

Contributi/5

Lavoro e rivoluzione

Sapere, linguaggio e produzione nel pensiero radicale italiano

Angelo Nizza

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 17/07/2017. Accettato il 10/10/2017.

According to the Italian Radical Thought the study of work structure gives the basis for the concept of revolution. In this paper, the aim is to highlight one of the contradiction of the 21th century society: it's true that one of the requirements of communist society – conceived as the result of the revolution – consists in the suppression of the separation between manual and intellectual work; but, at the same time, it's also true that the unification of hand and mind qualifies more and more the work of contemporary capitalism. Taking note of this contradiction allows us to clear the characteristics of social production relationships and to provide certain elements about a theory of social transformation.

«Tutta la teoria sul lavoro intellettuale e manuale esposta in queste pagine deve essere interpretata come contributo all'edificazione del socialismo dopo la rivoluzione, non come teoria della rivoluzione. Ma una rivoluzione tende ai propri effetti finali contenendo già in sé gli elementi che trasforma in risultati. La teoria di tali risultati fornisce quindi indicazioni almeno parziali sulle forme della rivoluzione»¹

Premessa

Nel pensiero radicale italiano², che eredita e sviluppa la tradizione marxista-operaista, le condizioni del lavoro costituiscono la base del concetto di

¹ A. Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis* [1970], trad. it. *Lavoro intellettuale e lavoro manuale. Per la teoria della sintesi sociale*, Milano 1977, pp. 152-153.

² Non è qui in questione la cosiddetta *Italian Theory* o *Italian Thought*, bensì un filone di pensiero che si rifà a M. Hardt, P. Virno, *Radical Thought in Italy. A Potential Politics*, Minneapolis 1996. Una genealogia del pensiero radicale italiano, che qui è preso in considerazione, non è precisamente quella contenuta, tra gli altri, nei volumi di R. Esposito, *Pensiero vivente: origine e attualità della filosofia italiana*, Torino 2010 e *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Torino, 2016. Per ottenere, invece, qualche ragguaglio più accurato sulla genesi di questa linea di ricerca si può fare riferimento a P. Virno, *Esercizi di esodo*, Verona 2002, pp. 19-26. Ulteriori riferimenti bibliografici più alcune coordinate circa i temi del pensiero radicale italiano, fornite dal punto

rivoluzione: studiarle significa gettare luce su un progetto di trasformazione della società. Intendere il lavoro come oggetto privilegiato della teoria rivoluzionaria significa trattarlo tanto come tema su cui verte l'indagine filosofica, quanto come obiettivo polemico e principale nemico dell'azione politica; la combinazione di entrambi i momenti costituisce un modo coerente di ripensare l'unità di teoria e prassi, nel senso cui pure allude il giovane Marx nell'ultima delle *Tesi su Feuerbach*: «I filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; si tratta però di mutarlo».

Volendo contribuire a un simile programma, queste pagine mirano a mettere in evidenza una delle contraddizioni che attraversano la società del XXI secolo: è vero che uno dei requisiti della società comunista, cioè, del risultato della rivoluzione, consiste nella soppressione della separazione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale, ma, al contempo, è vero anche che l'unità di mano e mente qualifica sempre più il lavoro nel capitalismo contemporaneo³.

Prendere consapevolezza di tale cortocircuito ha il vantaggio di mettere in chiaro le caratteristiche dei rapporti sociali di produzione che chiedono di essere modificati e proprio in una simile presa sta il gesto che può fornire alcune indicazioni, certamente parziali, sulle teorie e sulle tecniche della rivoluzione.

1. Postmodernismo

Il lavoro è il grande escluso dalle ricerche filosofiche degli ultimi quarant'anni. Diversamente dalle scienze sociali, nel cui ambito esiste una vasta bibliografia sulle trasformazioni empiriche e concettuali del processo lavorativo nel tardo capitalismo⁴, la filosofia contemporanea, nella sua variante vincente,

di vista della filosofia del linguaggio, sono contenuti nel saggio di M. Mazzeo, *La Nutella e gli schiaffi. Filosofia e linguaggio nell'operaismo italiano*, «Rifl», IX, 2015, 1, pp. 174-192. Sempre di Mazzeo vale la pena di consultare, perché coerente con gli argomenti qui trattati, anche il recente studio sul campione dei pesi massimi Cassius Clay intitolato *Il sofista nero. Muhammad Ali oratore e pugile*, Roma 2017, che coglie nel boxeur di Louisville il pioniere della sintesi tra lavoro manuale e lavoro intellettuale – Ali introduce la parola dentro la boxe – tratto distintivo dell'attuale mondo del lavoro, dai *call center* ad Amazon fino alla *General Motors*.

