poterlo mai contenere, comprendere, ridurre al soggetto. Precisamente si tratta del coinvolgimento che viene avvertito dal proprio corpo nella sua unicità, dal corpo senza organi (Deleuze), senza confini individuali, inappropriabile da parte dell'io, come corpo che sente *l'altro nella propria pelle* (v. Ponzio 1995).

L'io come singolo con la sua irriducibile alterità rispetto al soggetto individuale e con la sua totale esposizione e vulnerabilità non può essere protetto tramite l'appartenenza a un genere, che invece, come individuo, lo rende eguale agli altri, intercambiabile, sostituibile nella propria responsabilità circoscritta dal ruolo, dalla posizione sociale, da contrattazioni, da parametri spaziali e temporali che gli conferiscono il beneficio dell'alibi. La costituzione dell'individuo con l'assunzione dell'identità del genere con il quale di volta in volta si riconosce (identità di ruolo, professione, posizione sociale, partito, sesso, nazione, etnia, ecc.) è un atto sacrificale, con i suoi rituali e simboli, in cui alla rinuncia della propria singolarità, insostituibilità e coinvolgimento senza limiti corrisponde la possibilità (o l'illusione) di attutire la colpa per l'altro, di attenuare l'ossessione della propria responsabilità senza alibi per l'altro.

È questo il “sacrificio primitivo” da cui origina l'organizzazione sociale e il processo di individuazione dei suoi membri fino all'attuale configurazione dell'individuo con la sua libertà, con la sua volontà e la sua complementare responsabilità autoprotettiva come dover rispondere solo di sé in quanto io. Il senso di colpa che l'individuo per costituirsi in quanto tale ha bisogno di attenuare nel sacrificio dell'alterità è quello della colpa per l'altro, della colpa per ciò che l'io non ha commesso, e che tuttavia lo fa sentire responsabile più di ogni altro: “tutti sono colpevoli per tutti gli altri, e io più di ogni altro” (Dostoevskij).

Identità e paura dell'altro

Oggi la paura dell'altro come paura che si ha di lui è al massimo grado. Perché esasperata è divenuta la difesa dell'identità. Parossimo che non è punto di partenza, l' “*homo homini lupus*” di Hobbes, ma punto di arrivo della costituzione dell'identità. Nella storia dell'Occidente, hanno sempre prevalso l'identità sull'alterità, la differenza e l'inerente indifferenza sulla non indifferenza, i rapporti fra individui all'interno dei loro generi, con le loro responsabilità sempre più delimitate, sui rapporti fra singoli fuori da qualsiasi genere e senza alibi.

Il capitalismo ha costruito il proprio sistema sull'identità, portandola all'esasperazione, portando al parossismo la paura dell'altro come oggetto e delimitando ed attutendo sempre più la paura per l'altro. La logica del capitalismo è la logica dell'identità, della differenza, dell'indifferenza, in cui la non indifferenza è neutralizzata dagli alibi della responsabilità sempre più capillarmente definita dalla precisione legislativa.

Malgrado l'attuale globalizzazione, o meglio a causa di essa in quanto funzionale alla riproduzione capitalistica, il rapporto sociale è il rapporto di individualità reciprocamente indifferenti, subito come necessità dovuta alla realizzazione del loro interesse individuale e in cui la preoccupazione della propria identità e per la propria differenza, indifferente alle differenze altrui, incrementa sempre più la paura che si ha dell'altro. La comunità è la risultante passiva degli interessi di identità reciprocamente indifferenti e si presenta essa stessa come identità fino a quando tali interessi ne richiedono la coesione e unificazione.

Il rapporto differenza-indifferenza proprio del macrocosmo della collettività si ritrova nel microcosmo dell'identità individuale. La comunità egologica, la comunità degli io in cui consiste l'identità di ciascuno di noi, presenta lo stesso tipo di socialità fondato sulla reciproca indifferenza, come risulta dalla scissione fra comportamento pubblico e comportamento privato nello stesso individuo, dalla reciproca separazione e indifferenza fra ruoli, competenze, mansioni, linguaggi, responsabilità all'interno di uno stesso soggetto, di una stessa persona, come suo modo “normale” di essere conforme alla forma sociale di appartenenza.

Le delimitazioni, di ordine etico-normativo, giuridico e politico della responsabilità individuale, le leggi dello scambio eguale, le funzioni fissate dai ruoli e dalla posizione sociale, le distinzioni sancite dalla

legge fra identità individuali, ciascuna con la propria sfera di libertà e di imputabilità: nulla di tutto questo riesce tuttavia a sciogliere l'intrico fra l'io e l'altro, ad eliminare l'asimmetria del loro rapporto, a far cessare l'ossessione per altri, a porre fine al coinvolgimento, a evitare la sostituzione.

La responsabilità per altri ha un doppio movimento che innalza l'altro di cui si fa carico producendo una situazione asimmetrica: perché, dice Lévinas colui *del quale* devo rispondere è anche colui *al quale* devo rispondere; devo rendere conto a colui *del* quale rendo conto. Responsabilità di fronte a colui di cui sono responsabile: responsabile di un volto che mi ri-guarda, cioè di una libertà.

Identità e lavoro indifferente

L'identità manifesta oggi sempre più il suo carattere contraddittorio. Per affermarsi e sussistere essa ha bisogno della differenza e della indifferenza. È soprattutto differenza, ma, per realizzarsi come identità, trova nell'indifferenza il proprio fondamento. Ciò vale per l'identità individuale e per quella collettiva, e vale per l'intero sistema di riproduzione sociale della cui logica di sviluppo e conservazione l'identità odierna è espressione.

Questa forma sociale, il sistema capitalistico, basata sulla realtà del lavoro libero e sull'ideologia del libero scambio, mette in moto meccanismi di individualizzazione e di affermazione della differenza, che trovano nelle sue stesse basi i propri presupposti, quali l'autoappartenenza, la capacità decisionale, la libertà, la responsabilità, la possibilità di essere artefice del proprio destino. La soggettività, a livello individuale e collettivo viene esaltata e lusingata. Ma, in quanto il lavoro libero è lavoro astratto, quantificato, indifferente, subalterno alla produzione di valore di scambio e funzionale alla riproduzione ampliata del meccanismo stesso della produzione, la forma sociale su cui esso si basa mortifica la soggettività, tanto più quanto maggiormente si concretizza e si estende l'indifferenza dei rapporti sociali che la caratterizzano, mettendo in moto processi di alienazione, de-identificazione, sradicamento, espropriazione, omologazione, sempre maggiori quanto più il capitale si sviluppa tecnologicamente e il mercato si presenta come mercato mondiale.

L'identità realizza la differenza mediante l'indifferenza e, anche quando il lavoro vuole il suo riconoscimento come produttore di ricchezza, si tratta pur sempre di un riconoscimento basato sulla indifferenza della astrazione lavoro, si tratta della presa di coscienza della propria differenza sulla base del lavoro senza differenza. La sempre maggiore crisi della soggettività che lo sviluppo del capitalismo comporta e la stessa emarginazione del lavoro dal processo produttivo in seguito allo sviluppo dell'automazione, con il dilagare, nei paesi sviluppati, della disoccupazione, genera, oggi, una ricerca esasperata dell'identità che è sempre più difficile trovare nella stessa identificazione con il lavoro.

Questo parossismo dell'identità, che la differenza-indifferenza di questa forma sociale produce, è sempre più realizzata come negazione dell'altro, dell'altro da sé e dell'altro di sé, di cui l'affermazione della identità richiede il sacrificio. Paradossalmente, si reagisce alla negazione dell'alterità prodotta dall'omologazione del mercato capitalistico e dall'indifferenza dei suoi rapporti sociali, basati sul lavoro astratto, attraverso una rivendicazione di identità che è essa stessa, come differenza-indifferenza, negazione dell'alterità.

Riprendendo la nozione di non-indifferenza di Emmanuel Lévinas, possiamo dire che risulta urgente verificare la possibilità di una differenza come alterità, una differenza come apertura all'altro, una differenza non indifferente, che si configura come possibilità di un'altra dimensione del rapporto sociale rispetto a quello previsto dalla realtà delle cose, dall'essere, dal mondo costituito, una dimensione non utopica ma sopraffatta, negata, e tuttavia non annullata, dalla comunicazione odierna funzionale alla riproduzione dell'identico. Una dimensione che la nostra forma sociale mette in ombra, relega in rapporti, occupazioni, attività, non riconosciuti come pubblici, esterni ai rapporti sociali dello scambio e del lavoro, come situati in un tempo di non-lavoro, che essa non riesce a riconoscere come l'effettiva fonte della ricchezza sociale.

