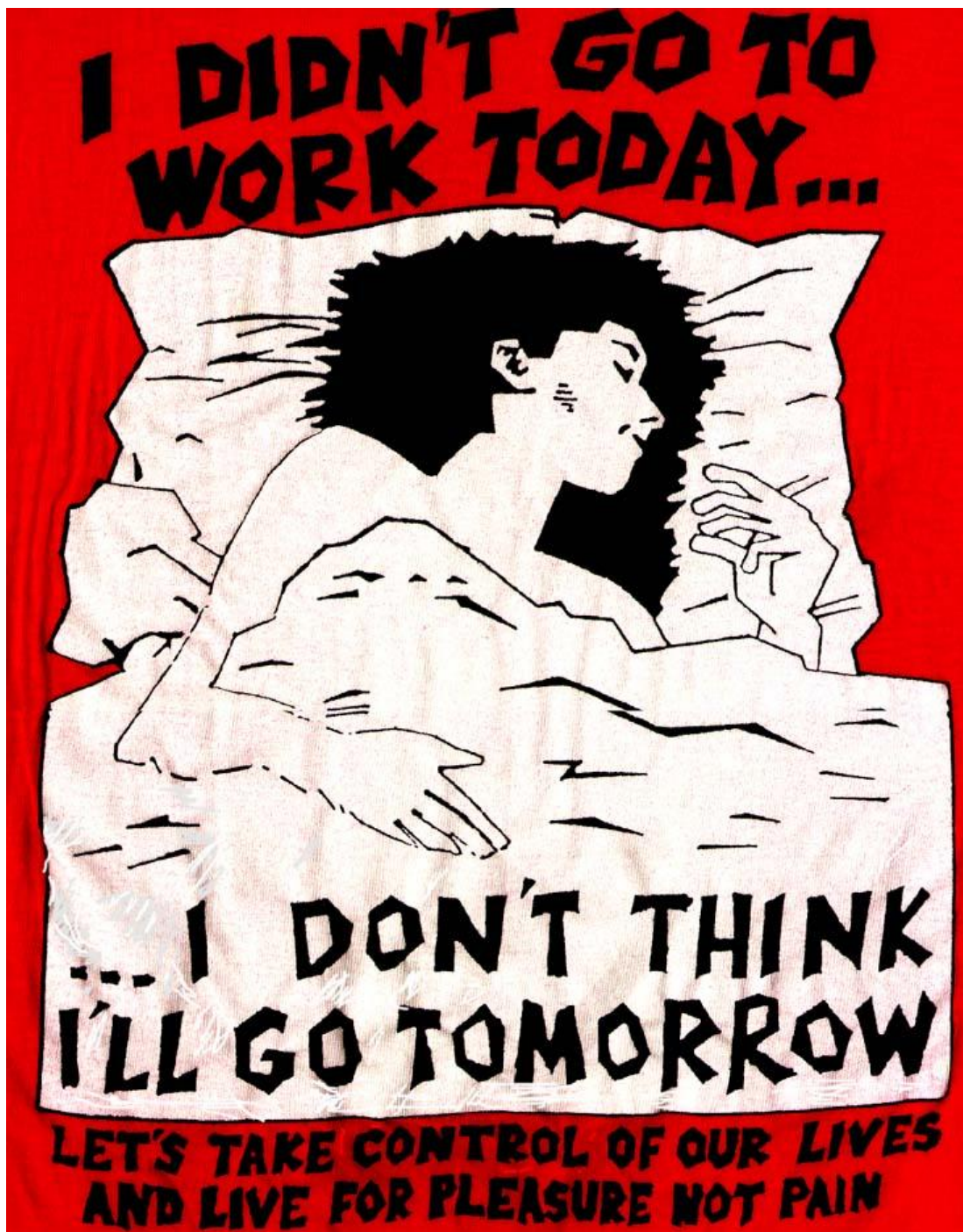


Philippe Godard

CONTRO IL LAVORO



Titolo originale: Toujours contre le travati
Traduzione dal francese di Guido Lagomarsino
copyleft 2010 Philippe Godard **copyleft** 2011

Indice

- Prefazione di Andrea Staid
- Introduzione
- Dal furto alla critica del lavoro
- Illusioni del lavoro, illusioni dei lavoratori
- Nascita e diffusione del lavoro
- Un'attività inumana
- Liberarsi dalla necessità del lavoro
- Lavoro creativo/lavoro alienante: stesso lavoro
- Il progresso contro l'emancipazione
- Potere e lavoro
- Il non-agire come superamento del lavoro
- L'agire politico attraverso il non-agire
- Per il libero accesso di tutti alle (scarse) ricchezze

Prefazione

di Andrea Staid

In fondo, [...] si sente oggi che il lavoro come tale costituisce la migliore polizia e tiene ciascuno a freno e riesce a impedire validamente il potenziarsi della ragione, della cupidigia, del desiderio d'indipendenza. Esso logora straordinariamente una gran quantità d'energia nervosa, e la sottrae al riflettere, allo scervellarsi, al sognare, al preoccuparsi, all'amare, all'odiare.

Friedrich Nietzsche, Aurora, 1881

Quando conosci una persona, «che lavoro fai?» è solitamente la seconda domanda dopo «come ti chiami?». Ognuno di noi ha un lavoro, però è difficile spiegare cosa sia. È un qualcosa che si dovrebbe avere voglia di fare, ma per la maggior parte dei lavoratori questa voglia non c'è. Avere un lavoro significa fare sempre la stessa identica cosa, fare una cosa uguale o simile tutti i giorni, per decine di anni. E la si fa per ottenere un salario, non perché se ne abbia realmente voglia o la si consideri particolarmente utile. La facciamo perché abbiamo bisogno di reddito.

Dopo tanti anni che si fa lo stesso lavoro, si sa fare solo quello, diventiamo degli esperti, ma solo dell'attività che siamo costretti a fare per un salario. Il lavoro impedisce l'invenzione e la sperimentazione di rapporti più ricchi e articolati, ci priva della gioia del saper fare tante attività diverse e di farle non perché dobbiamo ma perché ci sembra giusto e necessario farle per la nostra comunità.

La storia della modernità è la storia dell'imposizione del lavoro, che ha lasciato sull'intero pianeta una lunga scia di desolazione e di orrori. Infatti, la sfacciata richiesta di sprecare la maggior parte dell'energia vitale per un fine deciso da altri non è sempre stata così interiorizzata come lo è oggi. Ci sono voluti diversi secoli di aperta violenza su larga scala per sottomettere gli uomini, letteralmente a forza di torture, al servizio incondizionato dell'idolo «lavoro».

La maggior parte degli uomini non si è dedicata spontaneamente a una produzione destinata a mercati anonimi, e dunque a una più generale economia monetaria. Lo ha fatto solo perché vi è stata costretta dall'avidità degli Stati assolutistici, che hanno monetarizzato le tasse aumentandole contemporaneamente in maniera esorbitante. Non per se stessa la maggior parte degli uomini ha dovuto «guadagnare soldi», ma per lo Stato proto-moderno militarizzato e le sue armi da fuoco, la sua logistica e la sua burocrazia. Così, e non diversamente, si è affermato nel mondo l'assurdo fine in sé della valorizzazione del capitale e quindi del lavoro.

Con la formazione degli Stati moderni, gli amministratori del capitalismo finanziario hanno cominciato a trasformare gli esseri umani nella materia prima di una macchina sociale necessaria per convertire il lavoro in denaro. Il *modus vivendi* tradizionale delle popolazioni è stato così distrutto: non perché queste popolazioni si siano spontaneamente e autonomamente «sviluppate» in tal senso, come ci vogliono far credere, ma perché sono diventate il materiale umano che serve a far funzionare la macchina della valorizzazione ormai messa in moto. I contadini sono stati scacciati con la forza delle armi dai loro campi per far posto alle greggi per i lanifici. Antichi diritti, come quello di cacciare, pescare e raccogliere legna nei boschi, o quello dei terreni comuni, sono stati aboliti. Ma anche questa trasformazione graduale dei propri sudditi nella materia prima dell'idolo

«lavoro», creatore di denaro, non è bastata agli Stati assolutistici, che hanno esteso le loro pretese anche ad altri continenti. La colonizzazione interna dell'Europa è andata di pari passo con quella esterna, inizialmente nelle due Americhe e in alcune regioni dell'Africa. Spedizioni di rapina, distruzione e sterminio, fino ad allora senza precedenti, si scagliano con violenza sui nuovi mondi appena «scoperti», tanto più che le vittime locali non sono neppure considerate come esseri umani.

Per le potenze europee, divoratrici di uomini, le culture soggiogate, in questi albori della società del lavoro, sono infatti composte da selvaggi e cannibali. E così si sentono legittimate a sterminarli o a renderli schiavi a milioni. La vera e propria schiavitù dell'economia coloniale, basata sulle piantagioni e sullo sfruttamento delle materie prime, che supera nelle sue dimensioni perfino l'utilizzazione di schiavi nell'antichità, appartiene ai crimini sui quali è fondato il sistema produttore di merci. Qui, per la prima volta, è praticato in grande stile «l'annientamento per mezzo del lavoro». Ed è questa la seconda fondazione della società del lavoro. L'uomo bianco, già segnato dall'autodisciplina, può ora sfogare l'odio per se stesso e il suo complesso di inferiorità sui «selvaggi»¹.

Le società contro il lavoro

Chi sono questi «selvaggi» e soprattutto come gestiscono l'economia nelle loro società? È interessante indagare, con l'aiuto di ricerche etnografiche, cosa sia il lavoro nelle «culture altre», in quelle società che in alcune aree geografiche del globo resistono ancora oggi alla civilizzazione occidentale. Non sono società immobili, ma culture in transito che attraverso l'incontro e lo scontro con la società occidentale hanno adattato, modificato, ibridato i loro modi diversi di organizzarsi in comunità.

Queste società, lungi dall'esprimere esclusivamente fissità e ripetizione, si trovano inserite nel flusso della storia e nei vortici dei mutamenti. Sono gli incontri fra differenti culture, le migrazioni e le trasformazioni storiche a modellare performance culturali che, al pari delle società, non sono mai prodotti immutabili, anzi si collocano in cantieri sempre aperti e in transiti mai completamente compiuti².

Mi sembra qui opportuno sfatare il mito che nelle «società primitive»³ vige un'economia di sussistenza che a fatica riesce ad assicurare un minimo per la sopravvivenza della società. Troppo spesso nei testi accademici si parla di una fantomatica economia di sopravvivenza che impedisce un accumulo di scorte tali da garantire, anche solo a breve termine, la sopravvivenza del gruppo. Ci viene così proposta l'immagine del «selvaggio» come di un uomo sopraffatto e dominato dalla natura, minacciato dalla carestia e perennemente dominato dall'angoscia di procurare a sé e ai propri figli i mezzi per sopravvivere.

A partire dai lavori sul campo che studiano gli aborigeni australiani della terra di Arnhem e i Boscimani del Kalahari, Marshall Sahlins, nel suo *L'economia dell'età della pietra*, procede a una rigorosa quantificazione dei tempi di lavoro nelle società primitive. Ne emerge che, lontano dal trascorrere le loro giornate in una febbrile attività di raccolta e caccia, questi supposti selvaggi dedicano mediamente alla produzione di cibo non più di cinque ore al giorno, e spesso non più di tre-quattro ore. Una produzione oltretutto interrotta da frequenti riposi e che non coinvolge quasi mai la totalità del gruppo, tanto che l'apporto dei bambini e dei giovani a questa attività economica è quasi nullo.

Gli studi etnologici sugli attuali cacciatori e raccoglitori, specialmente quelli che vivono in ambienti marginali, indicano una media di 3-5 ore giornaliere di produzione alimentare per lavoratore adulto. I cacciatori si attengono a un orario di banca notevolmente inferiore a quello dei moderni lavoratori dell'industria (sindacalizzati), che sarebbero ben felici di una settimana lavorativa di 21-35 ore. Un interessante raffronto è anche proposto da recenti studi sui costi lavorativi tra gli agricoltori di tipo neolitico. Gli Hanunoo, per esempio, donne e uomini, dedicano in media 1.200 ore annue alla coltura itinerante, cioè a dire una media di 3 ore e 20 minuti al giorno⁴.

È un vero e proprio mito quello del selvaggio condannato a un'esistenza quasi animale. Dall'analisi di Sahlins, l'economia dei primitivi non solo non risulta come un'economia della miseria, ma al contrario le società primitive sono le prime vere società dell'abbondanza. È la nostra società contemporanea quella delle carestie e della povertà diffusa su larga scala.

Da un terzo a metà dell'umanità, si dice, si corica ogni sera affamata. Nella vecchia Età della pietra, la percentuale deve essere stata molto inferiore. Questa è l'epoca della fame senza precedenti. Oggigiorno, nell'era delle massime conquiste tecniche, la carestia è un'istituzione⁵.

Secondo Pierre Clastres, la società primitiva è una struttura che funziona sempre al di sotto delle proprie possibilità e che potrebbe, se lo volesse, produrre rapidamente un surplus. Se questo non accade, è perché le società primitive non lo vogliono. Aborigeni australiani e Boscimani, raggiunto l'obiettivo alimentare che si erano proposti, cessano di cacciare e raccogliere, poiché sanno che le riserve alimentari sono inglobate in permanenza nella natura. Sempre Sahlins demistifica, nel suo testo, quel pensiero che assume il produttivismo contemporaneo come la misura di tutte le cose. Nelle società primitive, il processo lavorativo è sensibile a interferenze di vario tipo e può interrompersi a beneficio di altre attività, serie come il rituale o frivole come il riposo. La tradizionale giornata lavorativa è spesso breve; se si protrae, subisce frequenti interruzioni.

Abbiamo qui la dimostrazione che, se l'uomo primitivo è alieno dallo spirito imprenditoriale e dalle logiche del lavoro salariato, è perché la categoria profitto non lo interessa: se non reinveste, non è perché non concepisce questo atto, ma perché non rientra tra gli obiettivi che persegue.

Nelle comunità nomadi ma anche in quelle sedentarie, dagli amerindiani alle tribù della Melanesia, si cerca di produrre il minimo necessario a soddisfare tutti i bisogni, adottando una tipologia di lavoro ostile alla formazione di un surplus; il che impedisce che una parte della produzione ricada all'esterno dell'ambito territoriale controllato direttamente dal gruppo produttore. Diversamente da noi, in queste società non si vive per produrre ma si produce per vivere.

Il modo di produzione domestico delle società primitive è infatti produzione per il consumo, e nel suo svolgersi si pone un costante freno all'accumulo di surplus, cercando di mantenere il complesso degli immobilizzi a un livello relativamente basso⁶. Se la produzione è esattamente commisurata ai bisogni immediati della famiglia, la legge che governa il sistema contiene un principio anti-surplus adeguato a una produzione di sussistenza non legata a una retribuzione. Superata la produzione necessaria, si tende all'arresto del lavoro-produzione.

Il dato, etnograficamente documentato da diversi studi antropologici, che le economie primitive sono sotto-produttive, che solo una parte della collettività lavora, oltretutto per breve tempo e a bassa intensità, si impone come una conferma del fatto che le società primitive sono società dell'abbondanza.

Clastres, nel suo *Archeologia della violenza*, afferma che le società primitive sono società contro l'economia: la socialità primitiva assegna alla produzione un compito preciso, impedendole di andare oltre. Là dove così non è, l'economia si sottrae al controllo della società, e la disgrega introducendo la separazione tra ricchi e poveri: l'alienazione degli uni dagli altri. Stiamo dunque parlando di società senza economia, o meglio di società contro l'economia⁷. In queste società, non solo le forze produttive non si sviluppano autonomamente, ma nel modo stesso di produrre è deliberatamente affermata una volontà di sotto-produzione.

È ormai chiaro che nelle società primitive non potrebbe emergere un concetto di lavoro con il significato che oggi si dà a questo termine: l'attività di produzione coincide del tutto con quella di riproduzione dell'individuo e della specie; il tempo di lavoro è quindi immediatamente tempo di vita. Il numero di persone presenti su un territorio è regolato da un equilibrio naturale, perciò esse dispongono di tutto quello che serve in base ai bisogni di quel tipo di società. Siamo noi occidentali, immersi nel capitalismo, a non riuscire a concepire la preistoria umana come un'era di abbondanza. E confrontando il nostro modello di vita con quello di esseri ritenuti poco più che

bestie, ci fa comodo immaginarli abbruttiti dalle privazioni, costretti alla spasmodica ricerca di cibo per sopravvivere.

Ovviamente l'uomo primitivo non ha la nostra percezione del tempo. D'altronde, alcune decine di millenni più tardi, anche gli uomini delle società preclassiche, già arrivate a un alto grado di urbanizzazione e di suddivisione in gerarchie sociali, non hanno una concezione del tempo che divida nettamente vita e lavoro. Per loro, parole come «lavoro» nell'accezione moderna o «tempo libero» non hanno alcun senso. Solo più tardi, in una società ormai divisa in classi e basata sullo sfruttamento di masse di schiavi, il lavoro coinciderà con la quotidiana attività di chi svolge funzioni manuali. Tant'è vero che in greco (*ponos*) e in latino (*labor*) il termine che oggi traduciamo così significa semplicemente sforzo, fatica, pena, sofferenza.

Esistono molti esempi etnograficamente interessanti per capire il lavoro nelle culture altre. Per esempio, i Tikopia delle isole melanesiane hanno una concezione del lavoro molto diversa dalla nostra:

[...] seguiamo un gruppo di lavoratori Tikopia che escono di casa in una bella mattinata diretti ai campi. Vanno a scavare radici di curcuma, perché è agosto, la stagione in cui si prepara questa pregiata tintura sacra. Il gruppo parte dal villaggio di Matautu, costeggia la spiaggia in direzione di Rofaea e poi, penetrando all'interno, comincia a risalire il sentiero. [...] Il gruppo è formato da Pa Nukunefu e sua moglie, la loro figliuola e tre ragazze più grandi. [...] Il lavoro è semplicissimo: Pa Nukunefu e le donne si dividono equamente il lavoro; lui si occupa della maggior parte del lavoro di rimozione della vegetazione e di scavo, loro di parte dello scavo e della piantagione e di quasi tutta la pulitura e la cernita. .. Il lavoro è lento. Di tanto in tanto i membri del gruppo si ritirano in disparte a riposare e a masticare Betel [...]. L'intera atmosfera è di lavoro inframmezzato a svago a volontà⁸.

Un altro interessante esempio di gestione del lavoro ce lo danno i Kapauku della Nuova Guinea:

Avendo i Kapauku una concezione equilibrata della vita, pensano di dover lavorare soltanto a giorni alterni. Una giornata di lavoro è seguita da una di riposo allo scopo di riacquistare la forza e la salute perdute. Questo monotono alternarsi di lavoro e svago è reso più piacevole dall'inserimento nel loro calendario di periodi di vacanze più lunghi, trascorsi danzando, facendo visite, pescando o cacciando. Di conseguenza, generalmente si notano soltanto alcune persone avviarsi verso gli orti, mentre le altre si prendono il loro giorno di riposo⁹.

L'ultima testimonianza su cui vorrei soffermarmi è l'economia degli Irochesi (conosciuti anche come Haudeno- saunee), tradizionalmente concentrata sulla produzione collettiva e su elementi misti di orticoltura, caccia e raccolta. Anche qui il lavoro è totalmente slegato dal surplus e da una paga. Le tribù della Confederazione irochese, presenti insieme ad altri popoli nella regione che ora include lo Stato di New York e la regione dei Grandi laghi, non conoscono il concetto di proprietà privata, e il lavoro è una sfera variegata di mansioni, svolte da tutta la comunità, che non occupa mai troppe ore al giorno.

Gli Irochesi sono un popolo prevalentemente dedito all'agricoltura, e in particolare si occupano della raccolta delle «tre sorelle» comunemente coltivate dai nativi americani: mais, fagioli e zucca. Nel corso del tempo, gli Irochesi hanno sviluppato un sistema economico molto diverso da quello ora dominante nel mondo occidentale e caratterizzato da elementi quali la proprietà comune dei terreni, la divisione del lavoro in base al sesso e un commercio basato principalmente sull'economia del dono.

Marcel Mauss, antropologo e sociologo, ha scritto tra le sue varie opere un Saggio sul dono in cui mette in luce che l'invenzione dell'uomo come *Homo oeconomicus* è in realtà molto recente. Scrivendo di alcune culture da lui studiate attraverso ricerche etnografiche, culture organizzate socialmente sull'esercizio del dono, Mauss sintetizza il funzionamento di un'economia del dono con tre obblighi: dare, ricevere, restituire. Questi tre obblighi creano un circolo, in quanto il dono è come un filo che tesse una relazione tra persone diverse, anche tra persone che non si conoscono. In

tutte le società, sostiene Mauss, la natura peculiare del dono è di obbligare nel tempo, di instaurare un indebitamento reciproco. Si crea così un legame, un senso di solidarietà, e alla fine ognuno sa di ricevere più di quello che dà¹⁰.

Nella società irochese, la divisione del lavoro riflette la divisione dualistica tipica della sua cultura: gli dèi gemelli Sapling (est) e Flint (ovest) rappresentano l'idea dualistica di due metà complementari. Tale dualismo è poi applicato all'ambito lavorativo, in cui ognuno dei due sessi acquisisce un ruolo chiaramente definito che completa i compiti dell'altro. Le donne svolgono il lavoro agricolo, mentre gli uomini espletano tutte le mansioni collegate alla foresta, compresa la fabbricazione di qualsiasi oggetto in legno. Gli uomini sono responsabili della caccia, del commercio e del combattimento, mentre le donne si occupano della raccolta del cibo e dei lavori domestici. Questa produzione combinata ha reso la fame e le carestie eventi estremamente rari tra gli Irochesi, tanto che i primi europei hanno spesso invidiato il loro successo nella produzione alimentare.

Il sistema lavorativo irochese corrisponde peraltro al loro sistema di proprietà terriera. Infatti, così come condividono la proprietà della terra, gli Irochesi condividono anche il lavoro. Le donne, per esempio, svolgono i compiti più difficili in gruppi estesi, aiutandosi a vicenda nel lavorare la terra. Similmente, anche le mansioni maschili, come la caccia o la pesca, sono improntate alla cooperazione.

Il contatto con gli europei, agli inizi del XVII secolo, ha un profondo impatto sull'economia irochese; o meglio, l'espansione degli insediamenti europei sconvolge irreversibilmente l'equilibrio dell'economia irochese. E già nel XIX secolo gli Irochesi sono ormai confinati in riserve che impongono un radicale adeguamento del loro sistema economico tradizionale. Si trovano, cioè, costretti ad accettare il concetto di lavoro capitalista delle società occidentali.

Questi esempi etnografici di società primitive e culture altre che non hanno vissuto la contraddizione di lavorare per produrre un surplus inutile o moneta sono esperienze interessanti, da non mitizzare, da cui possiamo prendere spunto per criticare l'assurda logica del lavoro salariato che ci annienta quotidianamente.

In un mondo dove tutti, dalla televisione alla radio passando per libri e giornali, non fanno altro che parlare di crisi economica, sovrapproduzione, sottosviluppo, licenziamenti, lavoro precario, flessibilità, questo libro di Philippe Godard è un'ottima riflessione che non solo ci aiuta a liberarci dal concetto di lavoro come fatica e obbligo, ma che rende oltretutto evidente come i lavoratori non potranno mai abolire i rapporti di classe senza abolire il lavoro.

Note al capitolo

1. Gruppo Krisis, *Manifesto contro il lavoro, Derive e approdi*, Roma, 2003.
2. Stefano Allovio, *Culture in transito*, Franco Angeli, Milano, 2008.
3. Per società primitive intendo quelle società caratterizzate da un livello minimo di stratificazione sociale. Generalmente si tratta di società che vivono di caccia e raccolta o praticano un'agricoltura limitata. Oggi sono pochissime le società che resistono all'avanzata della «civiltà».
4. Marshall Sahlins, *L'economia dell'età della pietra*, Bompiani, Milano, 1980, p. 47.
5. Marshall Sahlins, *L'economia dell'età della pietra*, cit., p. 49.
6. Marshall Sahlins, *L'economia dell'età della pietra*, cit., 1980.
7. Pierre Clastres, *Archeologia della violenza*, La Salamandra, Milano, 1982, p. 118.
8. Raymond William Firth, citato in Marshall Sahlins, *L'economia dell'età della pietra*, cit., p. 67. Popsili, 1963, p. 145, in Marshall Sahlins, *L'economia dell'età della pietra*, cit., p. 67.
9. Marcel Mauss, *Saggio sul dono*, Einaudi, Torino, 2002.
10. Marcel Mauss, *Saggio sul dono*, Einaudi, Torino, 2002.

Introduzione

Dopo la pubblicazione in Francia di una prima versione di questo testo, nel 2005 per le edizioni Homnisphères, Nicolas Sarkozy è stato eletto presidente della Repubblica. Nel corso della sua campagna elettorale ha magnificato il «valore lavoro» senza che nessuno dei suoi avversari lo contraddicesse; o, nei rari casi in cui ciò è accaduto, lo si è fatto in modo talmente blando da rendere evidente il generale consenso sulla necessità del lavoro. Ma lo slogan sarkozista «lavorare di più per guadagnare di più» gode davvero di tutto il consenso che sembra avere?

Il presidente, intenzionato a modificare il rapporto che i francesi hanno con il lavoro, ha dato il via alle sue fatiche d'Ercole già nel secondo semestre del 2007 con le leggi sullo straordinario, e poi con l'annuncio che ci sarebbero voluti quarant'anni di anzianità per pretendere una pensione. Dopo di allora, ad aggravare la sorte già poco invidiabile di chi lavora in regime capitalista, sono state emanate numerose altre leggi. E la crisi che si è manifestata in pieno alla fine del 2008 (e che certi giudicano definitiva¹) non ha certo migliorato le cose...

