
EDITORIALE

TEORIA E RICERCA

Walter Privitera
Ulrich Beck. Un percorso intellettuale

Carlo Mongardini
Sul significato culturale del limite

Paola Di Nicola
Riconoscimento e rispetto: la dialettica
ego-alter nella società della diversità

Marialisa Stazio
Il lavoro universitario e l'arte di andare
in bicicletta. Prolegomena shandiani
a una ricerca sulla vita e sul lavoro
nell'Università italiana

FOCUS

IL DESTINO OCCUPAZIONALE
DEI LAUREATI IN SOCIOLOGIA

Carla Facchini e Paolo Zurla
Le competenze dei sociologi
tra formazione e professioni

**Gianluca Argentin,
Alessandra Decataldo
e Giovanna Fullin**
Gli esiti occupazionali dei laureati
in Sociologia

INTERVISTA A

Franco Ferrarotti
a cura di *Francesca Colella*

RASSEGNE

Antonio De Caro
Età Assiale. Il dibattito attuale
sul rapporto e l'origine delle civiltà

Gli autori

English Abstracts

ISSN 2281-2652

ISBN 978-88-238-6189-3



9 788823 661893

€ 28,00

Direttore responsabile
Alessandro Cavalli

Direttore
Marita Rampazi

Responsabile di Redazione
Davide Borrelli

Vice-Responsabile di Redazione
Francesca Colella e Mariella Nocenzi

Comitato di Redazione

Maria Carmela Agodi, Davide Borrelli, Francesca Colella, Paola Di Nicola, Maria Paola Faggiano, Mihaela Gavrilă, Paolo Jedlowski, Mariella Nocenzi, Annamaria Perino, Marita Rampazi, Raffaele Savonardo

Segretario

Raffaele Savonardo

Consiglio scientifico

Arnaldo Bagnasco (Socio onorario AIS), Giovanni Bechelloni (Socio onorario AIS), Francesco Billari (University of Oxford), Alessandro Bruschi (Socio onorario AIS), Joana Fonseca França Azevedo (Instituto Universitário de Lisboa - ISCTE-IUL, POR), Alessandro Cavalli (Socio onorario AIS), Luciano Cavalli (Socio onorario AIS), Paolo Ceri (Socio onorario AIS), Vincenzo Cesareo (Socio onorario AIS), Roberto Cipriani (Università degli studi Roma Tre), Pier Giorgio Corbetta (Socio onorario AIS), Franco Crespi (Socio onorario AIS), Derrick de Kerckhove (Università degli studi di Napoli Federico II), Luciano Gallino (Socio onorario AIS), Pier Paolo Giglioli (Socio onorario AIS), Salvador Giner (Instituto de Estudios Catalanes de Barcelona, ESP), Marino Livolsi (Socio onorario AIS), Alberto Marradi (Socio onorario AIS), Massimo Paci (Socio onorario AIS), Arturo Parisi (Socio onorario AIS), Nick Prior (University of Edinburgh, UK) Franco Rositi (Socio onorario AIS), Antonio Scaglia (Socio onorario AIS), Mario Aldo Toscano (Socio onorario AIS), Junji Tsuchiya (Waseda University, Tokyo, JAO)

Fanno, inoltre, parte del Consiglio scientifico i coordinatori e i segretari in carica delle Sezioni dell'Ais, riportate di seguito.

SEZIONI DELL' AIS

Economia, Lavoro e Organizzazioni

Gianfranco Bottazzi (coordinatore)
Lilli Pruna (segretaria)

Metodologia

Rita Bichi (coordinatrice)
Fabrizio Martire (segretario)

Politica Sociale

Andrea Bassi (coordinatore)
Elisabetta Carrà (segretaria)

Processi e Istituzioni culturali

Anna Lisa Tota (coordinatrice)
Marialuisa Stazio (segretaria)

Sociologia del Diritto

Lucio D'Alessandro (coordinatore)
Sergio Marotta (segretario)

Sociologia del Territorio

Alfredo Mela (coordinatore)
Carlo Colloca (segretario)

Sociologia della Religione

Maria Immacolata Maciotti (coordinatrice)
Roberta Ricucci (segretaria)

Sociologia della Salute e della Medicina

Cleto Corposanto (coordinatore)
Rita Biancheri (segretaria)

Sociologia dell'Educazione

Roberto Serpieri (coordinatore)
Assunta Viteritti (segretaria)

Sociologia Politica

Arianna Montanari (coordinatrice)
Giulio Moini (segretario)

Teorie sociologiche e trasformazioni sociali

Donatella Pacelli (coordinatrice)
Massimo Pendenza (segretario)

Vita quotidiana

Giuliana Mandich (coordinatrice)
Illyna Camozzi (segretaria)

Studi di Genere

Elisabetta Ruspini (coordinatrice)
Francesco Antonelli (segretario)

Sociologia Italiana

AIS Journal of Sociology
n.6

Ottobre 2015

SOCIOLOGIA ITALIANA
AIS Journal of Sociology

SOMMARIO

7 **Editoriale**

teoria e ricerca

11 **Ulrich Beck. Un percorso intellettuale**
Walter Privitera

27 **Sul significato culturale del limite**
Carlo Mongardini

43 **Riconoscimento e rispetto:
la dialettica ego-alter nella società della diversità**
Paola Di Nicola

61 **Il lavoro universitario e l'arte di andare in bicicletta.
Prolegomena shandiani a una ricerca sulla vita e sul lavoro
nell'Università italiana**
Marialuisa Stazio

focus

Il destino occupazionale dei laureati in Sociologia

89 **Le competenze dei sociologi tra formazione e professioni**
Carla Facchini e Paolo Zurla

115 **Gli esiti occupazionali dei laureati in Sociologia**
Gianluca Argentin, Alessandra Decataldo e Giovanna Fullin

l'intervista

- 129 **Intervista a Franco Ferrarotti**
a cura di Francesca Colella

rassegne

- 147 **Età Assiale. Il dibattito attuale sul rapporto
e l'origine delle civiltà**
Antonio De Caro

171 **Gli autori**

175 **English abstracts**

179 **Avvertenze per gli autori**

183 **Linee-guida etiche per la pubblicazione**

Il lavoro universitario e l'arte di andare in bicicletta. Prolegomena shandiani a una ricerca sulla vita e sul lavoro nell'Università italiana

Marialuisa Stazio

Questo contributo vuole essere un invito alla comunità scientifica a collaborare all'analisi del lavoro universitario, come particolare categoria del lavoro intellettuale e creativo. I lavoratori dell'Università stanno complessivamente affrontando un imponente processo di rinnovamento del sistema di organizzazione sociale e produttiva della conoscenza. Nell'Italia contemporanea essi si misurano non solo con i nuovi compiti dell'alta formazione nell'epoca del capitalismo connessionista ma anche, e forse soprattutto, con un Paese dal tessuto economico e culturale inadeguato a mettere a frutto il valore che proviene dalle istituzioni formative e di ricerca. In più, vivono e lavorano in un'istituzione sottoposta a un'ondata riformatrice che dura ormai da oltre quindici anni, in un sistema minacciato dal progressivo definanziamento e dal blocco pressoché totale del reclutamento, oppresso da una pesante ipertrofia burocratica, turbato da nuove pratiche di valutazione e di accreditamento.

Parole-chiave: intellettuale, lavoro, Università, conoscenza, formazione.

L'unica capacità che ancor oggi dovrebbe contraddistinguere l'intellettuale è il fiuto avanguardistico per ciò che conta.

Ciò richiede virtù tutt'altro che eroiche: il senso per quel che non va e che «potrebbe andare diversamente»; un pizzico di fantasia per progettare alternative; un poco di coraggio per l'asserzione provocatoria, per il pamphlet.

Tutto ciò è più facile dirlo che farlo, e lo è sempre stato.

(Habermas 2008-2010, 11)

Introduzione

Questo intervento si propone di contribuire a un'esplorazione del lavoro universitario, come particolare categoria del lavoro intellettuale, nel processo di mutamento dell'organizzazione sociale e produttiva della conoscenza attualmente in atto. Si tratta, ovviamente, di un'osservazione situata: in un Paese in forte crisi economica e identitaria, e all'interno di un'istituzione sottoposta a un'ondata riformatrice che dura ormai da oltre quindici anni. E che, negli ultimi cinque, soffre particolarmente di una crescente ipertrofia burocratica e per l'impatto – sul lavoro e i lavoratori – di nuove pratiche di valutazione e di accreditamento.

Questo è un contributo che consapevolmente contravviene a molti principi della scrittura scientifica.

Innanzitutto, a quell'obbligo della *parola universitaria* di «essere sistematicamente impersonale» (Macherey 2011, 162). Non parlerò, infatti, «a nome del sapere e di nessun altro», né coltiverò «un'esigenza di perfetta neutralità di posizione», come se ciò che affermo «non venisse da nessuna parte» (*ibidem*).

Anzi. Mi propongo di sottolineare che, nella forte compenetrazione fra vita e lavoro che caratterizza il lavoro intellettuale creativo – categoria alla quale almeno una parte del lavoro universitario può essere ascritto –, tutte le condizioni, gli avvenimenti e gli accidenti della vita hanno un peso importante. Di conseguenza, tacerò meno dell'usuale quello che abitualmente nascondiamo: la casualità, i lampi improvvisi, i ricordi, le false partenze, l'osservazione nella vita quotidiana, l'introspezione, l'autocritica, la riflessività.

Così, per evidenziare fin dal principio la loro importanza, ho scelto un titolo riferito alla mia infanzia e ai miei complessi rapporti familiari.

Quando ero bambina, desideravo una bicicletta. I miei genitori opponevano alle mie insistenze una risposta che non avrebbe sfigurato tra gli esempi della *Pragmatica della comunicazione umana*: «Impara ad andarci e poi te la compriamo». Che equivale a dire: «se la bicicletta non ce l'hai è perché non la meriti», tacendo il fatto che mi era negata la condizione necessaria per imparare a meritare la bicicletta, vale a dire la bicicletta stessa. Come sostengono Watzlawick, Beavin e Jackson (1967), un'esposizione precoce e prolungata a *pattern* comunicativi di questo tipo porta i soggetti ad abituarci e ad aspettarsi. Così è stato senz'altro per me. Ma, evidentemente, anche per la maggioranza dei miei colleghi. Altra spiegazione non trovo, infatti, per la naturalezza con la quale pronunciamo e accettiamo asserzioni come: non abbiamo soldi per la ricerca, *quindi* dobbiamo imparare a competere per i finanziamenti europei. Che è come dire: poiché non abbiamo biciclette qui, dobbiamo imparare ad andare su quelle che sono altrove; potremo finalmente inforcarle *dopo aver vinto la gara*. Più in generale, però, mi stupisce il piglio socialdarwinista con il quale disinvoltamente stiamo trasformando in *merito*, *demerito* e *responsabilità* individuali caratteristiche (e carenze) del sistema-Università nel sistema-Paese, nonché differenze sovente ascrivibili a diseguaglianze: da quelle legate alla ricchezza o povertà di occasioni offerte dal contesto socio-economico territoriale; a quelle di genere, o di età, o di capitale familiare e/o sociale. O di appartenenza o meno agli organici, in ruolo o non in ruolo (e in quale fascia), a tempo determinato o indeterminato. O, anche, connesse alla vicinanza o lontananza (fisica, culturale, linguistica...) con organizzazioni editoriali forti economicamente e influenti per autorevolezza; all'appartenenza a dipartimenti o reti scientifiche che hanno (o non hanno) saputo/voluto curare i contatti scientifici ed edi-

toriali internazionali; a sedi universitarie più previdenti, attrezzate, organizzate o ricche di altre (o semplicemente più vicine a chi ha elaborato i nuovi criteri di *merito* nelle pratiche «neovalutative» [La Rocca 2013]).