³ 'Comunismo del capitale' è l'ossimoro con cui alcuni esponenti del pensiero radicale italiano descrivono la metamorfosi dei sistemi sociali nei Paesi più avanzati del XXI secolo (cfr. P. Virno, *Grammatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, Roma 2002; C. Marazzi, *Il comunismo del capitale. Finanziarizzazione, biopolitiche del lavoro e crisi globale*, Verona 2010). Se la replica capitalistica alla Rivoluzione d'Ottobre fu la statalizzazione dei rapporti di produzione, negli ultimi trenta e quarant'anni la risposta del capitale ai movimenti rivoluzionari e alla contro-cultura degli anni Sessanta e Settanta in Europa, negli Usa e in Cina è stata la traduzione in senso capitalistico delle «condizioni materiali e culturali che assicurerebbero un pacato realismo alla prospettiva comunista». Cfr. P. Virno, *Grammatica della moltitudine*, cit., p. 111. In questa prospettiva non appare fuori luogo affermare che, almeno nell'ultimo secolo, dietro le grandi trasformazioni del capitale, cioè il fordismo e il post-fordismo, vi è una rivoluzione sconfitta: nel 1917 così come nel 1977.

⁴ Sull'argomento sono ormai dei classici T. Ohno, *Toyota Production System* [1978], trad. it. *Lo spirito Toyota*, Torino 2004; A. Gorz, *Métamorphoses du travail* [1988], trad. it. *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica*, Torino 1992; B. Coriat, *Penser à l'envers: travail*

ovvero quella che muove dalla riflessione sul postmoderno, ha preso a indagare il ruolo dei saperi formali e meno formali e dell'interazione linguistica, mettendo in secondo piano le questioni relative alla produzione e al lavoro. Sotto questa luce non appare fuori luogo tracciare una linea sotterranea che collega il «rapporto sul sapere» redatto da Jean-François Lyotard⁵ nel 1979 al razionalismo anni '80 e seguenti di Jürgen Habermas⁶, interessato all'eticità del dialogo e della comunicazione emendati dalle ingerenze dell'agire strumentale, fino alle più recenti tesi di uno dei più importanti filosofi contemporanei, Giorgio Agamben⁷, circa l'uso inoperoso della vita, che finisce per esaltare la dimensione contemplativa dell'esistenza a scapito di quella pratica.

Anche le teorie sulla fine del lavoro, per esempio quelle elaborate da André Gorz e Jeremy Rifkin, vanno inserite all'interno di questo quadro perché, cogliendo la centralità del sapere e della comunicazione linguistica nei più avanzati sistemi di produzione capitalista, deducono la morte del lavoro vivo e preconizzano l'esaurimento storico dell'intera *poiesis* umana.

Nelle osservazioni che seguono si tenterà di opporre a questi paradigmi dominanti il pensiero radicale italiano, illustrando in particolare alcune argomentazioni di Paolo Virno che, recependo ed elaborando la tradizione marxista-operaista, hanno il merito di riconoscere il carattere decisivo dei saperi e del linguaggio nella società del XXI secolo, non perché separati dal lavoro, ma, all'opposto, proprio perché sapere e comunicazione costituiscono la nuova base del ciclo di lavoro vivo. Anziché distinguere agire comunicativo e agire strumentale o, addirittura, disattivare il binomio *praxis-poiesis*, occorre pensare il superamento non della coppia, ma della dicotomia tra interazione linguistica e produzione. Un simile pensiero, dando conto della nuova forma del lavoro nel capitalismo avanzato, appare capace di individuare alcuni degli elementi che possono confluire in una aggiornata teoria della rivoluzione, che sia all'altezza dei problemi posti dai modelli di produzione e riproduzione della vita nell'epoca nostra.

2. La fine del lavoro

La teoria della fine del lavoro può essere coerentemente compresa nell'insieme delle estetiche legate all'architettura, alla letteratura, all'arte, al

et organisation dans l'entreprise japonaise [1991], trad. it. *Ripensare l'organizzazione del lavoro. Concetti e prassi nel modello giapponese*, Bari 1993; C. Marazzi, *Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti sulla politica* [1994], Torino 1999; A. Negri, *Il lavoro di Dioniso*, Roma 1995; P. Zarifian, *Travail et communication*, Parigi 1996; M. Lazzarato, *Lavoro immateriale: forme di vita e produzione di soggettività*, Verona 1997; C. Vercellone (a cura di), *Capitalismo cognitivo. Conoscenza e finanza nell'epoca postfordista*, Roma 2006.

⁵ Cfr. J. F. Lyotard, *La condition postmoderne* [1979], trad. it. *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano 1981.

⁶ Cfr. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* [1981], trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna 1986.

⁷ Cfr. G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Vicenza 2014; ancor più di recente il filosofo italiano è tornato sul tema con *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Torino 2017.

cinema e alla musica – ma anche, in una forma forse più implicita e tuttavia non meno fondamentale, nell’ambito delle idee attinenti alle scienze umane e sociali come la filosofia, la sociologia, la politica e l’economia – analizzate da Fredric Jameson nel noto studio su «la logica culturale del tardo capitalismo». In quest’ottica sembra giustificato intendere la fine del lavoro come una tipica tonalità affettiva del postmodernismo, che pronosticando l’estinzione del processo lavorativo oscilla tra stati d’animo euforici e sentimenti negativi pieni di sconforto e timori. Il senso della fine è precisamente il tono emotivo che si impone nel tardo capitalismo e che l’autore così descrive in apertura del saggio:

Questi ultimi anni sono stati caratterizzati da un millenarismo alla rovescia, in cui le premonizioni del futuro, catastrofiche o redentive, hanno lasciato il posto al senso della fine di questo o di quello (fine dell’ideologia, dell’arte o delle classi sociali; ‘crisi’ del leninismo, della socialdemocrazia o del *welfare state* ecc.): considerati nel loro insieme, tutti questi fenomeni costituiscono forse ciò che sempre più spesso viene chiamato post-modernismo. La sua esistenza dipende dall’ipotesi di una frattura radicale, di una *coupure*, che per lo più si fa risalire agli ultimi anni Cinquanta o ai primi anni Sessanta⁸.

