

L'ideologia del lavoro

ariannaeditrice.it/articoli/l-ideologia-del-lavoro

di Alain de Benoist - 01/05/2023



Fonte: GRECE Italia

Con la missione assegnata all'uomo di "sottomettere" la terra si inaugura già il dispiegamento planetario e incondizionato dell'essenza della tecnica moderna, come punto d'arrivo di una metafisica che instaura tra l'uomo e la natura un rapporto puramente strumentale. L'uomo ha la vocazione al lavoro, e il lavoro ha la vocazione a trasformare il mondo; esso rappresenta pertanto una rottura con l'essere, un dominio su un mondo fatto oggetto della signoria umana. Come l'uomo è l'oggetto di Dio, così la terra diventa l'oggetto dell'uomo, che la trasforma assoggettandola alla ragione tecnica. Nel contempo, il lavoro assume un valore eminentemente morale. Dirà san Paolo: "Se qualcuno non vuole assolutamente lavorare, non mangi», frase originariamente enunciata sotto forma di constatazione ("chi non lavora non mangia») ma che ben presto diventa una formula prescrittiva: "Chi non lavora non ha il diritto di mangiare».

Questa visione del mondo, che oggi ci appare così familiare, è segnata da una rottura totale con la concezione prevalente nella quasi totalità delle società tradizionali, dove non solo la necessità non detta legge, ma l'ambito di ciò che è specificamente umano si situa viceversa nel rifiuto di assoggettarsi al regno della necessità materiale. Marshall Sahlins, ad esempio, ha mostrato in maniera convincente che le società "primitive,) sono società nelle quali non si lavora mai più di tre o quattro ore al giorno, perché i bisogni vengono volontariamente limitati e al "tempo libero, viene assegnata la priorità rispetto all'accumulazione dei beni [1].

Nell'Antichità europea, il lavoro viene disprezzato proprio perché è considerato il luogo per eccellenza dell'assoggettamento alla necessità. Questo disprezzo lo troviamo tanto nei greci e nei romani quanto nei traci, nei lidii, nei persiani e negli indiani. l'idea più

comune è che, essendo per definizione deperibile tutto ciò che l'economia produce, il lavoro, motore dell'economia, non è adatto a rappresentare quel che va oltre la semplice naturalità dell'esistenza umana. In Grecia, soprattutto, il lavoro è percepito come un'attività servile che, in quanto tale, è in antagonismo con la libertà, e quindi anche con la cittadinanza [2]. "Un pastore ateniese", nota a questo proposito Alain Caillé, "è un cittadino, a differenza dei ricchi artigiani, non perché è un lavoratore, come penserebbero i moderni, ma al contrario perché è un ozioso, perché dispone di quel tempo libero (skholè) che è la sola prerogativa in grado di rendere gli uomini pienamente umani [3]. "Non è possibile esercitare la virtù quando si fa la vita di un artigiano", scrive Aristotele [4].

Sarebbe sbagliato vedere in questa svalutazione del lavoro semplicemente il riflesso di una visione gerarchica della società e la conseguenza della ('comodità, rappresentata dall'esistenza di schiavi. Essa esprime in realtà un'idea molto più importante: l'idea che la libertà (come del resto anche l'eguaglianza) non può risiedere nella sfera della necessità, e che vi è autentica libertà solo nell'affrancamento da tale sfera, ovverosia nell'al di là dell'economico. Al limite, come spiega Hannah Arendt, lo schiavo non lavora perché è schiavo, ma è schiavo perché lavora. «Il lavoro era indegno del cittadino», aggiunge André Gorz, "non in quanto era riservato alle donne e agli schiavi; anzi, era riservato alle donne e agli schiavi perché "lavorare significava asservirsi alla necessità". E poteva accettare quell'asservimento soltanto chi, alla maniera degli schiavi, aveva preferito la vita alla libertà e dunque dato prova di spirito servile. L'uomo libero, invece, rifiuta di sottomettersi alla necessità; padroneggia il proprio corpo onde non essere schiavo dei suoi bisogni e, se lavora, lo fa solo per non dipendere da ciò che non controlla, cioè per assicurare o accrescere la propria indipendenza». Per questo motivo, «l'idea stessa di "lavorare" era inconcepibile in quel contesto: il "lavoro", votato alla servitù e alla reclusione nella domesticità, lungi dal conferire "un'identità sociale", definiva l'esistenza privata ed escludeva dall'ambito pubblico quelle e quelli che gli erano asserviti» [5].