Ciò che l'impersonalità della «parola universitaria» nasconde – con il suo inverosimile pretendere fuori da ciò di cui parla – è (anche) che non siamo tutti uguali nel lavoro universitario e che, al contrario, il nostro campo è attraversato da profonde differenze fra uomini e donne, giovani e meno giovani, non strutturati e strutturati e, fra questi, ricercatori (nelle diversità fra TI e TD di tipo A e B), associati e ordinari che lavorano nelle Università grandi, medie, piccole, al Nord o al Sud del Paese. In breve, non tutti abbiamo – o abbiamo avuto fin dalla più tenera età – a disposizione le *stesse biciclette*. A qualcuno l'hanno regalata quando era bambino, altri hanno risparmiato soldo a soldo per comprare – già adulti – un modello base. C'è chi può permettersi gli ultimi modelli super leggeri in carbonio e chi tira giù dalla soffitta la *Bianchi* del nonno. C'è chi corre su pista, o sul parquet di un velodromo, e chi va su un sentiero sassoso... ma tant'è.

C'è da dire, però, che un po' tutti stiamo cercando di procurarci bici migliori. E che, a forza di andare, stiamo anche imparando a pedalare forte.

Ma, mentre gareggiamo, molti di noi, pur partecipando alla *competizione*, continuano a chiedersi: perché *competere*? Cos'è, cosa vuol dire, dove porta questa *gara*? Era questo che volevo quando ho iniziato a fare questo lavoro? Cresce, insomma, una sorta di disagio. Che ha del buono, perché ci porta a interrogarci sul nostro malessere e, di conseguenza, su noi stessi, su ciò che facciamo.

Alcuni attribuiscono il fastidio verso le novità al fatto che esse scardinano antiche roccaforti di potere e privilegio. Altri sostengono che chi discute i criteri del *merito* lo fa perché alla *competizione* preferisce la vecchia prassi familista e baronale. O perché è inadatto – per mancanza di meriti – alla competizione stessa.

Personalmente, osservo che fra quanti trovano parecchio da obiettare alle logiche del nuovo che avanza sono compresi quasi tutti quelli che privilegi non ne hanno, né ne hanno mai avuti. Ed anche molti perfettamente in grado di *competere*, ma estranei alle nuove logiche così come alle vecchie. Le risposte sono quindi, probabilmente, più complesse.

Comincerò a cercare le mie, raccontando quello che vedo io dalla *mia* bicicletta e nel *mio* percorso, dal mio punto di vista di strutturata (genere: femminile) di bassa forza ma ormai in un'età anagrafica tale – avendo appena ottenuto l'idoneità alla seconda fascia – da poter tenere in *non cale* prospettive di ulteriori eventuali avanzamenti di carriera. Perciò – e anche questa è una trasgressione – questo intervento avrà un po' il carattere della scorribanda, durante la quale s'incontrano tante cose, senza avere il tempo di osservarne a fondo nessuna. Di ciò il lettore è avvisato anche nel sottotitolo – *Prolegomena shandiani* – che promette un contri-

buto introduttivo, un po' semplificato e, come nella definizione di Sterne, «un po' umoristico, un po' bizzarro, a volte trascurato», a un'auspicabile ricerca sulla vita e sul lavoro quotidiani dei lavoratori dell'Università italiana.

1. La vita messa al lavoro

Devi imparare a mettere la tua esperienza di vita al servizio del tuo lavoro intellettuale, studiandola e interpretandola continuamente. In tal senso il mestiere diventa il centro della tua personalità e tutto il tuo Io si trova impegnato in ogni prodotto intellettuale sul quale tu possa lavorare. Dicendo che si può «avere esperienza» si intende che il passato opera nel presente e lo influenza e si intende anche che il passato determina la capacità di esperienza futura. In quanto studioso di scienze sociali, devi saper controllare questo gioco complesso, saper fissare e scegliere ciò che fa parte della tua esperienza; solo in questo modo puoi sperare di servirtene per guidare e controllare le tue riflessioni e di plasmare te medesimo, nel corso di questo processo, come lavoratore intellettuale (Wright Mills 1959, 208 *trad. it.*).

Importa inoltre che l'osservatore partecipi all'oggetto delle sue osservazioni; occorre in certo senso amare il cinema, aver piacere a introdurre una moneta in un juke-box, divertirsi con le macchine a gettone, seguire gli incontri sportivi alla radio e alla televisione, canticchiare l'ultima canzonetta; essere parte della folla, delle feste da ballo, dei capannelli di curiosi, dei giochi collettivi. Occorre conoscere il mondo senza sentirvisi estranei, divertirsi a *flâner* sui grandi boulevard della cultura di massa. Forse uno dei compiti del *narodnik* moderno, costantemente preoccupato di «andare verso il popolo», è proprio quello di andare verso Dalida (Morin 1962, 22 *trad. it.*).

Orario di lavoro. Caratteristico della differenza tra il modo di vita che dovrebbe essere dell'intellettuale e il modo di vita del borghese, è che il primo non riconosce l'alternativa di lavoro e svago. Il lavoro che non deve – per conformarsi alla realtà – fare al soggetto tutto il male che farà in seguito agli altri, è piacere anche nella tensione più disperata. La libertà a cui allude è la stessa che la società borghese riserva solo al riposo e che, attraverso questa regolamentazione, non fa che ritogliere. Viceversa, ogni svago tollerato da questa società è intollerabile per chi sa qualcosa della libertà, e, al di fuori del suo lavoro, che certo comprende anche ciò che i borghesi assegnano, sotto il nome di «cultura», alla vigilia dei giorni di festa, non può concedersi piaceri di ricambio (Adorno 1951, 151 *trad. it.*).

Queste tre citazioni – avrei potuto farne molte di più, ma ho scelto i brani più ricorrenti nelle mie meditazioni epistemologico-esistenziali – evidenziano alcune caratteristiche molto importanti del lavoro intellettuale creativo: quella di non essere segmentato tra *tempo di lavoro* e *tempo libero* e quella, come si direbbe oggi, di *mettere la vita al lavoro* (Fumagalli-Morini 2009), formula che cerca di descrivere la dilatazione spazio-temporale e gli investimenti individuali (intellettuali, emotivi, esistenziali), che hanno spezzato i limiti regolativi del *lavoro* propri fino a qualche tempo fa al modello democratico-industriale occidentale, e caratterizza, oggi, il passaggio dal capitalismo industriale-fordista al *biocapitalismo*.

In altre parole – per continuare a usare un lessico recente – il *tempo di produzione* per l'intellettuale creativo, coincide già da tempo (stabilire da quanto tempo non è tra le finalità di questo articolo, ma sicuramente da prima dell'avvento del *biocapitalismo*) con l'«unità indissolubile di vita retribuita e vita non retribuita, lavoro e non lavoro, cooperazione sociale emersa e cooperazione sociale sommersa» (Virno 2001, 74). Di conseguenza, il valore prodotto dal lavoro intellettuale «eccede per forza, sempre, la remunerazione. Nel momento in cui il processo produttivo ingloba conoscenza e affetto, desiderio e corpi, motivazioni e opinioni, è ancora più evidente che mai come *non possa risultare pagato* ciò che viene effettivamente ceduto» (Fumagalli-Morini 2009).

Ovviamente, come già scriveva Adorno (1951, 151 *trad. it.*) è «impossibile immaginare Nietzsche seduto alla scrivania del suo ufficio fino alle cinque, con la segretaria che riceve le telefonate in anticamera, quanto pensare che, a lavoro ultimato, vada a giocare a golf». Ma categorie come *biopolitica*, *biopotere*, *bioeconomia*, *biocapitalismo* – che negli ultimi quindici anni hanno conquistato la scena, riprendendo e rilanciando, o amministrando, il lascito foucaultiano – non mi sembrano esaurire (almeno non senza qualche specificazione e approfondimento) le caratteristiche costitutive del lavoro intellettuale creativo.

Queste categorie, consentendo di afferrare l'«ontologia dell'attualità» (Foucault 1983) – vale a dire «qual è il campo attuale dell'esperienza possibile» (*ibidem*) –, sembrano rivelare le modalità e i dispositivi attraverso cui il potere moderno è venuto affermando le sue logiche di dominio sulla vita e sui corpi degli individui, e agevolmente significano come il sistema organizzativo inglobi l'intera vita delle persone entro il quadro dei vincoli implicati nella prestazione lavorativa e nell'identità di lavoratrice/lavoratore. Tuttavia, mi sembrano accomunare troppo facilmente una quantità di esperienze e condizioni diverse. Che, al contrario, vanno osservate soprattutto nella loro dialettica con differenti condizioni esistenziali, produttive, storiche e di contesto. Come ho già scritto in passato, in un lavoro sulla produzione di valore economico nel consumo produttivo di prodotti simbolici, «I soggetti sociali – per quanto unanimemente coinvolti nella nuova produzione biocapitalista – conservano comunque differenti capacità e possibilità di mettere in atto comportamenti di tipo tattico e strategico. In poche parole: non siamo tutti pari nella moltitudine. Persino nella comune sussunzione al dominio dell'Impero, alcuni sono più uguali di altri (...) 'le differenze sociali restano differenze'¹» (Stazio 2009, 53).

In questi frangenti, contro l'«idea dell'a-topia sociale delle parole che nominano il mondo», come direbbe Mattelart (1996, 4 *trad. it.*), c'è un esercizio che mi piace

1. Nel testo originale: Negri e Hardt 2004.

sempre fare, vale a dire rileggere il presente attraverso il passato e viceversa o, come dice Mattelart (2001), «rigrirare la clessidra nei due sensi».

Così per cominciare a parlare dell'unità di *vita retribuita* e *vita non retribuita* (Virno 2001, 74) e dello sfruttamento di «conoscenza e affetto, desiderio e corpi, motivazioni e opinioni» (Fumagalli-Morini 2009) nella vita e nel lavoro quotidiani dei lavoratori dell'Università italiana nel primo quarto del XXI secolo, ricorrendo ad Adorno e alle sue *Meditazioni della vita offesa*. Dove egli nota come – presi, come tutti, nelle spire della *relation*: «misteriosa attività, che ha tutte le caratteristiche dell'attività commerciale, senza che, propriamente, ci sia nulla da fare o da trattare» (1951, 14 *trad. it.*) – «a volte si ha l'impressione che gli intellettuali riservino, alla loro produzione intellettuale vera e propria, solo e strettamente le ore che restano loro libere dagli impegni, dalle uscite, dagli abbozzamenti e dagli svaghi inevitabili» (1951, 161 *trad. it.*). Il lavoro intellettuale «viene eseguito, ormai, quasi con un senso di colpa, come se il tempo dedicato ad esso fosse rubato ad altre occupazioni urgenti, anche se, magari puramente immaginarie» (*ibidem*).