L’estetica della fine evocata da Jameson è paragonabile a un modello matematico del tipo $f(x)$ in cui f indica la relazione ‘fine di’ e x sta per la variabile indipendente cui assegnare un valore appartenente all’insieme dei fatti sociali come l’ideologia, l’arte e il linguaggio, ma anche la politica, la religione, lo Stato oppure la storia o il lavoro.

L’elemento ‘lavoro’ è associato alla relazione ‘fine di’ in seguito ai cospicui mutamenti del processo produttivo, divenuti pienamente osservabili attorno ai primi anni Ottanta del Novecento, che la sociologia e l’economia hanno racchiuso nel termine ‘postfordismo’, o anche ‘toyotismo’⁹.

⁸ F. Jameson, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism* [1991], trad. it. *Postmodernismo. Ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, Roma 2007, p. 19.

⁹ Col termine ‘toyotismo’ si intende il modello di produzione sorto in Giappone a partire dalla seconda metà del Novecento, attraverso cui l’industria Toyota ridiede slancio all’intero Paese all’indomani della crisi finanziaria del 1949 e dello sciopero generale del 1950, nonché della guerra di Corea del 1950-1953. Nei suoi lineamenti fondamentali il toyotismo può essere riassunto mediante la descrizione che ne dà A. Accornero, *Il mondo della produzione. Sociologia del lavoro e dell’industria*, Bologna 2002, p. 322: «L’apporto dato dal Giappone al modo di produrre si compendia nella filosofia della Toyota: prodotto e servizi di qualità ineccepibile a un prezzo altamente competitivo. Tutto cominciò negli anni ‘50 quando E. Toyoda, figlio del fondatore, visitò la Ford decidendo di puntare sulla diversificazione del prodotto giacché nel suo paese l’auto aveva poco mercato. A tal fine serviva un’organizzazione del lavoro snella che riducesse le distanze tra chi pensa e chi esegue, eliminasse la cristallizzazione dei compiti individuali e chiedesse ai dipendenti stessi di controllare il proprio lavoro. Si trattava insomma di derogare al taylor-fordismo». Uno dei pilastri su cui poggia il nuovo assetto del lavoro è il *kanban*, parola giapponese che indica un cartellino su cui annotare delle informazioni. Nel modello toyotista il metodo del *kanban* designa la circolazione orizzontale di cartellini lungo l’intera linea della produzione al fine di ordinare (da valle) e notificare (da monte) i pezzi necessari al lavoro senza *stock*. Ecco come Ohno (*Lo spirito Toyota*, cit., pp. 43-44) descrive il fenomeno: «un pezzo di carta fornisce a prima vista le seguenti informazioni: quantità del prodotto, tempo, metodo, quantità da trasferire, destinazione, punti di immagazzinamento e così via. All’epoca non avevo dubbi sul fatto che questo sistema di raccolta delle informazioni avrebbe veramente funzionato. Di solito, in

La teoria della fine del lavoro si situa nel punto in cui la ricezione della metamorfosi del ciclo produttivo in senso toyotista destituisce il lavoro della centralità socio-politica ed epistemologica raggiunta in due secoli di capitalismo, aprendo il varco a una nuova epoca in cui verrebbe neutralizzata non solo la figura istituzionale del lavoro salariato, ma finanche la categoria antropologica della produzione, ovvero del concetto originario di *poiesis*.

3. Per una critica alla teoria della fine del lavoro

In un testo degli anni Novanta, molto noto e molto discusso, André Gorz espone fin da subito il suo argomento e conclude richiamando Rifkin¹⁰:

Con la pretesa di negare la fine del lavoro in nome della sua necessità e della sua permanenza in senso antropologico o filosofico, si dimostra il contrario di quello che si voleva provare: proprio nel senso di realizzazione di sé, nel senso di *poiesis*, di creazione di un'opera, o del fare un'opera, il lavoro scompare più rapidamente nelle realtà virtualizzate dell'economia dell'immateriale. Se si desidera salvare e perpetuare questo 'vero lavoro' è urgente riconoscere che il *vero lavoro non è più nel lavoro*: il lavoro, nel senso di *poiesis*, che si *fa*, non è più (o lo è solo sempre più di rado) nel lavoro nel senso sociale, che si *ha*. Non è invocando il suo carattere antropologicamente necessario che si dimostrerà la perennità necessaria della società del lavoro. Al contrario: dobbiamo uscire dal lavoro e dalla società del lavoro per ritrovare il gusto e la possibilità del lavoro autentico. A modo suo (che non è il mio) Rifkin non dice una cosa diversa: dice che il lavoro, di cui annuncia la fine, dovrà essere sostituito da attività che hanno altre caratteristiche¹¹.