Il fatto che questa contrapposizione tra regime della necessità e ambito della libertà si sovrapponga, nell'ideale antico, alla contrapposizione tra sfera privata e sfera pubblica è rivelatore. Secondo Aristotele, l'economia ha a che vedere con l'ambito "familiare". Essa si definisce, in senso proprio, come un insieme di regole di amministrazione domestica (oikos-nomos), che Aristotele distingue del resto nettamente dalla produzione di beni in vista di uno scambio mercantile, cioè dalla crematistica. In quanto tale, essa si contrappone alla sfera pubblica, ambito della libertà, il cui godimento e la partecipazione alla quale presuppongono l'«oziosità». La libertà è una faccenda pubblica; non può essere ottenuta nel privato o attraverso di esso.

Non esiste d'altronde all'epoca nessuna parola generica per designare il lavoro. I termini più correntemente utilizzati dai greci (ponos, ergon, poiesis) testimoniano un apprezzamento qualitativamente differenziato delle attività umane, giudicate secondo la conformità alla natura o in base al valore d'uso e alla qualità del prodotto. "Nel contesto della tecnica e dell'economia antica", sottolinea Jean-Pierre Vernant, "il lavoro appare solo [...] nel suo aspetto concreto. Ogni compito viene definito in funzione del prodotto che punta a fabbricare [...] Non si considera il lavoro nella prospettiva del produttore, come espressione di un unico sforzo umano creatore di valore sociale. Non troviamo quindi, nell'antica Grecia, una grande funzione umana, il lavoro, che copre tutti i mestieri,

bensì una pluralità di mestieri diversi, ciascuno dei quali costituisce un tipo particolare di azione che produce la propria opera”[6].

Lo stesso stato d’animo vige a Roma. A proposito del lavoro manuale, Seneca dice che è “privo d’onore e non potrebbe rivestire neppure la semplice apparenza dell’onestà”.

Cicerone aggiunge che “il salario è il prezzo di una servitù” che «niente di nobile potrà mai uscire da un negozio», che «il posto di un uomo libero non è in una fabbrica» [7]. La lingua latina distingue nettamente il labor, che evoca il lavoro penoso ed oppressivo, e l’opus, l’attività creativa. «Lavorare» (laborare) ha spesso il significato di «soffrire»; laborare ex capite, “soffrire di mal di testa”, Viceversa, la parola otium non designa affatto la pigrizia o il fatto di “non fare niente”, bensì l’attività superiore orientata verso la creazione, di cui il commercio rappresenta la negazione (negotium, “negozio”). Quanto alla parola moderna francese “travail”, essa viene, come è noto, da tripalium, che in origine era uno strumento di tortura...

Sin dai primi secoli della nostra era, il cristianesimo si è sforzato di lottare contro il disprezzo del lavoro. Gesù e i suoi apostoli erano dei lavoratori manuali. In breve tempo non si conteranno più i santi patroni dei diversi mestieri. Ciononostante, per Secoli sopravviverà l’idea che l’uomo non è fondamentalmente fatto per lavorare, che il lavoro non è altro che una triste necessità e non qualcosa da nobilitare o lodare, e che talune attività sono incompatibili con la qualità di uomo libero. Per reagire a questa idea fortemente radicata, la borghesia, soprattutto a partire dal XVII secolo, moltiplicherà le critiche contro il carattere «improduttivo», e quindi «parassitario», del modo di vita aristocratico.