Probabilmente, molti di noi si riconosceranno in questo brano. Ma – e nello stesso tempo – avvertiranno che le cose di cui ci parla ci guardano da una straniata distanza: che c'è un'esperienza comune, che eppure è diversa.

Certo, anche noi ci dedichiamo intensamente alla *relation* (e come faremmo, altrimenti, a costruire il *capitale sociale* da investire nel nostro lavoro?). Ma, prevalentemente, *rubiamo* – con costante *sensu di colpa* (se facciamo una cosa è sempre perché non ne stiamo facendo un'altra che, pure, *dovremmo fare*) – il tempo del nostro lavoro intellettuale creativo a tutta una interminabile serie di *occupazioni urgenti*. Esse, elencando sicuramente per difetto, comprendono: cercare fondi (attività descrivibile come: esplorare le possibilità del dipartimento, esplorare le possibilità del territorio, esplorare lo sterminato universo dei bandi nazionali e internazionali e, infine, concepire attività compatibili con le opportunità rinvenute); districarsi fra regolamenti, ordinamenti e i più vari adempimenti burocratici; compiere azzardati esercizi di previsione sul budget dell'anno in corso – che ci sarà assegnato alla fine dell'anno, dopo che l'abbiamo già speso – sperando che non scenda troppo rispetto all'anno passato; scrivere progetti (nazionali ed europei, e contraddistinti dalle più varie sigle); partecipare ai consigli e – eventualmente – agli organi collegiali (dal Senato Accademico, alle Commissioni Paritetiche, fino ai vari CdA, CpD, CdD); sostenere campagne di elezione, eleggere e – eventualmente – farsi eleggere in tali organi; calcolare i Cfu da attribuire ai Ssd, fronteggiare i requisiti minimi dei CdL con un adeguato numero di docenti di riferimento; fare lezioni e svariate centinaia di esami e relative registrazioni, ricevere studenti, seguire tesi, compilare registri; fare attività di tutoraggio, espletare le pratiche per gli studenti (riconoscimenti crediti, equiparazioni...); leggere diverse decine di mail al gior-

no e rispondere più o meno a tutte, organizzare laboratori, e iniziative di orientamento, e innovazioni nella didattica; organizzare convegni e trovare risorse per far quadrare parte scientifica, promozionale (brochure, locandine, comunicati...) e ospitalità (viaggi, alberghi, buffet, pranzi, cene...); curare atti (e trovare soldi per pubblicarli), scrivere in un'altra lingua e trovare modi e soldi per avere una buona revisione del testo, leggere e commentare articoli per le *peer review* (*blind* o no), correggere bozze, formattare i più vari documenti, preparare slide, imparare nuovi software, fare traduzioni...

Alcune di queste cose le facciamo tutti, chi più e chi meno. Altre spettano solo a chi è *in ruolo*. Altre, ancora, sono onore e onere dei soli ordinari. Quello che vorrei far notare è che anche la *stessa*, identica, attività è *diversa* se agita da un lavoratore di ruolo o da un *non strutturato*, da un ricercatore o da un ordinario. E questo non solo perché alcune attività rientrano nel mansionario degli uni e non degli altri. Per esempio, la maggior parte di noi assume oneri lavorativi a titolo *volontario*. Perché, lo sappiamo tutti, se l'Università italiana riesce ancora a funzionare è probabilmente soltanto grazie al *volontariato* dei suoi lavoratori. Il fatto è che questo *lavoro volontario* è diverso per chi fa più ore di insegnamento di quelle previste dal suo ruolo; per chi, invece, assume carichi di insegnamento che proprio non dovrebbe assumere; e per chi, infine, insegna *in vece* di un altro (e, anche qui, ci sono tante sfumature fra le motivazioni del docente che affida il compito e quelle di colei/colui che lo svolge...). E poi c'è chi passa *volontariamente* il suo tempo a fare da editor su lavori altrui; chi continua *volontariamente* a lavorare a una ricerca a contratto scaduto (e nella speranza di un rinnovo); e poi, e poi, e poi... E poi, oltre a sostenere l'Università con tanto lavoro gratuito, la maggior parte di noi trova assolutamente normale provvedere di tasca propria (intendo dire non con sempre più fantomatici *fondi di ricerca* – cui, tra l'altro, non tutti abbiamo accesso – ma proprio con i soldi del proprio stipendio, borsa, assegno, o quel che sia) a comprare i libri e le riviste, pagare i viaggi, i soggiorni e/o le quote d'iscrizione, le traduzioni e le revisioni per i convegni nazionali e internazionali, acquistare i dispositivi mobili che usiamo per rispondere alle mail degli studenti e dei colleghi dovunque ci troviamo e in ogni momento del giorno e della notte (a proposito: è ormai lunedì – vale a dire la una e cinquantacinque dopo la mezzanotte della domenica – e io sto scrivendo con il mio portatile pagato a rate...).

Il che, ovviamente, ha un'incidenza variabile – in ragione dell'ammontare e della continuità dei redditi – sui rispettivi livelli di vita.

Questo *finanziamento* privato dell'istituzione universitaria nasce dallo spirito di servizio di alcuni, mentre per altri risponde a pressioni più o meno velate, o a bisogni di soggettivazione, alla volontà di acquisire almeno l'apparenza di uno status desiderato ma non ancora conquistato. Talvolta (spesso, direi), tutti questi fattori

s'intrecciano inestricabilmente. E s'intrecciano anche con la particolare natura del nostro lavoro, che è anche un *lavoro emozionale*, un *lavoro di cura* (James 1989; Fumagalli-Morini 2009). Se ci sono studenti in aula, se scade una borsa di studio, se bisogna chiudere una tesi per evitare a una famiglia di pagare le tasse del prossimo semestre, nessuno di noi può tirarsi indietro.

E, a proposito di studenti, quanto pesa nel nostro disagio la nuova pratica dell'insegnamento? I nostri maestri andavano in aula nella consapevolezza di formare la classe dirigente. L'insegnamento prevedeva, inoltre, il lascito di un'eredità intellettuale, e implicava un legame affettivo forte fra *maestro e allievo*. Oggi quasi nessuno ha più allievi, tutti abbiamo troppi studenti. E andiamo in aula prevalentemente nella consapevolezza di stare formando futuri disoccupati, sottoccupati, precari, migranti. Facciamo, infatti, sempre più fatica ad assicurare *alta formazione* a studenti che escono dal percorso scolastico perlopiù a essa impreparati. Ma, soprattutto, se pur riusciamo pienamente nell'intento, il tessuto economico del Paese non è adeguato a mettere a frutto il valore che proviene dalle nostre istituzioni formative e di ricerca. Mentre il sistema universitario ha praticamente cessato reclutamento e ricambio.

E, a proposito di diversità e di mercato, diversa è anche la posizione di chi, fuori dall'Università, un *mercato* ce l'ha – come individuo o come struttura – e chi non ce l'ha. E, ancora specificando, fra chi ce l'ha avuto, o residualmente ce l'ha ancora (nei territori più ricchi di imprenditoria e/o di agenzie, uffici, autorità, ecc.), e chi ce l'avrebbe se solo il nostro Paese – dove la spesa in ricerca e sviluppo è tra le più basse tra i paesi industrializzati, e il tessuto imprenditoriale è composto soprattutto da piccole e medie imprese, poco propense a investimenti rischiosi e di lungo periodo – non presentasse una micidiale povertà di domanda.

Insomma, c'è chi vive di stipendio e chi no. Alcuni perché lo stipendio non ce l'hanno, e devono sperare di trovare una fonte di reddito offrendo il loro lavoro sul mercato. Altri perché possono considerare lo stipendio come un extra più o meno determinante nei loro budget. Ma avere o no un mercato è importante anche nella *ricerca fondi*. I docenti e/o i dipartimenti che possono stabilire un contatto con la realtà imprenditoriale del loro territorio hanno sicuramente il vantaggio della possibilità di ottenere fondi per ricerche e/o per borse, assegni di ricerca, o ricercatori a tempo determinato di tipo A.

In breve, le *vite al lavoro* sono diverse. Distinte innanzi tutto dal fatto che lavorare nell'Università sia davvero il nostro *lavoro* o piuttosto una sorta di *lusso* pagato con i proventi di altri lavori, o del lavoro di altri. Ma anche – in queste due già radicalmente diverse condizioni – per le nostre differenti motivazioni (lo facciamo per piacere? per senso del dovere? siamo mertonianamente *ritualisti*? oppure *work-alcoholic*? ci sentiamo ricattabili?) e secondo che noi si sia donne o uomini, soli o

in coppia, con figli o senza, più o meno giovani, più o meno in salute, più o meno felici, più o meno ricchi di famiglia...

In breve, la diversità delle nostre condizioni, situazioni e motivazioni è il *fondamento* delle differenze fra i nostri lavori. Come scrive Simone Weil (1950, 87 *trad. it.*):

Una giovane donna felice, incinta per la prima volta, che sta cucendo un corredo, pensa a cucire bene. Ma non dimentica nemmeno un momento il bambino che porta dentro di sé. Nello stesso momento, in qualche laboratorio carcerario, una condannata cuce pensando anche lei a cucire bene perché teme altrimenti di venire punita. Potremmo immaginare che le due donne facciano nello stesso momento lo stesso lavoro e che siano attente alla stessa difficoltà tecnica. E nondimeno esiste un abisso di differenza fra l'uno e l'altro lavoro.

Eppure, nella sedicente oggettività delle procedure che contano e «misurano» i *prodotti* delle nostre *vite al lavoro*, le nostre diversità svaniscono. Così vecchiaia, malattia, maternità, cura parentale, lutto – ma anche amore, dolore, passione, stanchezza, disillusione, voglia di cambiare – non possono, non devono apparire, e non appaiono, nella ponderazione dei meriti e della produttività, nella *competizione*. In questo modo, *mettere la vita al lavoro* cancella la vita dalla vita. O, servendoci della terminologia di Agamben: cancella la *nuda vita* (zoé) dal *bios* (1995, 3).

2. Mais où sont les neiges d'antan?

La *felicità* è un tema caro ad Adorno, se non altro come una *promessa* che rimanda all'Altro (1970)². Essa appare, tuttavia, in *Minima Moralia* non come una promessa ma come *qualcosa in cui si è*. E anche nel già citato «Orario di lavoro», immediatamente dopo la visione paradossale di un Nietzsche che si dedica al golf dopo aver lavorato dalle nove alle cinque: «Solo un'astuta compenetrazione di lavoro e felicità è ancora in grado di consentire – sotto la pressione della società – una vera esperienza» (1951, 151 *trad. it.*).

Dunque, un lavoro che superi e rifiuti le barriere fra *lavoro* e *svago* – un lavoro preferibile, per chi lo sperimenta, a tutti gli altri «piaceri di ricambio» – ci dà la possibilità di «sapere qualcosa della libertà» e, quindi, della *felicità*.