Sarkozy ritiene che non si attribuisca il giusto valore a questa nobile attività, del tutto degna dell'Uomo. Si sbaglia, però, perché i francesi lavorano eccome. Attribuendo un indice 100 alla produttività degli americani, quella dei francesi, calcolata dall'OSCE, è pari a 101, mentre quella dei tedeschi è solo di 91, gli inglesi raggiungono un indice di appena 83, gli italiani di 79 e i giapponesi addirittura di 71! Quanto al numero di ore lavorate all'anno, per i francesi si arriva a 1.546 nel 2005, meno degli inglesi (1.672), ma più dei tedeschi (1.437), degli olandesi (1.367) e dei norvegesi (1.360).

Si può ritenere che Sarkozy e il suo entourage, che conoscono le cifre incontestabili dell'OSCE, le ignorino appositamente. Il loro scopo non è però solo quello di farci lavorare di più (e, per parte sua, il padronato che sponsorizza Sarkozy non ha alcuna voglia di farci «guadagnare di più»). L'obiettivo cui puntano è molto più alto: schierare le «forze vive» del paese, secondo il nuovo gergo manageriale, in ordine di combattimento per dare battaglia. Prima di tutto contro quelli che il presidente chiama gli «assistiti», e ora che la crisi è ben presente, il fronte di combattimento si allarga ancora di più, includendo una sorta di nemico virtuale, la cui definizione varia nel corso del tempo: lo scoraggiamento, la concorrenza sleale, la «globalizzazione» nei suoi aspetti più insidiosi per il capitalismo francese, e perfino l'«avidità» che appare ormai la spiegazione politically correct della crisi. L'avidità di certuni, in particolare degli operatori finanziari, avrebbe danneggiato il sistema: una spiegazione che evita ovviamente di rimettere in discussione la base del sistema capitalista, che è lo sfruttamento dei lavoratori.

Il rovesciamento ideologico è vistoso: il lavoro traccia la linea di rottura. Da una parte ci sarebbero i lavoratori, quelli veri e onesti, che si guadagnano il pane con il sudore della fronte, dall'altra ci sarebbero gli assistiti, i disoccupati e i beneficiari di assegni sociali o della cassa integrazione, oltre ai vari parassiti della società, che vanno dagli uccelli di malaugurio che profetizzano una crisi mondiale di lunga durata agli «avidisti» operatori finanziari... Se la manovra avesse successo, finiremmo per dimenticare definitivamente le contraddizioni oppressori/oppressi, ricchi/poveri, borghesia/proletariato, o ancora padroni/operai e impiegati. La fine delle classi non sarebbe più un addio al proletariato (di cui ci si può chiedere se si sia mai esteso al di fuori della sinistra non-classista), ma piuttosto un'unione sacra nella quale i lavoratori rinuncerebbero

definitivamente - come sognano i padroni — a ogni velleità di cambiare il proprio destino.

Una società senza lotta di classe, che cioè non mette in discussione il potere, è un vecchio sogno «utopistico» che attraversa l'intero fronte politico, dai leninisti a tutte le varianti liberali e neoliberali. I mezzi attivati per raggiungere questo scopo sono enormi, dal condizionamento di bambini e adulti alla manipolazione delle informazioni, fino alla repressione dei movimenti di contestazione, talora in forme di estrema violenza che arrivano alla tortura di massa e all'assassinio.

L'esaltazione del lavoro, dimenticando i rapporti gerarchici che stanno al centro del mondo del lavoro, presenta l'enorme vantaggio ideologico di riunire sotto lo stesso vessillo sfruttatori e sfruttati, quanto meno quegli sfruttati che hanno un lavoro. È evidente l'interesse politico di un imbroglio intellettuale di questo genere: schiacciare la sinistra in senso lato, almeno quella che si ostina ancora a credere nella contraddizione di fondo tra gli interessi dei ricchi e quelli degli sfruttati. Si può tuttavia ritenere che i dirigenti e i fautori del capitalismo guardino ancora più lontano.

Infatti, considerare il lavoro come un valore, e non come un semplice mezzo per guadagnarsi la vita e operare a favore del presunto progresso della civiltà, significa ammettere che anche il processo di produzione-consumo ha un valore fondamentale.

È impossibile confessarlo in modo così esplicito, perché questo comporta il fatto di ridurre l'essere umano a uno zombi produttore-consumatore, che produce solo per consumare e che consuma solo distruggendo merci così da giustificare la produzione di nuove merci ovviamente più attraenti. Anche gli svaghi entrano nello schema, perché la loro organizzazione giustifica sempre e ancora... il lavoro dei professionisti del divertimento organizzato.

Il ricorso all'artificio del «valore lavoro» e del «lavorare di più per guadagnare di più» è più astuto della propaganda stile Vichy a favore della triade «Lavoro, Patria, Famiglia», perché fa entrare i francesi in un'altra prospettiva del proprio futuro. Basta con i superati valori repubblicani di «Libertà, Uguaglianza, Fraternità», soppiantati di fatto «Lavoro, Libertà di Impresa, Libertà (o meglio Obbligo) di Consumo».

D'altronde, l'uguaglianza e la fraternità mal si adattano alla condanna sarkozista degli «assistiti». Questa discriminazione retorica ne è anzi la negazione assoluta. Quanto alla libertà, tanto sotto i governi di destra come di sinistra che collocano la repressione e il controllo al primo posto tra gli impegni della politica interna, la si è ridotta a un surrogato adulterato, limitato alle sole libertà necessarie al valore lavoro: poter produrre e consumare liberamente. Dunque il lavoro è solo un modo di vivere o di sopravvivere. È di per sé un modello di società, quanto meno nella volontà dei suoi beneficiari di innalzarlo a quel livello, sperando di conservare così il proprio dominio.

Il valore lavoro mette infine in luce la sconfitta del politico davanti all'economico. È noto fin dall'antichità che il denaro è il nerbo della guerra; ora diventa la chiave che dà accesso all'unico «beneficio» che questo mondo ormai sa proporre: consumare. A noi, infatti, non resta che il consumo: tutto il resto è stato eliminato. La convivialità è stata sostituita dall'isolamento individualista-liberale, che si vive soprattutto davanti allo schermo della televisione o del computer. E i fanatici di certi computer sostengono che il proprio apparecchio è più «conviviale» di altri, con una deriva del linguaggio che non ha più limiti. Il che è logico: poiché la loro cultura si basa sul primato della macchina nei rapporti tra umani, è del tutto coerente che vantino le macchine più perfezionate, che aboliscono i rapporti umani concreti a vantaggio di un virtuale sempre più perfetto: quanto più l'umano assomiglia a una macchina, tanto più inventa e inventerà teorie che giustifichino l'intrusione delle macchine nella vita umana. La scoperta del mondo viene così guidata dal GPS e irregimentata in circuiti detti turistici ma in realtà commerciali... La cultura, anche quella ad appannaggio delle élite (quindi estranea alla televisione), si è ritrovata contaminata dal denaro, che l'ha ridotta a una questione di quattrini ben lontana dall'inventiva e dalla genialità artigianale che la caratterizzava alle origini.

Eppure la partita è tutt'altro che perduta. Il valore lavoro non l'ha ancora spuntata: davanti al suo attacco attuale, resta pur sempre la realtà. Il lavoro fa male: i francesi sono i lavoratori più produttivi tra quelli delle maggiori economie mondiali, quelle dei paesi del G8, ma sono anche quelli che consumano più antidepressivi, ed è indubbio che esiste una relazione tra questi due dati.

Il rifiuto del lavoro continua a esprimersi in modo più positivo della malattia, per esempio nella ricerca di nicchie dove chi lavora spera di subire un minore sfruttamento o un asservimento più mite. O ancora con congedi sabatici o tentativi di riconvertirsi in settori o in imprese reputati meno alienanti. O infine con la lotta aperta contro il sistema di produzione-consumo e quindi contro il lavoro stesso.

Certo, la resistenza al lavoro è ancora debole, ma come potrebbe non esserlo in un mondo che si è consegnato, a livello planetario, a una lotta economica spietata? Nonostante la potenza del dispositivo avversario (soldi, media, Stati, imprese, organismi transnazionali...), la resistenza al lavoro non muore e rispunta sempre sotto nuove forme, la cui risorsa principale è la capacità di analizzare, criticare e contrastare il massiccio processo di alienazione in corso.

Questo saggio vuole essere parte di questa resistenza, approfondendone alcuni aspetti e contribuendo alla lotta per l'emancipazione dei lavoratori con tutti i mezzi necessari.

Nota all'introduzione

1. Vedi Paul Mattick, *Le Jour de l'addition*, *L'Insomniaque*, Mon-treuil, 2009.
- 2.

Dal furto alla critica del lavoro

Ho cominciato a rubare quando ho capito che cos'è il lavoro. A quell'epoca avevo davanti a me la scelta tra studiare le «scienze» della politica per avviarmi verso una sonnacchiosa carriera di funzionario o di diplomatico, oppure smettere decisamente di studiare e vivere di espedienti. Nel primo caso avrei dovuto acquisire una precisa competenza: imparare a dirigere, a imporre le mie decisioni, ad accettare quelle dei miei superiori, a lavorare, in breve ad accettare di sottomettere e di essere sottomesso. Il lavoro in posizione elevata comporta l'accettazione del sistema, o quanto meno ti costringe a non criticarlo, a conformarsi, perché si vive grazie a lui. Nel secondo caso, avevo già una certa esperienza di furti occasionali. Ho giudicato più facile e più incoraggiante seguire questa strada, in quanto il furto mi sembrava una forma di critica a quel sistema che detestavo già da tempo.

Il furto mi ha fatto vivere piuttosto bene per quasi tre anni. Il rifiuto del lavoro, perciò, non è per me una semplice posizione di principio, ma una pratica quotidiana, più o meno solitaria, tra il 1978 e il 1980. A poco a poco, però, quel rifiuto del lavoro limitato al piano individuale si è mutato in una prospettiva di lotta globale. Perché quando si ruba, non si rifiuta il lavoro in generale, ma solo il proprio lavoro, solo la prospettiva di essere costretto a guadagnarsi la vita. Il furto è probabilmente un errore e, in ogni caso, porta in un vicolo cieco.

La parola d'ordine «non lavorate mai!» è allora un incitamento al rifiuto globale o un'esortazione a cavarsela da soli in modo individualista, nel senso capitalista del termine? L'intero sistema del lavoro e dell'economia, in tutte le sue varianti, si fonda sul furto generalizzato. Il furto è l'essenza stessa del capitalismo e, ancor più, dell'economia. In questo contesto, «non lavorate mai!» appare sì come la base (insufficiente) di un programma politico radicale, ma proprio perché insufficiente, quell'esortazione resta priva di contenuto.

Evitare per sempre di lavorare, cosa possibile solo a livello individuale, significa in primo luogo rifiutarsi di fare i conti con la realtà. Il lavoro è l'attività più reale dell'uomo, anzi la più «umana» di tutte le attività, da quando l'uomo si è fatto agricoltore. Inoltre, il furto a livello individuale è un tentativo di sottrarsi al lavoro che non arriva mai a coinvolgere nella critica del lavoro gli stessi lavoratori, i quali possono solo fare da spettatori, divertiti o irritati, alle imprese dei ladri, mentre appare essenziale coinvolgerli nella lotta contro il lavoro.

Tuttavia non è questo l'essenziale. Se così fosse, ritorneremmo ai bei vecchi schemi dei sindacalisti rivoluzionari o degli anarco-sindacalisti, che vedono nella lotta dei lavoratori contro il proprio lavoro la via verso la liberazione. Ma il sindacalismo, foss'anche anarchico, non libera da lavoro, perché vuole semplicemente sostituire il lavoro per i padroni con un lavoro per la comunità che taluni hanno chiamato «comuniSmo». I lavoratori, se hanno avuto il lavoro come unica esperienza o se sopravvivono grazie ai sussidi erogati dallo Stato per un non-lavoro artificiale, sono senza dubbio in una posizione difficile per intraprendere una lotta a tutto campo contro il lavoro. Che si tratti di sussidi

o di salario, siamo sempre sul piano della sottomissione dell'individuo, perché la sopravvivenza dei disoccupati è essenziale per mantenere la paura sociale generalizzata alimentata dall'esistenza stessa di questo esercito di riserva.

Il sabotaggio del lavoro si presenta allora come una posizione decisamente più utile del furto ai fini della nostra liberazione. Rifiutarsi di lavorare distruggendo le macchine o sabotando i processi

della catena è l'indizio di una rivolta priva di orpelli ideologici razionali. Razionalizzare la lotta contro il lavoro per arrivare a comportamenti responsabili, come volevano sindacalisti e marxisti, significa ammettere la necessità del razionale quale asse portante dell'attività umana: se si parte da questo postulato, si arriva... alla necessità del lavoro organizzato nelle sue forme attuali, lavoro diviso su scala globale, paesi-fabbrica, agricoltura geneticamente modificata e così via, perché tali forme di sfruttamento si giustificano soprattutto per la loro razionalità.

I lavoratori non hanno abolito e non aboliranno mai i rapporti di classe senza abolire il lavoro (l'abolizione dei rapporti di classe era in effetti presente nei programmi dei marxisti, ma nulla prova che i dirigenti degli autoproclamati Stati socialisti abbiano mai avuto, nemmeno per un attimo, l'intenzione di mettere in atto una tale minaccia). La storia recente dimostra come i teorici del lavoro abbiano raramente una posizione obiettiva rispetto al lavoro concreto, restando il più delle volte ingabbiati nelle loro visioni ideali, razionali, dialettiche. Per lo più dimenticano che i rapporti umani, nonostante i millenni di lavoro forzato o subito, sono principalmente basati sull'aiuto reciproco, la solidarietà, la prossimità, ben lontani dalle loro teorie astratte. Le relazioni di vicinato, anche nei paesi «sviluppati», sono tuttora fondate sulla disponibilità a darsi una mano a vicenda. Il contesto sociale è quello dell'aiuto reciproco e spontaneo, più che dell'aperta ostilità. Se si trascura questo dato generale e concreto, si possono con tutto agio edificare sistemi di produzione basati sulla costrizione, sulla coercizione, sul controllo sociale, per canalizzare l'ostilità e la pretesa assenza di cooperazione. I nostri dirigenti negano la possibilità della cooperazione spontanea, umana e pacifica, e il sistema capitalista si adopera per renderla sempre meno realizzabile... per arrivare così a concludere che è necessaria un'organizzazione costrittiva della produzione, proprio per ovviare alla presunta assenza di cooperazione spontanea!

I lavoratori non hanno un punto di vista complessivo rispetto al lavoro: ce l'hanno talora rispetto al proprio lavoro (è troppo veloce, il rumore è assordante, la paga è insufficiente...¹), ma la loro critica globale del lavoro non si alimenta con l'esperienza che nasce dall'ozio, dal furto e dal disprezzo. Perché ci vuole disprezzo per spaccare le macchine e prendersela con il lavoro. Una affermazione che non equivale a dire che la salvezza verrà dagli oziosi o dai ladri.

Da dove verrà la salvezza? Nelle pagine che seguono ci sono alcune osservazioni piuttosto spiacevoli per chi spera di opporsi al lavoro con il minimo sforzo, per esempio vivacchiando grazie a sussidi statali, furtarelli o vari altri espedienti. Quanto a quegli intellettuali che si oppongono al lavoro, nella maggior parte dei casi lo possono fare solo perché hanno la fortuna, in questa società, di godere di redditi più alti di quelli percepiti dai lavoratori manuali, per un numero di ore lavorative ampiamente inferiore o, comunque, senza quelle costrizioni che sono il marchio concreto dell'asservimento: abito da lavoro (tuta blu o giacca e cravatta, orologio da polso), cartellino da timbrare, orari fissi o «flessibili»... il che rimanda sempre alla resa incondizionata al volere del sistema, incarnato da un padrone.

Il lavoro è nocivo per tutti i lavoratori. Se questa scoperta fosse recente, sarebbe un argomento convincente per continuare a vivere nella speranza di un cambiamento ricorrendo agli stessi metodi di critica dei nostri predecessori. Ma è evidente che ci siamo accorti da secoli e secoli che il lavoro fa male, e da secoli condividiamo la speranza più che la critica. Non smettiamo di credere che «stavolta ce la faremo». Illusioni che corrodono chi le coltiva ben più della forza repressiva messa in campo dal sistema economico.

Come ha fatto il lavoro a irrompere nella nostra vita e a plasmarla? Il lavoro non è forse una caratteristica propria dell'essere umano, come lo sono la posizione eretta e il linguaggio articolato? E poi, se il lavoro è diventato un modello di società, esiste una minima possibilità di venirne fuori?

Per questi e per altri interrogativi non ci sono risposte semplici, ma complesse e inquietanti. L'ignobile epigrafe che sovrastava l'ingresso di vari campi di concentramento e di sterminio nazisti, «Arbeit macht frei» (il lavoro rende liberi), non svela in fondo il significato occulto di ogni forma di economia, cioè che il lavoro libera l'uomo fino a farlo morire? Da qui l'idea assurda di Camus che credette di farla finita con l'orrore del lavoro dichiarando: «Bisogna immaginarsi Sisifo felice». Immaginarsi la felicità anche se si vive reclusi: un'idea assurda e soprattutto nociva.

Nota al capitolo

1. Sono molto illuminanti al proposito gli scritti sul mondo del lavoro di Simone Weil, in particolare *Expérience de la vie d'usine* (1941), in *Oeuvres*, Gallimard, Paris, 2000; trad. it. *Esperienze della vita di fabbrica*, in *La condizione operaia*, Mondadori, Milano, 1990; di Jean-Pierre Levaray, *Putain d'usine*, L'Insomniaque, Montreuil, 2001; e di Robert Linhart, *L'Etabli*, Minuit, Paris, 1978.

2.

Illusioni del lavoro, illusioni dei lavoratori

Per rinviare il più possibile quel momento cruciale della nostra autentica liberazione, noi stessi elaboriamo svariati ragionamenti, più o meno politici ed economici, che convergono tutti nel riconoscere al lavoro un valore positivo. Alcuni di noi lo accettano con un entusiasmo degno dei peggiori fanatici religiosi e vantano, senza porsi il minimo dubbio, questa impresa di repressione del vivente. Altri lo accettano controvoglia, ma ci spiegano, nascondendosi dietro sguardi sfuggenti, che dobbiamo sopportare il lavoro perché l'utopia di un mondo senza lavoro, certo bellissima, non si accorda purtroppo con la realtà economica, con la psicologia umana, con il progresso...

Era davvero ragionevole, all'epoca della rivoluzione industriale, credere che le macchine avrebbero liberato l'essere umano dal lavoro? I luddisti si erano fatti una loro idea della faccenda e la espressero a forza di martellate. Come già pensava Nietzsche, questa filosofia è l'unica valida. Disgraziatamente era poco praticata all'epoca e lo è ancor meno oggi.

La prospettiva di una liberazione dell'umano grazie alle macchine — ovvero di un essere vivente grazie a materia morta, che già di per sé è un modo molto strano per liberarsi - era stata annunciata dalla quasi totalità dei pensatori, tanto borghesi quanto socialisti. Allora la speranza non sembrava avere limiti: il genio umano avrebbe installato ovunque macchine che come cornucopie avrebbero sfornato di tutto! Il mondo sarebbe diventato quel Paese di Cuccagna dove sarebbe bastato chinarsi (o inchinarsi?) per raccogliere tutto quello di cui avremmo avuto bisogno. Bisogno? Meglio ancora: voglia!

Marx, Lafargue, Proudhon, Bakunin, tutti credevano che la tecnica sarebbe stata, in ultima analisi, ciò che noi avremmo voluto che fosse, e che ci sarebbe bastato orientare il progresso tecnico in questa o in quella direzione per metterlo al servizio dell'emancipazione e non dell'oppressione. D'altra parte, un argomento non di poco peso corroborava le loro affermazioni: le macchine sono fatte di materia morta e gli unici viventi lì dentro sono quelli che le governano, cioè gli umani. Rovesciamento del paradosso appena citato? In realtà, la conseguenza è stata l'inverso di quanto annunciato: il morto ha finito per governare il vivo.

I pensatori socialisti credevano, dunque, che presto avremmo potuto fare a meno del lavoro, ma a una sola condizione: impadronendoci del potere politico. Con la rivoluzione, con il comunismo alla Marx o con il comunismo anarchico alla Bakunin, o ancora con la riforma della società in base al mutualismo proudhoniano. Poco importa, perché in fondo la discussione verteva solo sui modi della nostra liberazione e sulla rapidità del suo avvento. Nessuno dubitava che le macchine un giorno sarebbero state al nostro servizio, nostre dipendenti, per non dire nostre schiave¹.

Non sorprende perciò che un'illusione tanto diffusa e condivisa si sia conservata fino ai nostri giorni, anche tra i rivoluzionari meno dogmatici. Guevara, per esempio, non smetteva mai di vantare il ruolo positivo del lavoro meccanizzato nell'avanzata verso il socialismo. Nel 1962 dichiarava, davanti agli studenti della facoltà di tecnologia dell'Avana: «Certo, siamo ancora lontani dal momento in cui potremo dire di avere costruito il socialismo e ancor più lontani dal momento in cui ci appresteremo a compiere l'ultima tappa del nostro cammino, quanto meno del cammino noto e previsto fin d'ora, che è quello della preparazione al comunismo. Tuttavia, nell'Unione Sovietica è già in corso la preparazione di questo passaggio. L'utopia che sognavano i filosofi del secolo passato, quell'utopia che hanno saputo prevedere e strutturare in una serie di

leggi, è già sul punto di compiersi per l'umanità. Il che ci dimostra semplicemente una cosa: che il marxismo è una scienza. Quale che sia la classe a cui ognuno di noi appartiene e quali che siano gli interessi di ognuno, bisogna ammettere la grande verità che il marxismo è una scienza e, in quanto tale, ha saputo prevedere il futuro dell'umanità. Sta a noi accelerare o rallentare la transizione verso il socialismo».

Non è che un esempio: l'illusione resta tenace. Guevara, peraltro, lo apprese a proprie spese, perché solo un anno dopo avere pronunciato questa vibrante professione di fede, ebbe modo di accorgersi che la tecnologia sovietica, che aveva importato a Cuba in quanto ministro dell'industria, non valeva un fico secco. Poco dopo constatò con stupore che l'Unione Sovietica era sulla via della burocratizzazione a oltranza e non su quella del comunismo... Fine della rivoluzione grazie alle macchine: la rivoluzione non aveva prodotto le macchine rivoluzionarie prima di liberare il proletariato. Anzi, peggio: le macchine avevano comportato, per la loro gestione quotidiana, la nascita e la crescita di una burocrazia ottusa e dittatoriale. Ci si è poi sbarazzati, almeno in Russia, della nomenklatura, ma le macchine sono sempre lì e ci resteranno per molto tempo, come dappertutto. È la materia morta che ha avuto la pelle del vivo.

Un'altra illusione, parallela a questa, si è diffusa tra gli ecologisti sofi, quelli che sperano che la tecnologia moderna, sinonimo di miracolosa efficacia, di massima produttività con il minimo consumo energetico, ci possa salvare dal lavoro abbruttente e inquinante (e dalla fine del mondo). Certo, dopo Marx e Proudhon, abbiamo abbandonato l'idea che i congegni meccanici siano in sé strumenti di liberazione, ma qualcuno ha poi aggiunto, nel suo immaginario utopico, la sistemistica, i computer, l'informatica, l'organizzazione del lavoro, l'ergonomia, la cibernetica. In sintesi, si pongono nuovamente le proprie speranze nel sistema-lavoro, nella tecnologia del lavoro. Nella Megamacchina.

Questo significa restare aggrappati, a qualsiasi costo, all'idea del valore intrinseco della tecnologia, nella convinzione che questa sia sottomessa a una superiore volontà umana. Come le macchine ieri, oggi la tecnologia sarà quello che vorremo che sia, predicano gli esaltati adepti di questa religione del Progresso. Eppure, la storia recente ha messo in evidenza come i balzi tecnologici si accompagnino sempre a un aumento della pressione sugli esseri umani, a una maggiore limitazione della loro libertà a causa della progressiva identificazione che operano tra il perfezionamento delle macchine e il rafforzamento del benessere umano, a un'accentuazione del dominio e della repressione che si rende necessaria contro coloro che contestano le tecnologie all'evidenza più devastanti, come il nucleare e le manipolazioni genetiche del vivente. Qui stanno altrettante condizioni necessarie per far proseguire l'avanzata del sedicente progresso. E noi non siamo ancora pronti a veder sparire questi effetti indotti per opera dello Spirito Santo tecnologico.

Qualunque tecnologia moderna, che condivide la caratteristica fondamentale di muoversi verso una sempre maggiore complessità (il passaggio dalla macchina al sistema di macchine e infine alla Megamacchina globale), per essere sfruttata e sviluppata necessita di un ambito appositamente studiato. Ambito nel senso più globale del termine: spazio fisico, protezione poliziesca, normative specifiche, capacità degli umani di far funzionare i sistemi, regolarne i flussi, contenerne gli eventuali eccessi impedendo che superino i limiti, ripararne le disfunzioni... Così, una centrale nucleare non può essere analizzata come un semplice reattore che produce elettricità grazie a un combustibile radioattivo. Non basta nemmeno aggiungere che un impianto del genere inquina. Una centrale nucleare, dal punto di vista della nostra emancipazione, è prima di tutto un punto sensibile del territorio che in quanto tale deve essere vigilato, protetto, difeso. Comporta così la sorveglianza di un gran numero di persone, che potrebbe sfociare in problemi di varia natura, o ancora la messa in sicurezza — per usare la terminologia militar-poliziesca — di un perimetro esteso ben oltre i confini delle nazioni; le quali, nel villaggio globale, corrispondono ormai a unità troppo piccole per pretendere l'autonomia in materia di sicurezza. Una necessità imposta in particolare dalla prospettiva di un attacco aereo, terroristico o no².