Identità e sessualità

Proprio perché il sociale è caratterizzato da una sostanziale indifferenza e da una illusoria e continuamente frustrata identità, la ricerca dell'identità tende ad orientarsi verso una sorta di al di qua del sociale, verso un essere-così biologicamente e essenzialisticamente inteso. Ne deriva l'eccessiva enfasi sulla sessualizzazione degli individui e dei rapporti sociali

La vistosa crisi in atto della identità maschile viene compensata da forme di esibizione della mascolinità secondo modelli generalmente non più dominanti se non sul piano dell'immaginario residuale e che sono in palese contrasto con l'evidenziarsi sempre più del carattere non unico, non definito e non definitivo ma molteplice dell'identità maschile relativa com'è a contesti sociali e momenti storici determinati. L'identità maschile esibita in termini di maschilismo è inerte collegata a vietate minacce, ormai culturalmente introiettate, di esclusione da contesti, rituali e privilegi prevista come conseguenza della perdita di quell'identità. (v. David Buchbinder, 2003 e l'introduzione di S. Petrilli alla ed. it.).

La rivendicazione dell'identità femminile, in quanto provocata in reazione ai ruoli sociali subalterni storicamente assegnati come naturali alla donna, si orienta anch'essa verso una rivendicazione di una identità di genere che, da una parte rifiuta tale pseudo-naturalità riconoscendone il carattere storico-sociali, dall'altra enfatizza la connotazione di sesso. Tale enfattizzazione è anche espressa implicitamente o esplicitamente nella forma di una sorta di "ebbene sì" di chi si discosta dai ruoli sessuali "normali", maschile e femminile, e dai relativi modelli sanciti e imposti come "naturali", e reagisce all'emarginazione e alla sofferenza che ciò comporta con la rivendicazione, quale propria identità, delle stesse identità e relative denominazioni che, con una valenza dispregiativa e offensiva, sono state loro attribuite. In tutti questi casi, in cui verbalmente e non verbalmente si enuncia, si ostenta il proprio "vero essere", si rivendica il diritto ad esso, se ne reclama il riconoscimento, avviene l'identificazione con una determinata modalità di scelta sessuale che al limite tende ad essere totale. In tutti questi casi l'alterità, la propria, è sopraffatta e interdotta dall'identità sessuale, assunta come definita e unica.

Osserva Bachtin nel libro pubblicato nel 1927 sotto il nome di Volosinov

Caratteristica di tutte le epoche di declino e di disintegrazione sociale è *la sopravvalutazione del sesso* nella vita e nell'ideologia, e per di più del sesso in una accezione estremamente ristretta: il suo aspetto *asociale*, isolato, passa in primo piano. Il sessuale tende a diventare un surrogato del sociale. Tutti gli individui umani risultano divisi in primo luogo se non esclusivamente in maschi e femmine. Tutte le altre suddivisioni sembrano essere inessenziali. Sono significative e valide soltanto le relazioni sociali che si possono sessualizzare. Tutto il resto perde importanza e senso (Bachtin, *Freud e il Freudismo*, 2005, cap. 9, § 5).

Identità e nominazione dell'altro

La nominazione dell'altro generalmente risente del fatto che è nominazione di ciò che è differente dall'identità di chi lo nomina, che è altro rispetto all'identità denominatrice. Il parametro dell'identità, quella propria e quella altra dalla propria, impedisce di individuare rapporti di alterità senza cadere nella fallacia di riduzionismi o di separatismi, senza la prevaricazione di una parte su tutto il resto. Ciò dà luogo ai "nomi"

infelici con cui vengono chiamati gli altri: "extracomunitari", "popoli altri", "gente di colore", "indiani d'america", "pelle rossa", ecc. Espressioni del genere sono ormai entrate nel linguaggio ordinario al punto da sembrarci normali, mentre persone di cultura come siamo, ci scandalizziamo del fatto che ci sia della gente che ancora parla della balena chiamandola "pesce".

Il *volto* dell'altro, è ciò che ha di un senso per sé, che non attende l'intenzionalità conoscitiva, la visione totalizzante, la comprensione del senso della storia, per essere significativa. Nel rapporto faccia a faccia con l'altro, fuori dalla responsabilità "speciale", tecnica – e dai rispettivi alibi (di cui parla a anche Bachtin) – cioè la responsabilità delimitata dai ruoli, dai contratti, dalle convenzioni, l'io si trova con esso in un rapporto di coinvolgimento e di responsabilità illimitata, di non-indifferenza, nella situazione del dover rispondere del suo diritto d'essere, senza possibilità di appello, di delega. Qui l'io non è più coscienza intenzionale, non è più soggetto, non è più individuo appartenente a un genere, ma viene a trovarsi nel rapporto a partire dal quale soltanto si costituisce come intenzionalità, come soggetto, come individuo. Nel rapporto frontale con l'altro fuori dalle forme di aggiramento dell'alterità e di violenza nei suoi confronti, nel rapporto di altro ad altro, di singolo a singolo, se l'altro come interlocutore è al vocativo, l'io viene a trovarsi, senza alibi, all'*accusativo*, nella situazione di dover dar conto del proprio essere e dell'essere dell'altro, del posto che occupa nel mondo e che l'altro non occupa.

Identità e memoria

La memoria, che lavora mediante l'oblio, è costitutiva dell'identità individuale e collettiva. Il ricordare, invece, eccede il progetto identitario. Di memoria può essere capace anche la macchina, il computer, e di più è meglio dell'uomo. Il ricordare, invece, è una prerogativa esclusivamente umana. La senilità indebolisce la memoria, e favorisce il divagare dei ricordi, soprattutto di quelli più lontani nel tempo, di quelli tanto lontani che sembrano ormai appartenere ad un altro difficilmente identificabile con chi ricorda, e che sono, nella sua circostanza e condizione attuale, del tutto inutili, gratuiti e in ultima analisi privi di senso.

È al ricordare che si deve il *sentire doppio* a cui è particolarmente attento il pensiero poetante di Leopardi:

All'uomo sensibile e immaginoso, che viva, come io sono vissuto gran tempo, sentendo di continuo ed immaginando, il mondo e gli oggetti sono in certo modo doppi. Egli vedrà cogli occhi una torre, una campagna, udrà cogli orecchi un suono d'una campana; e nel tempo stesso coll'immaginazione vedrà un'altra torre, un'altra campagna, udrà un altro suono. In questo secondo genere di obbietti sta tutto il bello e il piacevole delle cose. Trista quella vita (ed è pur tale la vita comunemente) che non vede, non ode, non sente se non che oggetti semplici, quelli soli di cui gli occhi, gli orecchi e gli altri sentimenti ricevono la sensazione (Giacomo Leopardi, *Zibaldone*, p. 4418).

La memoria sta alla base della *comunanza identitaria*, sia essa l'identità comunitaria di una collettività (la comunità di Razza, Storia, Etnia, Regione, Nazione, Civiltà, Religione, Classe, Partito, Sesso), oppure l'identità comunitaria che è ciascuno di noi come individuo, vale a dire la comunità dei vari io in cui

ciascuno di noi consiste, che per quanto, tra loro in rapporti gerarchici e conflittuali, sono accomunati dalla stessa funzione di io, sono altri fra loro solo in senso relativo.

Il ricordare, invece, instaura rapporti di *comunanza non identitaria*, rapporti che travalicano la *comunanza comunitaria*, e sono, diversamente da quelli comunitari, non scelti, non decisi, non sanciti da contratti e accordi e non determinati da ruoli e funzioni, ma sono subiti passivamente fuori da qualsiasi decisione e iniziativa di soggetto, come rapporti con un'alterità che è tale per sé, un'alterità materiale, assoluta. Il ricordare scuote la comunanza identitaria, travalica i suoi confini e configura, a dispetto della memoria, dell'identità e della differenza, *comunità strutturalmente extracomunitarie*.

Il ricordare a ciascuno rammenta la propria situazione di extracomunitario rispetto alla propria immagine, alla propria identità di individuo, all'unità comunitaria dei diversi io in cui ciascun individuo consiste. E rammenta la propria situazione di extracomunitario rispetto alle comunità collettive di appartenenza, ampie o ristrette che siano.