un'attività produttiva è la sezione progetti a indicare che cosa, quando e in quale quantità produrre, attraverso l'elaborazione di un piano di lavoro che viene passato all'impianto. Con questo sistema, il quando (i tempi di produzione) viene stabilito arbitrariamente, e si pensa che tutto funzioni quando i pezzi arrivano in tempo o in anticipo. Controllare i pezzi prodotti in anticipo rispetto alla loro utilizzazione significa però impiegare una grande quantità di lavoratori intermedi. La parola *just* o *just in time* significa proprio che se i pezzi arrivano prima del necessario – e non esattamente nel momento dovuto – le perdite non possono essere eliminate. Nel sistema di produzione Toyota, ogni processo è regolato e governato dal *kanban*; ne risulta l'eliminazione dei magazzini e, conseguentemente, un risparmio di lavoro, manodopera e dirigenti». Andando oltre la questione della riduzione dello *stock* e del risparmio di manodopera, Benjamin Coriat centra il valore teorico del *kanban* allorché osserva come tale metodo revochi in dubbio la separazione taylor-fordista tra mano e mente, tra concettualizzazione ed esecuzione del lavoro: «diciamolo chiaramente, si sosterrà che la tesi che il *kanban* consiste in un insieme di principi e di precetti, apertamente *non* o *anti-tayloristici* [...] Riassociando all'interno della fabbrica le mansioni (di esecuzione, di programmazione o di controllo della qualità) che un tempo erano sistematicamente separate dal taylorismo, il *kanban* contribuisce ad instaurare in fabbrica la costruzione (o ricostruzione se facciamo riferimento alle prassi pre-tayloristiche d'organizzazione) di una funzione generale di fabbricazione la cui caratteristica centrale è di riaggregare delle mansioni che secondo i precetti tayloristici sono accuratamente e sistematicamente separate». B. Coriat, *Ripensare l'organizzazione del lavoro*, cit., pp. 54-55.

¹⁰ Cfr. J. Rifkin, *The End of Work: The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era* [1995], trad. it. *La fine del lavoro*, Milano 1995.

¹¹ A. Gorz, *Misères du présent, richesse du possible* [1997], trad. it. *Miserie del presente, ricchezza del possibile*, Roma 1998, pp. 10-11.

Nei suoi motivi essenziali la teoria della fine del lavoro annuncia la scomparsa dell'attività lavorativa umana conforme alla *poiesis* e da qui pronostica il dileguamento del generale fare produttivo dell'uomo. Vi sono almeno due punti critici che qui si intende affrontare.

In primo luogo: espellendo la *poiesis*, ma conservando la *praxis* la teoria della fine del lavoro non considera l'ipotesi di ripensare il rapporto tra le due sfere della vita attiva nel segno della loro sovrapposizione. È vero che nel postfordismo il lavoro vivo umano è sempre meno simile alla *poiesis*, ma anziché additarne il deperimento si potrebbe forse valutare l'idea secondo cui il lavoro nell'impresa d'ispirazione toyotista si conservi adeguandosi mimeticamente alla *praxis*, ovvero all'attività senza opera, riducendo la distanza bimillenaria che separa i due poli:

La quantità di lavoro vivo non diminuisce, è anzi aumentata, contraddicendo tutte le teorie dello sviluppo tecnologico che stabiliscono un rapporto lineare di causa ed effetto tra innovazione tecnologica e lavoro necessario. La scienza incorporata nei macchinari, nel capitale fisso, permette di eliminare la parte industriale del lavoro, la parte cioè del lavoro materiale, esecutivo e meccanico. Parallelamente alla riduzione del lavoro di tipo industriale aumenta il lavoro comunicativo-relazionale che fa appello alle qualità cognitive e interpretative di chi lavora in un determinato contesto. Il lavoro, per così dire, di intellettualizza, si mentalizza, pur rimanendo lavoro vivo faticoso¹².

In secondo luogo: esiste una connessione tra fine del lavoro e fine della storia. È noto, infatti, che le teorie sulla fine della storia portino con sé anzitutto l'eclissi dell'operosità produttiva – la figura del *voyou desœvré* di Kojève¹³ ne è il prototipo – nonché, presso quegli autori come Agamben¹⁴, in cui il collegamento è compiuto con la massima coerenza, il generale dissolvimento tanto del fare nel senso di *poiesis* quanto dell'agire nel senso di *praxis*. Parimenti le tesi sulla fine del lavoro adombrano immancabilmente un panorama non-storico o post-storico. Per tentare di assegnare un ordine logico ai due momenti sembra legittimo intendere la fine del lavoro come la premessa della fine della storia. Poiché il congedo dal lavoro, per come prospettato da due autorevoli sostenitori quali Gorz e Rifkin, comporta l'espulsione del carattere antropologico dell'operare nel senso di *poiesis*, allora destinata a perire è la stessa esistenza storica degli uomini. Il collegamento tra produzione e storia è messo in chiaro da Marx in un passo iniziale dell'*Ideologia tedesca*:

Dobbiamo cominciare col constatare il primo presupposto di ogni esistenza umana, e dunque di ogni storia, il presupposto cioè che per poter fare storia gli uomini devono essere in grado di vivere. Ma il vivere implica prima di tutto il mangiare e bere, l'abitazione, il vestire e altro ancora. La prima azione storica è dunque la creazione dei mezzi per soddisfare questi bisogni, la produzione della vita materiale stessa, e questa è precisamente un'azione storica, una condizione fondamentale di qualsiasi storia, che

¹² C. Marazzi, *Il posto dei calzini*, cit., p. 68.