Il che è altrettanto evidente nel caso delle biotecnologie, perché, come deplora Jean-Pierre Berlan in *La guerra al vivente*³, gli scienziati che sviluppano gli OGM si sono impadroniti del pianeta e ne hanno fatto il proprio campo di gioco, il proprio laboratorio, come peraltro affermano loro stessi. Se

si ricordano le limitazioni imposte a questo genere di esperienze fino a quando la feroce concorrenza tra le società che commerciano le sementi non le ha vanificate, si può capire la spinta reazionaria (nel senso che questo termine ha di ritorno a un passato che si credeva superato) rappresentata dall'uscita degli OGM dai laboratori.

Quali sono le giustificazioni per tutte queste dubbie scoperte e invenzioni? Il nucleare ridurrà la nostra spesa petrolifera e quindi potremo lavorare meno per garantirci quello sperpero di energia che sembra un elemento costitutivo di questa civiltà. Gli OGM elimineranno la fame dal mondo e quindi sarà possibile lavorare meno sui campi. E via di seguito. Il lavoro scomparirà grazie alla tecnologia: è sempre lo stesso ritornello. Queste bugie si impongono facilmente, nonostante l'evidenza, per una ragione banalissima che La Boétie aveva già spiegato cinque secoli fa: ci fanno comodo! Preferiamo che ci cantino che tutto andrà per il meglio, che le centrali produrranno per noi elettricità in abbondanza, che potremo accendere tutti gli apparecchi elettrici che desideriamo, sapendo che laggiù, nel lontano Sud, i poveri presto non saranno più poveri. Perché avranno la pancia piena di OGM, proprio come le farine animali e i pani di soia riempiono quella del nostro bestiame da allevamento⁴.

Tutto si fa ancor più critico su un punto che non è stato affrontato da Marx o da Bakunin o da tutti gli altri: il potere sulle macchine. Chi le governa? Chi le mette al servizio della nostra emancipazione e non della nostra oppressione? In base a quali criteri?

È certo più facile prendere atto oggi dei guasti del macchinismo e del megamacchinismo che non all'epoca della rivoluzione industriale. Accettiamo con la massima imparzialità le circostanze attenuanti a favore dei nostri padri rivoluzionari: non li si può criticare per non avere saputo prevedere i danni di cui noi stessi ci limitiamo a fare un inventario infinito. Tuttavia, affermare che le macchine non potevano e non potranno mai servire alla nostra emancipazione è ben più di una semplice constatazione! Per quanto avanzati, ogni macchina, ogni marchingegno, portano in sé il proprio superamento. Ma si tratta di un superamento di ordine meccanico: non è mai a vantaggio dell'umano. E questo per varie ragioni che si sommano tra loro⁵.

Prima di tutto, le macchine garantiscono agi e comodità anche se distruggono il pianeta. Il fatto rilevante di questi primi anni del XXI secolo è che finalmente si è compreso, anche ai massimi livelli della gerarchia politica, che questa distruzione ha un limite e che tale limite o è stato superato, o è stato raggiunto, o sta per esserlo. È perciò necessario prendere misure possibilmente rapide e soprattutto radicali⁶.

Ma agi e comodità sono anche un potente sonnifero, e così ci accontentiamo di qualche riforma immediata e facile, che peraltro avviene all'interno e attraverso il consumo. E infatti non vogliamo un'emancipazione globale e completa perché sarebbe rivolta contro il consumo. Il comfort è troppo allettante per abbandonarlo e girargli le spalle.

Inoltre, quel superamento di ordine meccanico non può giovare all'umano, perché comporta ogni volta alcune limitazioni del suo spazio. L'essere umano resta infatti dalla parte del naturale, e se qualche mente superiore ci promette l'avvento di un umano plastico, transgenico, transumano, ciberantropo, non per questo tale prospettiva strapperà i lembi del naturale che sono incollati alla nostra pelle. Risulta quindi totalmente insensata questa dichiarazione

di Fukuyama: «Entro le due prossime generazioni le bio- tecnologie ci daranno gli strumenti che permetteranno di attuare ciò che gli esperti di ingegneria sociale non sono ancora riusciti a realizzare. A quel punto, la storia umana sarà definitivamente finita, perché avremo abolito gli esseri umani in quanto tali, e comincerà una nuova storia, oltre l'umano»⁷. Insensata perché Fukuyama estende al pianeta un fatto che riguarda solo una parte della popolazione e, soprattutto, perché non sembra concepire il costo di un processo del genere.

In questo senso Marx, come Fukuyama, non si era reso conto che lo sviluppo tecnologico ha costi molto più alti dei profitti che garantisce. Certo, dove è presente permette di aumentare il livello di vita, ma nel complesso, sulla scala del sistema nel suo insieme (e oggi il sistema è esteso al mondo intero), dà molto meno di quello che prende. È così che il sistema capitalista e i progressi della sua medicina hanno generato masse sterminate di poveri nei paesi del Terzo mondo. Qui lo

sviluppo del capitalismo si basa in gran parte sulle aumentate capacità di sopravvivenza di quegli esseri umani che producono quasi a costo zero le merci che consumiamo nei nostri paesi affluenti. Miliardi di esseri umani mantenuti, grazie all'artificio delle finanze mondiali, in una situazione immonda. Il preteso debito dei paesi del Terzo mondo è il meccanismo che ha permesso di pagare le enormi spese sostenute dal presunto progresso: lancio di missili e di satelliti artificiali per sorvegliare, comunicare, scambiare flussi virtuali di capitale... tutta l'infrastruttura che fa funzionare lo sfavillante mondo della ricchezza finanziaria e che dà solo in modo virtuale... Bisogna pure che, in qualche fase del processo, quella ricchezza virtuale, che è in parte una gigantesca bolla speculativa nel senso principale del termine, quella fede collettiva nel dio Progresso, che induce ognuno di noi a fingere di credere a tutte quelle frottole, venga messa in un modo o nell'altro all'incasso. Sono i paesi del Sud che pagano lo sviluppo dei paesi del Nord. Non è uno scoop, eppure lo è: non ne parla più nessuno. Ed è ancora il pianeta stesso che paga il nostro preteso progresso. Il pianeta che non respira più, con il suo suolo esaurito, concimato chimicamente, inacidito, eroso, salinizzato... incapace ormai di produrre senza una massa di additivi sempre maggiore. Tutto questo avrebbe dovuto figurare tra le voci in bilancio: quello che stiamo sperperando è il capitale fisso e, per non pensarci, basterà non contabilizzarlo mai tra le voci di gestione della natura e di ammortamento del capitale impegnato: perché quel capitale - territorio e ambiente — era inizialmente considerato del tutto gratuito e senza un proprio valore.

Osserviamo inoltre che il progresso delle macchine, nella forma che gli attribuiamo qui, poteva presentarsi solo nei paesi che funzionavano su certe basi sociali, filosofiche, economiche e culturali. Riconoscere che erano necessarie specifiche basi culturali per lo sviluppo del macchinismo è un punto assai dolente per chi persegue insieme l'emancipazione del genere umano e la liberazione attraverso le macchine al servizio dell'uomo. E dato che ammettere un errore fa troppo male, lo si nega. Nella fattispecie, si sostiene che si tratta di un ragionamento razzista. Invece no, anzi è il ragionamento contrario a essere razzista, poiché pretende che chi si è attardato sulla via del progresso debba svilupparsi come chi si è spinto avanti. Il che innanzi tutto presuppone che il progresso attraverso le macchine sia un vero progresso, un miglioramento per noi esseri umani. Oggi viviamo in un'epoca in cui risulta evidente alla grande maggioranza delle persone che non è così, anche se certi vogliono ancora farcelo credere. Inoltre, ciò induce a pensare che chi sta davanti sia più intelligente o più capace di chi rimane indietro, e se questo non è razzismo... Il razzismo non è volere che ognuno si evolva a modo suo, cercando una propria strada verso l'emancipazione, ma credere che, per emanciparsi, sia necessario svilupparsi esattamente come noi qui in Occidente.

Ora, gli africani delle regioni subsahariane e gli amerindi nei termini di questa neolingua sono rimasti indietro lungo la strada del progresso tecnico, ma solo su quella e per ragioni che, per gli amerindi, rimandano in particolare a un maggiore rispetto per la natura e la comunità e, per gli africani, a una forma di vita sociale e religiosa ancora fortemente rivolta alla natura, agli spiriti degli antenati, alla comunità più che all'individuo⁸. Loro, forse, sono rimasti indietro sulla via del progresso, ma noi siamo in ritardo sulla via dell'emancipazione. E le due strade non si congiungono, anzi c'è da temere che non si congiungeranno mai.

Per quei popoli «attardati», la vera sfida stava in un modo di vivere basato su valori ben diversi da quelli propagati da una concezione meccanica dell'Occidente finalizzata a distruggere e standardizzare. E per un singolare rovesciamento di senso, oggi si accusano di razzismo coloro che criticano lo sviluppo come uno strumento fondamentale per l'Occidente nella sua volontà di livellare al basso. Anziché lanciarsi nella corsa allo sviluppo, africani e amerindi, per salvarsi, avrebbero dovuto affermare qui da noi, tra gli esseri sviluppati e meccanizzati, le loro idee contrarie allo sviluppo. Che vanno ben oltre la decrescita o altri orpelli ideologici da quattro soldi. Essere contro lo sviluppo implica infatti una critica radicale e in più direzioni di tutto ciò che ci asservisce, perfezionandosi e sviluppandosi, a partire dalle macchine e dal controllo che esse hanno ormai sulle nostre esistenze.

Il nostro sviluppo è stato sostanzialmente meccanico. Ed è dunque stato necessario che un'ideologia giustificasse una tale evoluzione dell'umanità verso la plastica e la cibernetica. Marx,

Bill Gates e Fukuyama sono tutti d'accordo per una volta! Ma di chi è la colpa? Non basta dire che non abbiamo saputo contrapporre una critica coerente allo sviluppo, né che il comfort offerto dalle macchine possa spiegare tutto. Le macchine non sono un'entità a sé, occorre che si incarnino in umani: sono loro che le concepiscono, le producono, le perfezionano, le fanno funzionare. Non si può affermare che le macchine hanno una propria logica di sviluppo, passando sotto silenzio che alcuni umani pensano, calcolano disegnano e concretizzano questa logica, mentre gli altri, la gran massa, attendono beati i risultati di tutto questo, dalle centrali nucleari ai jumbo-jet, dai cellulari alle tante invenzioni inutili. Alcuni umani si sono asserviti alle macchine, e la loro servitù è volontaria.

Va oltretutto notata la scarsa levatura dei ragionamenti di quanti sono favorevoli al lavoro nelle sue forme più legate alla macchina e alla tecnologia, che in genere rimandano a scempiaggini del tipo sfamare l'umanità o Internet per tutti. Talune argomentazioni sono di un'incredibile mediocrità: adattamento al mercato, necessità di restare competitivi, nuovi prodotti destinati a contrastare l'obsolescenza della produzione passata... in sintesi, argomenti economici.

L'economia ha creato un luogo del potere attraverso il quale si orienta il flusso delle ricchezze per ripartirle in modo iniquo tra le popolazioni, al punto che i flussi di ricchezza si trasformano, grazie all'alchimia capitalista, in flussi consistenti di miseria: le ricchezze estorte all'Africa hanno innescato flussi di povertà che sono poi dilagati per decenni, se non per secoli, immiserendo le popolazioni colpite. Se sono gli Stati o le società transnazionali ad avvantaggiarsene, poco importa in ultima analisi: il potere politico è lì dove si prendono le macrodecisioni che indirizzano i flussi, gonfiandone alcuni e inaridendone altri. L'economia è riuscita a svolgere così bene questo compito che, come aveva intuito Marx, è il capitalismo a creare i poveri.

Innanzitutto, li ha esportati al di fuori delle frontiere dei paesi capitalisti più avanzati: come riconosce il Fondo monetario internazionale, la forbice tra paesi ricchi e paesi poveri è passata in un secolo e mezzo da tre a uno a più di ottanta a uno. I paesi ricchi sono dunque diventati più ricchi e quelli poveri sono diventati ancora più poveri. È un fatto non privo di importanza: cento o duecento anni fa l'India o l'Africa erano decisamente più ricche di quanto non lo siano oggi. L'economia capitalista ha organizzato la scarsità tarandola sulla propria dimensione: prima in Europa, poi in Europa e nelle sue colonie, e infine, oggi, nel mondo intero.

D'altra parte, il sistema ha utilizzato la medicina non tanto che regolare le nascite quanto per ridurre i tassi di mortalità infantile e disporre così di manodopera abbondante e a buon mercato. In questo modo il capitalismo ha fatto nascere miliardi di poveri grazie a una pratica medica al servizio del sistema e non degli esseri umani. Intorno al 1850 sul pianeta viveva 1 miliardo di esseri umani; nel 2009 si è arrivati a 6,8 miliardi, che versano per metà in condizioni di miseria economica e per l'altra metà in condizioni di miseria culturale: l'unica alternativa è morire di inedia o morire di noia.

Quanto più penetriamo nel mondo delle macchine, tanto più scopriamo il mondo della miseria. Per i poveri del Sud questo significa lavorare di più per sopravvivere a stento. Fin dall'inizio della rivoluzione industriale due logiche si sono affrontate senza che noi percepissimo chiaramente questa contrapposizione e intraprendessimo una lotta contro le macchine e l'evoluzione del mondo che esse rappresentavano con il loro potenziale produttivo, evoluzione che si è purtroppo realizzata. La logica meccanica fronteggia ormai la logica umana, semplicemente umana, troppo umana. Troppo umana, in effetti, per riuscire a contrastare una logica necessariamente schierata in ordine di battaglia, giacché è questa la sua ragion d'essere. Una macchina non ha altra funzione se non lavorare sempre, ininterrottamente, come un rullo compressore. Come un rullo oppressore.

In questo confronto, la logica umana si aggrappa a valori che non trovano posto, in realtà, nel dibattito in corso, all'interno di una storia che tuttavia è la nostra. Prendiamo l'esempio della fraternità. Dove sta la fraternità quando i padroni fanno lavorare i bambini sui telai di Mulhouse o di Roubaix nel 1840 e su quelli di Chennai o di Lahore nel 2000? Ed è solo un esempio. Il processo meccanico di produzione, per il fatto stesso di essere pericoloso, nocivo alla salute, in una parola disumano, impone rapporti anch'essi disumani. Fin dall'inizio l'alternativa è stata tra macchine ed esseri umani. I socialisti hanno creduto che fosse possibile giocare su entrambi i tavoli, senza

rendersi conto che le macchine, in quel gioco, rivestivano per forza il ruolo del vincente: erano al servizio del capitalismo, ma avrebbero dovuto promettere anche a noi un futuro radioso? In ogni caso, l'hanno creduto. Il materiale umano per alimentare le macchine era a portata di mano: il popolo delle campagne, secondo loro retrogrado e reazionario (d'altronde, i rivoluzionari francesi del 1789 sono stati i primi a disprezzare i contadini con motivazioni simili). La perenne miseria della gente di campagna non faceva balenare alcuna prospettiva di rivoluzione sociale, e così si spostò la popolazione rurale verso le città, accalmandola in slums miserevoli e illudendola con ogni sorta di teoria che annunciava l'imminente benessere per tutti. Da Marx al Club Méditerranée non c'è stato che un passo.

La Rivoluzione francese, come è noto, aveva per motto «Libertà, Uguaglianza o Morte», e non «Libertà, Uguaglianza, Fraternità». La terza parola fu aggiunta solo più tardi, nel 1848. Eppure è quella più importante. Se esistesse nel senso politico (e non cristiano), la fraternità dovrebbe precedere l'avvento dell'uguaglianza (tra tutti, ovviamente) e della libertà (dato che è impossibile concepire una sorella o un fratello non liberi, ma schiavi). La libertà e l'uguaglianza possono infatti fare benissimo a meno del terzo termine, come avviene ogni giorno nelle nostre democrazie, in cui viviamo in libertà, o meglio in un'uguaglianza definita dalla mediocrità: i ricchi guardano la stessa televisione dei poveri e, come loro, muoiono negli ospedali delle stesse malattie contratte in corsia. La fraternità, invece, è estranea alla logica delle macchine: è un fatto evidente, ma non lo si ripeterà mai abbastanza. E la macchina non è uno strumento adeguato a realizzare una fraternità concreta e reale.

Acciarata la nocività delle macchine, immaginiamoci ora un mondo senza macchine. Non serve a niente, non potremo mai farne a meno, ci rispondono da tutte le parti! E in parte è vero. Se l'obiettivo è quello di conservare il nostro livello di vita, è meglio continuare a inquinare, a meccanizzare la vita fino a trasformarla in un'esistenza larvale. Fino a diventare pure escrescenze della Megamacchina, particelle senza importanza in un mondo che ci sarà definitivamente sfuggito di mano.

Ma in realtà il problema è squisitamente politico. Poiché il capitalismo ha investito l'intero pianeta e l'insieme delle nostre esistenze, e dunque anche le conseguenze sono globali, nel senso assoluto del termine. Continuando a produrre e a consumare come facciamo ora, finiamo per condannare alla miseria masse immense di esseri umani.

Resta poi una domanda che va posta in modo netto: qual è l'interesse a mantenere i livelli di vita che abbiamo raggiunto? Domanda che riguarda una politica autentica. Il colmo è che noi, i sostenitori dell'emancipazione umana, non la poniamo mai. La sinistra sindacatocratica ha in mente un'unica cosa: conservare i vantaggi che presume acquisiti, come se non fossero stati acquisiti a spese del Terzo mondo ben più che a spese del padronato; come se l'obiettivo della vita fosse quello di moltiplicare il numero di televisori nelle camere, di polli nei forni a microonde e di automobili nel garage! È appunto per questo che Orwell affermava: «Si sono conquistati gli operai al socialismo dicendo loro che erano sfruttati, mentre in realtà, su scala mondiale, erano sfruttatori»⁹.

Decisamente, l'amerikkkan way of life ha contaminato a fondo tutto il mondo e l'Europa si è incancrenita. I sindacalisti non hanno capito che il fine dell'umanità non è l'avere, ma l'essere¹⁰. O se certi tra loro dichiarano di averlo capito, non fanno niente per procedere in questa direzione. Cosa che implica, e va detto chiaramente, la distruzione di ciò che ci opprime, a partire dalle macchine inutili, in particolare quelle che martellano senza interruzione il nostro cervello con la Voce del Padrone.

Tra i partigiani dell'utopia prevale lo scoraggiamento. Se non coltivano quasi più l'illusione che le macchine ci libereranno un giorno dal lavoro, nutrono ora la convinzione che non riusciremo mai a liberarci delle macchine. E invece, per realizzare l'utopia, bisogna cominciare qui e ora a svincolarci dalla presa delle macchine, che altro non è se non la presa di possesso sulle nostre vite da parte del lavoro, del mondo del lavoro, del capitalismo, dell'oppressione. Sta qui l'essenziale: affrancarci dall'illusione di una liberazione grazie alle macchine, forse ancora la più tenace, quasi incardinata ai nostri corpi al punto di diventare una componente della nostra decadente civiltà, e al

contempo affrancarci anche dall'altra illusione, che sembra funzionare a pieno regime, secondo la quale non potremmo più fare a meno delle macchine.

Su che cosa si basa quest'ultima convinzione? Sulla pretesa incapacità dell'uomo di trasformarsi, di rifiutare domani ciò che oggi adora? Ma non possiamo affatto dirlo! Anzi, la storia ha costantemente dimostrato che siamo capacissimi di gettare nella spazzatura ciò che ancora ieri adulavamo. Nella primavera del 1914, gli operai tedeschi e francesi avevano sulla bocca solo le parole «pace» e «internazionalismo», e si sa come è andata solo poche settimane dopo.

L'etica avrà certamente una funzione da svolgere in tutto questo. Se decidiamo di fare a meno degli strumenti falsamente efficienti che oggi ci offre la Megamacchina, sarà infatti necessario un potente stimolo morale, per riprendere un'espressione in voga nella Cuba degli anni Sessanta. Dovremo però stare attenti a non cadere in una dittatura.

In questa prospettiva, l'ecologia può utilmente collegarsi alla critica del lavoro in atto. Giacché il pianeta, che continuiamo a sfruttare furiosamente, è davvero messo male, dobbiamo orientare il nostro futuro in un senso radicalmente diverso e per prima cosa sbarazzarci di quelle macchine che inquinano e devastano l'ambiente, o che comunque riducono la nostra vita a brandelli di esistenza biologica.

Ma limitarsi alla distruzione di queste macchine non basterà. Occorre dunque riprendere la discussione sulle prospettive rivoluzionarie, ma in modo ben diverso da come la maggioranza degli stessi rivoluzionari l'ha condotta finora.

Note al capitolo

1. Indubbiamente una delle critiche più efficaci alla Megamacchina la si deve a Lewis Mumford, *The Myth of the Machine* (trad. it. *Il mito della macchina*, il Saggiatore, Milano, 2011), e in particolare al secondo volume di quest'opera magistrale, *The Pentagon of Power* (trad. it. *Il pentagono del potere*, il Saggiatore, Milano, 1973), pubblicato nel 1970. Mumford mostra, con numerosissimi esempi e argomenti, come la visione di un futuro governato dalle macchine, nata molto presto nella nostra storia, abbia trovato alla fine del Medioevo gli elementi filosofici e tecnici per soppiantare una visione umana del nostro futuro.
2. Questo anche se non va accordato il minimo credito ai discorsi del nemico, che agita ovunque lo spettro del terrorismo come dato strategico della nostra epoca. Paul Virilio, in uno dei suoi libri (sull'11 settembre), casca invece nel trabocchetto. I terroristi continuano a esistere solo se sono sopravvalutati, e la loro carta migliore consiste nell'essere presenti sui media con le loro azioni, di fatto commesse da poche decine di individui. Il nemico non è il terrorista, ma l'accoppiata giornalista-terrorista.
3. Jean-Pierre Berlan, *Guerre au vivant, Agone*, Marseille, 2001; trad. it. *La guerra al vivente*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.
4. Non mi soffermo sugli innumerevoli studi che dimostrano come queste prospettive di una Cuccagna planetaria siano frottole pure e semplici. Si possono leggere al proposito Berlan, Sérini, INFÒGM, Riesel e tutta la letteratura estremamente dettagliata e inquietante sull'argomento.
5. Vedi Jacques Ellul, *Le Système technique*, Calmann-Lévy, Paris, 1977, e André Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole*, Albin Michel, Paris 1964-65; trad. it. *Il gesto e la parola*, Einaudi, Torino 1997. Entrambi hanno messo bene in luce il meccanismo interno di quella che definiamo evoluzione.
6. Il che pone un autentico problema politico di fondo: non ci sarà emancipazione «ecologica» se non si porta fino alle sue ultime conseguenze la questione del potere. Perché non servirà a niente, dal punto di vista della nostra liberazione, bloccare il riscaldamento climatico se non si distrugge nello stesso tempo il potere che lo ha prodotto, incoraggiato e che vorrebbe ora utilizzarlo in senso contrario, sempre per imporci il suo dominio. Il riscaldamento del clima, ancor prima di essere una questione ecologica, è una questione politica essenziale. Solo in apparenza è provocato dalle fabbriche e dal regno del petrolio. Al fondo c'è la politica di

dominio e di accaparramento, coniugata al progresso tecnologico, al sistema tecnico, alla Megamacchina (poco importa come la si chiami), che è la vera responsabile. Ciò che oggi vogliono coloro che ci governano è verosimilmente un'uscita dall'economia capitalista basata sui combustibili fossili, in direzione di un'altra economia, non più basata sul carbone ma su fonti di energia pulite, che è comunque capitalista! Quello che certi chiamano capitalismo verde è in realtà un modo per evitare le devastazioni belliche, distruggere per ricostruire, che è lo scopo delle guerre capitaliste. Il gioco di prestigio, per i capitalisti, consiste infatti nel distruggere settori interi della propria economia, un fatto che a rigor di logica dovrebbe comportare l'ammissione del proprio fallimento, pur conservando il fondamento che struttura il capitalismo: i rapporti di dominio di classe.

7. Francis Fukuyama, «Le Monde», 7 giugno 1999.
8. Le lingue sono un eccellente indicatore di questa possibilità di sviluppo. Per esempio, nella lingua degli Haussa, come nella maggior parte delle lingue africane, non esistono coniugazioni al passato, al presente e al futuro. Niente più di questo dovrebbe bastare a farci capire come l'idea stessa di uno sviluppo verso qualcosa di più (parlo apposta di più e non di meglio) sia estranea alle strutture culturali profonde, delle quali la lingua è testimone, anzi strumento fondamentale. Il razzismo consiste nel negare una differenza di questo genere. Si cade così in un universalismo dozzinale che nega il genio principale dell'umanità, ovvero la sua diversità. Il dramma, qui, perché di dramma si tratta, è che la faccenda è molto confusa: ci sono i razzisti che vogliono che Neri e Rossi restino indietro, i Neri che vogliono fare come i Bianchi, i Bianchi che vogliono che i Neri siano come loro... Occorre azzerare tutto questo, tanto più che entità come «Bianchi», «Neri» eccetera sono sbagliate in sé, non solo dal punto di vista biologico ma anche da quello culturale.
9. George Orwell, *Writers and Leviathan* (1948); trad. it. *Gli scrittori e il Leviatano*, in *Romanzi e saggi*, «I Meridiani», Mondadori, Milano, 2000.
10. Vedi Erich Fromm, *To Have or To Be* (1976); trad. it. *Avere o essere*, Mondadori, Milano, 1977.

Nascita e diffusione del lavoro

Nel suo celebre saggio *La fine del lavoro*, Rifkin riassume così la visione attuale della storia del lavoro secondo i fautori del progresso: «Dal cacciatore-raccoglitore del paleolitico al coltivatore del neolitico, dall'artigiano medievale all'operaio alla catena di montaggio, il lavoro è sempre stato presente nella vita quotidiana. Oggi, per la prima volta, è stato sistematicamente eliminato, nella sua forma umana, dal processo di produzione». Una rapida critica di questa affermazione permetterà di comprendere meglio che cos'è il lavoro, evitando di ricorrere a una definizione, dato che il lavoro è in costante evoluzione.