Il ricordare travalica le comunità identitarie siano esse collettive o individuali. Esso supera la comunità di io, di soggetti, di cui è fatta la nostra identità e stabilisce un rapporto con una alterità antecedente ai ruoli, alle scelte, alla posizione di io, un'alterità non relativa costituita dal nostro corpo, non come corpo individuale quale, nel nostro immaginario di soggetti, ce lo figuriamo, ma nel suo reale *legame intercorporeo con il "mondo esterno" e con gli altri*.

La memoria collabora con la *differenza indifferente*. L'identità ha bisogno, per realizzarsi, della *differenza* e quindi del genere che la definisce, ma ha bisogno anche dell'*indifferenza* nei confronti dell'altro, del disinteresse, dell'oblio nei suoi riguardi. La memoria è oblio di ciò che è indifferente rispetto a ciò che per essa fa differenza.

La differenza indifferente della memoria è la condizione della possibilità di delimitazione rassicurante della responsabilità nei confronti di ciò che l'identità distingue come altro; delimitazione di cui l'identità, individuale o collettiva, ha bisogno per potersi costituire come tale.

Ne ha bisogno per salvaguardarsi da una responsabilità per l'altro ossessiva e sconfinata, a tempo pieno, per evitare il coinvolgimento passivo, subito, con l'altro fino alla *sostituzione* (che non è fusione, immedesimazione, se non nella mente di chi ne è costitutivamente incapace, ma che, al contrario, richiede la differenza, una *differenza non indifferente*). Il coinvolgimento le impedirebbe di potersene stare al sicuro dei suoi alibi e della sua buona coscienza e tutelarsi con la *memoria* – tanto meglio se rafforzata dalla scrittura di leggi e contratti – *della propria responsabilità determinata*, definita, circoscritta: una *responsabilità di genere* (razziale, etnico, sessuale, professionale, di religione, di classe, ecc.), la quale *comincia e finisce nella differenza di genere che garantisce l'identità*.

La memoria protegge con l'oblio – di cui ha bisogno per funzionare – dalla *preoccupazione*, e dalla *cura per l'altro*, dalla *non indifferenza per l'altro*, e ciò facendo produce al posto della *paura per l'altro*, del temere per lui, la *paura dell'altro: homo homini lupus*.

Il ricordare, che è *resistenza della materia dell'alterità* all'oblio della memoria, rievoca il coinvolgimento con l'altro fino al temere per lui, sorprende alle spalle l'identità – oggi sempre più barricata, insensibile e striminzita con la sua memoria resa anche tecnologicamente sempre più potente e dunque sempre più capace di oblio e di indifferenza – esponendola al rischio del sentire *la paura dell'altro*, nel senso di *temere per lui*.

L'analisi logica – basata com'è sulle categorie della identità e della differenza e sulla indifferenza necessaria all'astrazione di individui e generi – è in grado di individuare in “la paura dell'altro” solo la distinzione fra un *genitivo oggettivo* (l'altro come oggetto di paura, il temere l'altro) e un *genitivo soggettivo* (l'altro è soggetto di paura, è l'altro a temere). Soggetto o oggetto.

La *resistenza all'oblio della memoria* – oblio che è funzionale alla identità-differenza indifferente e che è complementare alla responsabilità delimitata da alibi – consiste nel fatto che il nostro stesso corpo, con la sua vissuta intercorporeità, ci ricorda di *un'altro senso*, quello della paura per l'altro, del temere per lui, facendoci uscire dalla dicotomia, dalla polarizzazione, in cui la logica della identità, del soggetto, rimane appiattita. *Avere la paura dell'altro*, come *avere la sua paura*, *avere paura per lui*. Senza più distinzione di soggetto e oggetto, ma anche senza identificazione comunitaria, in un rapporto in cui la differenza non ha come risvolto l'*indifferenza* ma la *non-indifferenza*. Qui “dell'altro” non è né genitivo soggettivo, né genitivo oggettivo, ma una sorta di *genitivo etico*, che la logica dell'identità cancella, un *terzo senso* in considerazione del quale si può disambiguare l'espressione “sentire la paura dell'altro”.

La “nazione” come identità e come differenza.

La nazione è una delle *astrazioni-concrete* in cui si realizza l'identità comunitaria. In quanto categoria dell'*identità* la nazione è anche categoria della *differenza*. Questo suo duplice aspetto si evidenzia nell'ambivalenza del termine “nazione”, nella sua duplice accezione. Indicheremo le due accezioni, separabili solo per motivi di analisi, ma nella realtà strettamente connessi con (a) la *nazione come identità* e (b) *la nazione come differenza*. Da una parte a) *l'accezione essenzialmente politica*, espressa nell'Illuminismo e nella rivoluzione francese: la nazione è lo Stato in cui si esercita la *sovranità del popolo*; dall'altra quella b) *etnico-linguistica*, maturata nel romanticismo, per cui una nazione si differenzia dalle altre nazioni. Nelle due accezioni muta il modo in cui è concepita l'origine stessa dell'identità nazione. Nel primo caso l'origine è *politico-giuridico-economica* e dunque si riconosce questa identità per quella che è, cioè un *prodotto storico-sociale*. Nel secondo caso, invece, la sua origine è considerata come *naturale*, e benché vi intervengano, oltre a fattori “naturali” come il sangue e il suolo, anche fattori storico-sociali, come la lingua e le tradizioni culturali, questi ultimi sono concepiti come naturali (è sintomatica l'espressione,

anche nel linguaggio comune, “lingue naturali”) e ad ogni modo come *naturalmente* determinanti la differenza nazionale.

Come identità, la nazione è lo Stato in cui si esercita la sovranità del popolo, o semplicemente lo Stato territoriale, nel caso in cui il popolo-nazione non eserciti la propria sovranità. In ogni caso è una comunità riconosciuta nel suo carattere storico-sociale. Come differenza, la nazione è una comunità naturale che trova espressione, o non trova espressione, nello Stato.

Come Stato, come popolo, come comunità di cittadini, la nazione è un’entità giuridica positiva. Come “comunità naturale”, la nazione fa parte di una visione giusnaturalista, in base alla quale, appellandosi a caratteristiche naturali comuni che differenzierebbero una “nazione” dalle altre, si fanno valere i “diritti naturali” della propria differenza.

Rispetto alla nazione come identità positiva coincidente con lo Stato, la nazione come differenza naturale si connota come “nazionalità”: come identità-differenza naturale, la “nazionalità” è antecedente alla costituzione dello Stato-nazione e può non coincidere con esso fino a risultare “nazionalità minoritaria” o “nazionalità oppressa” all’interno dello Stato nazione.

Il carattere contestativo, eversivo nei confronti degli Stati esistenti, che è inerente alla nazione come differenza, nella sua accezione “etnico-linguistica”, giusnaturalistica, spiega perché questa accezione divenga trainante rispetto all’altra, quella politica, nei momenti di trasformazione della realtà storica (v. la fase di “ascesa della borghesia”, o il movimento anticolonialista e ant imperialista in Asia e in Africa) ed entri invece in contrasto con essa quando gli interessi di conservazione delle identità statali realizzate prevalgano sui diritti delle differenze.

Ma l’accezione di nazione come differenza naturale di sangue, lingua, cultura, suolo si presta anche, data l’indissolubilità di identità e differenza, al rafforzamento della nazione come identità politica reale e quindi, in nome di essa, alla repressione – e soppressione, genocidio– delle nazionalità da essa “naturalmente” differenti (nazionalismo, fascismo, nazismo). Non ci sono limiti di ordine spaziale nell’uso che l’identità politica nazionale – a seconda degli interessi politici ed economici – può fare della differenza etnico-linguistica nazionale: può impiegarla per ampliare il proprio territorio con una politica di annessioni (annessione dell’Austria alla Germania nazista), oppure per frammentare una precedente organizzazione politica (v. Jugoslavia, ex Urss, Cecoslovacchia) in diverse comunità nazionali, che, in certi casi, più che Stati nazionali (anche per la loro subalternità al controllo da parte dei paesi capitalistici più forti) possono essere considerati “Stati regionali”

Alla logica della identità sviluppata fino alle ultime con sequenze appartiene anche l’idea dello Stato monoetnico, dello Stato etnicamente puro. Uno Stato moetnico non si è mai visto. Ma tale idea viene prodotta e fatta circolare nell’attuale sistema di comunicazione-produzione. Il fantasma dello Stato mononazionale viene approvato, riconosciuto e fatto circolare dagli stessi Stati tradizionali perché la frammentazione in Stati mononazionali in cui la preoccupazione della purezza etnica fa dimenticare o

cancella del tutto l'identificazione della nazione con la sovranità popolare gioca a favore della economia capitalistica mondiale, realizzando insperati spazi al neocolonialismo e alla esportazione della guerra.