André Gorz è uno di coloro che hanno colto meglio in che misura ciò che noi oggi chiamiamo lavoro è, nella sua stessa generosità, un’invenzione della modernità. L’idea contemporanea del “lavoro”, scrive, «appare in effetti solo con il capitalismo manifatturiero. Sino a quel momento, cioè sino al XVIII secolo, il termine «lavoro» (labour; Arbeit, travail) designava la pena dei servi e dei giornalieri che producevano beni di consumo o servizi necessari alla vita che dovevano essere rinnovati giorno dopo giorno, senza che nulla potesse essere dato per acquisito. Gli artigiani, invece, che fabbricavano oggetti durevoli, accumulabili, che gli acquirenti di regola trasmettevano ai posteri, non “lavoravano”, “operavano”, e nella loro “opera” potevano utilizzare il “lavoro” di uomini di fatica chiamati a svolgere i compiti grossolani, poco qualificati. Soltanto i giornalieri e i manovali erano pagati per il loro “lavoro”; gli artigiani facevano pagare la propria “opera” in base a un tariffario fissato da quei sindacati professionali che erano le corporazioni e le gilde, le quali proibivano severamente qualsiasi innovazione ed ogni forma di concorrenza. [...] La “produzione materiale” non era dunque, nell’insieme, retta dalla razionalità economica» [9].

Per molto tempo infatti il lavoro, benché riabilitato, è rimasto in una certa misura al riparo da considerazioni puramente utilitarie o mercantili. Nel Medioevo, in particolare, il mestiere ha un valore di integrazione sociale. E innanzitutto un modo di vita, una maniera di stare al mondo, e, in quanto tale, rimane dipendente da un certo numero di atteggiamenti etici, che vanno al di là della sfera della sola materialità ed impregnano nel suo insieme una società nella quale si giustappongono e si incrociano modi di vita organica differenti. I mestieri hanno le proprie regole, le proprie tradizioni. Alloro

esercizio sono associate abitudini festive e credenze popolari che contribuiscono a limitare gli effetti della sola ragione economica.

Il lavoro speso nella costruzione delle cattedrali è tutto salvo che un lavoro che miri all'utilità, come ha rimarcato, in una pagina molto nota, Georges Bataille: «L'espressione dell'intimità nella chiesa [...] risponde al vano consumo del lavoro: sin dall'inizio la destinazione sottrae l'edificio all'utilità fisica, e questo primo movimento si esprime in una profusione di vani ornamenti. Perché la costruzione di una chiesa non è l'impiego vantaggioso del lavoro disponibile, ma il suo consumo, la distruzione della sua utilità. L'intimità è espressa in modo condizionato da una cosa: purché questa cosa sia in fondo il contrario di una cosa, il contrario di un prodotto, di una merce: un consumo e un sacrificio» [10].

È a questa forma di lavoro che Péguy allude quando evoca la pietà dell'«opera ben fatta», il tempo in cui si cantava mentre si lavorava e si dava nellavoro il meglio di sé perché in quel lavoro ne andava della realizzazione di se stessi: «Abbiamo conosciuto operai che avevano voglia di lavorare [...] Lavorare era la gioia stessa, la radice profonda del loro essere [...] Esisteva un onore incredibile del lavoro [...] Bisognava che un bastone di sedia fosse ben fatto [...] Non doveva essere fatto bene per il salario o a causa del salario [...] per il padrone o per i conoscitori [...] Bisognava che fosse fatto bene in sé [...] E lo stesso principio delle cattedrali...». Péguy, tuttavia, respinge sia la concezione calvinista, in cui la coazione al lavoro trova la propria legittimità nell'ordine della fede (il lavoro come sottomissione necessaria all'esigenza di salvezza), sia la concezione borghese, che considera lavoro autentico solo quello che non procura alcun divertimento. Egli non fa del lavoro lo scopo supremo dell'esistenza. Pone al di sopra dei compiti necessari alla sussistenza le attività dello spirito che permettono alla personalità di fiorire. Sa che i valori etici e culturali sono superiori alla semplice produzione degli oggetti. Ed è il primo a convenire che il lavoro è radicalmente cambiato da quando è governato solamente dalle leggi economiche dell'offerta e della domanda, della produzione e del mercato.