Peppino Ortoleva, per parlare di lavoro creativo, ha ripreso questo brano di Adorno, ricordando Richard Hofstadter, quando asserisce che la *giocosità* è una caratteristica dei temperamenti intellettuali (1962, 30 *trad. it.*), a sua volta citando Schiller: «l'uomo è completamente uomo solo quando gioca» (1795).

2. *La beauté n'est que la promesse du bonheur* è la frase di Stendhal che Adorno, in *Teoria Estetica* (1970:520), riprende riferendola all'arte. In «Veblen's Attack on Culture», però, aveva affidato questa «promessa» al consumo vistoso: «Nessuna felicità che non prometta di appagare il desiderio socialmente costituito, ma neanche nessuna felicità che in questo appagamento non prometta l'Altro» (Adorno 1941, 77 *trad. it.*).

3. «È per la felicità come per la verità: non la si ha, ma ci si è» (Adorno 1951, 147 *trad. it.*).

È alla condizione dell'intellettuale in generale che faceva riferimento Richard Hofstadter quando si chiedeva se l'intellettuale non sia preso sempre tra due tendenze opposte e complementari: da un lato la devozione al suo compito, a quella «missione del dotto» che da Fichte a Weber a Morin lo segnala sempre come un prescelto; dall'altro la giocosità. Perché il gioco inventa il mondo mentre lo esplora; il gioco è la più paradossale delle attività umane: serve proprio in quanto non serve a niente. Vivere di cultura in generale, vivere di arte in particolare, è insieme un lusso e una necessità. Serve in quanto non serve a niente (Ortoleva 2012, 147).

Tutti, almeno una volta, abbiamo provato l'ebbrezza di reinventare il mondo mentre l'esploriamo. Ed è ciò che probabilmente ci tiene avvinti a questo lavoro, altrimenti frustrante e malpagato. Ma c'è da dire che negli ultimi anni i nostri discorsi insistono quasi unicamente sugli aspetti umilianti, deprimenti, deludenti di quella che una volta potevamo definire con orgoglio (oltre che con Weber) un *dono*, una *vocazione* – oltre che una *professione* – e che oggi ci sembra sempre più una trappola. Ebbene, dove è finito il «piacere anche nella tensione più disperata» (Adorno 1951, 151 *trad. it.*)? Dov'è la consapevolezza altera della nostra *diversità* da quei borghesi che non possono contare sul fatto di poter *giocare con la mente* (Hofstadter 1962, 30 *trad. it.*)? Che ne è del nostro privilegio *irresponsabile* di trarre felicità «dalla volubilità del pensiero che si sottrae continuamente a ciò che giudica» (Adorno 1951, 147 *trad. it.*)? Della «perpetua ebbrezza di visionario» derivante dalla *delizia* di guardare il mondo per chi ha «pupille bene aperte» (Ortega y Gasset 1930)? Del magnifico spreco del «surplus di energie mentali [...] liberato dai compiti richiesti per l'utilità e la mera sopravvivenza» (Hofstadter 1962, 30 *trad. it.*)?

Certo, tutti noi dobbiamo sperimentare autentici e pesanti disagi, alcuni vere e proprie ingiustizie, altri – e parlo ovviamente dei cosiddetti non strutturati – subiscono una condizione realmente insostenibile. Dobbiamo adattarci, piegarci a un sistema. Siamo l'oggetto di diversi esercizi del potere (quello delle persone, quello delle istituzioni e quello degli apparati). Il *riconoscimento* (Honneth 2002; Solinas 2010) di ciò che siamo e ciò che facciamo è sempre più problematico. Il nostro Paese ci sta dicendo da tempo che *non siamo utili*. E lo fa in tutti i modi possibili: dal prosciugamento delle risorse, all'invito più o meno pressante a procurarci i soldi per fare il nostro lavoro (che è un po' come dire: «se proprio vuoi concederti questo lusso stravagante, trova i mezzi per pagartelo!»), ai discorsi consonanti della stampa, dei politici e delle maggiori cariche dello Stato e del governo. Il Presidente del Consiglio Renzi che, con la finezza di analisi che gli è propria, afferma in televisione che le nostre Università fanno schifo⁴ è buon ultimo, ma non certo il primo.

Inoltre, anche all'interno dell'istituzione universitaria e della comunità scientifica –

e quale che sia la nostra posizione nei ranghi – il *riconoscimento* non è il naturale esito dell'impegno e della capacità, quanto piuttosto un privilegio da costruire e/o preservare con strategie e destrezza, alleanze e trattative. I vari gradi e i vari modi di questo *soffrire di riconoscimento* (Carnevale 2010) possono – ancora una volta – essere declinati diversamente per le differenti figure del nostro variegato mondo. Per i non strutturati, o per tutti quelli a termine, con le loro difficilissime prospettive. Ma anche per ricercatori *old style* oberati dalla didattica, a stipendio e carriera bloccati (e poco importa che siano abilitati o non abilitati). E così, immagino, soffrano taluni professori di seconda fascia, che devono difendere una formale *distinzione* da ricercatori che svolgono esattamente le loro stesse funzioni, a volte – se abbastanza anziani nel ruolo – con stipendi assai simili. O, anche, taluni esponenti della prima fascia. Soltanto uno sforzo di riflessività da parte tutti e di ciascuno potrà presentare all'analisi le differenti forme e maniere di questa generalizzata sofferenza.

Infine, c'è l'instabilità. Del posto di lavoro, per chi non è di ruolo e a tempo indeterminato. Ma anche delle mansioni, o dell'ambiente di lavoro, o dei criteri di scelta e di giudizio, che – negli ultimi quindici anni – ci riguardano tutti, abbastanza indistintamente.

Per esempio, se sei uno studioso di Sociologia della Comunicazione, puoi trovarti a insegnare Sociologia della Famiglia, o della Religione, perché puoi ricevere *offerte che non puoi rifiutare* riguardo qualsiasi insegnamento del tuo Ssd, richiedi copertura nel tuo ateneo. O devi piegare le tue esigenze di ricerca ai dettati dell'ultimo bando europeo, e poco importa se non sono esattamente quelle le cose di cui ti occupi e che sai fare, o che ti interessano, perché qui, da noi, *soldi non ce ne sono più*. O, ancora, una legge, o un regolamento, possono costringerti, da un giorno all'altro, ad accorpate il tuo Dipartimento a un altro, a cambiare il modo di fare gli esami o di ponderare il *carico didattico*. O, infine, ordinarti di valutare il tuo stesso lavoro – e dunque te stessa e ciò che *meriti* nella vita – con parametri che ti sono sempre stati estranei.

Però... però... però... Non siamo certo i primi nella storia a dover affrontare la precarietà del lavoro intellettuale creativo (occupazione in cui la stabilità, più che la regola, è un'eccezione, che prevalentemente riguarda proprio noi universitari). Non siamo i primi ad affrontare regole del gioco che improvvisamente cambiano, o a subire i capricci, o le ingiustizie, o gli orrori della storia e dei potenti. Basta guardare le biografie di profughi (illustri, ma pur sempre profughi) come Brecht, o Benjamin. Uno che tentava (peraltro con scarso successo) di sbarcare il lunario a Hollywood⁵, l'altro *genio precario* per eccellenza, in tutti gli aspetti della sua vita

4. Dichiarazioni rese durante una intervista con Bruno Vespa, nella trasmissione *Porta a Porta*, dell'emittente pubblica nazionale RAI1, in data 19 maggio 2015.

5. «Ogni mattina,/per guadagnarmi da vivere,/vado al mercato dove si comprano le bugie./Pieno di speranza/mi metto tra chi vende», Bertolt Brecht, *Die Hollywood-Elegien* (1942).

e del suo lavoro (D'Alessandro 2013). Ma anche il più fortunato – e più *organico* alle istituzioni universitarie – Adorno, descrive la sua condizione di *emigrante* con parole che potremmo ripetere anche oggi:

Di loro non resterà memoria. La vita passata dell'emigrante è, come è noto, annullata. Una volta era il mandato di cattura, oggi, invece, è l'esperienza intellettuale che viene dichiarata non trasferibile e totalmente estranea al carattere nazionale. Ciò che non è reificato, che non si presta ad essere contato e misurato, viene lasciato cadere. Ma, come se non bastasse, la reificazione si estende anche a ciò che le si oppone, alla vita che non è immediatamente attuabile, a tutto ciò che sopravvive solo nel pensiero e nel ricordo. Per questa classe di elementi hanno inventato una rubrica apposita, che prende il nome di *background* e che figura come appendice nei questionari, dopo il sesso, l'età e la professione. La vita offesa e violentata subisce ancora l'ultima onta di essere affascinata, come una preda, sull'automobile di trionfo degli statistici uniti⁶, e non c'è più nemmeno il passato che possa sentirsi al sicuro dal presente, che torna a votarlo all'oblio nell'atto in cui lo rammenta (1951, 44 *trad. it.*).

Quale lavoratore universitario con un po' di anni di lavoro alle spalle può non riconoscersi in un'affermazione come: «non c'è più nemmeno il passato che possa sentirsi al sicuro dal presente»?

Da queste, come da moltissime altre biografie di intellettuali creativi (anche quelli meno fortunati, meno organici agli apparati e ai partiti, meno famosi e/o brillanti) mi pare però emergere che – se ciascuno, individualmente e più o meno brevemente, ha certamente dubitato di se stesso, della sua *vocazione*, della sua capacità – nel complesso la *comunità* ha raramente messo in questione il privilegio legato al *dono* di una mente creativa.

Noi, al contrario, dubitiamo spesso, sempre più a lungo, e in maniera sempre più generalizzata di essere stati *dotati* di un privilegio. Il fatto è che oltre la soggettività – che è ancora un'identità, un punto fermo, una posizione nei rapporti fra sé e gli altri – c'è la soggettivazione. E qui il discorso si sposta nella dimensione della pratica: dall'essere al fare. E al fare in determinati rapporti di produzione, modi di produzione e condizioni di mercato.

3. The Times They Are a-Changin'

Stupisce che i cambiamenti nel lavoro intellettuale creativo al tempo dell'*economia della conoscenza* non siano tutti positivi. Mai – forse nemmeno nell'utopia platonica che sanciva il ruolo dominante dei filosofi nella città – i *sapienti* sono stati dichiarati essere tanto importanti. Non solo e non tanto – anzi, per la verità, pro-

6. Nota nell'edizione italiana (Torino, Einaudi 1954, 44): «Adorno si concede, qui, un gioco di parole nello stile di Karl Kraus. L'espressione "vereinigte Statistiker" ricorda quella di "Vereinigten Staaten" (Stati Uniti). Espressioni e battute di questo genere dovevano fiorire quotidianamente sulla bocca degli emigrati».

prio per niente – come guida sul piano dei *valori* (il bello, il bene, il giusto), quanto per la loro relazione con la produzione di *valore*, di ricchezza. Ma raramente, prima di oggi (o, almeno, questa è la convinzione che intersoggettivamente stiamo sempre più consolidando), la loro funzione, il loro ruolo e il loro status sono stati più marginali.