¹³ Cfr. A. Kojève, *Les romans de la sagesse*, «Critique», LX, 1952, pp. 387-397.

¹⁴ Cfr. G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit.

ancora oggi, come millenni addietro, deve essere compiuta ogni giorno e ogni ora semplicemente per mantenere in vita gli uomini¹⁵.

In questa direzione se da un lato il richiamo al lavoro come categoria antropologica può essere per Gorz un gesto apologetico nei confronti del carattere necessario e perenne della società del lavoro, dall'altro esso viene in luce come uno dei modi più pertinenti per giustificarne l'esodo.

Tra il lavoro come categoria antropologica e l'istituzione storicamente determinata del lavoro sotto il capitale vi è uno scarto mai del tutto sanabile perché la generica potenza del produrre è lungi dall'esaurirsi in un rapporto produttivo determinato, bensì essa eccede qualunque particolare forma storica. Nel quinto capitolo del Libro primo de *Il Capitale* Marx rilancia sul pensiero materialista esposto nell'*Ideologia* e descrive il lavoro nei «suoi movimenti semplici e astratti» come una «condizione generale del ricambio organico fra uomo e natura, condizione naturale eterna della vita umana; quindi è indipendente da ogni forma di tale vita e, anzi, è comune egualmente a tutte le forme di società della vita umana»¹⁶. La capacità produttiva delle condizioni per la propria esistenza, che nel materialismo marxiano designa il principale tratto distintivo degli uomini rispetto agli animali non umani, attiene a un presupposto naturale che certamente entra in rapporto dialettico con la storia ma che per statuto non può annullarsi all'interno di uno specifico schema operativo.

Lo statuto che conviene alla produzione in senso antropologico è quello della potenza (*dynamis*) che mai si lascia compendiare in una serie di atti determinati, bensì essa intesse con l'atto (*energeia*) un rapporto di tipo negativo nella misura in cui ogni atto, in quanto stato di cose *non* potenziale¹⁷, nega la potenza da cui pure scaturisce senza annichirla. La potenza sopravanza ciascuno degli atti a essa connesso, ma non s'identifica con nessuno di essi come invece proponevano i filosofi megarici¹⁸; tra i due concetti sussiste una differenza di natura (e non di grado) che a ogni transito dal poter-essere all'essere permette la conservazione della reciproca e fondamentale incommensurabilità. Sotto questa luce sembra ragionevole richiamare il lavoro come categoria antropologica allorché si intenda scorgere comportamenti produttivi indipendenti dalla società del lavoro salariato e dunque tali da costituire un criterio valido per pensare, nella storia, oltre la forma storica che la produzione ha assunto nel capitale.

¹⁵ K. Marx, *Die deutsche Ideologie* [1845-1846], trad. it. *L'ideologia tedesca*, Roma 1983, p. 18.

¹⁶ K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals* [1867], trad. it. *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Roma 2006, p. 132.

¹⁷ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Milano 2000, 1048a30-35: «l'atto è l'esistere della cosa, non però nel senso in cui diciamo che è in potenza: e diciamo in potenza, per esempio, un Ermete nel legno, la semiretta nell'intera retta, perché li si potrebbe ricavare, e diciamo pensatore colui che non sta speculando, se ha capacità di speculare; invece diciamo in atto l'altro modo di essere della cosa».

¹⁸ Ivi, 1046b29-1047b1.

4. *Nous, praxis e poiesis nel XXI secolo.* Alcune ipotesi a partire da Paolo Virno

Contro la filosofia del postmoderno e contro la teoria della fine del lavoro che di essa si nutre, prendiamo in esame due testi particolarmente significativi, scritti da Paolo Virno nel giro di un decennio, tra gli anni Ottanta e gli anni Novanta.

Il primo libro, dal titolo *Convenzione e materialismo. L'unicità senza aura*, è un testo spartiacque, scritto nei primi anni Ottanta all'indomani della sconfitta dei movimenti rivoluzionari in Europa, che finirono preda della controrivoluzione ordita dallo Stato e dal capitale, ristrutturatisi in chiave spiccatamente biopolitica e bioeconomica. In quarant'anni, la controrivoluzione ha profondamente modificato le abitudini e le forme di vita in Occidente, estendendosi globalmente fino a instaurare un nuovo ordine mondiale¹⁹. Tali trasformazioni originano anzitutto dalla metamorfosi del lavoro, nella precisa misura in cui il capitale ha incluso entro i confini della produzione proprio quei saperi, quei linguaggi, quegli affetti e quei desideri, insomma quell'agire *non* strumentale, che la generazione scolarizzata di massa ha posto al centro del dibattito pubblico e dell'azione politica negli anni Sessanta e Settanta del Novecento.