Il cacciatore-raccoglitore in realtà non lavorava perché non produceva niente; si limitava a raccogliere o a prendere in trappola animali (un'altra forma di raccolta), attività che non hanno niente a che vedere con il produrre. La differenza tra l'uomo e l'animale divenne definitiva quando gli uomini primitivi fabbricarono i primi utensili finalizzati alla produzione agricola. Il lavoro comincia dunque con la produzione organizzata di alimenti, con la produzione degli attrezzi destinati all'agricoltura neolitica, che comportano le prime specializzazioni di competenze. È tuttavia vero che da quell'epoca remota il «lavoro è sempre stato presente nella vita quotidiana», anzi diventa il pilastro principale della vita quotidiana degli essere umani. Ed è appunto quel pilastro che bisogna far crollare, opera alla quale intende contribuire anche questo saggio.

Oggi, per la prima volta nella storia, il lavoro sarebbe stato sistematicamente eliminato dal processo di produzione. Grossolano controsenso! Come se gli impiegati del terziario e i disoccupati non partecipassero direttamente al processo di produzione, quali ausiliari dei lavoratori agricoli e industriali. Dal punto di vista del capitale, i disoccupati sono infatti utili ausiliari che permettono di conservare la paura sociale a un livello tarato su quello occupazionale o salariale desiderato. Dal punto di vista degli stessi lavoratori «produttivi», il terziario è quanto di più utile esista: si fa carico della spinta consumistica al di fuori della sfera lavorativa, garantisce che le mansioni domestiche e familiari non più svolte dal lavoratore a causa della sua occupazione siano comunque assicurate in cambio di una retribuzione, e così via. Senza dimenticare l'essenziale, ovvero che oggi non è più possibile limitare arbitrariamente al mondo sviluppato una riflessione economica. Il lavoro manuale, infatti, non è sparito. Se il sistema capitalista è finalmente riuscito a esiliarlo nei paesi sottosviluppati, è proprio per evitare che i cattivi odori e i bassi salari rechino ancora disturbo a noi benestanti. Grazie al sistema, che ormai ingloba l'insieme del mondo, non vediamo più i nostri lavoratori manuali, quelli che producono per noi, ma che vivono ben lontani da noi.

Rifkin è un buon esempio di quella «casta privilegiata che vuole credere che siano stati superati i limiti della produzione per la sopravvivenza, con tutti i problemi che comportavano, senza vedere che il prezzo da pagare è stato un ritorno del pianeta al di qua dei limiti della sopravvivenza», come scrivono «gli Amici di Ludd»².

Lungi dallo scomparire, il lavoro si è esteso a tutte le sfere della vita individuale e sociale, tanto che dietro a ogni gesto, persino quelli che si manifestano nel tempo libero, si dissimula un'attività lavorativa. La sedicente società del tempo libero è una società in cui il tempo svincolato dal lavoro, per i più fortunati tra gli esseri umani, serve soprattutto a consumare, mentre avremmo potuto immaginarci qualcosa di ben diverso da questa squallida abbuffata di svaghi appositamente studiati e commercializzati. Le evasioni, una volta riservate a una casta di privilegiati, si sono estese a un

numero molto più ampio di fortunati, anche se l'unico «privilegio» reale sarebbe la possibilità di evadere dall'alienazione del consumo. E mentre gli svaghi si andavano generalizzando, il lavoro si è infiltrato sempre più nel mondo del tempo libero attraverso la produzione-consumo di massa. Ormai c'è lavoro ovunque, perfino negli svaghi alienati che consumiamo in massa.

Probabilmente, fin dalla sua apparizione il lavoro ha oltrepassato i limiti di una semplice attività produttiva, determinando cambiamenti sostanziali nei rapporti tra gli esseri umani e in quelli tra loro e l'ambiente circostante. Il lavoro è diventato un rapporto sociale. Le sue ormai innumerevoli ramificazioni toccano tutte le sfere della vita individuale e collettiva. Non c'è alcun bisogno di elencarle, perché ognuno di noi, vivendo nel lavoro e per il lavoro, può facilmente misurare quanto questa necrosi si sia diffusa non solo nella propria esistenza, ma anche in quella dei propri cari.

Se l'uomo non può evitare di lavorare, non può nemmeno evitare di criticare il lavoro. Eppure questa critica, a causa della sfida che il lavoro rappresenta per la vita di tutti i giorni, è difficile da elaborare, il che spiega come mai essa abbia assunto forme impercettibili, solitarie nella maggior parte dei casi, e soprattutto clandestine. Per esempio, il sabotaggio, ma anche il vivere di rendita, sono entrambe critiche attive del lavoro, ma con il limite di restare poco visibili. Il sabotatore, dovendo agire di nascosto, non può propagandare i metodi con cui intende distruggere la produzione; e chi vive di rendita viene emarginato dal disprezzo che la società del lavoro nutre nei suoi confronti.

La critica del lavoro ha perso ogni suo significato nella nostra società, da troppo tempo incancrenita nell'idea che ci si possa realizzare solo nella produzione. Il lavoro agricolo, il primo modo di produzione, perché la caccia-raccolta era solo un modo di godere il mondo e i suoi prodotti³, è fin dall'inizio dato come estraneo all'uomo: è quanto ci insegnano le osservazioni degli etnologi⁴, ma anche la Bibbia, con l'episodio di Giacobbe l'agricoltore, dunque il lavoratore, che sottrae a Esaù la primogenitura dato che il fratello è «solo» un cacciatore-raccogliatore. Oggi il lavoro è a tal punto interiorizzato che metterlo in discussione equivale a mettere in discussione la stessa umanità dell'uomo! Significa ridiscutere il senso della vita. E non saranno i volontari di ogni età e colore, incapaci di rinunciare alla loro droga, che ci potranno smentire.

La critica al lavoro in quanto attività sociale fondata sullo sfruttamento⁵ non è un argomento che metta in dubbio le fondamenta dell'edificio. Per esempio, coloro che vivono con i sussidi pubblici, una buona parte dei quali non vuole lavorare, incassano però ben volentieri quello che è il prodotto del lavoro di altri uomini. Bisogna dunque avere

ben chiaro se ci si batte contro lo sfruttamento o contro il lavoro, e quindi capire, sussidiariamente, se può esistere lavoro senza sfruttamento (dell'umano o della natura).

La complessità del percorso del denaro nella società capitalista moderna ha l'unico scopo di permettere a ognuno di vivere nell'ipocrisia, senza troppi danni psicologici (in particolare il senso di colpa per vivere sulle spalle di altri). Qui si prenderà di mira il lavoro da tutti i punti di vista e soprattutto da quello dell'economia, sua sorella siamese, e dell'etica del progresso, la loro prole in costante divenire.

Infatti, se in ultima analisi l'uomo lavora al progresso dell'umanità, definire il progresso diventa una bella scommessa. Proprio la sua immagine sfumata offre l'immenso vantaggio di giustificare più o meno tutte le forme di lavoro. Ma non appena le forme che rivestono il progresso appaiono nettamente definite, anche le forme del lavoro si rivelano nitidamente e appaiono sempre nocive e talora terrificanti, per esempio quando si parla del progresso della pretesa razza ariana. L'«Arbeit macht frei» di Auschwitz è l'emblema definitivo del lavoro e una critica del lavoro rivela quale specie di liberazione ci riserva una vita di fatiche. Ogni vita di fatiche! Così:

1. Il lavoro nuoce ai lavoratori, il che più o meno equivale all'asserzione «Arbeit macht frei».
2. Il lavoro è l'economia, nasce con lei; l'economia è la sua giustificazione più profonda ed è inutile criticare l'economia senza criticare il lavoro.
3. La critica dell'economia non si è spinta molto avanti, rimanendo confinata in circoli troppo ristretti.
4. Il lavoro ha generato il progresso, che a sua volta modifica continuamente il lavoro.

5. Il lavoro è prima di tutto alienazione, anche quando viene chiamato «produzione di beni»: bisogna essere alienati per vedere un «bene» in una merce.
6. L'uomo può fare a meno del lavoro, ed è appunto questo l'obiettivo ancora nascosto di tutte le critiche del lavoro elaborate nel corso della storia.

La storia della critica del lavoro ci chiarisce infatti taluni passaggi, alcuni dei quali piuttosto sorprendenti. Chi la ripercorre scoprirà⁶ per esempio che già Boisguilbert (1646- 1714) e Turgot (1727-1781), insieme ad altri pensatori economici, consideravano il denaro uno strumento virtuale («schiavo» per Boisguilbert) senza utilità immediata, se non per lo scambio di merci sempre più numerose; ma è con la Borsa attuale che siamo arrivati a una separazione sempre più netta dalla produzione concreta. Per allontanarsi a tal punto dal concetto di utilità di base, dalle necessità fondamentali (alimentazione e indumenti), l'uomo doveva prima smarrire l'idea di ciò che gli è essenziale, tanto che lo stesso cibo ha fatto un balzo in direzione del virtuale e dell'irreale, diventando addirittura fraudolento, cioè avvelenato. Alla stessa stregua, non si possono ridurre le storture della follia borsistica a un fenomeno finanziario, né a una semplice scissione dal lavoro. La Borsa è in certo modo la critica che i capitalisti più avanzati rivolgono al lavoro nella sua forma, già in parte superata, di produzione di beni. Ma questa è anche la crepa che si allunga a poco a poco sull'edificio ideologico del capitalismo: come riuscirà il capitale a far credere ancora a lungo (e a chi?) che produrre è indispensabile, ma che non si può pensare di fare grandi profitti con la produzione⁷? Dietro a questo nonsenso si intravedono interessanti prospettive di critica alla società moderna.

Note al capitolo

1. Jeremy Rifkin, *The End of the Work* (1995); trad. it. *La fine del lavoro*, Mondadori, Milano, 2002.
2. Citazione tratta dall'eccellente «Bulletin des Amis de Ludd», un bollettino «di informazione anti-industriale» pubblicato originariamente in spagnolo dal gruppo «Los Amigos de Ludd», oggi disciolto. La versione francese dei nn. 5 e 6 è stata pubblicata nel 2009 dalle edizioni La Lenteur.
3. Con la caccia-raccolta si raccolgono, appunto, «prodotti». Non c'è produzione umana, c'è solo il godimento dei prodotti della natura. Peraltro, «prodotti» è un participio passivo, e la stessa grammatica ci viene in aiuto per dimostrare come la caccia-raccolta non sia un modo di produzione, termine questo che ha un senso attivo... Ci vuole tutta la miopia degli economisti, con il loro desiderio di inglobare l'intera storia umana, per includere il «modo primitivo di produzione comunista» nel suo ciclo infernale e semplificatore dei modi di produzione economici.
4. In particolare Pierre Clastres, *La Société contre l'État*, Minuit, Paris, 1974; trad. it. *La società contro lo Stato*, Ombre corte, Verona, 2003.
5. Come sostengono certi gruppi cosiddetti radicali di senza lavoro.
6. Poiché non è mia intenzione appesantire questo testo con citazioni e analisi, rimando il lettore a opere che non mi va di plagiare o di analizzare, che sono di per sé illuminanti. Sono opere che dovrebbero essere tutte inserite qui, se si volessero rivisitare in dettaglio le tappe della strada percorsa da questa critica.
7. Cosa che Rifkin (come tanti altri) non ha capito quando afferma che il lavoro manuale sta per scomparire.

Un'attività inumana

Il lavoro serve oggi a qualcos'altro che non sia l'accumulazione di merci e il soddisfacimento di voglie o di presunti bisogni basati sul consumo individualizzato, se non individualista? Che cosa cerca il lavoratore mentre sta svolgendo un compito che gli divora un buon terzo dell'esistenza, se non acquisire tramite il denaro ciò che gli permetterà di consumare, quindi di distruggere o di usare altre merci il cui unico scopo è soddisfarlo? È ormai evidente che il lavoro ha perso ogni senso trascendente. Lungi dall'essere superiore alle altre attività umane, ne rappresenta invece l'aspetto più deleterio perché, dato il posto che occupa nella vita e nei rapporti sociali, impedisce la creazione e l'invenzione di altre relazioni. Anzi, peggio: attraverso la struttura ideologica che lo giustifica e che conforma il pensiero politico ed economico, è dominio in atto non solo sugli esseri umani ma sulla natura in generale. In sintesi, il lavoro non fa altro che nuocere all'individuo e alle comunità.

La critica del lavoro non ha alcun senso se si limita a rimpiangere un'epoca anteriore al lavoro, un mondo idilliaco nel quale quest'ultimo sarebbe stato alla base di rapporti sociali fraterni. Quell'epoca non è mai esistita, e in ogni caso, se ci sono stati rapporti fraterni tra gli uomini e se ne esistono ancora oggi, non è mai stato grazie al lavoro. Fin dall'inizio, fin dalla comparsa dell'agricoltura neolitica¹, il lavoro è stato un distacco dalla natura, un tentativo di asservirla o almeno di metterla direttamente al servizio dell'uomo. L'idea che si insinua nel processo lavorativo è quella di un controllo dell'ambiente circostante², considerato quanto meno estraneo all'uomo, se non ostile, e comunque qualcosa che può e deve essere governato e dominato.

Il lavoro è dunque il risultato di un rapporto di dominio, in origine estremamente semplice. Ma se i rapporti di dominio primitivi erano interni alla specie - l'uomo rispetto alla donna o viceversa, cioè patriarcato o matriarcato, maschio dominante rispetto a maschio dominato e così via, ovvero rapporti «animali»³ - il lavoro introduce una nuova dimensione: i rapporti di dominio non sono più, come nel caso degli animali, interni alla specie, ma si affermano ora tra la specie e un'entità concepita direttamente come esterna: la natura. La mano non raccoglie e non caccia più: fa della natura il proprio prolungamento, il proprio complemento o strumento⁴.

Dunque, fin dall'inizio il lavoro nuoce all'individuo e all'umanità, perché postula un'entità estranea che va dominata e che viene percepita come ostile, fino a diventare il Nemico. La natura diventa addirittura un'incarnazione del Male, in quanto comporta, secondo la convinzione più diffusa, la lotta per la vita, quella *struggle for life* che mette tutti contro tutti. Questa natura rigogliosa ed esuberante si contrappone al lavoro fin dall'inizio perché è di intralcio all'agricoltura, come ben esprime il concetto distorto di «erbe infestanti» da estirpare dagli orti e dai campi.

In realtà, i rapporti di dominio tra specie in seno alla natura sono un mito inventato dai biologi per giustificare l'immagine che l'umanità ha di se stessa (e non potrebbe averne un'altra, come vedremo). È un'immagine di dominio, quindi di asservimento. Viceversa, non esiste in natura alcun rapporto di dominio di una specie sull'altra. La selezione naturale, la lotta per la sopravvivenza, l'imperativo dell'adattamento sono visioni ideologiche. Niente di tutto questo si impone agli individui delle diverse specie. In uno spazio equilibrato, dove non interviene l'uomo, le specie si evolvono e si adattano continuamente. Le eventuali prede non sono «riserve alimentari» bensì un elemento del tutto; così un animale erbivoro si colloca nella lunga catena che va dal microrganismo

all'animale che si nutre di carogne, passando dal vegetale, dall'erbivoro e dal suo predatore. Quest'ultimo non è né un dominante né un padrone, e di fatto il leone sazio vive accanto alle mandrie che possono evolversi liberamente. Non le opprime come fa il padrone con coloro che domina. Per questo la selezione naturale — oggi diventata del tutto artificiale - interviene solo in seguito a mutazioni più generali che comportano, per esempio, un cambiamento del clima, della vegetazione o di altri elementi sovradeterminanti⁵. La parte dell'uomo contemporaneo in questo genere di catastrofi non è più contestata da nessuno: l'uomo crea solo modifiche dagli effetti inauditi.

In natura quella che è determinante è la complementarità delle specie. Se gli scienziati vi hanno visto per lo più il contrario, è perché essi navigavano nel metadiscorso: credendo di parlare della natura, parlavano in realtà dell'umanità alienata e in questo modo le indicavano il credo al quale essa doveva aderire e che doveva trasmettere di generazione in generazione. E doveva diffondere un credo di conflittualità, di lotta, perché essa stessa era un luogo di lotta. La sua alienazione rendeva necessario ricorrere a un tale credo per continuare ad avere un po' di fiducia nelle sue scelte, per poter credere, nonostante tutto, che quella aggressività di cui faceva mostra verso se stessa — e non solo l'aggressività di alcuni individui nei confronti di altri, ma soprattutto quella di tutta l'umanità contro se stessa, la sua eterna furia autodistruttiva, vergogna del suo passato, orrore del suo presente... — altro non fosse che la medesima aggressività che regnava in natura. E gli scienziati, ricadendo in piedi e facendo credere all'umanità alienata di essere dei profondi pensatori, anzi i veri poeti dell'epoca moderna, hanno proclamato a gran voce il loro desiderio di far uscire l'umanità dal suo guscio naturale per renderla conforme all'idea che hanno elaborato dell'uomo, un uomo superiore, non aggressivo...⁶

Il trionfo di questo discorso ha contribuito a separare sempre di più l'umanità dalla natura, dunque dal vero universo di complementarità, per immergerlo sempre di più nell'universo ostile, aggressivo, distruttivo dell'umanità scientificamente alienata. Purtroppo gli scienziati non riescono a sottrarsi a questa logica. Perfino il celebre Einstein, appoggiando la realizzazione di una bomba nucleare per liquidare il nazismo, non ha capito che così facendo, in ultima analisi, esortava le democrazie ad attuare lo stesso modello totalitario della Megamacchina hitleriana. Ed è esattamente quello che è avvenuto con i diluvi di fuoco scatenati sulla Germania, al di fuori di ogni logica militare, negli ultimi mesi del 1944 e all'inizio del 1945, e ovviamente con le due bombe di Hiroshima e Nagasaki. Da allora il modello di società totalitaria si è adattato alla democrazia e Fukuyama rimpiange solo che i democratici non siano più capaci di ammettere che la dittatura è molto più efficace economicamente della democrazia. Se fosse universalmente adottato questo schema, le cose sarebbero chiare e i politici saprebbero esattamente qual è il loro ruolo: imbellettare la dittatura con il fondo tinta della democrazia. L'apparato ideologico e spettacolare è pronto: basta solo un passo...

Proprio per aver rappresentato la prima separazione dell'umanità dalla natura, fin dagli inizi il lavoro ha svolto il proprio ruolo cruciale in questo trionfo a tutto tondo dell'aggressività. Ma, per un singolare rovesciamento di congiuntura, i nostri dirigenti si sono visti costretti a ricorrere alle vestigia della democrazia, e alle opposizioni interne al vertice della propria gerarchia, proprio quando la crisi ecologica, diffondendo la paura dell'apocalisse, avrebbe permesso di passare senza grosse scosse a una dittatura dal volto ecologico... Che disdetta: riecco l'alternativa barbarie o socialismo!

Note al capitolo

1. Ricordiamo che Pierre Clastres, nella sua prefazione all'edizione francese del libro di Marshall Sahlins *L'economia dell'età della pietra*, cit., ha ampiamente dimostrato che il cacciatore-raccoglitore passava pochissimo tempo a procurarsi il cibo. D'altra parte, se l'uomo preistorico fosse vissuto nella assoluta precarietà, come ci hanno raccontato per secoli, come avrebbe potuto sopravvivere al freddo, ai predatori, alle malattie, alla mancanza di cibo, all'assenza di

igiene e così via? Abbiamo dovuto aspettare antropologi come Clastres o Sahlins per uscire da questo schema ridicolo, ampiamente condiviso (per esempio da Friedrich Engels nella *Origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*). La caccia e la raccolta, ripetiamolo ancora, non sono attività produttive: i cacciatori-raccoglitori non producono niente, si limitano a prendere ciò che è stato prodotto dalla natura. Non sono perciò assimilabili al lavoro o a un modo di produzione, ma rappresentano piuttosto una forma di godimento del mondo.

2. La parola «ambiente» è essa stessa un gadget ideologico che postula una scissione tra umanità e natura, riducendo quest'ultima all'ambiente umano; al punto che oggi si sente parlare di ambiente conviviale per l'ufficio o di ambiente familiare...
3. Per un'analisi dei rapporti umani e di dominio in generale, vedi Erich Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973), trad. it. *Anatomia della distruttività umana*, Mondadori, Milano, 1987; Franco La Cecilia, *Ce qui fait un homme*, Liana Levi, Paris, 2002, nuova edizione italiana *Modi bruschi, antropologia del maschio*, Elèuthera, Milano, 2010. Senza dimenticare, ovviamente, Etienne de La Boétie.
4. Per l'agricoltura il suolo è uno strumento.
5. Vedi Ian Tattersall, *L'Emergence de l'homme*, Gallimard, Paris, 2000, e *Remarques sur l'agriculture génétiquement modifiée et la dé-gradation des espèces*, Editions de l'Encyclopédie des nuisances, Paris, 1999.
6. Per tutto ciò che riguarda l'aggressività, vedi Erich Fromm, *Anatomia della distruttività umana*, cit.

Liberarsi dalla necessità del lavoro

Coloro che si pongono la questione della comparsa del lavoro, spesso la risolvono con ipotesi grandiose e intrise di ideologia. In un certo senso Clastres ha ragione tanto quanto Marx, anche se tutto li contrappone, e si può affermare sia che lo Stato preesiste all'economia (Clastres), sia che l'economia comporta la necessaria formazione dello Stato (Marx). Il che rimanda a interrogarsi su chi, tra il lavoro e l'alienazione che lo rende sopportabile, sia arrivato per primo.

In realtà questo interrogativo, che ha tormentato i pensatori di estrema sinistra degli anni Settanta, è abbastanza futile, perché lo si può risolvere in un modo molto più inquietante di quanto non facciano certi rassicuranti presupposti ideologici (i presupposti ideologici sono sempre rassicuranti per chi li professa).

Per Clastres, lo Stato - quindi l'alienazione - viene per primo e la lotta deve essere logicamente condotta contro lo Stato, il che collega Clastres agli anarchici¹. Per Marx, è il modo di produzione — quindi il lavoro — che fa nascere lo Stato e bisogna quindi lottare per trasformare il modo di produzione, passando a un'economia socialista, poi comunista, con quel declino dello Stato che ne seguirà².

Ragionamenti politici perfetti... che la storia smentisce e smentirà sempre. Ecco ora un'interpretazione molto più logica e decisamente più inquietante perché non si apre a priori su alcun radioso futuro: il lavoro è solo un ulteriore adattamento nella lunga catena evolutiva che porta dal- l'Homo erectus all'Homo sapiens cyberneticus.

Il lavoro sarebbe apparso molto semplicemente perché era più razionale lavorare che raccogliere e cacciare³. Come PHomo erectus si è verosimilmente alzato perché in piedi sfuggiva più facilmente ai predatori - che non distinguono le eventuali prede verticali — e perché su due gambe vedeva meglio quello che accadeva nella savana, così l'uomo del neolitico a un certo punto si è accorto che era più razionale lavorare il suolo nel posto in cui si trovava invece di correre a destra e a manca in cerca di selvaggina o frutti. O ancora, gli uomini che si erano messi a praticare un'agricoltura rudimentale erano semplicemente un'ulteriore selezione nella lunga strada che aveva già portato dal paramocio al genere Homo, a detrimento degli Homo rigorosamente non lavoratori. Molteplici ipotesi possono spiegare come mai l'agricoltura rudimentale sia diventata più favorevole della raccolta, per esempio rifacendosi a questioni climatiche, e occorre tenere presente che basta che un adattamento come quello del passaggio all'agricoltura si riveli più favorevole della stretta pratica di caccia-raccolta perché tale adattamento si estenda al di là della zona in cui è emerso⁴.

Questo ragionamento troppo logico è inquietante perché scalza alla base il mio edificio: se il lavoro è il semplice risultato di un adattamento evolutivo, è vano combatterlo come sarebbe stato vano, uno o due milioni di anni fa, lottare contro la posizione eretta! Eccoci allora al cuore di un problema, forse addirittura il più cruciale tra quelli che faremo esplodere: il lavoro è un adattamento evolutivo e, in quanto tale, sarebbe semplicemente impossibile prospettare la scomparsa. Ma questo vorrebbe dire liquidare la possibilità sempre aperta di superare una data situazione storica. Alla tesi e all'antitesi potrebbe benissimo seguire il superamento...

Il lavoro di Homo sapiens, dodicimila anni dopo l'apparizione dell'agricoltura primitiva, è un attributo del suddetto sapiens come lo sono il suo cervello complesso e le sue mani-strumenti. Il lavoro, come il linguaggio, la posizione eretta o la creazione artistica, è proprio dell'uomo e solo

dell'uomo. La «cultura del lavoro» si è così integrata nella natura umana e ha finito per fagocitarla. A questo punto il dibattito sul «lavoro fatto culturale o fatto naturale» è nel contempo troppo arduo e del tutto inutile: essendo il fatto culturale complesso ciò che distingue l'uomo dagli altri animali, si può affermare che, se si continua a considerare l'uomo come un essere prima di tutto naturale, il culturale è integrato a quel che resta del naturale. Tutta la questione consisterebbe dunque nel misurare che cosa resta di naturale-animale nell'umano e come il culturale sia arrivato a distaccare l'uomo dalla natura. Ora, nel guazzabuglio culturale che ha spezzato l'unità dell'umano e del naturale, al primo posto figura il lavoro, che ci distingue senza ombra di dubbio dall'animale e addirittura dai nostri avi cacciatori-raccoglitori. È un'enorme mutazione quasi biologica, impensabile e in verità ancora impensata.

Si pone così la questione del ruolo della critica e del suo stesso senso, giacché la critica non pensa questo problema, non si interessa ai propri fondamenti, non vuole minare se stessa. Ora, se la critica non porta a niente, è insensato intraprenderla. ..