Con la Riforma, e poi con l'emergere delle teorie liberali, il «valore-lavoro») diventa infatti nel contempo valore dominante e valore in sé. In Locke, ad esempio, la proprietà si fonda sul lavoro e non più sui bisogni, atteggiamento che già giustifica l'appropriazione illimitata (e che Louis Dumont giustamente definisce tipicamente moderna). Nel contempo, la giustizia viene fondata su un diritto di proprietà posto come assoluto, agli antipodi del pensiero tradizionale che rapporta la giustizia all'equità e a relazioni ordinate all'interno di un tutto. La proprietà risalirebbe allo «stato di natura» e sarebbe il frutto del lavoro individuale, cioè dell'appropriazione da parte dell'individuo di tutto ciò che egli sottrae alla natura e prende alla terra. E la nascita di quello che Macpherson chiama l'«individualismo Possessivo».

Il lavoro è non meno fondamentale in Adam Smith. L'introduzione de *La ricchezza delle nazioni* si apre su queste parole: «Il lavoro annuo di una nazione è il fondo primitivo che fornisce al suo consumo annuale tutte le cose necessarie e comode della vita; e queste cose sono sempre o il prodotto immediato del lavoro, o acquistate dalle altre nazioni assieme a quel prodotto») [11]. Smith aggiunge immediatamente l'idea concomitante che la ricchezza prodotta dal lavoro (le «cose necessarie e comode della vita») può essere accresciuta dal progresso costante dei metodi di rendimento. E sostiene inoltre

che lo scambio fra le ricchezze in tal modo prodotte, scambio il cui unico motore è l'esclusiva ricerca dell'interesse egoistico, consente la diffusione ottimale di tutti i benefici risultanti dalla divisione del lavoro. Il valore si identifica quindi essenzialmente con il lavoro, che ne costituisce in un certo senso la sostanza e ne è l'unico metro di misura, ed è nello scambio mercantile che questo valore si cristallizza. «Il lavoro», scrive Adam Smith, «è la misura reale del valore scambiabile di ogni merce» [12].

Per Smith, il giusto prezzo è dunque quello del mercato: la merce che viene scambiata sul mercato è venduta esattamente per ciò che vale («prezzo naturale»), e il suo valore espresso in denaro rimanda al lavoro che essa rappresenta: «Il lavoro misura il valore, non soltanto di quella parte del prezzo che si risolve in lavoro, ma anche di quella che si risolve in rendita, e di quella che si risolve in profitto [13]. E ancora: «Non è con l'oro o con l'argento, ma con il lavoro che tutte le ricchezze del mondo sono state acquistate originariamente; e il loro valore per coloro che le possiedono e che cercano di scambiarle con nuove produzioni è esattamente uguale alla quantità di lavoro che esse li mettono in condizione di acquistare o di ordinare» [14]. L'intera opera di Smith si fonda su questo legame fra lo scambio e il lavoro, in cui il primo ingloba il secondo nelle condizioni moderne dell'attività economica ma il secondo forma la pietra angolare dell'intero edificio.

Uomo pertanto è così «naturalmente» commerciante che è «lavoratore»: «In tal modo, ogni uomo vive di scambi e diventa una sorta di mercante, e la società stessa è propriamente una società commerciante» [15]. Come scrive Louis Dumont, «insomma, ogni cosa è lavoro e il lavoro è ogni cosa, cosicché noi lavoriamo persino quando non lavoriamo e ci accontentiamo di scambiare» [16].