Cos'è successo? Per la verità sono successe tante cose. Troppe per costringerle in 60.000 caratteri (spazi inclusi). Quindi, inevitabilmente, dovrò privilegiarne alcune e liquidarne altre. Per cominciare da quelle di cui *non parlerò*, non affronterò la questione se il nostro momento presente sia da inquadrare in una nuova fase della questione degli intellettuali – che è stata propria di tutto il XX secolo – o se derivi proprio dalle condizioni che possono farci considerare superata quella questione. Poi c'è qualcosa cui accennerò soltanto (risparmiandomi/vi, tra l'altro, l'alluvione delle citazioni di rito: da Innis a McLuhan, alla Eisenstein, da Benjamin a Barthes, da Levy, a Toffler, a Bruns...) come al quadro in cui inscrivere tutte le nostre osservazioni su noi stessi. È il percorso che inizia con la scrittura e l'autonomia progressiva del sapere dalla tradizione, procede con l'affermarsi della stampa come tecnologia di comunicazione, fino al primato dell'innovazione sulla *traditio*, e all'affermarsi dell'*originalità* come pregio riconosciuto e tratto distintivo, oltre che legittimazione, del lavoro intellettuale e del soggetto che lo compie: l'*autore*. Un autore che nel giro di due o tre secoli (dipende dalla datazione della sua nascita) *muore* a tutto vantaggio del *lettore*. La produttività intellettuale si sposta, dunque, dall'individuo all'*intelligenza collettiva* e poi a quella *connettiva*, nel consumo produttivo e soprattutto nelle *reti*, in quelle sociali e in quelle telematiche, che presto si fondono nei *social media*. E se siamo tutti *prosumer* e moltissimi anche *producer* – e se, ancora, in questa notte in cui tutti i gatti sono grigi, siamo anche tutti *knowledge worker* – chi e cosa siamo noi che lavoriamo nell'Università? Sicuramente siamo *prosumer* e *producer*, e rientriamo nell'amplessissima categoria dei *knowledge worker*, ma ne incarniamo un tipo assai particolare. Perché ci sentiamo, vogliamo essere, e non possiamo non essere, *votati* a una *conoscenza* che non è (o, almeno non è soltanto) l'uso dell'immensa informazione che circola nelle reti (telematiche, sociali, scientifiche). Il nostro lavoro, infatti, oltre a prevedere un uso *esperto*, *specialistico*, di questa informazione, è soprattutto *creazione*. Che è *vedere cose nuove*, o *non già viste*, ma anche trovare *nuovi modi di guardare*, inserire «cose vecchie» in *paradigmi* nuovi, o riuscire addirittura a cambiarli i *paradigmi*. E poi mettere tutto questo in circolazione, *condividerlo* e *trasmetterlo*. E, dunque, noi – che siamo *prosumer*, *producer*, *knowledge worker* ma, anche, *qualcos'altro* – come ci collochiamo nel nuovo campo della produzione culturale collocato nelle *reti*? E come possiamo ripensare *da qui* il nostro scopo, la nostra funzione, la nostra *missione*?

Una interpretazione del nostro attuale disagio – ben inscrivibile in questo quadro generale – è in un brillante, anche se in più tratti discutibile, pamphlet di Mario Perniola: *Berlusconi o il '68 realizzato* (2011). Esso introduce alla nostra osservazione un fenomeno già evocato dalla citazione di Hofstadter (1962): l'anti-intellettualismo rintracciabile, nelle pagine di Perniola, in numerose ondate innovative della storia contemporanea. Dal *la république n'a pas besoin de savants* che motiva la ghigliottina per Lavoisier nel 1794, alla Congiura degli Uguali di Babeuf e Buonarroti, alle proposte d'innovazione artistica e letteraria: dal movimento *dada* a Andy Warhol e il suo quarto d'ora di celebrità per tutti.

In questa vicenda il Sessantotto di Perniola – che è soprattutto quello della totale deregolamentazione dei comportamenti – si traduce in avversione per ogni competenza definita formalmente (da un ordine, un titolo, un documento) e per le istituzioni. E si salda, infine, con il *nuovo spirito del capitalismo* (Boltanski e Chiapello 1999), quello del capitalismo 'connessionista delle reti, che accoglie le rivendicazioni di autenticità e l'autonomia personale, ora divenute valori di massa. Il *terzo spirito del capitalismo* – che, come dice Perniola (2002, 64), «non è (...) una sovrastruttura, ma gioca un ruolo centrale nella sua dinamica economica, la quale aspira alla legittimità» – ha assorbito le istanze libertarie degli anni Sessanta-Settanta e coloro che se ne fecero portatori, «soddisfatti dei cambiamenti intervenuti nell'organizzazione del lavoro e, più generalmente, della società» (Boltanski, 2002, 18). E ha sconfitto culturalmente la critica eliminando la visibilità sociale di rapporti economici e produttivi che, nella sfera della circolazione e del consumo, producono valore in nome di valori come la felicità, l'autonomia, la creatività, la realizzazione di sé. Si tratta – chiarisce Perniola – di un gioco nell'accezione di Gadamer: «un'entità impersonale che impone le proprie regole a coloro che vi partecipano. Esso assorbe in sé il giocatore e lo libera dall'obbligo dell'iniziativa meramente soggettiva» (33). E, dunque, svaluta la competenza del singolo, per privilegiare quel «qualcosa di anonimo, di neutro, direi di quasi filosofico, che costituisce l'essenza del capitalismo finanziario» (*ibidem*).

Insomma, attraverso questo percorso, il Sessantotto – inteso come simbolo di un processo storico e sunto di contenuti e istanze che hanno dato vita a un formidabile fenomeno di eterogenesi dei fini – avrebbe lavorato, secondo Perniola, per distruggere l'Università, vale a dire, storicamente, «lo strumento fondamentale attraverso cui la borghesia conquista l'egemonia socio-politica a danno della nobiltà», e macchina che, fino a qualche decennio fa, aveva la funzione di selezionare e preparare la classe dirigente.

Ma... e Berlusconi? Come il Sessantotto, anche Berlusconi è una sinecdoche: del tempo presente e del suo spirito. Perché l'anti-intellettualismo non è soltanto l'avversione oscurantista, profondamente radicata nell'italico sentire, nei confronti del-

la 'classe dei colti' (47) ma, invece, un bisogno socio-economico, nuovo nella storia occidentale, di avere una classe dirigente direttamente collegata al capitalismo neoliberalista. Tutto il resto è parassitismo, costo economico, lusso neosibarita, da *intellettuali della Magna Grecia* (Gianni Agnelli negli anni Ottanta). La società, infatti, non ha bisogno di *filosofi un tanto al chilo*, di *intellettuali dei miei stivali* (Bettino Craxi nel 1984 e nel 1985) o di *culturame parassitario* (Renato Brunetta nel 2009)⁷. Ma se Berlusconi, per Perniola, è principalmente una figura retorica, è anche un personaggio della nostra storia – che interpreta, è vero, istanze che sono molto più ampie e profonde del suo fenomeno – ma in maniera assolutamente originale. Tralascero il fatto – certo non secondario nella trattazione del tema: *intellettuale italiano* – che «Berlusconi è ovviamente una figura centrale per quanto riguarda la questione della sfera pubblica» (Falasca-Zamponi 2014, 18). E anche il fatto che noi cosiddetti intellettuali – e soprattutto noi che professionalmente analizziamo i territori e le forme della comunicazione, dello spettacolo e del consumo – non siamo stati capaci di comprendere e spiegare, né di entrare criticamente e dialetticamente nel *mondo nuovo* che Berlusconi sintetizza metaforicamente e incarna. Abbiamo, invece, lasciato aperto «un gap così ampio fra le sensibilità culturali e quelle popolari che il paese è stato lasciato praticamente senza difese, di fronte alla contro-rivoluzione culturale dell'impero televisivo di Berlusconi» (Anderson 2009, 16 *trad. nostra*).

Non riuscirò certo qui – e non so se mai riusciremo, pur con sforzi collettivi – ad analizzare a fondo quello specifico precipitato della storia che è Silvio Berlusconi. Ma non posso non ricordare che egli era primo ministro nei governi che hanno varato le ultime due riforme dell'Università. Che, a loro volta, sono intervenute molto significativamente sulla riforma Berlinguer. Quella che, è bene rammentarlo, allineandoci al *Processo di Bologna*, aveva già introdotto, oltre al cruciale 3+2, anche quell'universale astratto del lavoro di apprendimento che è il Cfu, ossia la moneta (valida in tutta Europa come l'euro) con la quale paghiamo i nostri studenti per il loro *tempo di studio*. E innestato, quindi, il principio dell'*astrattizzazione del lavoro* nel mondo universitario. Silvio Berlusconi – come anima e artefice di un ventennio di politica italiana – può e deve essere annoverato, quindi, più di altri fra i responsabili della vicenda che stiamo vivendo. E io voglio riportare qui come la sua incombente presenza nelle vite di noi italiani abbia interferito anche nelle mie personali riflessioni sul mio lavoro.

7. I riferimenti ai detti e ai personaggi della nostra cronaca passata – nel loro significativo crescendo – sono miei. La definizione di Agnelli – «tipico intellettuale del mezzogiorno, di quella formazione filosofica, di quella tradizione di pensiero tipica della Magna Grecia» – si riferiva a Ciriaco De Mita. La prima definizione di Craxi era rivolta a Norberto Bobbio, la seconda a Ernesto Galli della Loggia. L'esternazione di Brunetta – nella sua veste di ministro della Pubblica amministrazione e innovazione del Berlusconi *quater* – si riferiva ai cineasti, ai «parassiti degli enti lirici» e, in generale, a quanti usufruiscono del Fondo Unico per lo Spettacolo (FUS).

Nell'estate del 2014 – quando ero ben lontana dal pensare di scrivere sul lavoro universitario, e nemmeno immaginavo le condizioni che mi avrebbero portato a impegnarmi in questo campo – ero a Berlino e lavoravo a un articolo su come i devoti della Madonna dell'Arco usano i *social media* che, mentre scrivo, è in corso di pubblicazione. Davide Borrelli era a casa sua a lavorare al libro che quando quest'articolo sarà pubblicato sarà già in libreria: *Contro l'ideologia della valutazione. L'Anvur e l'arte della rottamazione dell'università*. Così lui m'inviava da leggere i capitoli man mano che li scriveva. E io, di volta in volta, gli rispondevo con complimenti, critiche, rilievi, obiezioni, richieste di precisazione e approfondimenti. Perché il lavoro universitario è (o era?) per la maggior parte un lavoro socializzato, cumulativo e cooperativo: non solo si basa sul sapere che altri hanno cristallizzato nei testi (tanto che ogni lavoro che possa e voglia definirsi scientifico è inserito in una rete intertestuale che, virtualmente, tende a coincidere con la produzione intellettuale dell'intera umanità, dall'adozione della scrittura a oggi) ma è anche governato da logiche che Morin ha definito di «gioco complesso, contemporaneamente rivalitativo e comunitario» (1984, 73 *trad. it.*). E, infatti, c'è da specificare che Davide e io condividiamo principalmente un continuo disaccordo su questioni teoriche di fondo.