Riprendiamo allora la riflessione dimenticandoci dell'opposizione natura/cultura. Non vogliamo lobotomizzare nessuno e ancor meno tagliargli le mani. Ma se privare l'umano del suo lavoro significa privarlo del suo cervello e delle sue mani, ridurlo a uno zombi perché non sa fare altro che lavorare o ritemperare le forze per iniziare un nuovo ciclo lavorativo, saremmo allora costretti a constatare che l'evoluzione ha ridotto l'uomo a un essere il cui cervello e le cui mani servono ormai a un unico scopo: lavorare. Dovremmo a questo punto abbandonare qualsiasi critica e «immaginarci felici» come chiedeva Camus.

All'opposto, non solo la perdita eventuale di senso della critica deriva essa stessa dall'insensatezza del lavoro e, al di là di questo, dall'insensatezza del mondo contemporaneo, ma soprattutto solo la critica può contribuire alla nascita tanto attesa di un mondo nel quale la vita ritroverebbe finalmente un senso; un senso che sarebbe ben diverso dalla pura necessità, come l'evoluzione «necessaria» alla Darwin, che andrebbe al di là della necessità, anzi contro la necessità. In breve, il superamento della nostra preistoria.

Ogni senso che al momento della sua affermazione sia orientato dalla dittatura della necessità si trasforma in piatta ideologia. Ed è privo di interesse. Solo il senso che si oppone a qualsiasi necessità merita di essere esplorato⁵.

La lotta contro il lavoro non è certo una novità. Già nel XIII secolo si leggeva, nei Coutumes di Philippe de Beauvoisin, questa descrizione della lotta dei lavoratori: «Un'alleanza volta al comune profitto è quando un insieme di persone si accorda per non più lavorare a un prezzo basso come prima, ma aumenta il prezzo di propria autorità e si accorda di non lavorare per meno e pone al suo interno punizioni e minacce per i compagni che non manterranno la loro alleanza...». Si vedono bene, qui, tutti i dibattiti interni al sindacalismo, a una «politica del lavoro a favore dei lavoratori» (genericamente definita socialismo, con tutte le sue varianti, dall'anarco-sindacalismo e dal comunismo fino al più banale riformismo), ivi compresi il dibattito sulle forme di azione (coercizioni contro i crumiri, i sindacati gialli...), le lotte per il salario, aumentato a partire dalla propria autorità di lavoratori... Ma, oltre a ciò, vi si trova anche il vizio di pensiero sul lavoro, un vizio che dunque esisteva già nel XIII secolo - e probabilmente anche molto prima - e che non è in via di sparizione: gli uomini ragionano su un fatto dato e scontato, cioè il lavoro. Non viene messo in discussione, si argomenta solo sulla sua intensità, sul suo rapporto economico, nel migliore dei casi sulla sua utilità sociale, ma non sul posto che occupa nel corso dell'intera esistenza né sul modo in cui è riuscito a occuparlo. Ora, da quando l'agricoltura neolitica si è sostituita alla caccia-raccolta, il lavoro agricolo ha modificato l'intera vita delle comunità umane, che si sono sedentarizzate: l'agricoltura, per quanto rudimentale, è incompatibile con il nomadismo. Anche se altri aspetti della vita - credenze, sistemi di alleanza... — sono rimasti più o meno gli stessi, il fatto davvero fondamentale è proprio questo: è bastata la presenza del lavoro necessario all'agricoltura perché gli uomini accettassero una modifica così sostanziale del loro modo di vivere come il passaggio dal nomadismo alla vita sedentaria.

Stando così le cose, come si può ipotizzare che possa svilupparsi una critica radicale del lavoro, visto che porterebbe direttamente non solo a una critica del modo di vita sedentaria, ma anche del

modo di pensare? Analizzare una questione fino alle sue radici, spingendosi in profondità al punto di condizionare tutta l'esistenza, era un'impresa originariamente riservata a quello che Camus ha chiamato, sulla scorta di Nietzsche, «l'uomo in rivolta» e Stirner «l'U-nico». Fin dall'inizio si è così giocata una partita decisiva: l'impossibilità di toccare le radici di un problema senza considerare tutto l'edificio, senza demolirlo.

Ogni critica posteriore del lavoro perde così qualunque senso se non tiene conto dell'abolizione del lavoro come unico orizzonte umano. Solo il senso che si oppone alla presunta necessità del lavoro merita di essere esplorato. Tale senso è semplicemente la vita umana, l'umanità di una vita svincolata dalla dittatura del lavoro.

Osserviamo, infine, che nel momento in cui furono scritti i *Coutumes* di Beaumanoir il mondo aveva un senso, o quanto meno il popolo gli dava il senso imposto dalla Chiesa: lavorare, se non per la gloria di Dio, almeno per la propria salvezza personale nell'aldilà. Un senso già alienato e alienante! Ma con il passare dei secoli è facile constatare ciò che molti hanno messo in luce: il mondo industriale corrisponde alla perdita totale di quello che restava di un senso alienato. Abbiamo così fatto il nostro ingresso in un mondo soggetto a un dominio unificato che non ha altra prospettiva se non quella del consumo, per una parte delle persone dei paesi ricchi, o della sopravvivenza, per le immense masse dei paesi impoveriti dal sistema. Tutto il resto è finito a mare. I ricchi si immaginano di vivere un'esistenza appassionante guardando le imprese dei loro idoli alla televisione o al cinema, e non vedono, così facendo, che la vita vera è stata loro sottratta e sostituita con un'insulsa brodaglia mediatica e cibernetica⁶. Quanto ai poveri, la sopravvivenza nella miseria è la negazione stessa della vita.

La critica del lavoro è così, nei fatti, una critica totale del mondo, perché il lavoro ha l'unico scopo, per il singolo, di dare accesso al consumo sfrenato che maschera il vuoto delle esistenze individuali. E questo consumo ridicolo va anch'esso eliminato da cima a fondo.

Il tratto proprio di un essere capace di pensare la propria esistenza, in quanto lavoratore, come una non esistenza, in quanto essere vivente, è di collegare nella pratica la rivolta contro le condizioni che gli sono imposte e che si impone (perché chi non si sottomette impazzisce o si uccide) con il pensiero di un mondo dal quale sia bandita ogni necessità. Di fatto, il lavoro ha direttamente un'antitesi verso la quale ci può spingere la critica che abbiamo condotto fin qui: il libero accesso di tutti alle scarse ricchezze. **Note al capitolo**

1. Pierre Clastres, *La società contro lo Stato*, cit.
2. Karl Marx, *Œuvres économiques*, 2 volumi. «La Pléiade», Gallimard, Paris, 1968.
3. Vedi Marcel Mazoyer e Laurence Roudart, *Histoire des agricultures du monde*, «Points Histoire», n. H307, Seuil, Paris, 2002 e, per chi ha fretta, degli stessi autori, il volumetto *Agricultures du monde, du néolithique à nos jours*, «Junior Histoire», Autrement, Paris, 2004.
4. Ian Tattersall, *L'Emergence de l'homme*, cit. Tattersall mostra come un vantaggio ottenuto in una data zona tenda a diffondersi e non a essere schiacciato dal peso della stagnazione delle zone circostanti. Questo principio è in fondo alla base del progresso, solo che, in natura, l'estensione di un vantaggio crea diversità e non comporta per forza la scomparsa di specie meno evolute. Così i coccodrilli non sono scomparsi nonostante la comparsa dei felini o delle scimmie, perché restano adattati al proprio ambiente tanto prima quanto dopo la comparsa di altre specie. Il progresso dell'umanità, invece, comporta la scomparsa degli stadi anteriori, considerati arcaici. È così nell'analisi marxista dei modi di produzione: il trionfo del capitalismo, secondo Marx, non poteva adattarsi alla conservazione dei modi di produzione feudali e schiavisti. Questa analisi è corretta nel quadro della società umana moderna, ma è la concezione del progresso che è sbagliata da cima a fondo, come si vedrà più avanti.
5. Vedi il capitolo otto «Il progresso contro l'emancipazione».
6. È questa la tesi sviluppata in un film di grande successo come *Matrix* (il primo episodio, almeno). Ma non siamo qui davanti a un astuto espediente: la verità svelata come se fosse un'illusione? Interessanti contributi al riguardo si trovano nell'opera collettiva *Matrix*,

machinephilosophique, Ellipses, Paris, 2004.

Economia = lavoro lavoro = economia

Nei suoi fondamenti, l'economia è il sistema di appropriazione e di distribuzione dei frutti dell'attività dell'insieme dei lavoratori. Nasce insieme al lavoro, ne è il prolungamento obbligato, perché, una volta che gli agricoltori del neolitico ebbero ottenuto le loro prime produzioni, fu necessario decidere a chi sarebbero appartenute, chi le avrebbe consumate, mentre prima le cose raccolte qua e là erano condivise e spartite dalla comunità con il sistema dello scambio, del dono e contro-dono, ampiamente descritto dagli etnologi.

L'economia non è un sistema di scambio. La sua pretesa è di creare ricchezza, ma questa ipotetica creazione, per essere possibile, ha bisogno di un'organizzazione della scarsità. Non per forza l'economia crea scarsità, ma deve sempre organizzarla, soprattutto per conservare un equilibrio relativo, o uno squilibrio che sia di stimolo e non di freno¹, tra offerta e domanda sul piano strettamente economico e soprattutto con effetti complessi sul piano politico. L'economia si pone come arbitro di ogni relazione: se realizzasse l'equilibrio assoluto e la felicità per tutti, risulterebbe evidente il prezzo da pagare, che è la negazione della nostra autonomia, mentre, essendo sempre all'opera, può far credere di essere l'unica via per l'equilibrio e la felicità. L'utopia è così svuotata, sconfitta.

L'economia è quindi un sistema di appropriazione basato sull'organizzazione della scarsità. Quando il sistema «funziona», la scarsità è regolata secondo alcune norme di potere che variano in funzione del modo di produzione considerato. Quando prevalgono le disfunzioni, la scarsità comporta la miseria per un numero crescente di esseri umani. Oggi viviamo un'estensione senza precedenti della miseria dovuta alla scarsità organizzata².

Il processo che rende sempre più complesso il lavoro viene così alimentato da quello che rende sempre più complessa l'economia, ed è inutile cercare di capire se il lavoro venga prima dell'economia o viceversa: i due si implicano a vicenda.

Per un lavoratore è impossibile svolgere la minima mansione se non è certo che gli porti qualcosa. Vuole avere un'idea, al suo livello, del circuito economico, vuole capire che cosa gli apporterà la sua mansione in natura, in vantaggi o in denaro. Nessuno concepisce il proprio lavoro come qualcosa che si ferma alla produzione di una merce o allo svolgimento di un compito: qualunque lavoro vuole «qualcosa» in «cambio». Quel qualcosa e la modalità dello scambio sono già economia. In altre parole, il lavoro resta l'elemento fondamentale del circuito economico, perché la circolazione di denaro, in qualsiasi forma, ha prima bisogno della creazione di un prodotto del lavoro, materiale o immateriale, che deve essere comprato.

Non c'è lavoro senza economia e non c'è economia senza lavoro. Parlare di economia della raccolta o sostenere che l'economia comprende il lavoro sono due modi di reiterare il discorso dominante. Nella raccolta non c'è economia, c'è solo gioco e condivisione; non c'è economia senza merce da scambiare o da vendere, quindi niente economia senza lavoro. Qualsiasi economia (compresa la distribuzione e il consumo delle ricchezze prodotte) è lavoro o una sua estensione. Il consumo di merce trasforma il singolo in consumatore del lavoro altrui e dunque lo rende partecipe dell'economia, come è più giusto affermare piuttosto che ritenerlo, in ultima analisi, l'elemento finale del sistema economico nel suo insieme. Questo modo di vedere rimanda a una visione alienata del mondo, la quale vorrebbe farci credere che gli umani lavorino di concerto a un progetto

comune, che l'economia sia l'architettura di tale progetto e non lo scopo stesso del preteso progetto. Nel linguaggio comune, quel progetto viene definito progresso. Economia significa assimilazione dell'uomo a un sistema produttivo, assimilazione che ha finito presto per portare non a una qualsivoglia liberazione dei lavoratori, ma al loro asservimento.

Nella società moderna il lavoro è al centro dei momenti di riposo. Il lavoratore, quando rientra a casa e si trasforma in consumatore di svaghi alienanti, non fa che ritemperarsi per affrontare la fase di lavoro successiva³. Così il lavoro è al centro della vita di ognuno. È banale dirlo, ma bisogna trarne tutte le conseguenze. L'economia (o il lavoro) è l'architettura della (non-)vita di ogni lavoratore.

L'interesse di questa focalizzazione dell'economia sul lavoro sta nel porre in modo netto tutto ciò che è virtuale (quello che si chiama correntemente economia, dai tassi di interesse all'insieme dei flussi di capitale) nel regno del parassitismo sociale, oggi globalizzato⁴. Secondo i riformisti, tutti gli elementi di parassitismo potrebbero essere riformati, il che è una pura illusione. La vera questione che i riformatori del sistema non pongono mai è di capire se l'economia o il lavoro siano necessari all'umanità.

All'inizio era la ricchezza. Con l'economia è arrivata la penuria. Rovesciare questa prospettiva (che tutti accettano) è la base di una critica di questo sistema che possa farla finita con il mito dello sviluppo delle forze produttive, il quale permetterebbe il balzo verso il benessere generale e le altre pretese dei totalitarismi di ogni sorta, compresi quelli delle utopie che hanno prospettato la liberazione dell'uomo solo nel trionfo della tecnologia, come nel caso dello stalinismo e del marxismo-leninismo.

L'economia non è intrinseca all'uomo o al capitalismo, ma è una modalità del potere basata sull'organizzazione della scarsità, ovvero della povertà di alcuni. Un'economia rivoluzionaria non esiste: la rivoluzione consiste, tra le altre cose, nell'uscire dall'economia e così invalidare la scarsità. È verso la non-produzione che bisogna andare.

Alla base c'è un eccedente di energia fornito dal sole. La ricchezza è energia: l'energia sta all'inizio e alla fine della produzione. È l'energia solare che fa crescere le piante, poi gli animali si cibano di queste piante, e così via. Il fondamento, non solo dell'economia ma della vita stessa, sta nel fatto che la somma dell'energia prodotta è sempre maggiore di quella utilizzata per la sua produzione. Ed è appunto l'energia solare a fornire quel di più del quale si avvantaggia il mondo vivente e che costituisce il punto di partenza dal quale procedere: l'eccedente di energia che ribalta la prospettiva economica. Ancora oggi, con le nostre macchine ultrasofistiche, è solo questo eccedente dovuto al sole che fa funzionare il mondo. Se non ci fosse, non ci sarebbe vita, non ci sarebbe alcun modo per preservarla sul pianeta Terra. C'è scarsità solo perché questo eccedente è poco o male utilizzato. E tuttavia ci si occupa della scarsità invece di riflettere su come modificare l'utilizzazione dell'eccedente, su come dividerlo.

Prendiamo l'esempio della riforma agraria: mira al libero accesso alle terre affinché ognuno possa approfittare, per vivere, dell'eccedente offerto dal sole. Certo, i contadini senza terra non vanno a rivendicare un «diritto di godere del sole». Nondimeno, è appunto di questo che si tratta: un contadino senza terra è un uomo misero, che non ha i capitali di partenza per dedicarsi, per esempio, a un'attività artigianale, ma che sa che il sole, la pioggia, il suolo e le sue mani sono sufficienti per procurare il cibo di cui ha bisogno per sé e per la sua famiglia. Se questo sembra un modo antieconomico per spiegare come va il mondo, è perché svela il senso profondo dell'economia, la quale, organizzando in un certo modo la distribuzione delle terre, ne organizza in realtà la scarsità. Di qui la difficoltà a sopravvivere per gli uomini che ne restano privi.

Non solo il libero accesso alle ricchezze è interdetto agli umani da tantissimo tempo, ma l'economia si fonda sulla distruzione massiccia di tali ricchezze. Per prima cosa c'è stata la guerra, e le guerre capitaliste hanno sterminato e distrutto molti più prodotti del lavoro degli esseri umani (per non parlare degli esseri umani stessi) di qualsiasi guerra precapitalista, segno di un obiettivo progresso quanto a capacità di... distruzione. La guerra produce tuttavia nuove contraddizioni, soprattutto sociali — le masse continueranno ad ammazzarsi a vicenda per assicurare la necessaria

distruzione di beni? — e anche economiche. La seconda guerra mondiale ha per esempio creato un enorme squilibrio tra le capacità produttive degli Stati Uniti e le possibilità di assorbimento di queste produzioni da parte del resto del mondo, notevolmente indebolito dalla guerra. Proprio per questo è stato necessario trovare sostituti.

È nata così la cosiddetta società dei consumi, con una produzione crescente di oggetti inutili. L'avvento dell'era dei gadget ne è stata l'espressione più evidente e folcloristica, ma ai nostri giorni i CD ludici o i villaggi vacanze possono benissimo essere assimilati a gadget: sono beni di consumo inutili o che si potrebbero sostituire con un semplice schioccare di dita. I gadget diventano obsoleti molto rapidamente e così fanno funzionare la macchina produttiva: una necessità inevitabile che non fa mai saturare il mercato, proprio perché si tratta di oggetti inutili, e che non fa mai rallentare la produzione, perché si inventano in continuazione nuovi oggetti inutili. Basta fare un giro tra gli scaffali di un supermercato per convincersene.

Un altro metodo consiste nell'accelerare il tasso di rinnovamento degli oggetti, con una specie di frenesia dell'obsolescenza: appena acquistato un nuovo prodotto, ecco che viene detronizzato da un modello più recente che lo rende superato, che magari comporta l'acquisto di un nuovo dispositivo per poter continuare a funzionare o che impone, ed è quello lo scopo essenziale, l'eliminazione del modello precedente. Questo schema è evidente in modo particolare nel settore delle automobili, dei sistemi di ri- produzione (fotografia, HI-FI, video...), dei computer e dei software, del materiale bellico...

Il modo di produzione, o di consumo, di queste merci è esso stesso causa di gravi tensioni, come se la futilità delle merci prodotte si ripercuotesse fin nel modo di produrli. E potrebbe essere altrimenti? Nel libro primo del Capitale Marx sottolinea una contraddizione fondamentale, e cioè che i lavoratori, pur essendo loro a creare la ricchezza, sono inesorabilmente sospinti verso una condizione di miseria, e afferma: «Quale che sia il livello dei salari, alto o basso, la condizione del lavoratore deve peggiorare nella misura in cui si accumula il capitale». L'aumento della produttività comporta infatti una meccanizzazione del processo di produzione che via via rimpiazza con le macchine i lavoratori, i quali subiscono uno sfruttamento sempre più insopportabile. Marx insiste sul fatto che una parte della classe operaia è ridotta in miseria a causa della conseguente disoccupazione. Il continuo progresso delle tecniche di produzione ha infatti l'effetto di ridurre costantemente la domanda di manodopera. E la massa dei disoccupati che ne deriva permette ai capitalisti di mantenere i salari a un basso livello.

Oggi questa tesi di Marx sulla pauperizzazione è stata confermata da una dimostrazione senza appello. Su scala mondiale i lavoratori si sono impoveriti. Qui, nel Nord del globo, si sono arricchiti finché il sistema era in fase espansiva, ovvero al di fuori dei periodi di crisi, ma altrove, nel Terzo mondo, sono precipitati nella miseria⁵. L'economia ha imposto la scarsità, e la prima scarsità è quella del lavoro, che porta alla disoccupazione e alla miseria. Le famiglie più povere del pianeta sono sempre più quelle che hanno tanti figli. L'energia impiegata per cercare di strappare alla morte i bambini nei primi anni di vita serve solo a spalancare loro le porte della miseria estrema, e quindi a perpetuarla perché un bambino povero non ha alcuna possibilità di uscirne fuori e riprodurrà la propria terribile condizione. I poveri sprecano le loro poche energie nella speranza di assicurare una vita migliore per i propri figli (un mito coltivato dalle varie religioni, compresa quella del football, ma anche dalle organizzazioni caritatevoli e umanitarie), mentre potrebbero utilizzarle per abbattere questo mondo o semplicemente per ignorarlo!

Distruzione, scarsità, miseria, ecco la triade del progresso.

Note al capitolo

1. Gli economisti classici non hanno insistito a sufficienza sullo stimolo che il persistente squilibrio relativo produce in economia. Dopo la perdita di senso critico che si è verificata negli ultimi due secoli, tutto quello che ci è rimasto è soltanto l'idea di un «mercato libero», di un equilibrio perfetto tra offerta e domanda e altre chimere della stessa natura. Ma l'equilibrio perfetto è mortifero. Gli attori economici l'hanno capito, a differenza dei teorici puri, e infatti

cercano di provocare squilibri per ricavarne un profitto: per esempio, si dà vita a uno squilibrio creando nuovi «bisogni» o desideri artificiali, così l'offerta è subito inferiore alla domanda, l'accrescimento della domanda comporta uno sviluppo del mercato e quindi profitti per chi ha saputo trarre partito da tale squilibrio.

2. Un'organizzazione della scarsità evidenziata in particolare dai rapporti della FAO (l'organizzazione delle Nazioni Unite per l'alimentazione e l'agricoltura) sulla fame nel mondo: c'è sì cibo sufficiente per tutti, anche quando la produzione è in calo come nel 2003, ma la sua ripartizione (l'organizzazione della scarsità) è tale da ridurre alla fame più di un miliardo e venti milioni di esseri umani, un dato del 2009 tendente all'aumento (erano ottocentoquaranta milioni nel 2004).
3. Marx parla a ragione di ricostituzione della forza lavoro. Su questo argomento occorre ricordare che ciò che era vero in Europa ai tempi di Marx - al di fuori del lavoro solo poche ore riservate al riposo, per poter ricominciare il giorno dopo nel carcere-industria - resta valido ancora oggi per i miliardi di poveri dei paesi dominati del Sud.
4. In questo senso la stupida Tobin Tax è solo un esempio di controparassitismo di facciata, perché non mette in discussione il parassitismo e considera invece necessari i flussi di capitale.
5. Lo scarto tra i paesi più ricchi e quelli più poveri, che era di 1 a 3 tra il 1850 e il 1860, secondo quanto ammettono le organizzazioni capitaliste più accreditate a livello mondiale (come il Fondo monetario internazionale, che non è certo sospettabile di terzomondismo), è passato nel 2001 da 1 a 72. Anche nei singoli paesi lo scarto tra ricchi e poveri tende ad allargarsi. Per un ordine di grandezza non statistico si può leggere, per esempio, il *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers dans les fabriques de coton, de laine et de soie*, di Louis-René Villermé (edito nel 1840 e ripubblicato nel 1989 da *Etudes et documentation internationales*), e fare il confronto con la condizione degli operai e dei contadini del Terzo mondo oggi. Man mano che il sistema capitalista si è esteso su tutto il pianeta, si sono sparsi ovunque anche i suoi vizi strutturali (nel senso di «vizi di forma» e non per contrapporli a un'impossibile virtù!). La sua estensione globale non ha permesso di correggerli, come qualcuno si illudeva. Ma alcuni irriducibili insistono nel credere che si debba continuare. Costoro rientrano nella logica della democrazia alla Saint-Just: poiché il popolo - «l'umanità» nell'era globale - non vuole la propria felicità, gliela imporranno volente o nolente.

Lavoro creativo/lavoro alienante: stesso lavoro

Il lavoro presenta un duplice aspetto: è alienazione, ma secondo i suoi sostenitori è anche stato, nel corso del tempo, uno stimolo alla curiosità e all'inventiva umane.

L'alienazione è stata ampiamente messa in evidenza nel lavoro di massa: i contadini costretti a produrre per sopravvivere, gli operai costretti a produrre per un salario di miseria. A questa constatazione i partigiani dell'economia contrappongono un aspetto che giudicano molto positivo: il lavoro creativo. È però facile mostrare come, in qualsiasi civiltà, il lavoro creativo, sempre riservato a gruppi particolari o accaparrato da specifiche caste, abbia avuto un rapporto di dominio con il lavoro strettamente alienante, tanto quello abbruttente, ripetitivo, della catena di montaggio quanto quello astratto, contro-natura, degli intellettuali delle società contemporanee, che rappresenta al momento il culmine dell'alienazione in materia di lavoro¹.

L'aspetto creativo del lavoro «nobile» è così inseparabile non solo dall'alienazione che provoca nei lavoratori dominati, ma anche dall'autoreferenzialità e dalla volontà di potenza insita nei gruppi dominanti, troppo contenti di conservare il proprio privilegio.

La questione della contrapposizione lavoro creativo/lavoro alienante non è perciò riducibile a una banale dialettica che vedrebbe un bene nel male e viceversa, o che prospetterebbe il superamento delle contraddizioni nel corso del tempo². Il lavoro alla catena è solo cattivo e non ha mai prodotto il proprio superamento: il proletariato, che avrebbe dovuto essere lo strumento o meglio l'attore di tale superamento, non è stato che un'illusione per quanto concerne strettamente la sua coscienza di classe, che gli è sempre stata attribuita dall'esterno; il che può ben spiegare il fallimento di ogni rivoluzione «proletaria», anche nel semplice senso messianico del termine (leninista, maoista eccetera). Il necessario corollario è che il lavoro del proletario non ha mai prodotto una presa di coscienza globale dell'alienazione e dello sfruttamento di cui sono state vittime i singoli individui e la classe nel suo insieme³.

Nemmeno il lavoro prospettato come creativo ha mai prodotto il proprio superamento, perché sfortunatamente non ha mai permesso di realizzare l'abolizione del lavoro di massa alienante, anche se sarebbe questo lo scopo ultimo del programma di emancipazione che ogni «creatore», ogni lavoratore creativo, dovrebbe darsi. Ma se questo programma è mai esistito, lo si ritrova solo in gruppi e individui isolati, di certo non a livello della totalità dei «lavoratori creativi». L'idea persiste solo ai margini del sistema, margini che sono il risultato di un rifiuto. E persiste anche in sé, nel senso che non muore, in quanto ogni nuova alienazione, fino a oggi, ha sempre trovato qualche individuo «marginale» che ne ha rinnovato la critica. Ma nulla ci garantisce che questa dialettica meccanica prosegua a lungo, cosa in realtà rassicurante... Anche se così fosse, non avrebbe nessuna importanza: ciò che conta non è produrre una critica per confortarsi, ma per abbattere questo sistema di alienazione generalizzata.