Nel più ampio panorama del pensiero critico europeo l'analisi circa il nesso tra comunicazione e produzione contenuta in *Convenzione e materialismo* è degna erede delle *Tesi sul rapporto generale di intelligenza scientifica e coscienza di classe proletaria* formulate da Hans Jürgen Krahl nel 1969 e trova in Alfred Sohn-Rethel, nel suo studio del 1970 sulla nuova sintesi tra lavoro intellettuale e lavoro manuale, un interlocutore privilegiato; al contrario, l'opera di Virno prende le distanze tanto dal ripristino dell'opposizione tra agire comunicativo e agire strumentale proposto da Habermas²⁰ quanto dal *pensiero debole* del postmodernismo italiano²¹.

Merito di Virno è di aver concepito l'implicazione logica che meglio si adatta a raffigurare il nesso linguaggio-lavoro nella tarda modernità: «se la comunicazione diventa elemento costitutivo del lavoro, si incrina di conseguenza l'impianto finalistico; e se viene meno la predominanza del modello teleologico, si dissolve anche il monismo del concetto di produzione»²². Questa catena di connessioni negative si rapprende nell'espressione 'lavoro senza teleologia', ossia in una nozione di *poiesis* che entra in una zona di indeterminatezza semantica allorché assorbe in sé i caratteri tipici della *praxis*. Richiamandosi

¹⁹ Su questo punto può essere istruttivo confrontare le tesi di M. De Carolis, *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà*, Macerata 2017, sulla genesi e attualità del neoliberalismo come nuovo «ordine cosmico».

²⁰ Cfr. J. Habermas, *Teorie dell'agire comunicativo*, cit.

²¹ Cfr. G. Vattimo, P. A. Rovatti, *Il pensiero debole*, Milano 1983.

²² P. Virno, *Convenzione e materialismo. L'unicità senza aura* [1986], Roma 2011, p. 68.

alla tradizione hegel-marxiana che, anche in virtù degli apporti di Lukács²³ e Habermas²⁴, concepisce la *poiesis* in quanto comportamento strumentale e monologico, la domanda a cui Virno intende rispondere concerne la legittimità empirica e teoretica della nozione unitaria di produzione materiale nell'epoca del divenire linguistico del lavoro. L'idea è che occorre espandere il concetto di produzione, perché non è più descrivibile solamente nei termini di un'attività muta e finalisticamente determinata, ma, al contrario, è sempre più raffigurabile anche grazie a elementi linguistici e a comportamenti virtuosistici che non sono orientati all'ottenimento di uno scopo predefinito.

Il secondo libro cui facciamo riferimento è il saggio *Virtuosismo e rivoluzione*, in cui Virno raccoglie e sviluppa l'eredità lasciata dal marxiano *Frammento sulle macchine*, ossia dall'assunto secondo cui:

lo sviluppo del capitale fisso mostra fino a quale grado il sapere sociale generale, *knowledge*, è diventato forza produttiva immediata, e quindi le condizioni del processo vitale stesso della società sono passate sotto il controllo del *general intellect*, e rimodellate in conformità a esso²⁵.

Quando il «sapere sociale generale», anziché cristallizzarsi nel sistema automatico di macchine, diventando, dunque, «forza produttiva immediata», emerge in primo piano come il principale attributo del lavoro vivo, allora il processo lavorativo cambia identità e, cessando di essere un agire strumentale conforme alla *poiesis*, si adegua all'agire comunicativo conforme alla *praxis*: «nell'epoca postfordista, è il Lavoro a prendere le fattezze dell'Azione: imprevedibilità, capacità di cominciare qualcosa di nuovo, improvvisazioni linguistiche, abilità nel destreggiarsi tra possibilità alternative»²⁶. L'alleanza tra sapere e produzione induce il sapere a perdere il carattere formale e inappariscnte che solitamente lo qualifica e, dunque, a irrompere sulla scena del pubblico, connettendosi con l'agire comunicativo: «la produzione esige virtuosismo, e quindi introietta molti tratti peculiari dell'azione politica, proprio e soltanto perché l'Intelletto è diventato la principale forza produttiva, premessa ed epicentro di ogni *poiesis*»²⁷.

La maniera in cui Virno ripensa i rapporti tra sapere, linguaggio e produzione, in un'ottica rivoluzionaria, prende il nome di *esodo*. La base della teoria dell'esodo sta nello stringere una nuova alleanza tra i termini *nous*, *praxis* e *poiesis*: alla connessione tra intelletto e produzione, tratto saliente del capitale nel XXI secolo, va sostituita la correlazione tra intelletto e azione: «la chiave di volta dell'agire politico (anzi, il passo che, solo, può sottrarlo alla paralisi

²³ G. Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft* [1948], trad. it. *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Torino 1975.

²⁴ J. Habermas, *Arbeit und Interaktion* [1968], trad. it. *Lavoro e interazione*, Milano 1975.

²⁵ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* [1857-1858], trad. it. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Firenze 1968-1970, p. 403.

²⁶ P. Virno, *Virtuosismo e rivoluzione* [1993], ora in Id. *L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*, Macerata 2015, p. 118.