Nello specifico, il capitolo che mi aveva inviato partiva dall'assunto che «la vertenza sulla qualità della ricerca di cui l'Anvur è figlia, rappresenta l'ultima ridotta in cui si trincerava il discorso universitario prima di essere costretto ad abdicare alle sue pretese di verità e di legittimità in quanto sapere da padrone». Per argomentare questa tesi, fa dialogare i testi di Lacan – seminario del 1969-1970 (*L'envers de la psychanalyse* 1991) – con il Michel de Certeau di *Les universités devant la culture de masse* (1974, 85-103).

Fra i «quattro discorsi» lacaniani, il *discorso universitario* si caratterizza per interpretare la parte del *servo* rispetto al discorso del *padrone*. Mentre il discorso del *maître* è quello di chi non agisce sulla base di un sapere, non ha bisogno di giustificare ciò che fa, ma istituisce la *sua* legge, il discorso universitario è quello di chi si limita a conoscere essendo inibito ad agire. Così, come efficacemente sintetizza Macherey nel saggio dedicato alla «parola universitaria» lacaniana, contrariamente al *discorso del padrone* che «si enuncia in prima persona [attraverso] la formula: 'sono io che lo dico'» (2011, 159), il *discorso universitario* «deve essere sistematicamente impersonale» (*ivi*, 162). A proposito di questa impersonalità, Michel de Certeau, «sottolinea la funzione uniformante normalizzatrice che il discorso universitario svolge rispetto alla cultura espressa dalla società, che è invece sempre una 'cultura al plurale', fatta da una collettività di soggetti anonimi e articolata in una eterogeneità di forme e pratiche espressive che affondano le radici nelle dissonanze e nelle passioni più profonde del quotidiano, nell'interdetto del sapere» (30). La

tesi di Davide è che, ora che «l'eterogeneità dei linguaggi della vita è penetrata fin dentro la cittadella fortificata dell'università, [...] si rende necessario un supplemento di rigore, un più robusto intervento di purificazione del sapere che si attua attraverso una strategia di epurazione del dissonante e dell'eterogeneo». Che è ciò che il *dispositivo Anvur* – «creatura anfibia e di raccordo tra potere e sapere, vero e proprio modello contemporaneo di servo padrone» – è preposto a fare. Anche se «naturalmente ne parla esclusivamente in termini di meritocrazia, di qualità della ricerca e di rigore della conoscenza, [...] nei limiti di quella impersonalità e 'neutralità di posizione' che abbiamo visto essere il vero e proprio marchio di fabbrica del discorso universitario» (Borrelli 2015, 30-33).

Riporterò ora – tagliati e rimontati – alcuni passaggi della mail di commento al suo testo. L'analisi è frettolosa. È una mail tra amici. Inoltre, in quel momento, la mia riflessione sull'argomento era, se possibile, ancor più rapsodica di oggi.

«L'Anvur» – scrivevo, in polemica con il mio colto amico e collega – «è figlio di un potere politico, quello di Berlusconi⁸, molto particolare. Un potere che, tacendo le sue origine oscure (dove realmente le cose si sono fatte), si esercita sul terreno dei consumi e nel loro nome nega il mondo del sapere astratto a favore dei saperi concreti che li servono e li alimentano ('a cosa serve l'università se facciamo le migliori scarpe del mondo?'). E ha tutti i mezzi e i saperi adatti a giustificare e perpetuare se stesso. E infatti la domanda giusta sarebbe stata: a cosa mi serve l'università se ho le televisioni? Io faccio il sapere, che gli altri (e guarda caso proprio noi) studiano e ordinano dopo che *io* ne ho istituita la legge.

«In quest'ottica, il travestimento universalistico della cultura made in Anvur, non mira al 'sapere puro' ma è di tipo commerciale. Come nel mondo delle merci si cerca un universale astratto, un analogo del denaro, per valutare e rendere 'oggettivo' lo scambio del sapere con il merito o, meglio, con il denaro che in realtà è la posta in gioco: i fondi FFO, le premialità, gli scatti stipendiali, gli avanzamenti di carriera. Alla fine sembra dire: mostrami il prezzo di quello che devo comprare e spiegamene la composizione. E forse continuerò a comprare anche una cosa che non mi serve.»

Ho scelto di pubblicare a mio rischio e pericolo queste righe imprecise e per più versi censurabili perché mi pareva importante innanzi tutto mostrare il *nostro modo di lavorare*: dialogico e cooperativo, fatto di confronto e di reciproche *valutazioni*, assistenze, revisioni, pareri e suggerimenti. Insomma, tutte quelle tessiture personali e scientifiche oggi oggetto di censura poiché possibili fonti di parzia-

8. L'Anvur è stata istituita con la Legge Finanziaria per il 2007 (Governo Prodi *bis*). La sua regolamentazione è stata interrotta dalla caduta del governo e ripresa da Mariastella Gelmini (Berlusconi *quater*). La versione definitiva del Regolamento (17 dicembre 2009) si intreccia con l'iter di approvazione della 'legge Gelmini', che interviene anche sulle attribuzioni dell'Agenzia.

lità: *cronyism* direbbero gli anglofili. E mi pareva importante anche evidenziare il modo in cui le idee si affacciano, intrecciate alla vita e quasi per caso, non cercate e non previste, mentre si sta facendo altro. All'inizio vaghe e approssimative anche per noi stessi, molto prima che inizi il processo di chiarimento, argomentazione, precisazione, e collocazione nel campo disciplinare e nella letteratura, destinato a farle rientrare nei canoni utili a presentarle in quelli che ci siamo abituati a chiamare *prodotti di ricerca*.

In questa mail, stimolata dall'esigenza di contraddire e nello stesso tempo consigliare Davide, il corto circuito fra Anvur e Berlusconi mi faceva confusamente intravedere non poche piste di riflessione.

Oltre a suggerirmi che il nuovo *padrone* – interessato «alla riproduzione del sempre uguale» più che alla rivoluzione dei paradigmi – non ha bisogno del *discorso universitario* perché è già *servito* dal *discorso televisivo*, o comunque si voglia chiamare la produzione simbolica pienamente *biopolitica* e *bioeconomica* che caratterizza il nostro tempo, indirizzava anche la mia attenzione verso la generale tensione a rendere *astratto* (anche) il nostro lavoro. Che – pensato a immediato *servizio del mercato* – diventa ovviamente bisognoso di principi di convertibilità in *valore quantificabile*. In breve, non un «intervento di purificazione del sapere [...] attraverso una strategia di epurazione del dissonante e dell'eterogeneo», ma una spinta verso la *multiversità* del mercato, dove *solo ciò che ha mercato* arriva a esporsi sul banco dell'*offerta*, con tanto di certificazione di qualità e cartellino del prezzo.

4. Qual è il lavoro socialmente necessario per scrivere questo articolo?

Esplorando le specificità del legame tra valore d'uso e valore di scambio nelle merci culturali, ci troviamo inoltre di fronte a un appassionante *arcano* della merce culturale, ancor più ricca di «capricci teologici» delle altre. Una delle frasi più note di *Per la critica dell'economia politica*, nel cap. 1, *La merce* (Marx 1859) introduce alle relazioni fra *valore d'uso* e *valore di scambio*: «Così, un volume di Properzio e 8 onces di tabacco da fiuto possono essere un medesimo valore di scambio, nonostante la disparità dei valori d'uso tabacco ed elegia». Una tale parità nel *valore di scambio* è raggiungibile soltanto in relazione al *lavoro astratto* incorporato nelle merci, ed evidentemente non tiene conto del *lavoro concreto* grazie al quale una elegia di Properzio – oltre a permanere nel tempo come parte del patrimonio culturale – può conservare un *valore d'uso* che le consente di trasformarsi in *merce*. Vale a dire, tutto il lavoro di conservazione, critica, interpretazione, trasmissione ininterrotta, di cui si sono sostanziate la custodia, la cura, la tradizione che consentono ancor oggi di poter “usare” dei concetti di elegia, lingua latina, poesia augustea, ellenismo, e che sono socialmente ed individualmente necessari ad “attivare” una lettura di Properzio. Ed anche il tempo e il lavoro individuali, spesi ad appropriarsi di questa tradizione culturale all'interno di istituzioni formative (a loro volta eroganti un servizio che presuppone un lavoro e una sua organizzazione) o accedendo al “libero mercato” del sapere, ricco a sua volta di istituzioni ed apparati, pubblici e privati.

Per tenerne conto, infatti, bisognerebbe trovare una *misura* ed una *comparabilità* di tale lavoro con tutto il lavoro individuale e sociale necessario a conservare e tramandare le tecniche di coltivazione e lavorazione del *tabacco da fiuto*, oltre che le nozioni della sua esistenza, utilità ed uso, ed anche delle pratiche e delle regole sociali di quest'ultimo (al giorno d'oggi, nell'occidente industrializzato, probabilmente note quanto le elegie di Properzio). Tutto questo lavoro – che è incomparabilmente maggiore, anche per durata e diffusione, del *lavoro astratto socialmente necessario* a trasformare l'elegia in merce culturale (ed anche di quello necessario a coltivare, raccogliere, lavorare, distribuire, 8 onces di tabacco) – non si traduce in valore di scambio, non «costituisce valore» e, dunque, «non conta come lavoro» (Marx 1867, I 73). Ma rientra a pieno titolo nell'*essenziale*: è un lavoro che non può non essere compiuto, poiché senza di esso non c'è alcun *valore*, né alcun bene che lo rappresenti (Stazio 2012, 84-5).

Questa lunga autocitazione può essere forse utile a riflettere sull'ipotesi introdotta sopra. Il disagio che stiamo vivendo come lavoratori dell'Università (oltre l'aspetto tutto italiano, sintetizzabile in: politiche incompetenti e defianziamento selvaggio) si radica probabilmente, almeno in parte, nella contraddizione tra il nostro *lavoro concreto* e il fatto che lo esercitiamo nell'ambito di un'istituzione pubblica forzata al modello gestionale del *New Public Management* (Osborne and Gaebler 1992). Un modello che si fonda su principi di competitività e soddisfazione del *cliente* (ma è lo studente il cliente da soddisfare? o sono le famiglie? o i cittadini sottoposti alla tassazione generale? o – poiché questi diversi *clienti* hanno ovviamente criteri di *soddisfazione* differenti – in realtà dobbiamo soddisfare quelli che affettano di parlano a nome di tutti questi attori contemporaneamente?), e impone l'*accountability* a tutti i livelli dell'organizzazione. *Accountable* devono essere le strutture, i corsi di laurea, i dipartimenti e le persone. Il che richiede sistemi di *valutazione* che rassicurino i *taxpayer*. Così, poiché «ciò che non è reificato, che non si presta ad essere contato e misurato, viene lasciato cadere» (Adorno 1951, 44 *trad. it.*), bisogna trasformare il nostro *lavoro vivo*, le nostre *vite al lavoro*, in qualcosa che è possibile misurare, contare e rapportare. In altre parole, il sistema deve lavorare e funzionare come una bicicletta, che trasforma la carne e il sangue, le energie e gli sforzi del corpo vivo, in entità misurabili e comparabili: distanze, velocità, medie...

Si tratta, in sintesi, di «liberare» il nostro lavoro dalla sua *concreta* qualità *individuale*. O, nell'impossibilità di questa impresa, espungerla almeno nella valutazione (dalla definizione del *valore*) dei suoi *prodotti*.