In tutta la storia umana non c'è mai stato «superamento», e Marx, sulla scia di Hegel, si sbagliava riguardo alla santa trilogia tesi-antitesi-sintesi. La sintesi è sempre stata un ritorno alla tesi e mai un superamento della situazione. Così, nella dialettica «il lavoro aliena» (tesi)/«il lavoro libera» (antitesi), la sintesi è stata sempre la scoperta di un'altra forma di lavoro che avrebbe riavvicinato l'essere umano a se stesso. Sta qui il senso fondamentale di quello che chiamiamo progresso. Ma riavvicinare l'uomo a se stesso si è risolto nel fargli accettare il proprio lavoro, qualunque fosse, e non nel fargli preferire finalmente la parola «liberazione» alla parola «lavoro»,

che sarebbe il vero superamento di questa dialettica mistificante.

Quel che c'era e che ancora c'è di creativo nel lavoro rimanda piuttosto all'emancipazione totale e a priori di alcuni di questi lavoratori «creativi» rispetto a quanto, nella loro attività, riguarda il lavoro più che la pura creazione. Il lavoro «creativo» in sé non porta al suo superamento: è solo la vittoria sull'alienazione che permette a un lavoratore di superare il proprio lavoro (e resta sempre il fatto che è necessario superarlo in tanti...). Il che ci conferma come fin dall'origine il lavoro sia stato alienazione e nient'altro, perché è una scissione tra l'umanità e l'universo che la circonda, un'aggressione contro quest'ultimo e il trionfo in nuce dell'aggressività generalizzata.

Quanto al lavoratore alienato, per lui il lavoro, oltre che alienazione, è anche il marchio della sua sottomissione a un ordine che vive solo grazie a lui, ma che in lui vede solo un robot, un sottouomo, un anti-uomo. La separazione è compiuta, è totale, tanto più oggi quando la sottomissione porta il lavoratore alienato a identificarsi con gli individui più abietti che produce il sistema: i divi del cinema o della televisione, che gli rubano il tempo e gli vendono saponette, deodoranti e videogiochi, ovvero tutti quei prodotti che gli fanno dimenticare la sua condizione reale; gli scienziati, «i veri poeti dell'epoca moderna», anche se gli adoratori del Big Bang sono gli stessi che pensano e rendono possibile il Big Brother; e tutti gli imprenditori cinici, gli uomini politici manovrati come burattini, i generali e i colonnelli pronti a premere un tasto per ammazzare senza sporcarsi le mani, e così via⁴.

Note al capitolo

1. Penso qui agli scienziati (astronomi, biotecnologi, fisici nucleari, chimici, medici...) che, ormai del tutto svincolati dalla natura e dall'umanità, conducono le loro ricerche solo sulle vie tracciate da questa scissione tra natura e umanità, passando la vita a giustificare questa insensata scissione, a trattare da «oscurantisti» coloro i cui argomenti sono così luminosi che li accecano, a consolidare con le loro scoperte scientifiche quella scissione che li precipita ogni giorno di più nel buco nero della loro autoalienazione. Poiché essi sono insieme attori e strumenti della propria alienazione, mentre potrebbero, semplicemente facendo funzionare il loro cervello, esserne i critici e gli accusatori, finiscono per essere i più alienati tra gli umani alienati. Vedi sull'argomento il testo della conferenza di Alexandre Grothendieck, medaglia Fields 1968 per la matematica, tenuta il 27 gennaio 1972 al CERN, dal titolo *Allons-nous continuer la recherche scientifique?*
2. Theodore Kaczynski, che i media hanno soprannominato *Una-bomber*, ha scritto così nel suo manifesto dal titolo *Industrial Society and Its Future*. «La tecnologia moderna è un sistema unificato nel quale tutte le parti sono interdipendenti. È un'ulteriore prova dell'incompatibilità della società industriale con la libertà; non ci si può sbarazzare degli aspetti 'cattivi' e conservare solo quelli 'buoni'». Illustrava questa affermazione con l'esempio delle biotecnologie: «Gli scienziati si vantano di poter mettere fine alle carestie creando nuove varietà vegetali con la manipolazione genetica. Ma questo provocherà una crescita indefinita della popolazione e si sa che questo comporta un aumento dello stress e dell'aggressività».
3. Il che non toglie senso al concetto economico di proletariato (il proletariato è una classe sfruttata; il plusvalore non è un mito; il proletario è colui che ha come unica ricchezza i propri figli, com'è il caso degli innumerevoli proletari dei paesi dominati del Sud...).
4. Per tutti gli aspetti complementari rimando a quanto hanno scritto Marx (nei *Manoscritti del 1844*), Marcuse, Fromm, Orwell, gli «Amici di Ludd» e tanti altri ancora.

Il progresso contro l'emancipazione

La lotta per il potere è al centro della storia umana. Lotta tra individui, fazioni, tribù, nazioni, blocchi geopolitici. Essa presuppone sempre una lotta per questa o quella visione della società concepita come progresso, un progresso che può essere accettato o imposto. Ci hanno insegnato che la lotta non è specifica alla specie umana, ma sarebbe un dato generale della natura. Tutta la storia del pianeta Terra, da quando vi è comparsa la vita, sarebbe una storia di lotte. Così il progresso può solo consistere nella vittoria del più forte o del più adatto. È questa la tesi ufficiale.

La lotta per la vita definisce dunque la natura, facendo emergere le forme di vita più evolute e ponendo così la condizione prima del progresso, dal batterio all'essere umano, passando attraverso il pesce e la scimmia. Darwin, enunciando questo celebre postulato, ha affermato il diritto del più forte. La sua non è una rottura con le forme del pensiero cristiano, ma si limita a rovesciarle: i più forti o i più adatti prendono il posto dei più buoni o dei più fedeli.

Il progresso poggia interamente sulla semplice idea che esisterebbe un modo di vita «migliore». Basta solo ricamare intorno a questa idea e in pochi millenni il passo è fatto, dall'agricoltura primitiva del neolitico alle colture transgeniche del mondo contemporaneo.

Il progresso è dunque la storia che ha un senso, la storia dell'umanità che avanza verso la comprensione del mondo (Newton, Einstein, Big Bang e via discorrendo), verso una migliore condizione per tutti (Marx, i partiti comunisti, l'Ikea) o per qualcuno (Wall Street, il G8, il Fondo monetario). Taluni, degni figli del triste Saint-Just, ritengono addirittura che l'umanità avanzi verso la felicità («la felicità è un'idea nuova in Europa»). Da qualsiasi prospettiva ci si ponga, creazione di ricchezze o creazione di felicità, la storia dimostra che l'umanità, lungi dal progredire, si è limitata a risolvere i problemi dilazionandoli, spingendoli al margine o addirittura ignorandoli. Senza dimenticare quelli inauditi creati dal progresso stesso, che oggi sono i più complessi che l'umanità abbia mai dovuto affrontare.

L'ideologia che postula la necessità del lavoro non è il minore di questi mali. Il fatto stesso di avere esteso al pianeta intero l'area di sperimentazione del progresso moltiplica in modo esponenziale l'ampiezza delle disfunzioni, rendendo sempre più complessa l'individuazione di soluzioni praticabili, come dimostrano i cosiddetti problemi «ecologici» del riscaldamento climatico o dell'esaurimento delle fonti di energia fossile. I sostenitori del progresso credevano di riuscire a risolvere facilmente la questione facendo precipitare nell'ignoranza e nello sfruttamento le masse dei paesi colonizzati o neocolonizzati, ma ecco che il fuoco con cui hanno giocato ha incendiato il pianeta: non è più possibile controllare facilmente i problemi.

La storia del progresso comincia addirittura prima dell'umanità, con il Big Bang, perché la storia del progresso è in tutto e per tutto la storia dell'idea che ne è stata elaborata. Per pensarla, si è dovuto aspettare che un osservatore si piazzasse lì dove il progresso cominciava a diventare visibile, quando cioè non era più possibile negare che l'azione dell'umanità sul proprio ambiente stesse assumendo proporzioni tali da non sapere più bene come sarebbe andata a finire. L'Illuminismo, che costituisce l'anticamera della rivoluzione industriale, dà il segno di questa rottura evidente. Ma a scoprire che cosa sia in sostanza il progresso si comincia solo nel momento in cui la strada seguita dall'umanità viene messa in discussione da qualcuno. Come sempre, gli uomini sono capaci di giustificare i loro peggiori sbagli con costruzioni intellettuali elaborate. È così che quelle idee di progresso umano, accettate quasi universalmente, hanno un successo tanto

straordinario... quanto immeritato.

Il progresso arrivato alla coscienza del mondo attraverso i suoi inventori è un'idea produttiva. Per ogni nuova e fondamentale scoperta spunta una nuova teoria che la giustifica e che rafforza la struttura dell'edificio ideologico. Così, Teilhard de Chardin è arrivato a sostenere che l'uomo era in gestazione fin dal Big Bang, e con questo gioco di prestigio è riuscito a conciliare la Genesi biblica con le scoperte scientifiche più avanzate della sua epoca. Per parte sua, il gesuita Ernesto Cardenal, già ministro della Cultura del Nicaragua sandinista, ha affermato, non senza umorismo: «Una stessa organizzazione di molecole ha portato alla prima cellula e da una sola cellula sono derivati tutti gli esseri viventi. Se una molecola fosse un'automobile, la cellula sarebbe la Ford»¹.

Non si può negare che tra il brodo originario precedente il Big Bang e i miliardi di galassie attuali ci siano certo più cose da osservare. E c'è soprattutto qualcuno che le osserva. .. Ma noi umani abbiamo voluto capire che cosa succedeva per modificarne i parametri, e non solo per guardare con occhi meravigliati. L'intrusione dell'umanità nella natura e poi contro di essa ha stravolto i dati in due modi. L'essere umano è una creatura che si adatta a tutte o quasi tutte le situazioni. Si adatta perfino alla miseria, a differenza di qualsiasi vegetale o animale, i quali, se non si nutrono abbastanza, deperiscono e muoiono, oppure, come i bonsai, si trasformano in esseri artificiali che possono piacere solo a potenziali carnefici. Per questo l'uomo è ormai presente in ogni parte del pianeta. Come conseguenza di questa ovvietà, l'uomo ha modificato il proprio ambiente — quindi tutti gli ambienti - in modo tale che non è più possibile capire veramente come funzionasse la natura prima dell'uomo. Scienziati come Darwin, prigionieri del pensiero dominante, si sono limitati a interpretare la natura vergine, originale, sulla base dei propri criteri. Non si sono resi conto di avere sotto gli occhi una natura corrotta dall'espansionismo dell'essere umano, una natura che ormai funzionava come l'uomo, in una lotta costante per la sopravvivenza. Oggi, infatti, un animale carnivoro che divora la preda lotta per non morire di fame, poiché l'estensione dei territori abitati dall'uomo corrisponde a una notevole riduzione dei territori selvaggi, il che ha provocato squilibri probabilmente senza rimedio. La pressione esercitata dall'uomo sul proprio ambiente è tale da renderla l'aspetto determinante dell'esistenza delle altre specie. Tutte devono cercare di ritagliarsi un piccolo spazio in un ambiente diventato in grandissima parte ostile².

La storia del progresso è in primo luogo la storia dell'idea che gli uomini si fanno del proprio fine.

I reazionari criticano il progresso in nome di un passato recente o lontano, comunque ancora vivo nella memoria, anche se in genere mitizzato. Ma lo criticano solo superficialmente: vogliono un ritorno a un ordine antico che hanno conosciuto poco o male e che però sembra loro preferibile alla modernità. Lasciamoli in preda alla misantropia e all'angoscia.

I moderni - neoliberali, cultori della scienza e altri frequentatori del Bar Commercio del pensiero globalizzato — non hanno invece paura del progresso. Non sanno definirlo in altro modo se non con la finalità ideologica o tecnica da loro stessi perseguita, alla quale hanno dedicato la vita. Per i neoliberali il progresso è il mercato esteso a tutto il pianeta, il villaggio globale, il cybermondo. Per il leninista è la dittatura del proletariato, l'estinzione dello Stato e l'egualitarismo internazionalista che lastrica tutto il suo passaggio. Per l'umanista giacobino è la felicità per tutti secondo i criteri dettati dalla Ragione: accesso alla cultura, accesso alle funzioni pubbliche, accesso a una vita degna... insomma, costringere il popolo a essere felice. Si potrebbe continuare. Ognuno ama del progresso la propria concezione di progresso: il progresso è far avanzare l'umanità verso l'idea che ci si fa del progresso. Evidentemente, quando ci si imbatte in un Hitler, l'idea di progresso può far male.

È un rischio. La totalità dei nostri teorici del progresso lo assume in assoluta incoscienza, diffondendo il discorso sulla vittoria finale assicurata dal loro progresso gentile, il quale, grazie all'opera degli uomini, alla loro intelligenza, supererà infine tutti gli ostacoli, tutti gli aspetti nocivi³. Eppure non mancano certo gli esempi che contraddicono questa dialettica contorta, la quale conserva solo il peggio della tesi e dell'antitesi. Per questo non c'è differenza di fondo tra la medicina democratica progressista e quella nazista: le SS fecero esperimenti orribili sui deportati

per risparmiare le vite dei bravi soldati tedeschi; per le SS questi soldati erano il modello di essere umano, mentre i deportati erano solo sotto-uomini. In questo c'è una logica indubbia, e indubbiamente orribile, che la modernità diluisce nell'incoscienza e nella vaga innocenza dell'«oggettività» scientifica. Le SS si sono prese del progresso ciò che faceva loro comodo, ovvero le tecniche utili alla loro impresa, ma così facendo hanno agito nello stesso modo in cui agiscono gli scienziati «democratici». I quali oggi sacrificano gli animali per testare i farmaci nocivi, e qualcuno di loro non esita nemmeno a fare dei cloni. I più cinici se ne infischiano degli africani infettati dall'AIDS o colpiti da altre epidemie e scelgono in piena coscienza di salvare solo i ricchi bianchi che possono pagarsi le cure e così arricchire i medici «democratici». Che differenza c'è? In nome del progresso possono ben crepare alcuni esseri viventi: per Hitler quello che contava era il progresso dei soli tedeschi, per il mondo democratico è il progresso di chi è sì uguale, ma un po' più uguale degli altri.

Per Marcuse la rivoluzione non si contrappone al progresso: «Nella rivoluzione c'è una continuità: la razionalità tecnologica, affrancata dalle restrizioni e dalle distruzioni irrazionali, si conserva e si espande nella nuova società. Tale continuità è un concetto di importanza vitale se si considera il socialismo come la negazione del capitalismo». Dunque il progresso non viene messo in discussione dalla rivoluzione, anche se Marcuse ritiene che «la razionalità tecnologica dell'universo totalitario è la forma più recente che ha saputo prendere l'idea di ragione»⁴. Nonostante esista la possibilità di un suo uso totalitario, il progresso non deve essere messo in discussione. Eccoci al cuore di una questione strategica fondamentale: è realistico ritenere che la rivoluzione possa invertire il corso del progresso, sostituire il trionfo della ragione alle «distruzioni irrazionali» attuate dal totalitarismo su scala planetaria? È ragionevole separare la questione, ammettendo da un lato il rischio e dichiarando dall'altro che la rivoluzione la saprà risolvere? E poi, quale rivoluzione? O meglio, la rivoluzione non consisterebbe allora in un semplice rovesciamento di senso del progresso? Il che ridurrebbe tutta la discussione a un confronto tra un'affermazione gratuita (la rivoluzione renderà ragionevole il progresso) e una tautologia (la rivoluzione è un progresso e il progresso è una rivoluzione)... Non esiste nessun argomento storico — obiettivo - che permetta di dimostrare che la storia è andata di pari passo con progressi «rivoluzionari» favorevoli all'uomo.

Come ammetteva lo stesso Marcuse, man mano che progrediscono le scienze, progredisce anche la ragione totalitaria. La medicina nazista e il programma di eliminazione degli ebrei in Europa ne rappresentano l'esempio più vistoso. In altre parole, il progresso si accompagna bene tanto alla ragione quanto all'irrazionale, dato che entrambi si fondano sulle medesime basi (e infatti l'irrazionale nazista era profondamente razionale). Quanto alla ragione democratica, non sfugge a nessuno il fatto che produca ogni giorno un'infinità di decisioni irrazionali.

La democrazia è diventata così il sistema totalitario più compiuto, perché è il più difficile da smascherare e combattere. A differenza della variante hitleriana o staliniana del totalitarismo, ovvero il tipo di società nella quale tutta la vita dell'individuo è determinata da una struttura nominalmente dominata da un dittatore e dalla sua cerchia, la democrazia produce una struttura che non è dominata da nessuno. Essa postula il potere di tutti, ma i suoi teorici dimenticano che il potere non si esercita senza conoscenza: il progresso ha però reso il mondo sempre più complesso,

ed è ormai vano pensare di poterlo comprendere e spiegare in modo certo. Ma dal punto di vista democratico tale comprensione sarebbe necessaria perché le decisioni siano prese in modo conforme ai fini stabiliti. Di fatto, a chi viene chiesto di scegliere? A individui dotati di diritto di voto che se ne infischiano completamente di ciò che in ogni modo non sarebbero in grado di capire. È questo l'argomento principale a favore di un potere affidato agli uomini di scienza, che altro non sarebbe se non una dittatura. Una dittatura di saggi onnipotenti, ma in realtà incoscienti, su cittadini incapaci di misurare la portata delle poste in gioco.

La democrazia ci ha spinti in questa terribile trappola, dove la dittatura dei sapienti sembra l'unico modo per sottrarsi al disastro di un potere popolare cieco. Ma i sapienti sono solo degli illusionisti ciechi: hanno accumulato, a loro dire, conoscenze obiettive, mentre di fatto hanno accompagnato l'umanità lungo la via senza uscita del progresso.

La critica del progresso non prende le mosse da un punto di vista morale. Per la morale è indifferente che si fabbrichino saponi o cloni oppure che gli uomini di scienza si ritengano o meno delle divinità. Se rimane un loro problema, non ce ne importa granché. La critica del progresso si sviluppa soprattutto a partire da una critica della scienza e del mondo plasmato da quest'ultima come è appunto il nostro. Gli scienziati procedono lungo una propria strada senza porsi mai la domanda sull'uso che verrà fatto delle loro scoperte. Einstein sarà pure passato per un pacifista, ma ha fatto fare passi da gigante alla teoria che ha portato alla bomba atomica ed è uno dei responsabili dei massacri di Hiroshima e Nagasaki. Oggi gli scienziati non hanno fatto nessun progresso in questo campo perché continuano a vivere in laboratori separati dal mondo, anzi lo fanno sempre di più come molti di loro ammettono apertamente.

Questo mondo che hanno pensato per noi in questi ultimi secoli è stato di fatto realizzato con il lavoro di umani alienati che si sono più o meno fidati delle loro competenze. Il superamento di questa situazione sta nel rifiuto della scienza, della democrazia, del progresso e del lavoro, per poter finalmente «non-agire» il mondo.

Creedere al progresso come ce lo presentano gli uomini politici è un errore fatale. Il senso della storia - di cui Hegel non è il depositario esclusivo — è un'enorme menzogna. Un senso della storia era già percepibile in Machiavelli, per il quale gli uomini tendevano a costituire insieme sempre più ampi e quindi più potenti, più atti a difendersi e a condurre una politica di conquista. È questo il senso del suo appello all'unità d'Italia, formulato più di tre secoli prima che quell'unità si attuasse. Un senso della storia si può percepire anche in Hobbes: è necessario arrivare a una sovranità basata su un insieme di sudditi che hanno rinunciato alla propria autonomia per partecipare - in modo del tutto fittizio - a un potere difensivo, sempre con l'idea che la vita è una lotta, il mondo una giungla, e che è fortunato colui che finalmente sfugge a una morte violenta perché qui c'è, senza alcun dubbio, un progresso⁵. Il senso della storia, per Kant, è il cammino verso quella pace perpetua che auspica. La morte e la guerra sono percepite come orrori assoluti. Per lui la guerra lo è senza alcun dubbio; e oggi i mezzi tecnologici presentano il vantaggio di poterla generalizzare in poche ore. La vita finisce per svuotarsi di qualsiasi contenuto, di qualsiasi senso, trasformandosi nella preparazione di una morte dolce che, qualche secolo dopo Kant, finisce per essere il fine stesso della vita, al punto che vari individui pretendono ora di «accompagnare i morenti» — verso dove, se non verso la constatazione del vuoto della loro vita malvissuta?

La visione di Hobbes domina di fatto tutta la storia umana: quasi tutti i poteri esercitati sugli uomini sono stati da loro percepiti come meno pericolosi del caos. Un potere costituito è in fondo un riferimento, un mezzo di difesa per sé e per i propri cari. L'individuo, rinunciando alla propria autonomia, crede di assicurarsi qualche vantaggio non trascurabile per la propria sicurezza personale. Questa tesi conosce oggi una consacrazione planetaria e infatti, quando le forze delle «nazioni unite» o dell'Occidente intervengono in qualche luogo, lo fanno in nome del mantenimento di un ordine mondiale; il che lascia evidentemente intendere che l'ordine mondiale sia in qualche modo meglio di qualunque disordine che potrebbe eventualmente comportare un movimento autonomo. L'ordine è la sola difesa contro il caos, e solo l'ordine permette di godere dei frutti del lavoro. Ecco qua un tipico pensiero occidentale, che è di per sé una sintesi dell'Occidente.

Ed ecco l'ultimo avatar del progresso: la mondializzazione o globalizzazione (e smettiamola di discutere sui termini: è una polemica inutile). Ci fanno credere che il sistema avvilluppi ormai tutto il mondo - il famoso villaggio globale - e che questo fatto sia perfettamente legittimo. E non è un'idea sostenuta solo dai fautori del neoliberalismo: per Marx (nel Capitale), come per Lenin (in L'imperialismo, fase suprema del capitalismo), il capitalismo, dominando il mondo, avrebbe innescato le proprie contraddizioni che alla fine lo avrebbero abbattuto. L'unica differenza tra Bill Gates e Vladimir Ilic sta nel fatto che il primo desidera che questo sistema perduri e il secondo vede favorevolmente la prospettiva di un'emancipazione delle «masse» a livello mondiale. Sappiamo da tempo che il processo che dovrebbe portare alla rivoluzione è tutt'altro che automatico; e il capitalismo dell'epoca di Marx, come quello dei tempi di Lenin, non ha affatto innescato quelle contraddizioni interne che avrebbero dovuto farlo crollare.

Al tempo della rivoluzione bolscevica Rosa Luxemburg criticò le tesi di Marx e di Lenin, dimostrando che l'accumulazione del capitale si basava sulla permanenza di settori non capitalisti⁶. Questa tesi dimenticata è tuttavia di sicuro interesse: la Luxemburg partiva infatti dalla constatazione che all'epoca il capitalismo non aveva per niente l'aria di voler crollare, al contrario di quanto era stato postulato. Se il capitalismo non crollava così in fretta come si sperava, argomentava la Luxemburg, era perché accanto ai settori dominati e organizzati dal sistema permanevano vasti ambiti dell'economia mondiale in qualche modo «precapitalisti». Da questi il sistema traeva un grande profitto, sfruttandoli spudoratamente (ai suoi tempi questo era soprattutto il caso delle colonie). La critica di Lenin consisteva invece nell'affermare che il sistema, estendendosi al mondo intero, avrebbe proletarizzato le masse e appunto da questa estensione imperialista sarebbe scaturita la contraddizione che avrebbe abbattuto il capitalismo. Ma qui la questione non è di capire se il fatto che il sistema ricavi dalle zone precapitalistiche un profitto necessario alla propria accumulazione di capitale le includa o meno nel sistema stesso. È una battaglia tra ideologi. L'unica conclusione rilevante è che qualsiasi sistema di sfruttamento è elastico e si adatta in forme diverse alla dottrina che lo ha generato, dal momento che questo non gli nuoce in alcun modo (ciò nondimeno, a un certo stadio, si rendono necessarie talune misure di ri-aggiustamento; retrospettivamente, Lenin avrebbe potuto scrivere la storia del lenino-stalinismo alla luce di questa verità: i suoi «piccoli» aggiustamenti rispetto alla purezza bolscevica hanno giustificato in anticipo le misure dittatoriali di Stalin).

Un secolo dopo la tesi economica della Luxemburg rimane l'unica valida: la miseria di numerose masse del Sud non è il prodotto diretto di uno sfruttamento di tipo capitalista: il plusvalore estratto dal loro lavoro è infatti pari a zero, o quasi, e in questo senso non sono supersfruttati, contrariamente a quanto sostenuto dalle tesi marxiste-cristiane. E soprattutto, il loro lavoro non partecipa al sistema nel suo insieme, perché il prodotto di quel lavoro non trova sbocco al di fuori di un'economia locale di sopravvivenza che non influisce sul sistema; o influisce in senso negativo, perché queste masse di poveri fanno figli e ciò finisce per provocare forti tensioni sociali e forse anche demografiche su scala mondiale.

In altre parole, una quota enorme dei poveri del Sud non è fatta di proletari come li intende l'economia marxista. Per costoro i figli non sono la loro unica «ricchezza», sono i loro figli e basta, perché il sistema non si preoccupa di ricavare dalle loro braccia nemmeno un minimo plusvalore (o magari non ha i mezzi per farlo). Il che non toglie nulla alla realtà del processo di dominio imperialista, né a quella di un proletariato mondiale che non è sempre nel posto dove ci si aspetta di trovarlo.