²⁷ Ivi, p. 125.

attuale) consiste nello sviluppare la pubblicità dell'Intelletto al di fuori del Lavoro, in opposizione ad esso»²⁸. Dalla prima alleanza nasce l'inedito intreccio tra *praxis* e *poiesis*, ovvero la riduzione dell'agire a cooperazione lavorativa; al contrario, dalla giuntura tra *nous* e *praxis* si ricava l'istituzione di un'azione politica centrata sull'intelletto generale e pubblico. Nella prospettiva di Virno, la comunità fondata sull'intelletto equivale a una sfera pubblica non statale, ovvero non più protesa verso l'Uno rappresentato dal sovrano, ma originariamente unificata dall'appartenenza all'intelligenza comune agli uomini: «chiamo Esodo la defezione di massa dallo Stato, l'alleanza tra *general intellect* e Azione politica, il transito verso la sfera pubblica dell'Intelletto»²⁹.

Nell'esodo l'intelletto, che si sottrae alla produzione, è lungi dal ritirarsi a vita privata, ossia a una condotta solitaria e inattiva, essenzialmente dedita alla contemplazione. Il movimento effettuato dal *nous* è doppio: esso si separa dalla *poiesis* e si allea con la *praxis*. La vita attiva è così conservata.

5. Contro il logocentrismo

Una critica interessante all'impianto virniano giunge dall'interno della galassia operaista, da un autore, Maurizio Lazzarato, che a partire dagli anni Novanta si è dedicato alle trasformazioni del lavoro, arrivando a formulare alcune tesi intorno alla categoria di lavoro immateriale³⁰. In uno studio recente dedicato al governo dell'uomo indebitato, l'autore legge le tesi di Virno e altri come affette da logocentrismo: «con queste teorie, e malgrado la loro intenzionalità critica, continuiamo a restare in un mondo logocentrico, a fronte del fatto che con il capitalismo siamo entrati in un mondo macchino-centrico che configura diversamente le funzioni del linguaggio»³¹.

Secondo Lazzarato il *solo* linguaggio non permette di comprendere la forma del capitale nel XXI secolo; stando all'assunto dell'autore è più coerente parlare di semiotiche, al plurale, includendo in esse, oltre alla comunicazione linguistica, anche i segni a-significanti (gli indici di borsa, la moneta, i linguaggi matematici e informatici, la contabilità, i bilanci) e i simboli (il linguaggio gestuale, la mimica, i comportamenti rituali). Lazzarato propende per una semiotizzazione del capitale, intendendo con semiotica il genere di cui il linguaggio è solamente una specie e, dunque, inglobando in essa anche segni e comportamenti non verbali. Egli scrive:

il capitale è un operatore semiotico e non linguistico, e la differenza è rilevante. Nel capitalismo i flussi di segni (la moneta, gli algoritmi, i diagrammi, le equazioni) agiscono direttamente sui flussi materiali, senza passare per la significazione, la referenza,

²⁸ Ivi, p. 130.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ M. Lazzarato, *Lavoro immateriale*, cit.

³¹ Id., *Il governo dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*, Roma 2013, pp. 177-178.

la denotazione, categorie della linguistica insufficienti a dare conto del funzionamento della macchina capitalista. Le semiotiche a-significanti della moneta, degli algoritmi, funzionano indipendentemente dal fatto che significhino qualcosa per qualcuno. Non sono rinchiusi nel dualismo significante/significato. Sono segni-operatori, segni-potenza, la cui azione non passa attraverso la coscienza e la rappresentazione (azione diagrammatica). Il capitalismo è macchinocentrico e non logocentrico, ragion per cui abbiamo bisogno di una semiotica e non semplicemente di una linguistica³².

Con lessico post-strutturalista – tra le sue fonti spiccano Deleuze e Guattari – Lazzarato mobilita oggetti semiotici non linguistici, stabilendo una cesura fin troppo netta tra i segni verbali e quelli non verbali. Tuttavia, nell’ambito di quello che egli chiama il *linguistic turn* ciò che davvero conta non è il linguaggio inteso come strumento di denotazione e di comunicazione, bensì il linguaggio come capacità e attività specie-specifica interconnessa con pratiche non verbali. Sotto questa luce non vi è alcun impedimento a considerare insieme parole e gesti, nomi e numeri, frasi e sequenze di bit. E, anzi, ha ragione Lazzarato a insistere sull’aspetto secondo cui l’uso delle macchine, dei robot e dei computer, prevede oggi lo sfoggio di teorie e tecniche semiotiche vaste ed eterogenee, formali e meno formali, inclusi il gergo quotidiano e il linguaggio di programmazione dell’ingegnere informatico. Vi è però un dato che Lazzarato omette. Il linguaggio umano non è un elemento che si aggiunge alle altre semiotiche, come se fosse: ci sono i numeri, c’è il gesto e poi c’è *anche* la parola. Al contrario, ci sono i numeri e i gesti proprio *perché* c’è la parola, il linguaggio, cioè, non è un esemplare semiotico tra gli altri ma è la condizione di possibilità delle semiotiche, della proliferazione e anche della specializzazione di altri linguaggi, di segni e simboli non specificamente classificabili come verbali³³.