Questo fantasma dello Stato monoetnico ha, sotto questo aspetto, la stessa funzione che svolge un altro fantasma, anche questo fatto aleggiare dai paesi capitalisti come qualcosa di effettivamente esistente in essi e anzi come il segreto del loro sviluppo: cioè il *libero mercato*, a cui non corrisponde niente di reale. In un'epoca di multinazionali, di capitale transnazionale, di ingerenza dello Stato nella produzione e nel mercato, questi due fantasmi, "il libero mercato" e "lo Stato monoetnico", fungono da specchietti per le allodole con cui i paesi capitalistici esercitano il loro controllo e la loro politica neocoloniale sul "terzo mondo" e sui paesi dell'ex-socialismo-reale (dei quali alcuni inseguendo con maggiore accanimento questi due fantasmi fanno ormai parte del terzo, se non addirittura del quarto o quinto mondo). La circolazione di questi due fantasmi è resa possibile dall'attuale sistema di comunicazione in cui ciò che si comunica non ha fundamentalmente altra funzione che solvaguardare e rafforzare il controllo della comunicazione da parte di chi lo detiene.

Identità e comunicazione-produzione

La comunicazione si presenta oggi come comunicazione mondializzata. Essa inoltre ha un carattere pervasivo: *l'intera riproduzione sociale è comunicazione*. La comunicazione non si esaurisce nel momento intermedio fra produzione e consumo, cioè la circolazione, lo scambio, il mercato, ma investe, permea, l'intero sistema di produzione. L'ideologia della comunicazione-produzione, in quanto dominante, si presenta come la logica stessa della realtà attuale, come sua *ideologica*.

"Un ulteriore risparmio deriva, nell'anticipazione del capitale costante, dall'accorciamento del tempo di circolazione (lo *sviluppo dei mezzi di comunicazione* è al riguardo un fattore materiale fondamentale)" (Marx, *Il capitale*, III, 1).

Funzionali alla comunicazione-produzione sono i testi programmatici dell'organismo specializzato per la progettazione dello sviluppo dell'Europa: la Commissione Europea. Quelli in tal senso più significativi sono (nell'ordine, dal 1994 a oggi): *Crescita, competitività, occupazione*; noto come libro bianco di Delors; *Insegnare e apprendere: verso la società conoscitiva*; *Libro verde sull'innovazione*; *Vivere e lavorare nella società dell'informazione: Priorità della dimensione umana*; *Istruzione, formazione, ricerca: gli ostacoli alla mobilità sociale*. (*Crescita, competitività, occupazione*; *Insegnare e apprendere*; *Vivere e lavorare nella società dell'informazione*), che considerano vitale il suo incremento per lo sviluppo della produzione e della competitività dell'industria europea, identificato con "il destino stesso dell'Europa".

È significativo che in tali testi programmatici l'istruzione e la formazione vengano considerate come "vettori" di *identificazione*, di *appartenenza*, di *promozione* sociale dell'individuo, di *sviluppo personale* e di *competitività*. Sono i valori della comunità identitaria, complementare alla concezione del sociale come

somma di autonomie individuali, di egoismi e interessi conflittuali. E se oggi tali valori possono esser raggiunti attraverso l'istruzione e la formazione è perché *“la società del futuro sarà una società conoscitiva”*.

Che cosa significa “società conoscitiva”? Una società in cui *“la posizione di ciascuno nello spazio del sapere e della competenza sarà decisiva”*. Una società in cui i rapporti interumani dipenderanno dalle conoscenze e competenze di ciascuno, dal contributo delle competenze alla produttività e alla competitività globale. Il valore delle persone nei rapporti sociali sarà relativo alla posizione da esse assunta nello spazio del sapere e delle competenze. *“Questa posizione relativa, che si può qualificare come ‘rapporto conoscitivo’, strutturerà sempre più fortemente le nostre società”*. Tale previsione orweliana, la riduzione dei rapporti umani a rapporti conoscitivi, cioè basati sulla posizione di ciascuno nell'ambito delle conoscenze e delle competenze – il che significa la negazione di ogni alterità rispetto all'identità funzionale alla comunicazione-produzione –, viene assunta come la prospettiva a cui si devono uniformare, adattare e collaborare i programmi di istruzione e formazione.

La commissione Europea dedica particolare attenzione all'inventiva e all'innovazione (v. *Libro verde sull'innovazione*), ma l'innovazione, confinata nel ciclo di riproduzione della comunicazione-produzione, dunque nell'ottica del profitto, dell'“investimento immateriale” e assumendo come unico riferimento dell'innovazione, il mercato, diventa ripetizione dell'identico. La ripetizione dell'identico assume un carattere distruttivo. In questa prospettiva, innovazione e competitività sono strettamente collegate. Sicché il carattere innovativo di prodotto viene fatto consistere nella sua capacità distruttiva: distruttiva di precedenti prodotti similari presenti sul mercato. Esempio di “innovazione radicale o di rottura”: il compact disk rispetto al disco tradizionale, che insieme a tutto il resto dell'apparato dello stereo è stato reso obsoleto e inutile in poco tempo non diversamente dal vecchio grammofono. Il criterio di valutazione dell'innovazione è completamente uniformato alla “ragion di mercato”.

Il carattere distruttivo (Benjamin) è strettamente connesso con riproduzione allargata dell'identico cui tende la produzione capitalistica e che è soprattutto evidente nella sua attuale fase della comunicazione-produzione. La distruzione del prodotto è la condizione della sua ri-produzione. Il ciclo ricomincia di nuovo perché l'intera produzione ha un carattere distruttivo, e solo per questo può essere produzione per la produzione, produzione per il ricominciamento del ciclo produttivo, in funzione del profitto, produzione per la riproduzione allargata, produzione fine a se stessa. Ma “il carattere distruttivo” non è presente solo nella fase del consumo; è anche presente nella fase della produzione come soppiantamento del mezzo di lavoro con la macchina, e della macchina con la macchina sempre più automatica, e nella eliminazione di quanto più lavoro umano è possibile tramite la sua sostituzione mediante la macchina (automatica), fino a renderlo “esuberante”. La produzione per la produzione distrugge “posti di lavoro”. La produzione capitalistica ha un carattere distruttivo anche nei confronti dell'ambiente naturale, nei confronti del nostro proprio corpo, nei confronti della qualità della vita resa dipendente dal lavoro e ridotta all'alternanza tempo di lavoro / tempo libero (il tempo libero che il lavoro richiede come riposo e rinfancimento, che il lavoro concede, e delle cui

possibilità di impiego è sempre il lavoro a decidere), o svuotata e immiserita dalla mancanza di lavoro in quanto disoccupazione.

In una comunità finalizzata alla comunicazione-produzione, l'istruzione, la formazione e la ricerca risultano “*investimenti in capitale umano* per accrescere la competitività” (*Insegnare e apprendere*, cit.), sono considerate in termini di “investimento immateriale”, di “investimento nell'intelligenza”, di “valorizzazione” per il profitto della “risorsa umana”. Bisognerebbe, contro la prospettiva della “valorizzazione del capitale umano” nel senso del valore di scambio e del profitto, decidersi di rivendicare al più presto e con forza, il *diritto alla infunzionalità*. Il *diritto alla vita*, fino a quando non lo si colleghi saldamente con il *diritto all'infunzionalità*, resta dentro ad una visione dell'uomo come mezzo, ridotto a capitale che bisogna valorizzare “per tutta la durata” della “vita attiva”, cioè capace di essere produttiva della riproduzione di questo sistema di produzione. Gli stessi “valori civici” che a titolo esornativo, insieme allo “sviluppo individuale”, la Commissione Europea non trascura di menzionare qua e là e per inciso quale ovvio compito dell'istruzione e della formazione, sono un'espressione di vuota retorica, oltre ad essere elemento di una contraddizione in termini nel loro rapporto con “competitività” e “concorrenza”, se non sono connessi – insieme alla nozione di “sviluppo individuale” – al diritto all'infunzionalità.