Viceversa, la loro miseria è un prodotto diretto dell'estensione del sistema al mondo intero. Per i partigiani dell'economia, è probabilmente questa la cosa più difficile da ammettere per spiegare il mondo: l'economia più sviluppata (ovvero il modo di produzione capitalista, più sviluppato, per esempio, della piccola agricoltura tradizionale o dell'economia di sopravvivenza dei poveri inurbati del Sud del mondo) riduce in miseria persone che non sono direttamente inserite all'interno del suo circuito produttivo. Il che rimanda alla tesi sostenuta in precedenza: l'economia deve organizzare la scarsità, anche ai margini del suo sistema produttivo: quando il sistema dilaga, è la miseria che si afferma. O in altre parole, la globalizzazione risulta un processo realmente esteso a tutto il mondo solo se ci si prende la briga di calcolare quanti sono i partecipanti al sistema e quante sono le sue vittime: solo il totale delle due categorie è pari all'umanità intera.

Le vittime non sono gli esclusi dal sistema, perché, come sanno tutti, servono da ammortizzatori. Ma non sono nemmeno incluse nel sistema economico nel senso stretto del termine. E non costituiscono neppure un esercito di riserva industriale, come i disoccupati dei paesi occidentali dell'epoca della rivoluzione industriale, perché i miseri del mondo moderno sono troppo illetterati e incolti per aspirare ad avere un ruolo qualunque in un processo produttivo dominato da macchine sempre più sofisticate. Così il sistema si trova davanti a una seria contraddizione, la più grave probabilmente tra le contraddizioni attuali che dovrebbe risolvere per sperare di sopravvivere.

Non riuscendo a intravedere una soluzione, il sistema «globalizzato» sembra disinteressarsi delle masse povere del Sud, e di fatto non riesce a integrarle. Paul Streeten, un professore di

economia incensato dal Fondo monetario e dalla Banca mondiale, ce ne fornisce una prova nel suo La globalizzazione, opportunità o minaccia? L'autore è un fervente adepto del capitalismo e della globalizzazione, che vorrebbe vedere intensificata. Ecco che cosa scrive (i corsivi sono miei): «... quanto all'idea che una globalizzazione senza precedenti sia in corso: i paesi in via di sviluppo, e i diversi gruppi al loro interno, che hanno beneficiato dell'espansione degli scambi (e degli investimenti stranieri, fortemente concentrati in Asia orientale, Brasile, Messico e ora Cina) sono stati pochi, non più di una dozzina, sebbene il loro numero sia cresciuto. Dodici paesi dell'Asia e

dell'America Latina assorbono il 75% del totale dei flussi di capitale, mentre 140 dei 166 paesi in via di sviluppo ne hanno ricevuto meno del 5%. Un'ampia quota degli investimenti esteri effettuati da imprese riconducibili a un piccolo gruppo di paesi riguarda un ristretto spettro di industrie. Le consistenti masse povere del subcontinente indiano e dell'Africa subsahariana non hanno proficuamente partecipato (almeno finora [sic]) ai benefici della crescita del commercio e degli investimenti internazionali. Infatti, il grosso del flusso internazionale di merci, servizi, investimenti diretti e finanza scorre lungo l'asse che congiunge Nord America, Europa e Giappone. Ipaesi meno sviluppati hanno ricevuto soltanto lo 0,1% del totale dei flussi di investimento globali, mentre l'insieme dei paesi in via di sviluppo ha ricevuto lo 0,7%. L'Africa, in particolare, è stata quasi completamente trascurata»⁷.

Si potrebbe continuare il ragionamento riportando altre cifre. L'espansione di Internet (un'altra ciliegina sulla torta del discorso trionfalistico neoliberale sul progresso) è per esempio nettamente meno eclatante del previsto e le prospettive di crescita nei paesi poveri sono molto limitate, tanto più che due miliardi di esseri umani non hanno l'elettricità. .. Così la globalizzazione, ovvero l'inserimento di tutto il pianeta nell'economia mondiale, è un'illusione se davvero si crede che l'insieme delle attività umane faccia oggi parte di un unico sistema.

Per evitare di essere costretta a renderne conto, la Banca mondiale sostiene che alcuni paesi non siano in realtà ancora «globalizzati» e che questa è la ragione per la quale si trovano in difficoltà, ma questo significa soltanto riconoscere ciò che ingenuamente ammette lo stesso Streeben: la globalizzazione non funziona dappertutto in modo positivo. L'analisi non può limitarsi a denunciare questa bugia per omissione: anche questi paesi impoveriti, ovvero i perdenti del processo in atto, sono ovviamente «globalizzati», ma è all'intero processo economico che va estesa la critica. Qualsiasi economia è finalizzata a produrre ricchezza, ma in cambio deve organizzare la scarsità per sopravvivere, fino a ridurre in miseria, se necessario, gruppi consistenti di esseri umani.

Altri pensano di tirarsene fuori parlando di «decrescita»: un modo un po' furbo per far finta di rimettere in discussione l'economia, rifiutando di identificare il progresso con la crescita, e quindi accettando il dogma del progresso. La- touche sostiene che «la decrescita non significa per forza una riduzione del benessere». Quando si sa che per gli abitanti dei paesi sfruttatori il benessere rimanda essenzialmente al livello di vita, cioè a criteri economici, appellarsi alla decrescita non è altro che un'illusione o una costruzione teorica staccata dal concreto. Come si può credere, infatti, che la decrescita non comporti una riduzione del benessere in un sistema nel quale il benessere è legato all'accumulazione e al consumo di merci varie o, in ogni caso, ne dipende? Il progresso dunque esiste anche per gli adepti della decrescita. Il paradosso è eliminato dallo stesso economista quando scrive: «È urgente pensare una società della decrescita possibilmente serena e conviviale» (corsivo mio). La «decrescita» potrebbe dunque portare a una società né serena né conviviale, o addirittura a una dittatura. Il progresso attraverso la decrescita dovrà allora essere raggiunto a qualsiasi prezzo, compreso il rischio del conflitto e della violenza generalizzata⁸.

Il capitalismo non ce la fa a integrare «positivamente» l'insieme dei paesi del mondo, ad assorbirli nel proprio ordine economico e politico. Ma solo una tale integrazione positiva può evitargli di deflagrare, senza fare al momento previsioni sul tipo di esplosione che avverrà: rivoluzionaria, reazionaria o dittatoriale. Di fatto, solo l'integrazione può risolvere le contraddizioni economiche troppo stridenti tra ricchi e poveri, come si è visto bene nei paesi sviluppati dal capitalismo, dove il riformismo politico e l'innalzamento del livello di vita hanno in gran parte conquistato la classe operaia. I fautori della tesi neoliberale annunciano l'emergere di classi medie consumatrici nei paesi del Sud, additandole come il mezzo più idoneo per «rilanciare» l'economia

mondiale. Ma la comparsa di queste classi medie è come un messia che non arriva mai. Peggio ancora: la permanenza di settori precapitalisti, o per meglio dire non capitalisti, fa ritenere che l'utopia di un'umanità non governata dalle leggi del profitto non sia forse così estranea a questa pseudo-realtà...

La globalizzazione esiste davvero nel senso di una soggezione dei paesi dominati rispetto a una struttura alimentata in teoria da una libera circolazione di capitali e merci. Il che non comporta uno stravolgimento così radicale come si pensa, perché la libera circolazione resta appunto teorica. D'altra parte, continuando a impoverire il Sud, non ci sono più compratori a sufficienza e il loro numero va sempre più riducendosi (è questo, in ultima analisi, il senso di espressioni come «la concorrenza feroce tra Stati Uniti, Europa e Giappone»). Il sistema deve risolvere in fretta questa contraddizione⁹. Una di più!

Note al capitolo

1. Dichiarazione alla XXIX edizione delle Giornate di studi internazionali del Centro Pio Manzù, 18-20 ottobre 2003, in *L'economia del nobile sentiero*, voi. 2, Centro Pio Manzù, Rimini, 2003, p. 291.
2. Alcune piante geneticamente modificate hanno nel proprio genoma un gene insetticida. Questo provoca in pochissimo tempo un ri-orientamento degli insetti parassiti verso altre piante non geneticamente modificate e quindi non in grado di difendersi dall'insetto. Proprio per questo la pressione dei parassiti su piante che prima trascuravano si è improvvisamente accresciuta. Nessuno può dire oggi che cosa potrebbe accadere se si generalizzasse uno scenario del genere. È un'ignoranza assolutamente tipica del buco nero nel quale ci sospingono i passi avanti del progresso.
3. La loro definizione varia. Nel mondo umano, per esempio, i disoccupati, se sono ritenuti nocivi in certi momenti, in altri appaiono invece utili ausiliari del sistema. Viceversa, sorci, ratti, nutrie, dorifore e cavallette non hanno mai questa possibilità: per il discorso dominante sono sempre nocivi.
4. Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, 1964; trad. it. *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1999.
5. Nel *Leviatano*.
6. In *L'accumulazione del capitale* (1913), opera unanimemente criticata dai marxisti dell'epoca e in particolare da Lenin.
7. Dichiarazione apparsa su «*Finances et Développement*», rivista del Fondo monetario internazionale e della Banca mondiale.
8. La tesi della probabilità di una dittatura necessaria per costringere le imprese e gli individui a rispettare gli standard ecologici per la sopravvivenza del pianeta è stata da me sostenuta in occasione di un convegno internazionale in Italia. Si noti che già nel 1999 avevo pubblicato, insieme ad altri, un opuscolo dal titolo *La Perspective totalitaire*, che rompeva con lo sciocco trionfalismo delle ideologie pronte all'uso, ma anche con l'altro trionfalismo, molto più soft, delle idee rivoluzionarie conseguenti. Successivamente, un'opera ha finalmente attaccato un ulteriore trionfalismo, questa volta propugnato dall'Internazionale situazionista: vedi al proposito Jean-Marc Mandosio, *Dans le chaudron du négatif*, Editions de l'Encyclopédie des nuisances, Paris, 2003. Sull'insieme della questione del progresso, il punto sulle critiche degli ultimi due secoli è stato fatto da Christopher Lasch, *Un Seul et Vrai Paradis. Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques*, Climat, Montpellier, 2002; trad. it. *Il paradiso in Terra*, Feltrinelli, Milano, 1992. Sull'argomento si dovrebbe inoltre leggere Baudouin de Bodinat, *La Vie sur la Terre. Réflexions sur le peu d'avenir que contient le temps où nous sommes*, Editions de l'Encyclopédie des nuisances, Paris, 2008, e soprattutto «*Les Amis de Ludd*», cit., che riunisce articoli davvero acuti. Le due citazioni di Serge Latouche sono tratte da «*Le Monde diplomatique*», portavoce della sinistra negriana e di Attac, novembre 2003, pp. 28-29.
9. Sulla quale ha scritto diffusamente Jeremy Rifkin in *La fine del lavoro*, cit.

Potere e lavoro

La trasformazione del lavoro intellettuale in attività virtuale segna una nuova tappa nella decomposizione della società posta sotto il giogo del lavoro. I più lungimiranti hanno capito che anche il lavoro, escrescenza parassita dell'uomo, rivolta contro la natura, poteva essere superato e fagocitato da una forma superiore di parassitismo: la circolazione di capitali. Nella lotta apertasi nel XIX secolo tra capitale e lavoro (nella forma da tempo obsoleta della lotta di classe¹), un nuovo passo in avanti è stato fatto alla fine del XX secolo. Certo, il lavoro rimane il fondamento dei bisogni materiali veri e presunti (mangiare, lavare i piatti, dotarsi di mobilio e materiale da ufficio, possedere un'automobile...), ma il capitale ha spostato la lotta su un terreno diverso, dove ha deciso di affermare la propria supremazia: il denaro puro, informe, invisibile, flusso più che materia sonante, laconico e cinico equivalente del potere disincarnato della struttura². Alla stessa stregua, la circolazione dei «saperi» e delle informazioni è diventata una faccenda di soggetti attivi disgiunti dal lavoro concreto: docenti universitari e giornalisti, o ricercatori e scienziati lanciati nella corsa alle scoperte.

Il capitale coincide ormai con gli Stati, il cui impianto amministrativo e repressivo resta indispensabile per l'economia, e con i suoi grandi servitori, i banchieri svizzeri, i mafiosi siciliani, nigeriani e russi, i trafficanti di ogni sorta, i politici corrotti eccetera. Questi personaggi non «lavorano» nel senso tradizionale del termine: più che ingranaggi di un congegno sono elementi di un flusso, chiuse o turbine che accelerano o rallentano la corrente e, in ogni caso, la regolano. Costoro impersonano il capitale, ma questo nasce tuttavia e ancora dal lavoro delle misere formiche. Nonostante tutto, del lavoro nella sua forma più rozza non si può fare a meno.

È significativo, infatti, che al contempo il lavoro rimanga — dalla «rivoluzione» (reazione!) neolitica, con la comparsa dell'agricoltura - il solo e unico mezzo di sopravvivenza per un numero sempre maggiore di esseri umani (nel XX secolo la popolazione mondiale è cresciuta più rapidamente del numero di morti di fame e di miseria, e questo aumento del numero di lavoratori è l'unico progresso del quale possono vantarsi i fautori del lavoro).

La lotta che contrappone il capitale e il lavoro non è conclusa, ma è entrata in una nuova dimensione. I potenti del mondo hanno trovato il modo di spostare altrove la posta in gioco fondamentale - l'appropriazione di quei segni di ricchezza che sono anche, in ultima analisi, l'incarnazione del potere³ attraverso i rapporti di dominio e di soggezione che questo comporta — senza rimettere in discussione quello che è il significato profondo della vita di miliardi di esseri umani: lavorare. Questi lavoratori impoveriti non hanno alcuna possibilità di possedere un giorno anche uno solo di quei segni di ricchezza che, in questo mondo alienato, significano una forma di potere ritrovata sulla propria vita (in realtà, il potere di godere del lavoro altrui e di consumare le merci proposte dalla Megamacchina).

In un certo senso, la ricchezza stessa è diventata virtuale: l'accumulazione di milioni di dollari corrisponde a un «potere», a un «possesso», ma si tratta di un potere decisionale e di un possesso manageriale. Allo stesso modo, il preteso potere mediatico, che è quello di diffondere una qualunque informazione, si riduce al chiacchiericcio di quelli che in altri tempi erano i propagatori di pettegolezzi e falsità⁴. Le proprietà concrete delle quali può godere chi le detiene non possono aumentare tanto rapidamente quanto le proprietà virtuali. Ai ricchi servirebbero molte vite per

approfittare di tutto quello che hanno accumulato. Così facendo, sono finiti nella stessa trappola tesa alla classe media, anch'essa soddisfatta della virtualità, ma a un livello assai più modesto, appena sufficiente a far preferire la propria comodità al caos. Essere ricco oggi comporta essere alienato.

Il «mistero del capitale» messo in luce da Marx, che egli scelse di chiamare plusvalore, si è ormai trasformato in una versione basata sull'opacità del cammino percorso — dalla produzione locale di merci all'informe flusso intercontinentale - e sull'indeterminatezza del posto che occupano i poveri in questo insieme complesso.

Diventa impossibile definire la ricchezza, distinguerla con certezza: è merce o flusso virtuale? Peraltro, diventa impossibile anche distinguere le mercanzie concrete da quelle virtuali e perfino determinare che cosa sia merce, perché tutto può diventarlo, compresa l'attività fornita all'interno del nucleo familiare⁵. Ed è impossibile stabilire se ciò che non è merce oggi non lo possa diventare domani. Lo chiarisce bene l'industria dei rifiuti, che dimostra come qualsiasi rifiuto sia una merce e soprattutto che qualsiasi merce non sia altro che spazzatura⁶.

Stranamente resiste il concetto di «valore» d'uso, tratto arcaico di un mondo ormai superato... Come se il valore d'uso avesse un'esistenza autonoma! L'uso esiste, certo, ma il valore d'uso ha senso solo una volta che si sia introdotto il concetto di valore di scambio... il che equivale a ribadire il trionfo dell'economia!

Il valore d'uso è tale solo se lo si confronta con quello di scambio, ben reale in quanto base fondamentale dell'economia, che sia basata sul baratto o sulla moneta. Tutto è diventato misurabile in termini di «valore di scambio» e questo è del tutto disgiunto dall'uso. Nel valore d'uso solo l'uso possiede un senso proprio e solo esso è umano, anzi biologico, si potrebbe dire⁷. Ma il valore d'uso è già un'illusione, perché sarebbe impossibile attribuire un valore a un uso ineliminabile come quello dell'alimentazione. Se lo si fa, si ricasca subito nell'economia e nella misurazione degli scambi tra gli uomini. Restituire la capacità umana all'uso del mondo significa così abolire non solo il valore di scambio, ma qualsiasi valore, compreso l'ipotetico valore d'uso⁸.

La critica del valore quale fondamento dell'agire umano, ovvero la critica di tutti i valori derivati da questa matrice e in particolare del valore lavoro, è diventata molto delicata. Si sente spesso dire che ciò che manca in questo mondo corrotto sono proprio i valori etici sui quali basarci per costruire o ricostruire un mondo solidale. Questo discorso riformista, quando non è fatto da professionisti dell'illusionismo politico, può sembrare simpatico. Simpatico, forse, ma inaccettabile perché superficiale: come si può credere ancora, dopo secoli e secoli di storia politica basata su valori diversi, che tali valori non siano istituiti proprio per essere corrotti? Oggi il mondo sarebbe più saggio se si rispettassero i valori comuni? Questa idea è un'illusione generata dal processo politico basato sul progresso: il potere, simulando di diffondersi, di essere condiviso da tutti attraverso la democrazia, ha semplicemente costruito alcune chimere tra le nostre esistenze e noi stessi, tra il nostro vissuto e il potere che dovremmo avere sulle nostre esistenze. La condivisione di valori posti come comuni avrebbe senso solo se questi valori fossero rispettati. Ma ci sono sempre ottime ragioni perché qualcuno non rispetti i valori «etici» o «umanisti» della maggioranza, e casualmente coloro che non li rispettano sono proprio quelli che hanno acquisito un certo potere o sono in grado di acquisirlo... I riformisti sinceri dovrebbero riflettere su questa lezione della storia, che si basa su fin troppi esempi⁹.

Uno degli esempi più rivelatori è il tentativo in corso, dopo la crisi aperta nell'autunno 2008, di far passare gli operatori finanziari e la loro pretesa avidità come i responsabili del disastro economico. È un trucco grossolano che vorrebbe far dimenticare come sia la struttura stessa del capitalismo, insieme a quella che Marx chiamava la caduta tendenziale del saggio di profitto, a spingere ogni attore del sistema in crisi a dare prova di «avidità», nella speranza di realizzare qualche profitto. La prova: gli avidi banchieri erano riusciti a creare virtualmente, secondo stime condivise dagli osservatori, circa trentamila miliardi di dollari, che per un po' sono serviti a portare avanti il sistema. E vero che sono evaporati in poche settimane, ma invece di prendersela con la loro avidità, il sistema, se fosse stato coerente con se stesso — e se i dirigenti fossero stati in grado

di ammettere la sua fondamentale ingiustizia — avrebbe dovuto ricompensare quegli operatori e tutti i creatori di migliaia di miliardi di dollari, additandoli a esempio alle giovani generazioni!

Note al capitolo

1. La lotta di classe a senso unico è obsoleta: il proletariato sembra avere abbandonato la partita, mentre la borghesia continua da sola a combatterla, colpendo senza sosta l'avversario ormai crollato a terra. La lotta tra oppressori e oppressi è indubbiamente al centro della nostra storia, fin dalla comparsa dello Stato e dell'economia. Ma da due o tre decenni, avendo smarrito ogni consapevolezza di avere interessi comuni davanti ai propri oppressori, gli oppressi si ritrovano nella situazione del pugile ormai steso al tappeto, ma che l'avversario continua a martellare di pugni... Invano, però, perché la sua vittoria non può essere data dalla scomparsa del proletariato. Infatti, chi soddisferebbe a quel punto la voglia di potere dei padroni, degli statisti, dei potenti? Le macchine, almeno nella forma attuale, non potranno mai soddisfare la totalità dei bisogni degli umani con i loro desideri di dolcezza o di furore, di amore e amicizia o di vendetta, di riconoscimento... Di qui nasce l'astuta proposta dei fautori del transumano, che annunciano l'avvento di un essere del tutto diverso dall'attuale umano, in grado, secondo loro, di trovare soddisfazione nel vivere in un ambiente del tutto artificiale, transgenico, biotecnologico... È appunto questo che sta alla base delle tesi di Fukuyama e che spiega il senso del titolo del suo libro, *La fine della storia e l'ultimo uomo*: la fine della lotta di classe comporta inevitabilmente la fine dei rapporti di classe, e quindi la scomparsa del dominio in qualsiasi forma. In questo caso, tutta la questione consiste nel capire se l'essere umano sarà capace di guidare a suo piacere le macchine che avrà l'impressione di aver creato, o se invece la tendenza attuale del mondo, soggetto a un processo di sviluppo delle macchine, renderà schiavi tutti gli esseri umani, equiparandoli così non al livello più alto, come sognavano i pensatori socialisti, ma al più basso.
2. Per struttura si intende quell'organizzazione delle società sviluppate che non è più dominata da nessuno. La struttura, o Megamacchina, è l'insieme dei rapporti sociali, economici, amministrativi, repressivi eccetera, che nessuno ritiene di poter modificare nelle loro articolazioni fondamentali.
3. «Incarnazione del potere», ma non potere effettivo, che è in certo modo «confiscato» dalla struttura, o abbandonato alla Megamacchina, da uomini che non sanno più come contrastare questo apparato che assicura loro il comfort in cambio della loro abdicazione. Vedi sull'argomento Bernard Charbonneau, *Le Système et le Chaos*, Economica, Paris, 1990; trad. it. *Il Sistema e il Caos*, Arianna, Bologna, 2000.
4. Si potrebbe aggiungere che certe volte il corso della storia è stato deciso da informazioni false o errate. Per esempio, lo scoppio della guerra franco-prussiana del 1870-1871, dalle enormi conseguenze, è riconducibile a una riscrittura offensiva del dispaccio del re di Prussia da parte del suo cancelliere Bismarck. In tempi molto più recenti, le due guerre in Iraq sono state veri capolavori in materia di menzogne mediatiche reiterate.
5. Per la quale qualcuno rivendica un «salario domestico», peraltro già prefigurato nel *Revenu Minimum d'Insertion*, un «salario minimo di inserimento» che varia in funzione del numero dei membri della famiglia; il che, si converrà, ha più a che fare con il salario domestico che con l'inserimento nel mondo del lavoro (!).
6. Vedi il romanzo di Robert Quatrepoint *Soleil veri* e soprattutto il film omonimo (purtroppo con l'ignobile Charlton Heston) che ne è stato tratto.
7. L'uso di un piatto di lenticchie non è inferiore all'uso di una coppa di caviale, mentre il loro valore di scambio non è paragonabile.
8. Nelle sue *Modestes Propositions aux grévistes pour en finir avec ceux qui nous empêchent de vivre en escroquant le bien public*, *Verticales*, Paris, 2004, Raoul Vaneigem scrive: «L'assolutismo del valore di scambio tende a eliminare il valore d'uso» (p. 44). Ed è proprio quello che avviene oggi. In modo del tutto conseguente e con tutte le ragioni politiche, Vaneigem auspica la gratuità degli scambi umani. Nella stessa opera osserva: «Il lavoro è un'attività radicalmente inumana» (p. 81).

9. Tra gli esempi che si possono citare, le distorsioni attuate nelle rivoluzioni sociali sono quelle più significative e probabilmente più dolorose, in particolare quelle avvenute durante la Rivoluzione francese, 1792-1795; la Comune di Parigi, 1871; la Rivoluzione d'Ottobre, 1917; la Rivoluzione spagnola, 1936...

Il non-agire come superamento del lavoro

Il mondo del XXI secolo si va strutturando su macchine sempre più «perfezionate», ma al contempo si rifà a idee ormai vecchie. Le idee socialiste risalgono al XVIII e al XIX secolo, proprio come il neoliberalismo trova i suoi fondamenti originali in Adam Smith, David Ricardo e Jean-Baptiste Say. Solo le macchine, la tecnica, la struttura progrediscono, senza che il loro miserabile servo umano riesca a formulare un pensiero adeguato a questo avanzamento, che è la condizione di partenza per sperare di governarlo, di guidarlo.

Si potrebbe credere che basti produrre una nuova ideologia per riprendere il controllo della Megamacchina. È questo il gioco cui si dedicano i mediocri pensatori contemporanei del neoliberalismo, che si applicano costantemente a ricamare sull'idea di «mano invisibile» che dà un senso al libero mercato (Smith), sui reciproci vantaggi che ottengono i diversi attori producendo quello che sanno fare meglio con la minima spesa (Ricardo) e sulla produzione che innesca il consumo, l'offerta che stimola la domanda (Say). Queste idee sono inadeguate al mondo tecnologico attuale e alle sfide che questo mondo ha lanciato al nostro ambiente, sfruttandolo senza ritegno.

Quale ideologia potrebbe conciliare il progresso con la sopravvivenza dell'ambiente? Il primo si basa sul consumo a oltranza del secondo, fino alla sua distruzione. Ma ecco che si comincia a delineare una nuova prospettiva: questi ideologi al lavoro stanno confezionando una giustificazione «ecologica» della dittatura, che potrà così conciliare la conservazione di quello che rimane della natura, ridotta al minimo indispensabile per la sopravvivenza, con il pugno di ferro necessario a piegare i mercati, le società e gli individui affinché accettino le misure finalizzate alla preservazione dell'ambiente. L'unica ideologia politica che rimane da definire è dunque quella di una dittatura mondiale con giustificazioni ecologiche e democratiche (democrazia, in questo paradiso totalitario, esercitata in nome del popolo e per il popolo¹), che è evidentemente ciò che va evitato.