Su cosa è fondata, infatti, una pratica come la *blind peer review*, se non sull'assunto che il lavoro di un ricercatore sia tanto de-individualizzato da essere indistinguibile – al di là del nome, della firma – dal lavoro di un altro ricercatore? Come interpretare questo costringerci in *format* (e cioè alle norme dettate dal modo di produzione dell'editoria scientifica), con un numero preordinato di parole o di battu-

te: 60.000 caratteri spazi inclusi, oppure 7.000 parole, più un *abstract* e una breve nota bio-bibliografica di non più di 250, o 500, o 700 battute? E l'obbligo di esprimerci tutti in un'unica *Newspeak* che probabilmente fa fremere di raccapriccio ogni *highly educated native speaker*? Che cosa sono, infine, le scientometrie e le bibliometrie che sovrintendono la valutazione dei prodotti di ricerca se non una svalutazione dell'onestà, della competenza, dell'*expertise* del valutatore, un tentativo di ridurlo a mero contabile di indici citazionali e di altri parametri quantitativi? E, a questo proposito, c'è un ultimo brano di *Minima Moralia* che vorrei citare:

È la teoria ormai diffusa e accettata da tutti dell'*universitas litterarum*, dell'uguaglianza di tutti nella repubblica delle scienze: uguaglianza che non si limita a fare di ciascuno il controllore dell'altro. Ma dovrebbe mettere ciascuno in grado di fare altrettanto bene il lavoro dell'altro. La sostituibilità sottomette i pensieri allo stesso trattamento a cui lo scambio sottomette le cose (Adorno 1951, 149-50 *trad. it.*).

È, dunque, un processo che viene da lontano. Come scriveva Alberto Asor Rosa:

Non c'è dubbio, infatti, che in tutta una serie di professioni intellettuali, attraverso processi di associazione e organizzazione del lavoro, esaurientemente descritti da Max Weber già agli inizi del secolo nei suoi studi sulla burocrazia e sulle professioni [1918], si verificò un aumento considerevole dei procedimenti astrattivi e una tendenziale equiparazione alle forme del lavoro astratto operaio. È vero però anche, in generale, che la sussistenza e in taluni casi lo sviluppo delle forme di lavoro particolare, differenziato, complesso (per riprendere e rovesciare la terminologia marxiana più usata), sono affidate soprattutto al lavoro intellettuale, che non smette quindi mai di presentarsi come una forma, sia pure speciale e diversa dal passato, di lavoro concreto (1977, 197).

Alla radice del nostro disagio c'è, insomma, il fatto che ci troviamo in questo momento al centro di una potente spinta verso l'intensificazione dei «procedimenti astrattivi» in direzione di una impossibile equiparazione del nostro lavoro alle forme del lavoro astratto: de-individualizzato, burocratizzato, tendenzialmente «semplice, indifferenziato, uniforme» (Marx 1859, 11 *trad. it.*). Asor Rosa (1979, 823-825) mette in relazione questi processi con il costituirsi di centri collettivi di elaborazione intellettuale – dai grandi laboratori scientifici, ai centri studi, alle industrie culturali – dove gli individui sono sempre più interscambiabili e meno determinanti. E connette l'esistenza dell'«intellettuale collettivo» con il prevedibile avvento di un «intellettuale computerizzato» che, secondo lui, prefigura l'«ormai incondizionata accettazione di quel meccanismo tecnico-economico-amministrativo, che nel ragionamento di Max Weber rappresentava ancora un termine relativo e perciò problematico di costrizione» (825). Configurando, così, un problema che «non è né ideologico, né tecnologico, ma politico» (*ibidem*).

L'intervento di Fausto Colombo in *Mediascapes Journal* (2015) sembra proprio

dedicato al passaggio preannunciato più di trent'anni fa da Asor Rosa. Colombo, da un punto di vista eminentemente mediologico, indica la lunga e complessa rivoluzione digitale – il *dispositivo digitale* la definisce – come ciò che ha «determinato o co-determinato» il cambiamento nel mondo accademico, «sia nei contenuti e nelle forme della sua produzione che nelle forme della sua vita concreta». Non solo il dispositivo digitale rompe i confini ristretti delle comunità scientifiche nazionali, allargando il campo in modo da non assicurare più «nessuna garanzia preventiva di riconoscimento». Non solo offre strumenti all'interazione come alla nuova filosofia dell'*accountability* e, più in generale, a nuove forme del *controllo*, ma lo fa in un «un panorama sia collaborativo che competitivo» che ci immette – quasi naturalmente – in una «globalizzazione competitiva», in cui appare patente «l'inerzia degli sforzi compiuti per rivendicare una svolta a livello nazionale». Infine, quel che è più notevole in relazione al mio discorso, è che:

Dobbiamo [...] riconoscere il cambio di paradigma: prima il lavoro scientifico era qualificato dalla soggettività (il ricercatore) che ne era alla base. Oggi è riscontrato attraverso un meccanismo di citazioni, collaborazioni e incroci che non abbiamo ancora imparato a utilizzare. Pensiamo ancora il nostro sapere-potere come una nostra qualità, quando è evidente che esso non è altro che una derivata di fattori complessi cui dobbiamo adattarci [...] (14).

Centrando la sua attenzione sull'evoluzione specifica delle tecnologie di rete e su «quella specifica forma di globalizzazione, di visibilità che le piattaforme digitali abilitano, con i loro criteri di rapidità, di trasparenza, di universalità», Colombo perviene a una sintesi tutto sommato abbastanza in linea con il processo che Adorno (1951, 144-146) chiamerebbe di «liquidazione del soggetto». E, ovviamente, anche dell'autore, che del soggetto è solo una specificazione. Il fatto è che, però, nell'attuale contingenza, e per quanto riguarda noi lavoratori universitari, non mi pare si stia andando verso la cultura immaginata da Foucault (1969) caratterizzata dall'anonimato del mormorio: «Cosa importa chi parla?»⁹. Mi sembra, piuttosto, che ci si stia avviando verso una sorta di rilegittimazione del soggetto-autore, artificiosamente ricostruito e dotato di *qualità*: risoggettivato e posizionato in scale di merito e di eccellenza a suon di indici citazionali e altre quantificabili e misurabili amenità. In altre parole, strumenti che sarebbero probabilmente adeguati per descrivere i *modi di esistenza, circolazione, valorizzazione e appropriazione del discorso*¹⁰, sono invece utilizzati per reinsediare il soggetto-autore, *fondatore*

9. «Si può immaginare una cultura dove i discorsi circolerebbero e sarebbero ricevuti senza che la funzione-autore apparisse mai. Tutti i discorsi, qualunque sia il loro statuto, la loro forma, il loro valore e qualunque sia il trattamento che si fa loro subire, si svolgerebbero nell'anonimato del mormorio» (Foucault 1969, 21 *trad. it.*).

10. «Quali sono i modi di esistenza di questo discorso? Da dove viene tenuto, come può circolare e chi può appropriarsene? Quali sono le ubicazioni predisposte per dei soggetti possibili? Chi può riempire queste diverse funzioni del soggetto?» (*ibidem*).

di discorsività ricostruito, *fabbricato* in processi produttivi (un meccanismo di valutazioni, classifiche e computi) cui corrispondono apparati produttivi specifici. Una dinamica che una vecchia studiosa delle industrie culturali come me, non può fare a meno di accostare – con una suggestione che ovviamente richiede specificazioni, approfondimenti e analisi – ai processi industriali di spersonalizzazione e ri-personalizzazione, de-individualizzazione e super-individualizzazione attraverso i quali gli apparati delle industrie culturali (penso a *I Divi* di Morin, ma è solo un esempio antiquato), ricostruiscono i soggetti come autori/attori, dopo averne disperse e incorporate le funzioni e le specificità nei processi produttivi.

In breve, ci troviamo nel bel mezzo di un imponente processo di rifusione e rinnovamento del sistema di organizzazione sociale e produttiva della conoscenza. Il primo passo è quindi, come direbbe Benjamin, quello di meditare «sulle condizioni della produzione attuale» (1934, 211 *trad. it.*), prendendo anche atto della complessità del lavoro universitario, che è di creazione intellettuale e di trasmissione del sapere, ma anche gestionale, organizzativo/burocratico e di autogoverno. Quindi forse più predisposto di altri a quella funzione ingegneristica che lo stesso Benjamin assegna all'intellettuale «informato sul posto che occupa nel processo produttivo» (*ivi*, 216). A questo punto la *scelta* è a ciascuno di noi: difendere – o rimpiangere – le vecchie prerogative del nostro sapere/potere o entrare nel nuovo. E qui ci si pone un'altra scelta. Poiché il *sapere* – anche di essere *assoggettati* più che *soggetti* – serve a *prendere posizione* (Foucault 1971, 43 *trad. it.*). Possiamo assumere la posizione del *routinier* e «rifornire» gli apparati (Benjamin 1934, 208 *trad. it.*), confezionando fruttiferi *prodotti* e rendendo efficienti i nostri *servizi*. Oppure possiamo pensare che il nostro lavoro è *altro* e, precisamente, è trasformare e socializzare il nostro mezzo di produzione: la cultura. E che, per fare bene il nostro lavoro, dobbiamo capire dove e come avvengono oggi i processi di produzione della cultura (non *solo* nell'Università ma *ancora* nell'Università) e prendere posizione *in essi*, oltre che *su* di essi (*ivi*, 201 *trad. it.*). E, infine, mentre avviamo «alla produzione altri produttori» dovremmo cercare anche di «mettere a loro disposizione un apparato migliorato» (*ivi*, 212 *trad. it.*).

Prima di portare rapidamente a conclusione quest'articolo (la funzione *conteggio parole* mi avverte che ho già superato i 60.000 caratteri, spazi inclusi), vorrei almeno portare l'attenzione su quella sorta di *convitato di pietra* chiamato in causa – oltre che dal suo quasi inevitabile intersecarsi con il mio punto di vista, il mio pensiero, le mie capacità argomentative – da quasi tutti gli autori citati. Vale a dire l'*industria culturale*, che oltre a essere «quello che mi viene, non quello che chiamo» – come l'opera di Proust è per Barthes (1973, 35-36 *trad. it.*) – è anche oggetto del libro dal quale è tratta la prima citazione di Morin e protagonista di assoluto rilievo nelle *Meditazioni della vita offesa* di Adorno e nelle riflessioni di Benjamin

sull'*Autore come produttore*. In più, in quanto forma di *intellettuale collettivo*, storicamente ha messo a punto un modello «giunto a sperimentare nella struttura stessa dei suoi apparati il punto massimo di integrazione possibile tra lavoro concreto e lavoro astratto» (Abruzzese 1977, 145). Sono proprio le industrie culturali, inoltre, il dispositivo che «produce (innova, sperimenta) le procedure comunicative, che sono destinate poi a fungere da mezzi di produzione anche nei settori più tradizionali dell'economia contemporanea» (Virno 2001, 32-37), e a collaudare lo spostamento della *produzione di valore* dagli apparati industriali alle reti sociali del pubblico (Stazio 2012).