Nel mondo odierno della comunicazione-produzione, in cui sviluppo, efficienza, competitività (fino all' *extrema ratio* della guerra) sono i valori fondamentali, il diritto all'infunzionalità assume un carattere sovversivo (una sovversione non sospetta?). L'infunzionale è l'umano. E tuttavia i “diritti dell'uomo” non contemplano il diritto all'infunzionalità. Esso fuoriesce dall'umanesimo dell'identità. Ed è a fondamento di tutti i diritti dell'alterità. L'umano non è una “risorsa”, perché non è un mezzo, non ha valore strumentale: è *un fine*. Attribuirgli la funzione strumentale di incremento della “competitività globale” sul mercato mondiale è già di per se stesso svilente, ma lo diventa ancora di più quando di ciò si fa l'obiettivo dell'istruzione e della formazione. Né possono avere l'istruzione e la formazione la funzione di salvaguardare la realtà sociale costituita, i rapporti sociali quali sono, la funzione di riproduzione (allargata) dell'identico.

L'uso di “immateriale”, riguardo all'intelligenza, la cultura, la formazione è sintomatico. Esso è espressione di una riduzione economicista e fisicalista del concetto di materia, che contrappone struttura economica, materiale, e sovrastrutture, immateriali.

Una delle parole d'ordine della progettazione della Commissione europea, nei testi citati, riguardo all'istruzione e alla formazione è l'*adattabilità*, per la quale si auspica un'istruzione permanente e una formazione continua: adattabilità al nuovo (nuove tecnologie nuovi processi e canali informativi, ecc.) che, in realtà, è la *riproduzione (allargata) dell'identico*. Tutto questo in contrasto con le metodologie della formazione che ancora concepiscono l' inserimento sociale come non adattativo.

“Sforzo di adattamento” è una formula ricorrente. Per giunta rivolta ai giovani, con il ricatto dell'occupazione. Considerare l'istruzione e la formazione in termini di adattamento, significa togliere loro il

fondamento essenziale dell'atteggiamento critico, della messa in discussione dell'identità costituita – individuale, di ruolo, di gruppo, culturale, politica, ecc., – eliminando da esse il carattere materiale e dialogico del continuo confronto con l'alterità. In un mondo caratterizzato – sono parole del libro bianco *Insegnare e apprendere* – dalla “universalizzazione degli scambi”, dalla “globalizzazione delle tecnologie”, dalla “mondializzazione della comunicazione”, la “*realizzazione delle aspirazioni individuali*”, raggiungibile grazie all'occupazione, a sua volta permessa dall'istruzione e dalla formazione, sarà una ben misera cosa e certamente non potrà andare molto lontano dalle esigenze previste dal consumismo e dalla omologazione dei bisogni e dei desideri, delle esperienze e delle conoscenze ad opera del mercato mondiale.

L'identico nell'informazione

Dei generi discorsuali “quotidiani” il quotidiano fa suo quello informativo L'informazione: ecco la sua missione! L'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.* 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. Certo, esse devono stare al passo con i “fatti”. Ma neppure il susseguirsi dei “fatti” è così veloce quanto dovrebbe per stare al passo col ciclo dell'informazione. Allora l'informazione previene i “fatti”, li sollecita, sia nel loro farsi sia nel loro disfarsi, li informa per poter informare di essi. Il punto non è se la comunicazione *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 e riflettere.

Identità della ripetizione e alterità del ritorno

Si può contrapporre *ritorno a ripetizione*: la ripetizione è impossibile, il ritorno è la ri-prova di questa impossibilità, che la scrittura letteraria, soprattutto la poesia, rende palese: l'impossibilità della riconferma,

della convalida, della riproduzione dell'identico, del ritorno a casa, alla propria origine, radice, alla propria dimora. Cantare questa impossibilità, ritornandovi sempre di nuovo, come un'onda che pazientemente si rivolge sempre allo stesso scoglio, sempre diversa, ritornando senza ripetizione, dimostrando di fatto, nel suo fare, nel suo canto, l'"impossibilità della ripetizione" (Kierkegaard).

Nella letteratura, in quel "fuori dal Mondo" che Blanchot individua come "spazio letterario", la scrittura si presenta come pratica orientata secondo il movimento dell'opera, che è movimento verso l'alterità senza ritorno all'identico (Lévinas). Chi, scrivendo, si presenta con una parola propria, con una parola diretta, potrà essere pubblicista, moralista, studioso, ecc., ma non scrittore. Come mostra Bachtin, a nome suo lo scrittore non può dire nulla. L'opera letteraria, dice Bachtin, ha l'*altro* all'inizio del movimento di costituzione. La posizione che le dà origine non è quella di io ma di altro, e rispetto al suo autore l'opera si caratterizza come altra. Essa è resa esteticamente valida dalla sua alterità, dalla sua irriducibilità al soggetto che l'ha prodotta, dalla sua autonomia, dalla sua compiutezza e chiusura che la disimpegnano da ogni progetto rientrante nell'economia del soggetto, l'affrancano dalla storia unitaria di un io, dal suo contesto mondano, dalla sua contemporaneità, rendendola, come dice Bachtin, "trascendente" o "transgrediente". La posizione e il movimento che stanno all'origine della produzione artistica fanno parte di un più ampio genere di eventi, tutti caratterizzati da un'apertura verso l'alterità, dalla capacità di avere un destino estraneo al soggetto che li ha prodotti, al contesto cui sono legati, agli scopi a cui sono immediatamente destinati.

Assumere l'opera come il movimento in cui l'umano si realizza significa essere per un umanesimo che inverte l'itinerario abituale dell'ideologia dominante che, come dice Lévinas, "resta quello di Ulisse la cui avventura nel mondo è consistita in un ritorno all'isola natale – un compiacimento del Medesimo, un misconoscimento dell'Altro". Questo umanesimo dell'alterità (*L'humanisme de l'autre homme*, come si intitola un libro di Lévinas), che trova espressione nell'opera, comporta un atteggiamento verso il tempo diverso dal lavoro funzionale e "produttivo": il soggetto rinuncia ad essere contemporaneo di ciò che produce, e conferisce ad esso un valore al di là del proprio tempo e della sua economia di soggetto, una vita senza se stesso, un perdurare nel "tempo grande" (Bachtin) dell'alterità.

Siamo fuori dal tempo del mondo, dal tempo dell'identità, sia esso il "tempo oggettivo" – il tempo che come diceva Aristotele è un altro nome per dire il movimento, il tempo degli orologi – sia esso il "tempo soggettivo" come distensione dell'anima (Agostino), come "durata" (Bergson), come forma a priori della soggettività trascendentale (Kant), come ritensione e protensione della presenza intenzionante (Husserl), o come il "tempo autentico" dell'esistente a partire dall'essere-per-la-morte (Heidegger). Sia come puramente esterno al soggetto, come tempo oggetto, sia come completamente contenuto nel soggetto, il tempo è il tempo del "*soggetto solo*", dell'io stesso, del Medesimo, il tempo inscritto in una totalità, il tempo della identità.

Il *tempo dell'alterità* è il tempo che fuoriesce dalla presenza, dal potere del soggetto, e si costituisce a partire dall'assenza dell'altro, dalla sua possibilità di non esserci (anche nel senso dell'espressione "non ci sto"), dallo stato di non-quiete che questa assentarsi dell'altro comporta, una non-quiete che non è movimento come nel caso del tempo oggettivo, ma inquietudine. Questa assenza in presenza, "è

precisamente la sua presenza come altro” (Lévinas); è il suo manifestarsi nel rapporto di alterità senza intermediari, senza la mediazione, dice Lévinas, di una verità, un dogma, un’opera, una professione, un interesse, un’abitazione, un pasto, che non consiste dunque in una comunione.

Migrazione, disoccupazione e comunità non identitaria

Il sistema della globale non può includere la *migrazione* (e lo si vede sempre di più nei recenti fenomeni di intervento repressivo contro di essa). Diversamente dal fenomeno tradizionale della *emigrazione*, la *migrazione* non può essere resa funzionale al sistema della produzione ed assorbita in esso. Mentre tendenzialmente le frontiere devono aprirsi per la circolazione delle merci, devono chiudersi invece alla migrazione (accettandone al massimo soltanto quel margine minimo assimilabile alla emigrazione). I “migranti” rappresentano una parte di umanità irriducibile a lavoro-merce. La migrazione comporta un ostacolo alla universalizzazione del mercato, alla estendibilità senza limiti della mercificazione. L’omologazione inerente allo “scambio eguale”, si inceppa di fronte al fenomeno della migrazione.