In effetti, in Smith troviamo due definizioni del valore-lavoro. Nella prima, che è implicita, il valore consiste nella quantità di lavoro necessaria alla produzione di un bene. Nella seconda, che ne deriva ed è altresì la principale, il valore di un bene consiste nella quantità di lavoro che è possibile ottenere in cambio di quel bene (giacché lo scambio consente in un certo senso di "verificare" il valore-lavoro connesso alla sola produzione). In entrambi i casi, ci si trova di fronte ad un'affermazione (o ad un argomento di diritto naturale) priva di ogni valore empirico od operativo. La teoria si limita semplicemente a postulare che l'uomo crea il valore per i) tramite del proprio lavoro, che lo fa padrone e sovrano trasformatore della natura. «Questa relazione naturale dell'uomo individuale con le cose», nota Louis Dumont, «si riflette in qualche modo nello scambio egoistico tra uomini che, pur essendo un succedaneo del lavoro, impone ad esso la propria legge e ne consente il progresso. Come nella proprietà di Locke, è il soggetto individuale ad essere esaltato, l'uomo egoista che scambia o lavora, che, nella pena, nell'interesse e nel profitto, lavora [...] al bene comune, alla ricchezza delle nazioni» [17]. Adam Smith tuttavia devia quando, basandosi sulla teoria del valore-lavoro, si sforza di giustificare il sistema dei salari e il gioco del capitale. Egli afferma infatti che il lavoratore deve condividere con il datore di lavoro il prodotto del capitale. Questa affermazione sembra smentire la convinzione secondo cui il valore del prodotto si ricollega alla quantità di lavoro necessaria alla produzione, dal momento che tale quantità è stato solo il lavoratore a produrla. Consapevole della difficoltà, Smith scrive: «La quantità di lavoro comunemente spesa per acquistare o produrre una merce non è più dunque l'unica

circostanza sulla quale si deve regolare la quantità di lavoro che quella merce potrà comunemente acquistare, ordinare od ottenere in scambio. E chiaro che sarà dovuta ancora una quantità addizionale per il profitto del capitale che ha anticipato i salari di tale lavoro e ne ha fornito i materiali» [18]. Questa «quantità addizionale» rimane però misteriosa. Smith tenta in effetti di assimilare il valore-lavoro inerente ad un prodotto al salario che il lavoratore riceve per quel prodotto, come se il valore del lavoro pagato dal salario fosse identico al valore reale creato da quel lavoro: «Quel che costituisce la ricompensa naturale o il salario del lavoro, è il prodotto del lavoro» [19]. Ma questa assimilazione è arbitraria, cosa che Marx non mancherà di rilevare. L'approccio di Smith trova il suo fondamento nell'idea che la diversità delle attività umane possa essere interamente ricondotta a un'unica sostanza, e che sia tale sostanza, nella fattispecie il lavoro, a permettere di trasformare l'eterogeneo in omogeneo, la qualità in quantità. Nel contempo, Smith afferma che ogni lavoro deve essere ("produttivo", cioè diretto verso la produzione di merci utili il cui consumo consentirà a sua volta di produrre nuove cose consumabili. Ne consegue che l'attività non «produttiva» è un non-senso rispetto alla vita delle società.

Questa idea di un lavoro che sarebbe alla base dell'esistenza umana la si ritrova in Ricardo, per il quale "il valore di una merce dipende della quantità relativa di lavoro necessaria alla sua produzione" [20]. I successori di Smith si divideranno in seguito sull'importanza relativa da attribuire rispettivamente al lavoro e allo scambio.

La teoria neoclassica, particolarmente in Walras, cercherà di assimilare valore di scambio e valore d'uso spiegando il primo attraverso la limitazione di una quantità utile, cioè attraverso la rarità. l'idea che il valore debba essere indicizzato esclusivamente sull'utilità non è infatti sostenibile: l'acqua è più utile del diamante ma infinitamente meno costosa; il piano del prezzo e quello dell'utilità sono irriducibili l'uno all'altro. Gli economisti liberali si sforzeranno quindi di prendere contemporaneamente in considerazione l'utilità e la rarità, e i marginalisti svilupperanno un punto di vista che consisterà nel valutare non più la quantità globale di beni, bensì il valore «marginale», assunto dall'ultimo di essi, ma "senza riuscire a operare la sintesi utilità-rarità in "una spiegazione coerente" [21]. Questa teoria finisce infatti con il rendere insolubile il problema della trasformazione del valore in prezzo di produzione.