Invece di adattare il mondo degli uomini a quello delle macchine da loro costruite, resta ancora la possibilità di distruggere il mondo delle macchine per muoversi in direzione di un nuovo mondo pensato per gli umani. E per farlo, non c'è alcun bisogno di creare un'ideologia. Anzi, distruggere ciò che ci nega, smettendola di agire contro il nostro ambito vitale, passa attraverso la demolizione di tutte le ideologie. Smettere di produrre, significa liberarsi!

I movimenti di emancipazione che hanno creduto di poter usare l'astuzia con il lavoro, di aggirarlo, di rinchiuderlo in una dialettica o di liberarlo, si sono ingannati - cosa che ha scarse conseguenze... - ma hanno ingannato anche noi. Critiche erronee dell'esistente, ci hanno indotto a credere che il lavoro attuale sia nefasto solo perché procura un profitto a chi non lavora, ai parassiti, o perché sfrutta ferocemente i lavoratori, o perché nella sua versione capitalista non ha etica... Come se non fosse il lavoro in sé a essere nocivo. Come se il profitto non fosse inscindibilmente legato al lavoro e l'appropriazione non fosse il fondamento di ogni economia. Come se si potesse lavorare senza essere sfruttati (o meglio supersfruttati, dato che qualsiasi sfruttamento è

«supersfruttamento» in quanto intollerabile da ogni punto di vista). Come se il lavoro potesse adattarsi a un'etica della liberazione e coabitare con essa.

In realtà non abbiamo scelta: lavoro o liberazione. Questa alternativa sembra tragica. Appare infatti più facile sperare di liberarsi rappezzando qua e là l'edificio sociale piuttosto che demolirlo fin nelle fondamenta, senza trascurare di togliere le macerie anche dal terreno individuale e collettivo in cui si è consolidato da secoli. Eppure non è un'alternativa triste (né peraltro allegra, giacché non prospetta quel futuro radioso caro ai messia del Golgota, di Wall Street o di qualche altra Mecca ideologica o religiosa). Non è triste infatti rendersi conto che la nostra emancipazione passa attraverso la rottamazione di tutto quello che viene dall'oppressione: Stati, Chiese, ideologie, partiti politici, fabbriche, banche, istituti di ricerca, megalopoli...

La probabilità di affrancarsi dal lavoro è remota, soprattutto prima della catastrofe (crisi nucleare, impatto degli organismi geneticamente modificati, guerra civile mondiale dovuta alla fame o alle migrazioni: possiamo scegliere in un vasto programma), ed è appena meno remota dopo la suddetta possibile catastrofe. Ma nulla ci vieta di prospettare fin d'ora quello che è un possibile futuro dell'umanità, o piuttosto una via diversa che ci rimane aperta al di là dell'ipotesi totalitaria.

I progressi del totalitarismo — le cui attuali modalità lavorative, nel contesto del sistema democratico, ne sono la più perfetta illustrazione, perché combinano l'asservimento violento di una gran parte dell'umanità all'asservimento confortevole della parte restante, il tutto sotto la maschera della democrazia e della libertà — fanno sì che l'alternativa sia sempre più esagerata², sempre più estrema. Non c'è più alcuna mediazione. In realtà non c'è mai stata, ma quanto più ci si allontana dal punto di equilibrio possibile³, quanto più viene bandita la libertà e vengono dilapidate le ricchezze, tanto più l'alternativa sembra «mortale»: totalitarismo⁴ o libero accesso di tutti alle ricchezze. O meglio, alle ormai scarse ricchezze.

Tutto il dramma si riassume in questa parola, «scarse», che evidenzia le spaventose distruzioni attuate dagli uomini negli ultimi millenni, dopo la comparsa dell'agricoltura. Tramite il lavoro, l'umanità ha rimodellato il mondo, cioè ha distrutto la natura selvaggia, che tuttavia, lo si voglia o no, è il nostro unico ambiente vitale, la nostra unica fonte di ricchezza. Il lavoro è qui inteso non solo come attività concreta di trasformazione, modellamento, aggiustamento e quindi distruzione del mondo, ma anche come costruzione ideologica.

Nelle righe che seguono, come in quelle precedenti, la natura non è mai pensata come un ritorno al passato, nemmeno a un passato anteriore al neolitico. Piuttosto, è vista come la fonte ultima di tutte le ricchezze, perché tutto, compresa l'umanità, proviene da questo ambiente condiviso inteso in senso lato e da nessun'altra parte; un dato di fatto ancora incontestato.

Chi esalta un futuro «primitivo», che segni un ritorno a una forma di umanità precedente l'agricoltura, dimentica un aspetto centrale, che però finisce per demolire la bella costruzione che edificano: il paleolitico ha portato al neolitico perché a un certo punto l'agricoltura è stata preferita alla caccia-raccolta, mentre la natura era ancora integralmente preservata. È quindi assolutamente vano immaginarsi che in un mondo in parte devastato come il nostro la caccia-raccolta possa permettere all'uomo di nascere a nuova vita, impedendo la comparsa di una nuova agricoltura. Ciò che va ribaltato è l'insieme del nostro mondo, compresa la sua rappresentazione, e non solo la modalità di conquista del cibo attraverso il ritorno alla caccia-raccolta⁵. Il processo che viene qui proposto è dialettico: alla cacciaraccolta (durata centinaia di migliaia di anni) è seguita l'era della produzione (dodicimila anni al massimo, dalla comparsa dell'agricoltura primitiva). Il superamento di questa alternativa non può essere un ritorno alla tesi (un «futuro primitivo», un ritorno all'era paleolitica antecedente l'agricoltura), ma deve basarsi su un'apertura che tenga in considerazione gli errori dei due periodi precedenti. Dall'enorme errore che consiste nella fede nel progresso e nelle sue applicazioni, possiamo desumere la necessità del non-agire contro il mondo selvaggio. Dal passaggio dalla caccia-raccolta all'era della produzione, possiamo trarre la conclusione che bisogna evitare la ricerca del razionale perché porta direttamente all'asservimento. Ma ciò che poi conta è il mondo così come ci è stato dato, con le sue fabbriche, i suoi grattacieli e i suoi rapporti sociali. È solo a partire da questo mondo e da questi rapporti sociali, ovviamente cessando di agire

contro la natura e rifiutando di impegnarsi ancora sulla via del progresso, che ci possiamo inventare un'esistenza diversa dalla quale bandire il lavoro.

La fine del lavoro ci porta alla questione mai risolta della morte delle ideologie. Mai risolta perché tutti quelli che hanno criticato il lavoro lo hanno fatto in nome di un'ideologia. In generale, il presupposto dei rivoluzionari era che, una volta attuata la loro rivoluzione, il lavoro avrebbe mutato natura e non sarebbe più stato causa di distruzione e alienazione, ma finalmente strumento di liberazione e crescita tanto per le donne quanto per gli uomini.

Sappiamo purtroppo che sorte ha avuto questo genere di ragionamenti, che hanno accecato intere generazioni, dagli adepti della rivoluzione nazionale di Pétain fino ai cantori del maoismo e ai tanti individui che volevano emanciparsi grazie al lavoro. Come se la questione dell'ideologia, una volta che l'umanità giungesse allo stadio in cui l'ideologia domina ogni attività, potesse risolversi senza rompere innanzi tutto proprio con l'ideologia, cioè con qualsiasi forma concreta di alienazione e di dominio.

La critica concreta è dunque rimasta assente tra gli ideologi. Quanto a coloro che affermano a gran voce che «non bisogna mai lavorare» e che sostengono addirittura di praticare il non-lavoro (cosa in pratica impossibile nella quasi totalità dei sistemi), li dobbiamo mettere nella categoria dei peggiori profittatori. Questo sistema non lascia nessuna scappatoia: chi vive di rendita trae profitto dal lavoro altrui, da quello dei contadini che sgobbano sulle sue terre, da quello degli operai che si rompono la schiena nelle aziende di cui detiene una quota di capitale. Chi vive di rendita è in ultima analisi un prodotto del lavoro e, se è conseguente, non può che essere favorevole al lavoro. Il suo modo di vivere è una critica del lavoro, ma è una critica superficiale e individuale. Allo stesso modo, gli abolizionisti che affermano già ora di non lavorare mai, ma che si guardano bene dal rivelare come fanno a cavarsela, sono solo dei bugiardi, o dei parassiti delle proprie relazioni sociali, o ancora degli illusionisti; ed è pericoloso far credere a persone poco avvertite o esaltate che sia possibile liberarsi senza prendersi qualche rischio. I ladri, quanto a loro, cercano solo di riprodurre il sistema a propria misura e per il proprio esclusivo interesse. Oltretutto, è evidente che il loro preteso esempio non può essere generalizzato: una società dove tutti sono ladri e nessuno produce semplicemente non può esistere.

Note al capitolo

1. René Riesel sintetizza il concetto in un'intervista nella quale afferma che possiamo sempre discutere con lo Stato «la lunghezza della catena e il colore del collare».
2. Diversi decenni fa, alcuni soggetti lungimiranti lo preannunciavano già nel nome del loro gruppo: «Socialisme ou barbarie». Oggi, noi saremmo invece propensi a dire «Barbarie o impero», identificando nella barbarie l'antidoto fondamentale all'impero dell'economia (barbarie rimanda qui al senso dato alla parola da Crisso e Odo-teo nel loro opuscolo *Barbari. L'insorgenza disordinata*).
3. Il punto di equilibrio più semplice si può riassumere così: l'uomo vive con le ricchezze che lo circondano, grazie a esse e in funzione di esse.
4. Si è visto come la prospettiva totalitaria si basi anch'essa, fra l'altro, sulla messa in scena, da parte dei partigiani dell'ordine, dell'alternativa tra dittatura e disastro ecologico.
5. Oltretutto, i rapporti di forza tra gli individui dovevano essere molto marcati e niente affatto «liberati» nelle epoche paleolitiche; o quanto meno non c'è niente che evidenzii il contrario. Vedi Pierre Clastres, *Archeologia della violenza*, cit.

L'agire politico attraverso il non-agire

Il non-agire contro il nostro ambiente comporta la rottura con l'esistente in una forma molto più radicale rispetto a tutti gli errori qui ricordati a grandi tratti. Inoltre, il non-agire contro il mondo selvaggio rende possibile tale rottura, e questo è un fatto di non poca importanza dal nostro punto di vista. L'ideologia del lavoro ha subito un primo autentico scacco circa duemilacinquecento anni fa in Cina, quando i taoisti iniziarono a predicare il non-agire. Essi non intervenivano sull'ambiente e invitavano coloro che entravano in contatto con loro a riflettere sul loro ritrarsi, non dal mondo, ma dall'azione. Zhuang Tsu definisce così il non-agire: «L'uomo perfetto [...] si aggira senza scopo nel mondo polveroso e trova la sua libertà nella pratica del non-agire. Ciò significa che agisce senza aspettarsi niente e guida gli uomini senza costringerli»¹. Nella Cina antica, il non-agire è dunque tutt'altro che passività. Ciò che conta è non aspettarsi niente e, soprattutto, non cercare di convincere; se il non-agire può diventare un riferimento, lo sarà senza costringere nessuno.

Attraverso il non-agire contro il nostro ambiente, che è tutto salvo che ideologico, possiamo di fatto andare contro il lavoro concreto. Ci uniamo così a quei critici conseguenti del progresso che chiedono una moratoria di dieci anni, ovvero un decennio senza nuove sperimentazioni² (anche se dieci anni sono indubbiamente insufficienti per disintossicarci). Il non-agire non costituisce un programma. Non implica il proselitismo. È nella tensione più forte verso una realizzazione individuale e collettiva che il non-agire spinge all'agire politico, creando le condizioni più favorevoli a una sua estensione. Il non-agire spinge alla disorganizzazione del mondo, perché ci porta a rifiutare quella struttura che ci assoggetta al lavoro, e il lavoro è la distruzione del mondo.

Gli effetti di questo non-agire non restano confinati alla sfera individuale in quanto esso presuppone che si smetta di lavorare per imprese che partecipano direttamente alla distruzione del pianeta (armamenti, petrolio, banche, bio- tecnologie, automobili...). Parimenti, tende a disorganizzare le forze repressive, politiche, economiche o di altro genere, che opprimono individui e comunità umane, invitando a riflettere, al di là di qualsiasi riferimento ideologico, su quello che è possibile fare, in modo molto concreto, senza agire contro l'ambiente. È così possibile mettere da parte la questione dell'ideologia che da troppo tempo domina il dibattito sull'emancipazione dell'umanità. Perché non di teorizzare si tratta, ma di esistere, di essere".

Il non-agire è il superamento del lavoro: non si tratta qui di innalzarlo a via esclusiva e soprattutto immediata verso l'abolizione del lavoro; cosa che significherebbe sbarazzarsi del lavoro pur conservandone l'ideologia e quindi la sottomissione. Il non-agire, che è anche libero accesso di tutti alle (scarse) ricchezze offerte dalla natura, non è realizzabile con un colpo di bacchetta magica rivoluzionaria. Il suo vantaggio rispetto a tante costruzioni teoriche, a tanti -ismi, è tuttavia evidente: permette di superare la discussione sulla strategia e sulla tattica politiche. Non è un modo di fare la rivoluzione, ma di viverla.

Il non-agire è tutto il contrario di un non-intervento sul mondo e sulla sua struttura. Non è un ritrarsi dal mondo, ma una critica in atto, nel mondo attuale, della produzione, del lavoro, di qualsiasi azione contro l'ambiente.

Il sabotaggio è certamente un modo importante di non-agire contro l'umanità e contro il pianeta, ovvero di agire contro la produzione e il lavoro. Sabotando il lavoro e spargendo ovunque i germi della sedizione radicale, si partecipa all'azione contro la struttura. Sabotare il lavoro non è solo

sabotare il processo lavorativo concreto. È anche colpire l'idea che il lavoro sia il modo per uscire dal vicolo cieco in cui ci troviamo, dall'idea che il progresso sia liberazione, e così via. Ogni critica radicale della Megamacchina e dei suoi difensori è un atto di sabotaggio. Il non-agire non è affatto passività, anche se l'azione che propone parte dal rifiuto del «mondo polveroso» del lavoro.

Il non-agire è anche il superamento del conflitto mortale tra la tesi marxista-produttivista («l'uomo è costretto a produrre la sua vita») e l'antitesi roussoviana del buon selvaggio come archetipo dell'umanità felice, la cui sintesi attuale consiste nella società produttivista del divertimento. Da una parte si distrugge, dall'altra si approfitta di ciò che apparentemente non è ancora distrutto per «farne una risorsa», come si dice in una neolingua ridicola. Le due proposte sono «le ganasce di un'unica tagliola», per riprendere le parole finali dell'eroe nichilista del film *NacLft*. Ma l'eroe di Nada è un vinto, mentre il mondo ci appartiene e noi apparteniamo al mondo, che non è la nostra prigione, ma il nostro campo di gioco. Come in ogni gioco, esistono regole, anche se ne basterebbe una sola: non rovinarlo. Non per una questione di rispetto o di sottomissione, ma perché se lo si rovina, ci si condanna prima o poi a non poterci più giocare. Ed è in effetti da molto tempo che non possiamo più giocareci...⁵

La trasgressione generalizzata della regola che imponeva di preservare la natura ci ha fatto finire in una gabbia. Eppure, era l'unica regola ragionevole e accettabile da tutti, perché in realtà non costringeva nessuno e rappresentava la condizione stessa su cui basare la libertà e la comunità di tutti gli esseri viventi. Quella regola è stata dimenticata, e immediatamente sono spuntate innumerevoli altre regole, rese necessarie dal funzionamento della struttura che ci separa dalla natura e ci toglie la libertà. C'era un'unica regola da non trasgredire, e ora dobbiamo batterci contro tutte le regole e contro tutte le trasgressioni!

Nei giochi dei bambini la trasgressione alla regola comporta la fine del gioco. I bambini lo sanno per istinto⁶. Basta osservarli mentre giocano per capirlo. Ma noi adulti, a quanto pare, non abbiamo più tempo di farlo.

Punto di rottura tra sistema produttivista e oppressione individuale, tra progresso e comunità umane, tra economia e libertà, tra lavoro ed emancipazione, la critica astratta del lavoro resta un passaggio indispensabile. L'eventuale pratica del non-agire non ci dispensa dal farla. In questo senso, uno dei compiti, anche se non il solo, che si assume la critica radicale del lavoro è di approfondire continuamente la frattura che si è creata, allo scopo di sovvertire quello che alla fine dovrà essere sovvertito, se vogliamo che un movimento di emancipazione non degeneri, come tutti quelli che lo hanno preceduto, proprio perché non erano andati in profondità e la frattura non era sufficientemente ampia. Così il vecchio sistema rinasceva indossando abiti nuovi. Sarebbe una gran cosa se alla prossima lacerazione il sistema produttivista sparisse per sempre.

Note al capitolo

1. Citato in *Philosophes taoïstes*, voi. 1, «La Pléiade», Gallimard, Paris, p. 218.
2. David Watson, *Against the Megamachine: Essays on Empire & Its Enemies*, Autonomedia, New York, 1998.
3. Questo modo di essere più che di volere ha conosciuto una vasta popolarità grazie al movimento hippie, le cui derive, però, hanno reso il messaggio poco comprensibile. Comunque, in uno sciopero, in una manifestazione, in ogni movimento collettivo in generale, è il fatto di trovarsi finalmente fuori dal lavoro, fuori dalla fabbrica o dall'ufficio, che è davvero liberatorio, ben più delle concessioni illusorie ottenute dalla struttura.
4. *Nada*, film di Claude Chabrol del 1974; una coproduzione italo-francese con Fabio Testi, Lou Castel, Mariangela Melato e Michel Aumont.
5. I freudiani (per citare un'ampia frangia di nostri simili) parlano di trasgressione. Poiché ci sono tante cose proibite e noi abbiamo voglia di fare quel che ci pare, si è reso necessario elaborare una teoria: quella della trasgressione liberatrice. Così facendo, quei dotti personaggi non hanno però capito com'è nata la trasgressione, né come si sono generalizzate le interdizioni.

La trasgressione è nata il giorno in cui qualcuno, senza badarci più di tanto, ha distrutto qualcosa della natura. A questo punto, il problema non era di imporre un culto della natura, ma solo di non uccidere gratuitamente, e il merito dei culti animisti è stato di rendere evidente questo pericolo, questo sbandamento sempre possibile. Occorreva anche, come pensavano gli amerindi, non inseminare la terra che ci dà già tutto. Ed è proprio da quando si è consumata questa trasgressione fondamentale che si è guastato l'equilibrio tra uomo e natura ed è stato necessario inventare regole nuove. Gli uomini hanno dovuto organizzarsi, soprattutto per lottare contro quella scarsità che pian piano stavano organizzando senza rendersene conto. Contro quel proliferare di regole, gli adepti della psicoanalisi, che si credono liberi, hanno inventato innumerevoli trasgressioni grazie alle quali ci libereremmo. Certo, i reazionari li hanno subito definiti «perversi», ed è nato così un nuovo terreno di scontro ideologico, quindi un'altra via offerta all'oppressione per rafforzarsi. Per i freudiani, per i freudo-marxisti e per altre sette dello stesso genere, non si tratta più di capire a che cosa serva la regola, bensì di combattere le regole credendo così di aprire le porte alla libertà. Ma la lotta contro le regole non fa che designare un avversario, che di certo non è unico, mentre la non-trasgressione di un'unica regola — la non-distruzione del nostro ambiente - è il fondamento della nostra liberazione!

6. Questa è la tesi principale di Robert Jaulin in *Mori Thibaut, Au-bier-Montaigne*, Paris, 1980. I bambini si danno una regola che rende possibile il gioco. In questo il gioco è in perfetta sintonia con l'universo. All'opposto, un libro cretino del quale ho dimenticato il titolo commenta a vanvera questo aneddoto di una regola assolutamente «adulta» e alienata. Due bambini vogliono giocare insieme: il primo dice al compagno: «Invece di dirmi 'sì', dimmi 'no'. Vedrai, è divertentissimo. Allora, vuoi giocare?». Il secondo risponde: «Sì». Il primo è sconcertato e chiede: «Ma stai già giocando?». Ovvero come accedere rapidamente a uno stadio di pazzia furiosa...

Per il libero accesso di tutti alle (scarse) ricchezze

L'abolizione del lavoro rimette le cose nella giusta prospettiva. Non siamo noi a essere squilibrati se proponiamo un superamento che potrebbe essere definito «insensato»; non è la prospettiva di un libero accesso di tutti alle scarse ricchezze a essere folle: è il mondo che sta annegando.

Noi non proponiamo un'unica fine, ma tante, o meglio tanti modi per dire la stessa cosa. La fine del lavoro, il non-agire, l'emancipazione umana, la libertà, tutto rimanda alla nascita delle comunità umane. Al plurale, perché l'ottica emancipatrice che sintetizza il termine «comunità umana», caro a una parte dei movimenti pseudo-radicali, puzza di tirannia in quel singolare che prima ci attrae e poi ci ripugna. Comunità umane al plurale: questo comporta la comprensione di tutti gli altri, l'amore per la diversità e per l'esuberanza delle differenze. Quindi: né manifesto, né linea, né programma!

Il libero accesso di tutti alle (scarse) ricchezze avrà enormi effetti sulla vita degli esseri umani e di tutti gli esseri viventi. All'origine di ogni oggetto che oggi consumiamo c'è la natura: che cosa sono le automobili senza i giacimenti di metalli, senza il petrolio? Ma per tirar fuori cose tanto inutili dalla natura è stato necessario modellarla con il lavoro umano, fino a farla diventare un oggetto di consumo. La natura è stata annientata per renderla «protetta» e organizzata dall'uomo, annientata in quanto protetta e organizzata dall'uomo¹.

Le attuali megalopoli sono simboli eminenti della vittoria del progresso e del lavoro sulla natura. Ma al contempo sono sinonimi di miseria e di forte controllo sui loro abitanti. La loro ricchezza è solo fittizia: nasce dall'oppressione dei miseri e dall'accaparramento di ricchezze che, in ultima analisi, provengono tutte dalla natura. Le megalopoli sono così il monumento eretto al non-accesso di tutti alle ricchezze. E ormai la metà degli esseri umani vive in città.

L'urbanizzazione è andata di pari passo con la riduzione delle ricchezze naturali. Anche se le città coprono solo un'infima parte della superficie del pianeta, la loro organizzazione, il loro approvvigionamento, la loro rete infrastrutturale (strade, canali, aeroporti eccetera) hanno comportato ovunque un impoverimento delle ricchezze naturali², che oggi sono più scarse di quindici o ventimila anni fa. E tuttavia esistono ancora, e sono nostre a una condizione: che noi non si agisca più contro quella natura che le produce a nostro beneficio. Dopo il tempo necessario perché la natura riconquisti gli spazi devastati dall'uomo (città, strade, campi dell'agroindustria, piantagioni...), le ricchezze torneranno a essere adeguate per un'umanità che non-agisce contro il proprio ambiente e che orienta i propri talenti verso altri cieli e non verso le illusioni del progresso. Basandoci solamente sui reali elementi costitutivi dell'umano — il suo stato originale e il mondo che, nonostante lui, gli ha dato forma e che abbiamo davanti agli occhi — facciamoci guidare da questo mondo che ormai ci è dato, con le sue costruzioni presto svuotate dai loro utensili, dai loro apparecchi, dalle loro macchine, con le sue strade asfaltate presto riconquistate dall'erba, dagli arbusti, dagli alberi...

Il nostro non-agire non solo svuoterà della sostanza vitale tutti gli strumenti che ci dominano, e in modo più certo di qualsiasi programma rivoluzionario, ma garantirà anche il superamento dell'alternativa tra dominio della natura e ritorno a un passato remoto. Il passato remoto è morto. Il dominio sulla natura ci uccide. O meglio, ci ha posto davanti all'alternativa tra una dittatura ecologica o una catastrofe ecologica. L'incapacità delle «leggi del libero mercato» di impedire l'innalzamento del livello degli oceani, il degrado dei terreni agricoli, l'esodo dei contadini verso le

metropoli... lascia infatti come unica alternativa a questo sistema, soprattutto nel contesto di questo sistema, una dittatura che imporrà (e impone già di fatto) misure di salvataggio essenziali per sopravvivere. Superare questa alternativa è l'unica soluzione per uscire dal sistema, dalla struttura che lo conforma e dalla trappola sulla quale si fonda.

Il non-agire contro il nostro ambiente è anche la via per rinnovare la meraviglia davanti all'esuberanza della vita. Invece di contare le stelle, che comunque restano inaccessibili, invece di cercare una teoria unificata dell'infinitamente grande e dell'infinitamente piccolo, invece di creare in provetta esseri che presentino i tratti esteriori dell'umano, il non-agire ci invita semplicemente a stupirci davanti a quello che ci viene dato. Al bambino non interessa sapere se quella stella è più vicina o più lontana di quell'altra: gli importa solo che splenda. E che possa rivederla la notte seguente.

La conclusione è evidente: il mondo che ci è stato dato è un mondo che ci nega. E tuttavia guardiamolo come il nostro contesto di vita, così come la foresta o la savana sono state il contesto di vita dei nostri lontani progenitori, e inventiamoci la vita in questo contesto imposto, escludendo il lavoro. Nessun altro programma, dunque, tranne la disorganizzazione del mondo, ovvero l'esatto contrario di un programma.

Tutto quello che è scritto qui è giusto. Come Stirner nel fondare la sua causa sul Nulla o i populistici russi nel giustificare le proprie azioni, l'abolizione del lavoro è giusta perché rappresenta una risposta coerente alla sfida che ci pone la distruzione di questo mondo ad opera dell'attività degli uomini, ad opera del lavoro. E indubbiamente è anche l'unica risposta che può preservare insieme la natura, l'uomo e la sua libertà.

Note al capitolo

1. Tema sviluppato da Bernard Charbonneau in *Le Jardin de Baby- Ione* (1969), Editions de l'Encyclopédie des nuisances, Paris, 2002.
2. Le città sono di poco posteriori alla rivoluzione del neolitico e si sono organizzate fin dalle origini come poteri centrali che esercitano la loro autorità a discapito delle campagne circostanti.