6. Le ambivalenze della nuova «sintesi sociale»

Per concludere queste parziali osservazioni, riprendiamo il ragionamento di fondo con una citazione tratta dalle *Tesi* di Krhal:

Se le scienze, secondo il loro grado di applicabilità tecnica, e i loro portatori, i lavoratori intellettuali, sono ormai integrati nel lavoratore produttivo complessivo, non è più ammissibile che le strategie socialrivoluzionarie continuino a riferirsi in modo quasi esclusivo al proletariato industriale. Non è in questione la possibilità, per l’intelligenza scientifica, di sviluppare una coscienza di classe proletaria in senso

³² Ivi, p. 19.

³³ Sul grande tema dei rapporti tra linguaggio verbale e non verbale e più in generale sull’intreccio tra parole e comportamenti non direttamente riducibili all’attività linguistica un’opera di base è certamente L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* [1953], trad. it. *Ricerche filosofiche*, Torino 1967. Un riferimento recente che eredita e sviluppa i temi wittgensteiniani, coniugandoli con i motivi del pensiero radicale italiano è M. Mazzeo, *Il bambino e l’operaio. Wittgenstein filosofo dell’uso*, Macerata 2016.

tradizionale; al contrario, bisogna chiedersi quale modificazione sia avvenuta nel concetto di produttore immediato e, quindi, di classe operaia³⁴.

Brillante osservatore delle dinamiche del tardo-capitalismo, Krhal, da un lato, connette il sapere al lavoro e, dall'altro, afferma che proprio nello studio delle nuove condizioni del processo lavorativo sta l'elaborazione di un programma di trasformazione radicale: il medesimo miscuglio tra sapere, linguaggio e lavoro, che fa da base alla ricchezza delle nazioni nell'odierna economia di mercato, è anche il terreno privilegiato su cui concepire e sperimentare teorie e pratiche di emancipazione.

Sempre negli stessi anni, un altro marxista tedesco, Alfred Sohn-Rethel, ragionando intorno al superamento del rapporto capitalista di produzione, nel suo studio su lavoro intellettuale e lavoro manuale ritiene che la *sintesi sociale comunista* abbia come immancabile requisito la soppressione della separazione tra mano e mente³⁵:

L'unità *sociale* di mano e mente contraddistingue una società comunista, sia essa primitiva o altamente sviluppata sul piano tecnologico. Il suo contrario è la separazione sociale tra lavoro intellettuale e lavoro manuale che si estende per tutta la storia dello sfruttamento ed assume le forme più diverse³⁶.

Più avanti Sohn-Rethel aggiunge:

Il socialismo ha infatti come fine immediato l'abolizione delle separazioni assai più evidenti e secondarie tra le funzioni intellettuali e fisiche, specie di quelle che F. W. Taylor ha posto in rilievo come elementi essenziali del suo sistema di organizzazione scientifica del lavoro³⁷.

Nell'«unità sociale di mente e mano» l'autore coglie la mescolanza tra sapere, linguaggio e lavoro e con rapida movenza proietta tale commistione al di là del sistema capitalistico. Sohn-Rethel, forse, non si sofferma a sufficienza sul fatto che proprio il capitale ha monopolizzato l'antica triade, riconfigurando i rapporti interni tra i suoi elementi e ponendola a beneficio della sua controrivoluzione. Tuttavia, la sua analisi dimostra la propria utilità allorché l'unità sociale di mano

³⁴ H. J. Krhal, *Thesen zum allgemeinen Verhältnis von wissenschaftlicher Intelligenz und proletarischem Klassenbewußtsein* [1969], trad. it. *Tesi sul rapporto generale di intelligenza scientifica e coscienza di classe proletaria*, in Id. *Attualità della rivoluzione. Teoria critica e capitalismo maturo*, Roma 1998, p. 137.

³⁵ Almeno in un paio di occasioni Sohn-Rethel (*Lavoro intellettuale e lavoro manuale*, cit., pp. 25 e 41) non manca di indicare la fonte da cui trae lo spunto per intendere l'unità sociale di mente e mano come uno dei caratteri distintivi della società comunista. Tale fonte è rappresentata dal Marx della *Critica al programma di Gotha*, allorché l'autore scrive che tra le premesse fondamentali di «una fase ulteriore della società comunista» vi è la «scomparsa [del]la subordinazione servile degli individui a causa della divisione del lavoro, e quindi anche la contrapposizione fra lavoro mentale e quello fisico» (K. Marx, *Kritik des Gothaer Programms* [1875], trad. it. *Critica al programma di Gotha*, Milano 2006, p. 39).

³⁶ A. Sohn-Rethel, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale*, cit., p. 91.

³⁷ Ivi, p. 147.

e mente è intesa non come il luogo immediato della libertà, ma come la nuova realtà dei rapporti capitalistici di produzione che occorre trasformare. Seguendo questa traiettoria, su cui convergono Krhal, Sohn-Rethel e Virno, la libertà trae alimento proprio da ciò che oggi blocca le chance di ottenere una forma di vita finalmente emancipata dal dominio del capitale e dei suoi miti.

Angelo Nizza

Scholé, Centro Studi Filosofici di Roccella Jonica

✉ angelo.nizza@gmail.com