Il fenomeno della *emigrazione*, da zone meno sviluppate a zone più sviluppate, è un fenomeno controllabile, contenibile. Esso è funzionale allo sviluppo. Ma la *migrazione* esorbita dal fatto emigratorio. Essa non nasce come spostamento di forza lavoro, che per quanto antagonista al capitale è sua parte complementare, ma come spostamento di persone, dalle zone di sottosviluppo, che chiedono accoglienza ai paesi dello sviluppo, che chiedono posto, non semplicemente un posto di lavoro. Una domanda di accoglienza che è anche un’interrogazione, una richiesta di giustificazione a chi occupa un posto nello sviluppo, non semplicemente un posto di lavoro, a chi vi ha collocazione e ha creduto fin ora di non doverne rendere conto. Nella migrazione non è l’alterità della forza lavoro – che è un’alterità relativa, interna alla comunità, o se esterna, inglobabile in essa – a chiedere e ad interrogare, ma un’alterità assoluta che mette in discussione l’identità con la sua stessa domanda di accoglienza. La quale è essa stessa inaccoglibile, e suona, senza volerlo, come un atto di accusa, perché evidenzia, nell’identità, la cattiva coscienza della buona coscienza, perché evidenzia nel capitalismo il sottosviluppo, l’oppressione, la segregazione, la povertà, la fame, la malattia, la morte, la guerra, come sua escrescenza irriducibile. La domanda di accoglienza della migrazione è la domanda di un’alterità inassimilabile nella comunità, è domanda assoluta di extracomunitario. È domanda di accoglienza che non può essere tradotta in domanda di posto di lavoro ed essere assimilata a quella del disoccupato, È domanda di chi non trova posto nella totalità, nell’ordine dell’identico: di chi non può essere assimilato nella dialettica interna alla identità del capitale, domanda, che per la sua assoluta alterità, non rientra nel piano preordinato di una dialettica monologica, ma espone al rischio della dialettica dialogica. Tale domanda non è neppure fatta in nome dei “diritti umani”, che sono di fatto i diritti della identità. Qui si tratta invece dei diritti di un umanesimo altro, dell’*altro* uomo, dei diritti dell’alterità. Diritti della differenza. Ma di una differenza che non ha genere, che non è relativa, che non è interna all’identità comunitaria e alla sua dialettica. Una differenza, invece, di extracomunitario.

Oggi la comunità che il capitalismo con la sua logica dell'identità ha prodotto è messa in discussione non tanto dal conflitto degli interessi differenti delle identità di cui è la risultante. Per quanto esacerbati e violenti possano rivelarsi tali conflitti, essi fanno pur sempre parte della logica stessa del capitalismo e sono in qualche maniera di tipo fisiologico ed anche funzionale ad esso, risolvibili, per esempio, dall'*extrema ratio* della guerra, essa stessa prodotto e merce del sistema capitalistico.

La comunità che il capitalismo è in grado di produrre data la sua logica dell'identità è messa veramente in discussione dall'alterità extracomunitaria, che con la domanda di accoglienza delle migrazioni riduce sempre più la possibilità dell'avere alibi, della buona coscienza, dell'indifferenza su cui l'identità ha costruito la differenza. Da una parte la rivendicazione della differenza di genere (sesso, classe, regione, etnia, religione, ecc.), la rivendicazione dei diritti dell'identità, ovvero della alterità relativa, che è rivendicazione di individualità distinte in base al genere; dall'altra la richiesta di accoglienza come rivendicazione dei diritti dell'alterità, un'alterità fuori da qualsiasi genere, malgrado gli sforzi che possiamo fare per farla rientrare in esso in modo che il rifiuto, l'emarginazione, l'espulsione possano trovare una giustificazione; un'alterità assoluta, di singoli e non di individui relativi a un genere; un'alterità di unici, resi tali dalla nostra assoluta responsabilità, senza alibi, nei loro confronti. L'extracomunitario esige una risposta che comporta la messa in discussione della identità comunitaria e delle sue leggi, la messa in discussione della logica dell'identità.

Un altro limite interno all'attuale sistema di comunicazione-produzione, "interno" perché da esso stesso prodotto, è la disoccupazione. Una volta che, nell'ambito del ciclo produttivo, la comunicazione, con l'automazione, con la telematica, è penetrata anche all'interno della produzione, l'occupazione si pone rispetto alla crescita-competitività in un rapporto inversamente proporzionale. Da questo punto di vista, disoccupazione e migrazione sono gli effetti di una stessa causa.

Se è vero che la disoccupazione odierna, non è un fatto momentaneo, congiunturale, ma un fatto strutturale che rappresenta una svolta decisiva nei rapporti sociali di produzione si viene a creare una connessione molto stretta fra disoccupazione e migrazione. In entrambi i casi c'è un'espulsione che è strutturale al sistema. Né la disoccupazione, né la migrazione, entrambi fenomeni dilaganti del nostro tempo possono essere assorbiti, resi funzionali dal sistema di produzione che li ha generati. Entrambi *esuberanti*, il disoccupato e il migrante, costituiscono un limite ineliminabile della possibilità di sfruttamento del lavoro libero. A questo accumulamento, a questa commistione, si contrappongono attualmente da parte del disoccupato in quanto "comunitario" i tentativi, in gran parte illusori, di recupero, in forme diverse, dell'identità minacciata e di difesa del proprio diritto al lavoro con i conseguenti rigurgiti di razzismo e con l'espulsione, se non con l'eliminazione fisica, dell'extracomunitario. Ma, piaccia o non piaccia, la realtà è che il sistema capitalistico nella fase attuale di produzione trasforma lo stesso comunitario in quanto disoccupato, in quanto esuberante in migrante, cioè in individuo costitutivamente inutile nel processo produttivo, che, a differenza dell'emigrante e del disoccupato tradizionali, non può essere assorbito in esso. Riconoscere questo significa ridimensionare la questione della difesa del lavoro, che o divide appellandosi

alla differenza e genera rigurgiti razzisti e etnico-nazionalisti, o unifica secondo un internazionalismo basato sulla indifferenza del lavoro astratto, internazionalismo oggi sempre meno sentito per la crisi stessa del lavoro astratto che non permette più nemmeno l'identità generica, e alienata, di classe operaia. C'è un oggettivo processo di avvicinamento fra migrante e disoccupato, non più in base al vecchio *internazionalismo* reso possibile dall' *astrazione del lavoro*, ma al contrario proprio in base alla loro comune *irriducibilità a tale astrazione*, che permette un incontro *fuori dall'identità*, un incontro di *alterità*.

Il riconoscimento dell'avvicinamento della disoccupazione alla migrazione, del disoccupato all'extracomunitario comporta la riorganizzazione del sociale convertendo la liberazione dal lavoro astratto, dal lavoro indifferenziato, in tempo disponibile per l'alterità, propria e altrui, e trasformando l'accrescimento della produzione reso possibile dallo sviluppo delle forze produttive in lavoro utile in funzione dei bisogni della comunità.

Ci riferiamo a una comunità globale, quale è quella prodotta dalla comunicazione mondializzata, ma disposta ad aprire il sociale all'alterità, in grado di liberarsi dalla ossessione della identità, capace quindi di realizzarsi come non identitaria, come extracomunitaria a se stessa, altra, senza confini, territori, appartenenze, radici, fondata non sul lavoro, utile o astratto, ma sul tempo libero disponibile per l'alterità, non sulla differenza né sulla indifferenza, ma sulla *differenza non indifferente*, che fa di ogni essere umano un prossimo per ciascun altro.