Il modo in cui ai nostri giorni la parola "lavoro" viene indistintamente applicata a qualunque forma di attività o di occupazione regolare, in diretta contrapposizione con l'ideale ereditato dall'Antichità, riflette piuttosto bene le teorie di cui abbiamo ora sinteticamente accennato. Operai, dirigenti, artisti, ricercatori, intellettuali, creatori: ormai tutti "lavorano". Anche i contadini si sono trasformati in "produttori agricoli"), il che dimostra che i loro compiti quotidiani non definiscono più un modo di vita incomparabile rispetto a tutti gli altri. Nondimeno, questo onnipresente lavoro esige di essere colto e definito con precisione. Il "lavoro", nel senso contemporaneo, scrive André Gorz, "non si confonde né con i bisogni, ripetuti giorno dopo giorno, che sono indispensabili al mantenimento e alla riproduzione della vita di ciascuno; né con la fatica, per quanto impegnativa possa essere, che un individuo fa per realizzare un compito di cui lui stesso o i suoi sono i destinatari e i beneficiari; né con quel che noi decidiamo di fare di testa nostra, senza tener conto del tempo e della fatica, per uno scopo che ha importanza soltanto ai nostri occhi e che nessuno potrebbe raggiungere al posto nostro. Se ci capita

di parlare di “lavoro” a proposito di queste attività del “lavoro domestico”, del “lavoro artistico” del “lavoro di autoproduzione”, lo facciamo assegnando all’espressione un significato fondamentale diverso da quello che ha il lavoro posto dalla metà alla base della propria esistenza, strumento cardinale e nel contempo obiettivo supremo... La caratteristica essenziale di quel tipo di lavoro quello che noi “abbiamo”, “cerchiamo”, “offriamo” consiste infatti nell’essere un’attività nella sfera pubblica, richiesta, definita, riconosciuta utile da altri e, a questo titolo, da essi remunerata. Grazie al lavoro remunerato (e più in particolare attraverso il lavoro salariato) apparteniamo alla sfera pubblica, acquisiamo un’esistenza e un’identità sociali (vale a dire una «professione»), siamo inseriti in una rete di relazioni e di scambi nella quale ci misuriamo con gli altri e ci vediamo conferire dei diritti su di loro in cambio dei nostri doveri verso di loro. La società industriale viene intesa come “una società di lavoratori” e, a questo titolo, si distingue da tutte quelle che l’hanno preceduta, perché il lavoro socialmente remunerato e determinato è anche per quelle e quelli che ne cercano, vi si preparano o ne mancano il fattore di gran lunga più importante di socializzazione» [22].

Perciò, prosegue André Gorz, “la razionalizzazione economica del lavoro non è consistita semplicemente nel rendere più metodiche e meglio adattate allo scopo delle attività produttive preesistenti. Fu una rivoluzione, una sovversione del modo di vita, dei valori, dei rapporti sociali e con la natura, l’invenzione nel senso pieno del termine di qualcosa che non era ancora mai esistito. L’attività produttiva veniva privata del suo senso, delle sue motivazioni e del suo oggetto per diventare il semplice mezzo per guadagnarsi un salario. Smetteva di far parte della vita per diventare il mezzo per “guadagnarsi da vivere”. Il tempo di lavoro e il tempo di vivere venivano staccati; il lavoro, i suoi strumenti, i suoi prodotti acquistavano una realtà separata da quella del lavoratore e dipendevano da decisioni estranee. La “soddisfazione di operare” in comune e il piacere di “fare” venivano soppressi a vantaggio esclusivo delle soddisfazioni che il denaro può acquistare [...] La razionalizzazione economica del lavoro avrà pertanto ragione dell’antica idea di libertà e di autonomia esistenziale. Essa dà vita a un individuo che, alienato nel lavoro, lo sarà anche, per forza, nei consumi ed, infine, nei bisogni» [23].