L'industria culturale, inoltre, interviene anche nell'interpretazione che del Sessantotto dà Mario Perniola. Grazie all'accostamento a Berlusconi, ovviamente. Ma anche nel riferimento a quel *desiderio* di riformulare la famiglia, la scuola, l'università. Che si fondava – nella lettura che ne dà, per esempio, Morin – nella «promessa euforica della felicità, chiave di volta della cultura di massa» (1975, 10 *trad. it.*). Quella *promesse du bonheur*, ambivalente nella sua forza *adattativa* e *perturbatrice* (Morin 1962, 85-88 *trad. it.*), che sul finire degli anni Sessanta perde il suo carattere «omogeneizzante, unificante, integrato ed euforizzante» (Morin 1975, 13 *trad. it.*) e si pone al centro di processi di trasformazione che hanno mutato le culture e le società occidentali: dalla parziale autonomia della nuova femminilità al *Womens' lib*; dall'eroticismo immaginario del cinema e della pubblicità, al rifiuto dei tabù e alla rivendicazione illimitata del desiderio e del piacere; dalle sub-culture giovanili del cinema e del rock, alle tensioni contro-culturali e rivoluzionarie del maggio '68 e dei movimenti Californiani (*ivi*, 12-13 *trad. it.*). E sfocia, infine, nel fornire agli attori sociali le ragioni individuali e le giustificazioni collettive per aderire alla logica del «nuovo spirito del capitalismo» (Boltanski e Chiapello 1999; Perniola 2011).

In breve, l'industria culturale, nei suoi apparati, nei suoi modi di organizzazione del lavoro, nei processi di produzione, nel consumo produttivo che presuppone e promuove, con la sua diversità radicale dai nostri modi di produzione di ricercatori universitari, ma anche con il suo predominio sui modi della produttività e della produzione sociale è, appunto, il *convitato di pietra* che presiede al cambiamento delle nostre vite e del nostro lavoro. Intrecciandosi – sistemicamente, in *collaborazione, concorrenza e antagonismo* – con i diversi processi di *mediatizzazione* e con il *dispositivo digitale* indicato da Colombo.

Questioni, insomma, della massima importanza. Da affidare agli sforzi cooperativi, «rivitalitari e comunitari», della comunità scientifica. Anche perché, oltre a superare le mie sole forze e le finalità di quest'articolo, eccedono in maniera inammissibile i dettati del *format*...

Riferimenti bibliografici

- Abruzzese, A. (1979), *Verso una sociologia del lavoro intellettuale*, Napoli, Liguori.
- Adorno, T.W. (1941), «Veblen's Attack on Culture», *Studies in Philosophy and Social Sciences*, n. 3 (trad. it. «L'attacco di Veblen alla cultura», in Id., *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Torino, Einaudi, 1972, pp. 69-79).
- Adorno, T.W. (1951), *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a.M., Suhrkamp (trad. it. *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Torino, Einaudi, 1954, n.e.1994).
- Adorno, T.W. (1970), *Ästhetische Theorie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag (trad. it. *Teoria Estetica*, Torino, Einaudi, 1975).
- Agamben, G. (1995), *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.
- Anderson, P. (2009), «An Invertebrate Left», *London Review of Books*, 31, n. 5, pp. 12-18.
- Asor Rosa, A. (1977), «Avanguardia», in *Enciclopedia*, vol. 2, Torino, Einaudi.
- Asor Rosa, A. (1979), «Intellettuale», in *Enciclopedia*, vol. 7, Torino, Einaudi.
- Barthes, R. (1973), *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil (trad. it. *Il piacere del testo*, Torino, Einaudi, 1975).
- Benjamin, W. (1934), «Der Autor als Produzent», *Ansprache im Institut zum Studium des Fascismus in Paris am 27 April 1934* (trad. it. «L'autore come produttore», in *Avanguardia e Rivoluzione. Saggi sulla letteratura*, Torino, Einaudi, 1973, pp. 199-217).
- Boltanski, L. et Chiapello, È. (1999), *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.
- Boltanski, L. (2002) «Una nuova componente dello spirito del capitalismo», *Agalma*, 3, pp. 9-21.
- Borrelli, D. (2015), *Contro l'ideologia della valutazione. L'ANVUR e l'arte della rottamazione dell'università*, Milano, Jouvence.
- Carnevale, A. (2010), «Soffrire di riconoscimento. Riflessioni su pratica e dialettica della sofferenza sociale», *Dialettica e Filosofia*, n. 2010, www.dialetticaefilosofia.it
- Colombo, F. (2015), «Dispositivo digitale e accademia sociologica italiana», *Mediascapes Journal*, 4/2015, pp. 10-15.
- D'Alessandro, R. (2013), *Il Genio precario. Per un ritratto di Walter Benjamin*, Roma, Manifestolibri.
- de Certeau, M. (1974), «Les universités devant la culture de masse », in Id., *La culture au pluriel*, Nouvelle édition établie et présentée par Luce Giard, Paris, Christian Bourgois Éditeur, 1993.
- Falasca-Zamponi, S. (2014), «Democrazia e sfera pubblica in Italia», *Carte Italiane* 2, n. 9, pp. 17-29.
- Foucault, M. (1969), «Que est-ce que un auteur?», *Bulletin de la Société française de philosophie*, 63, n. 3, pp. 73-104 (trad.it. «Che cos'è un autore?», in Id., *Scritti letterari*, Milano, Feltrinelli, 1971, pp. 1-21).
- Foucault, M. (1971), «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», in Id., *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, pp. 145-172 (trad it. «Nietzsche, la genealogia, la storia», in *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 29-54).
- Foucault, M. (1983), «Qu'est-ce que les Lumières?», *Magazine Littéraire*, n. 207, pp. 35-39 (trad. it. in Pandolfi, A., a cura di, «Che cos'è l'illuminismo?», in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste (3. 1978-1985)*, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 253-261).
- Fumagalli, A. e Morini, C. (2010), «La vita messa a lavoro: verso una teoria del valore-vita. Il caso del valore affetto», *Sociologia del lavoro*, n. 115, pp. 94-116.
- Habermas, J. (2008-2010), *Ach, Europa. Kleine Politische Schriften XI*, Frankfurt a. M., Suhrkamp (trad. it. *Il ruolo dell'intellettuale e la causa dell'Europa. Saggi*, Roma-Bari, Laterza, 2011).
- Hofstadter, R. (1962), *Anti-Intellectualism in American Life*, New York, Random House (trad. it.: *Società e intellettuali in America*, Torino, Einaudi, 1968).
- Honneth, A. (1992), *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M., Suhrkamp (trad. it. *La lotta per il riconoscimento*, Milano, il Saggiatore, 2002).
- James, N. (1989), «Emotional Labour: Skill and Work in the Social Regulation of Feelings», *The Sociological Review*, 1989, 37, n. 1, pp. 15-42
- Lacan, J. (1991), *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XVII. L'énvers de la psychanalyse*, Paris, Édition du Seuil; (trad. it. *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicanalisi 1969-1970*, Einaudi, Torino, 2001).
- La Rocca, C. (2013), «Commisurare la ricerca. Piccola teleologia della neovalutazione», *aut aut*, 360, ottobre-dicembre, pp. 69-108.
- Macherey, P. (2011), *La parole universitaire*, Paris, La Fabrique (trad. it. *La parola universitaria*, Ortothes, Napoli-Salerno, 2013).
- Marx, K. (1859), *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, F. Duncker (trad. it. *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1969³).
- Mattelart, A. (1996), *La mondialisation de la communication*, Paris, PUF (trad. it. *Storia dell'utopia planetaria. Dalla città profetica alla società globale*, Torino, Einaudi, 2003).
- Mattelart, A. (2001), «La diversité culturelle: entre histoire et géopolitique», paper presentato al convegno internazionale *Bugs/Bogues: Globalism and Pluralism*, 2002, Montréal; <http://www.er.uqam.ca/nobel/gricis/actes/bogues/MattelartA.pdf>
- Morin, E. (1957), *Les Stars*, Paris, Seuil (trad. it. *I Divi*, Milano, Mondadori, 1963).
- Morin, E. (1962), *L'esprit du temps. Essai sur la culture de masse*, Vol. 1, *Névrose*, Paris, Grasset (trad. it. *L'industria culturale. Saggio sulla cultura di massa*, Bologna, Il Mulino, 1963).
- Morin, E. (1975), *L'esprit du temps*. Vol. 2, *Nécrose*, Paris, Grasset.
- Morin, E. (1984), *Sociologie*, Paris, Fayard (trad. it. *Sociologia della sociologia*, Roma, Edizioni Lavoro, 1985).
- Negri, T. e Hardt, M. (2000), «La produzione biopolitica», 3 giugno, <http://www.global-project.info/print-143.html>
- Ortega y Gasset, J. (1930), *La rebelión de las masas*, Madrid, Espasa-Calpe (trad. it. *La ribellione delle masse*, Bologna, Il Mulino, 1962).
- Ortoleva, P. (2012), «Tra mercato e vocazione, tra gioco e devozione: note sulla condizione attuale dell'artista», in Casetti, F. (a cura di), *L'arte al tempo dei media. Profili e tendenze della scena artistica italiana*, Milano, Postmedia, pp. 147-162.
- Osborne, D. and Gaebler, T. (1992), *Reinventing Government. How the Entrepreneurial Spirit is Transforming the Public Sector*, Reading MA, Addison-Wesley.
- Perniola, M. (2002), «Prova di forza o prova di grandezza? Considerazioni sull'agalma», *Agalma*, n. 3, pp. 62-79.
- Perniola, M. (2011), *Berlusconi o il '68 realizzato*, Milano, Mimesis.
- von Schiller, J.Ch.F. (1795/1965), *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Stuttgart, Reclam, 1965 (trad. it. *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, in Id., *Saggi estetici*, Torino, Utet, 1959).
- Solinas, M. (a cura di) (2010), *Capitalismo e riconoscimento*, (5 saggi di Axel Honneth), Firenze, Firenze University Press.
- Stazio, M. (2009), *Consumatori di tutto il mondo unitevi. Ipotesi sul mondo nuovo*, Messina, Quaderni CIRSDIG.
- Stazio, M. (2012), *Essenziale è invisibile agli occhi. I pubblici e il loro lavoro nell'economia della cultura*, Milano, Franco Angeli.

- Sterne, L. (1760-1767), *The Life and the Opinions of Tristram Shandy, Gentleman* Ann Ward (vol. 1-2), Dodsley (vol. 3-4), London, Becket & DeHondt (5-9) (trad. it. *La vita e le opinioni di Tristram Shandy, gentiluomo*, Milano, RCS, 2012).
- Virno, P. (2001), *Grammatica della Moltitudine Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Watzlawick, P., Beavin, J.H. and Jackson, D.D. (1967), *Pragmatics of human communication: A study of interactional patterns, pathologies, and paradoxes*, New York, Norton (trad. it. *Pragmatica della comunicazione umana*, Roma, Astrolabio, 1971).
- Weil, S. (1950), *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris, Gallimard (trad. it. *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana*, Milano, SE, 1990).
- Wright Mills, C. (1959), *The Sociological Imagination*, New York, Oxford University Press (trad. it. *L'immaginazione sociologica*, Milano, Il Saggiatore, 1962).