Prospettive altre

Questa fase è caratterizzata da un'eccezionale estensione delle attività cognitive, soprattutto tramite i media computazionali. Assistiamo a un continuo e veloce superamento di competenze, mestieri, capacità professionali, specializzazioni. In seguito allo sviluppo odierno della comunicazione, le scienze si trovano nella condizione di non poter più conservare il loro carattere separato e frantumato della vecchia divisione capitalistica del lavoro. L'interdisciplinarietà e il superamento dello specialismo diventano esigenze e requisiti concretamente fatti valere nella realtà odierna della comunicazione. Tutto questo significa *incontro di linguaggi diversi*. Il *dialogismo* non è più soltanto una esigenza teorica o etica, è una *necessità* dell'odierna forma sociale di produzione. Contraddittoriamente il *monologismo* della comunicazione mondializzata, su cui tale forma sociale si regge, richiede l'incontro e l'interazione di linguaggi diversi, richiede il dialogo fra le più diverse logiche e visioni e pratiche linguistiche di costruzione del mondo, cioè non può fare a meno di reggersi su un'architettura *polilogica*. Il "rischio di uniformazione culturale", che inevitabilmente il monologismo della comunicazione mondializzata comporta, passa, *e noi siamo esattamente in questa fase di passaggio*, attraverso un incontro dialogico di lingue e linguaggi, i più diversi. Di questo passaggio bisognerebbe approfittare se si vuole evitare questo rischio.

D'altra parte, l'automazione mentre produce disoccupazione, contemporaneamente, con la riduzione del complessivo tempo di lavoro, promossa in funzione e del profitto e della competitività, crea le condizioni

di un incremento del tempo disponibile per il pieno sviluppo personale di ciascuno e per far sì che questo *tempo disponibile*, e non il *tempo di lavoro*, divenga la vera *ricchezza sociale* (Marx).

Ma lo stesso lavoro sta subendo una metamorfosi. Come accade nel multimedia, simbolo di questa fase dello sviluppo della comunicazione-produzione, anche nel lavoro la *linearità* cede il posto alla *interattività*. La precedente organizzazione lineare e gerarchizzata del lavoro è soppiantata dalla compartecipazione, interattività, interfunzionalità, modularità, duttilità delle strutture a favore dell'innovazione e dell'inventiva. La divisione fra lavoro manuale e lavoro intellettuale viene meno con l'imporsi delle tecnologie digitali. Il "lavoro linguistico" e il "lavoro non linguistico", che non poco tempo fa si presentavano come due realtà distanti e separate a chi, come Rossi-Landi, ne cercava (verso la fine degli anni sessanta) connessioni e omologie, si sono congiunti nel computer.

"Produttività", "competitività", "occupazione" (Libro bianco di Delors): a guardar bene, questi obiettivi risultano ben miseri, rispetto alla ricchezza dei mezzi che sono stati messi in campo per raggiungerli. Solo se si resta all'interno dell' "esperienza piccola", nell'ottica degli interessi di chi detiene il controllo della comunicazione, si può ritenere che questa ricchezza di mezzi non meriti di essere usata per qualcosa di meglio.

Segni differenti, non segni di differenza

L'*attuale* (nel senso di Benjamin) universo segnico della comunicazione globale comporta l'omologazione, l'appiattimento, l'annullamento delle differenze. Ne consegue il senso di frustrazione dell'identità e della differenza che si ostinano ancora di più ad affermarsi e a farsi valere, nella propria separatezza negata, trasformando l'attuale reciproca indifferenza fra le differenze in ostilità e conflitto nei confronti dell'estraneo e del diverso.

In quali segni ritrovare le differenze, dato che i segni che fanno parte della comunicazione globale e che circolano sul mercato mondiale, ad essa collegato, le cancellano? Le differenze possono essere ricercate soltanto nel passato; il presente le annulla. Ciò che può accomunare e differenziare e dunque individuare è un passato comune: per religione, per lingua, per stanziamento territoriale, per origini, discendenza, radici, sangue, colore della pelle.

L'identità cerca la propria possibilità di riaffermazione in ciò che, come residuo storico, o come pretesa caratterizzazione "naturale", può costituire differenza: la tradizione, il costume, i monumenti e le testimonianze del passato culturale, la lingua e il dialetto, la religione, l'etnia. È indicativo che le chiese, i musei, le rovine, il centro storico costituiscano l'unico elemento di caratterizzazione, di individualizzazione di uno spazio urbano, per il resto reso, dalla comunicazione globale, anonimo e indistinto rispetto agli altri.

I segni dell'identità sono bloccati fra *indifferenza* e *differenza museficata*.

Tramite identità così fatte, è possibile tenere a distanza secondo gradi diversi di abiezione – che vanno dall’odio alla cosiddetta tolleranza – ciò a cui il proprio territorio nazionale, urbano, di quartiere, di vicinato, di rapporti di lavoro e di quotidianità, è reso ormai permeabile. L’unico appiglio all’identità è dato dalle differenze religiose, etniche, linguistiche, di passato culturale ecc.

L’identità basata sui segni di un passato comune è tanto più forte come capacità di autodifesa e tanto più ampia spazialmente, quando, identificandosi con la nazione, con lo Stato o con confederazioni di nazioni e stati come l’Unione Europea, si contrappone a ciò che l’attuale comunicazione mondializzata mette in circolazione a dispetto delle differenze e dei confini. L’identità per passato comune può in tal caso tenere fuori dallo spazio che la identifica il migrante, l’extracomunitario, costretto dai disastri provocati dallo sviluppo a chiedere accoglienza ai paesi sviluppati.

Ai segni della comunità, della identità comunitaria, segni di “un’esperienza piccola” si contrappongono quelli dell’”esperienza grande” (Bachtin) che vivono nel differimento dialogico per il quale partecipano alla comunanza come fondamentale “intrico con l’altro” (Lévinas), come coinvolgimento e inderogabile responsabilità per altri, come “differenza non-indifferente”.

Ciò che accomuna è l’irriducibile alterità di ciascuno a qualsiasi identità, individuale o collettiva, a qualsiasi differenza di genere. Tale non appartenenza, tale reciproca estraneità *accomuna* (v. Solimini 1995) nella non-indifferenza dell’uno per l’altro, che nessuna differenza identitaria con i suoi interessi identitari – comuni, ma sia indifferenti alle differenze dei singoli, sia indifferenti, fino alla sopraffazione, alle altre differenze identitarie – può cancellare.

La comunicazione globale sta rendendo obsoleti i segni delle differenze, fa risultare sempre più anacronistico e illusorio l’uso aberrante dei segni per fare la differenza. *La forma sociale attuale è probabilmente l’ultima forma in cui il segno fa la differenza.* Essa stessa produce l’impossibilità di impiego dei segni in tal senso. Con la comunicazione globale, l’attuale forma sociale, mettendo in pericolo l’intera vita sul pianeta, lavora, suo malgrado, per fare spazio a una forma sociale – la cui realizzazione (se avverrà prima che sia troppo tardi) potrà costituire l’unica possibilità di salvezza della semiosi planetaria – in cui i segni vivano di differimento, di apertura all’alterità: una comunanza planetaria senza comunità, una comunanza di segni differenti, ma senza segni di differenza, senza identità, senza proprietà, senza territori, senza uguaglianze, senza radici, senza appartenenze: una società in questo senso davvero comunitaria, davvero comunista.

Oscenità e discrezione

All’oscenità dell’identico si oppone la *discrezione* non solo come atteggiamento soggettivo, ma anche come oggettiva e insuperabile *separazione* di singoli, dei quali ciascuno è irriducibilmente altro e al tempo stesso implicato nel destino di ogni altro. La discrezione è quella del corpo senza organi, del corpo vivente, che sa prima di essere saputo, che sente prima di essere sentito, che vive prima di essere vissuto, inevitabilmente e inestricabilmente coinvolto con altri nell’intercorporeità, implicato nelle vite altrui, e

tuttavia *nella discrezione, discontinuità, insostituibilità, singolarità*, che l'*unicità* del suo intrico di relazioni gli assegna responsabilizzandolo fuori dai ruoli e dalle appartenenze identitarie, anarchicamente (senza archè) e senza alibi.

Tutto ciò mostra il carattere fuorviante del concetto di “reciprocità” per la comprensione del rapporto di alterità in quanto rapporto asimmetrico, non reversibile e caratterizzato dalla incommensurabilità dei termini della relazione. Un rapporto di reciprocità è un rapporto pur sempre regolato e garantito, in cui l'identità ritrova i suoi alibi e le sue giustificazioni, le proprie unità di misura. La relazione io-altro, come mostrano, secondo prospettive e linguaggi diversi, autori quali Dostoevskij, Bachtin e Lévinas, è una relazione *non reciproca, asimmetrica*, che comporta una differenza di livello, in cui la posizione di io non è intercambiabile con quello che occupa l'altro. Altrimenti ricadiamo nel “formalismo” della relazione Io-Tu di Buber, che come dice Lévinas è una specie di “contatto vuoto, sempre da rinnovare, di cui l'amicizia tutta spirituale” un'amicizia dal “carattere etereo” “costituisce il punto più alto”. Sta qui il rischio di una visione mistica e della riduzione dell'alterità a identità. Per giunta, la reciprocità non è che una scappatoia per sottrarsi a un movimento verso l'altro senza ritorno, anche nel senso di senza guadagno, una scappatoia oggi ben confortata dall'ideologia dello scambio eguale della nostra forma sociale.