Alain de Benoist

NOTE

1 Cfr. Marshall Sahlins, *Age de pierre, age d’abondance. L’économie des sociétés primitives*, Gallimard, Paris 1976 (tr. It. *Economia dell’età della pietra*, Bompiani, Milano 1980).

2 A questo proposito si veda soprattutto Hannah Arendt, *La condition de l’homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris 1961 (tr. it. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1993),

3 Alain Caillé, *Vers de nouveaux fondements symboliques. Pour une création mondiale de revenus de citoyenneté nationale*, in «Dossier n. 3, Transversales science/culture», pag. 28.

4 Aristotele, *Politica*, 111, 2, 8. Si sa anche che uno dei motivi della ostilità di Platone nei confronti dei sofisti (Protagora, Gorgia, Prodicco) stava nel fatto che costoro accettavano

di farsi pagare per il loro insegnamento filosofico.

5 André Gorz. *Métamorphoses du travail. Quete du senso Critique de la raison économique*, Galilée, Paris 1991, pagg. 26-28 ttrad. it. *Metamorfosi del lavoro*, Bollati Boringhieri, Torino 1992).

6 Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, La Découverte, Paris. Pag. 296 (tr. il. *Mito e pensiero presso i greci*, Eiraudi. Torino 1981).

7 Seneca, *Ce Officiis I*, 42.

8 Questo significato è sopravvissuto in francese e in italiano nell'espressione che evoca il ..travaglio» (travai/)

della donna partoriente e i dolori che lo accompagnano. 9 André Gorz. op. cit., pagg. 28-29.

10 Georges Bataille, *La part maudite. Précédé de: La notion de dépense*, Minuit, Paris 1990. pago 168 (tr. it. *La parte maledetta*, Bertani. Verona 1972).

11 Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*. vol. I, Flammarion, Paris. p. 65 (ed. il. *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, Mondadori. Milano 1977).

12 Ibidem. libro I, capitolo S, pag, 100. 13 Ibidem, libro I. capitolo 6, pago 120, 14 Ibidem. libro I, capitolo S, pag.101. 15 Ibidem. libro I, capitolo 4, pago 91.

16 Louis Dumont, *Homo Aequalls. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris 1977, pago 225 (tr. il. *Homo Aequalis*, Adelphi, Milano 1984),

17 Ibidem, pag, 122.

18 Adam Smith. op. cit., libro I, capitolo 6, pago 119. Ibidem, libro I, capitolo 8, pago 135,

19 David Ricardo, *Sui principii dell'economia politica e della tassazione*, Mondadori, Milano 1979. capitolo I.

20 André Piettre, *Pensée économique et théories contemporaines*, Sa ed., Dalloz, Paris, pag, 93. La nozione di rarità tende inoltre a fare della relazione economica un gioco a somma zero (cosa che essa non è). da! momento che, in un universo interamente assoggettato alla rarità, non si potrebbe dare all'uno senza prendere all'altro. Simmel ha fatto osservare che. dal punto di vista economico, il momento dell'utilità corrisponde alla domanda, quello della rarità all'offerta. Thorstein Veblen (*Teoria della classe agiata*, Einaudi, Torino 1971) mostra inoltre che il prezzo e l'utilità di un bene non ne esauriscono il significato. nella misura in cui quel bene è anché l'esponente di uno status sociale. l'oggetto economico diventa perciò il referente dell'oggetto-segno. Cfr. anche Jean Baugrillard, *Le système des objets*, Gallimard, Paris 1968.

21 André Gorz, op. cit., pagg. 25-26. 22 Ibidem, pagg. 36-37.

22 Ibidem, pagg. 36-37.