Riferimenti bibliografici

Bachtin, Michail

1920-24 *Per una filosofia dell'azione responsabile*, a cura di A. Ponzio, Lecce, Manni..

1929 *Problemi dell'opera di Dostoevskij*, trad. it. di M. De Michiel, introd. di A. Ponzio, Bari, Edizioni

dal Sud.

1979 *L'autore e l'eroe*, trad. it. di C. Strada Janovič, Torino, Einaudi, 1988.

2003 *Linguaggio e scrittura*, a cura di A. Ponzio, trad. di L. Ponzio, Roma, Meltemi.

2005 *Freud e il freudismo*, Milano, Mimesis.

Bachtin M.; Kanaev, I. I.; Medvedev, P.; Volopinov, V. N.

1995 *Bachtin e le sue maschere. Il percorso bachtiniano fino alla pubblicazione dell'opera su*

Dostoevskij (1919-29), a c. di A. Ponzio, P. Jachia e M. De Michiel, Dedalo, Bari.

Benjamin, Walter

1931 “Il carattere distruttivo”, in Benjamin *et alii* 1995, pp. 9-12.

1933 “Esperienza e povertà”, in Benjamin *et alii* 1995, pp. 15-21.

1939-40 “*Tesi di filosofia della storia*”, in Franco Rella (a cura), *Critica e storia*, Cluva, Venezia,

1980, pp. 209-219.

Benjamin *et alii* 1995, pp. 9-12. *Il carattere distruttivo*, *Millepiani*, 4, Milano, Mimesis.

Blanchot, Maurice

1955 *Lo spazio letterario*, trad. it. di G. Zanobetti, Einaudi, Torino, 1967.

David Buchbinder

2003 *Sii uomo. Studio sulle identità maschili*, a cura e con introd. di Susan Petrilli, Milano, Mimesis.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix

1980 *Come farsi un corpo senza organi? Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, sez. II, Roma, Castelvecchi, 1996.

Delors, Jaques; Commissione Delle Comunità Europee

1994 *Libro bianco, Crescita, competitività, occupazione*, Il Saggiatore, Milano.

Derrida, Jacques

2003, *Voyous*, Editions Galilée, Parigi. Trad. it. *Stati canaglia*, Cortina, Milano.

Kierkegaard, Soeren

1843 *La ripetizione*, trad. it a cura di D. Borso, milano, guerini e associati, 1991.

Leopardi, Giacomo

1991 *Zibaldone dei miei pensieri*, a c. di G. Pacella, Milano, Garzanti.

Lévinas, Emmanuel

1961 *Totalità e infinito*, introd. di S. Petrosino, Milano, Jaca Book, 1990.

1963 *La traccia dell'altro*, trad. it. di F. Ciaramelli, Napoli, Pironti, 1979.

1972 *Umanesimo dell'altro uomo*, trad. it. di A. Moscato, Milano, Il melangolo, 1995.

1974 *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, introd. di S. Petrosino, Milano, Jaca Book, 1983.

1975 *Su Blanchot*, trad. di A. Ponzio, a cura di A. Ponzio e F. Fistetti, Bari, Palomar,.

1976 *Nomi propri*, trad. it. di F. P. Ciglia, Casale Monferrato, Marietti, 1984.

1979 *Il tempo e l'altro*, trad. it. a cura di F. P. Ciglia, Genova, Il melangolo, 1987.

1987 *Fuori soggetto*, trad. it. di F. P. Ciglia, Genova, Marietti, 1992.

1993 *Dio, la Morte, il Tempo* trad. it. a cura di S. Petrosino, , Jaca Book, Milano, 1996

1999 *Filosofia del linguaggio*, testi scelti a cura di Julia Ponzio, Bari, Graphis..

2002 *Dall'altro all'io*, a cura di A. Ponzio, Roma, Meltemi.

Marx, Karl

1857-58 *Lineamenti fondamentali per la critica dell'economia politica*, trad. it. di E. Grillo, 2voll,

La Nuova Italia, Firenze, 1968-70.

Morris, Charles

1938 *Lineamenti di una teoria dei segni*, a cura di F. Rossi-Landi, ried. a cura di S. Petrilli, Lecce, Manni,

1999.

1948, *The Open Self*, Prentice-Hall, New York. Trad. it. di S. Petrilli, *L'io aperto*, Bari, Graphis, 2002.

Pasolini, Pier Paolo

1976 *Lettere luterane*, Einaudi, Torino.

1990 *Scritti corsari*, Garzanti, Milano.

Petrilli, Susan

2005 *Percorsi della semiotica*, Graphis, Bari.

Pietro Ispano

1230 *Trattato di logica. Summule logicales*, trad. con testo a fronte e cura di A. Ponzio, Milano, Bompiani, 2003.

Ponzio, Augusto

1980 *Michail Bachtin*, Bari, Dedalo..

1981 *Segni e contraddizioni. Tra Marx e Bachtin*, Verona, Bertani.

1994a *Scrittura, dialogo, alterità. Tra Bachtin e Lévinas*, Firenze,.La Nuova Italia.

1995b *I segni dell'altro. Eccedenza letteraria e prossimità*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.

1995c *Responsabilità e alterità in Emmanuel Lévinas*, Milano, Jaca Book. .

1996 *La rivoluzione bachtiniana. Il pensiero di Bachtin e l'ideologia contemporanea*, Bari, Edizioni

Levante Editori.

1998a.(a cura), con Francesco Fanizza e Francesco Fistetti) *Lévinas Vivant. Riflessioni sul pensiero di*

E. Lévinas, Bari, Edizioni dal Sud.

1998b *La comunicazione*, Bari, Graphis.

1999 (con Susan Petrilli) “Lavoro eccedente, comunanza non globalizzabile”, in R. Ciccarelli (a cura),

Inoperosità della politica, Roma, DeriveApprodi, pp. 49-108.

- 2000 *Il sentire della comunicazione globale*, Roma, Meltemi.
- 2001 (con Thomas A. Sebeok e Susan Petrilli) *Semiotica dell'io*, Roma, Meltemi.
- 2002a *Individuo umano, linguaggio e globalizzazione nella filosofia di Adam Schaff*, Milano, Mimesis.
- 2002b. (con Susan Petrilli) *I segni e la vita. La semiotica globale di Thomas A. Sebeok*, Milano,
Spirali,
- 2002c *La differenza non indifferente. Comunicazione, migrazione, guerra*, Milano, Mimesis.
- 2003a (a cura) *Vita*, fascicolo monografico di *Athanor. Semiotica, filosofia, letteratura, arte*, Nuova
serie, 5.
- 2003b (con Susan Petrilli) *Semioetica*, Meltemi, Roma..
- 2003c *Tra semiotica e letteratura. Introduzione a Michail Bachtin*, II ed; riveduta e ampliata, Milano,
Bompiani,
- 2003d *I segni tra globalità e infinità. Per la critica della comunicazione globale*, Bari, Cacucci
- 2004a *Elogio dell'infunzionale*, Milano, Mimesis.
- 2004b *Semiotica e dialettica*, Bari, Edizioni dal sud.
Rossi-Landi, Ferruccio
- 2003 *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, a cura di A. Ponzio, Milano, Bompiani.
- 2005 *Ideologia*, a cura di A. Ponzio, Milano, Meltemi.
Sebeok Thomas A., Petrilli, Susan, Ponzio, Augusto, *Semiotica dell'io*, Roma, Meltemi.
Solimini Maria, *et alii*.
- 1995 *L'estraneità che accomuna*, Bari, Edizioni dal Sud,
- 2000 *Itinerari di antropologia culturale*, Bari, Edizioni dal Sud.
Vaugan, Genevieve
- 2005-02-01 *Perdonare*, Roma, Meltemi.
Volozhinov, Valentin N.; Michail M. Bachtin
- 1999 *Marxismo e filosofia del linguaggio (1929)*, a cura di A. Ponzio, Piero Manni, Lecce.