

UNIVERSITÀ DELLA CALABRIA



UNIVERSITÀ DELLA CALABRIA
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

Dottorato di Ricerca Internazionale in Studi Umanistici.
Teorie, storie e tecniche dell'interpretazione dei testi

CICLO XXIX

Linguaggio e lavoro nel XXI secolo
Natura e storia di una relazione

Settore Scientifico Disciplinare:

M-FIL/05 FILOSOFIA E TEORIA DEI LINGUAGGI

Coordinatore: Ch.mo Prof. Roberto De Gaetano

Firma

Supervisore/Tutor: Ch.mo Prof. Marco Mazzeo

Firma

Dottorando: Dott. Angelo Nizza

Firma

*Ad Alessandra,
che di questa ricerca è compagna e testimone*

*Il linguaggio è, insieme, il terreno del conflitto
e la posta in palio,
il luogo della massima espropriazione
e della rivolta più assoluta*
(«Luogo Comune», 1990/1, p. 8)

Language! It's a virus!
(Laurie Anderson, 1986)

SharV Balley, operaia presso GM Detroit-Hamtramck Assembly Center:

*Vedete qui intorno i robot sono ovunque,
sollevano pesi, spostano gli oggetti, li assemblano.
Noi stiamo là, seduti, scriviamo qualche linea di codice
e loro completano il lavoro.*

*Interveniamo direttamente solo se serve
quel qualcosa in più che solo gli umani possono dare*

(«Il lavoro al tempo dei robot:
come la quarta rivoluzione industriale
sta cambiando il mondo», Rai News, 2016)

Indice

Introduzione	4
1. Capitalismo e natura umana	4
2. Piano della tesi	8
I. Il problema dell'opposizione tra <i>praxis</i> e <i>poiesis</i> in senso aristotelico	12
1. Sul libro VI dell' <i>Etica Nicomachea</i> di Aristotele	12
1.1 Il contesto dell'argomentazione nei capitoli 4 e 5	12
1.2 Prima tesi: <i>praxis</i> e <i>poiesis</i> seguono differenti sequenze teleologiche	14
1.3 Seconda tesi: <i>praxis</i> e <i>poiesis</i> sono <i>meta logou</i>	17
1.4 Terza tesi: <i>praxis</i> e <i>poiesis</i> non sono termini autoconsistenti	19
2. <i>Praxis</i> e <i>poiesis</i> secondo il dispositivo potenza-atto	23
2.1 L'impostazione del problema: <i>energheia</i> vs. <i>kinesis</i> e <i>chresis</i> vs. <i>ergon</i>	23
2.2 <i>Energheia</i> vs. <i>kinesis</i> in <i>Metafisica</i> 1048b18-35	25
2.3 <i>Chresis</i> , <i>energheia</i> ed <i>ergon</i> in <i>Metafisica</i> 1050a21-b2	28
3. L'agire e il fare in Hannah Arendt	31
3.1 La condizione umana secondo tre fratture	31
3.2 Prima frattura: vita <i>activa</i> e vita contemplativa	33
3.3. Seconda frattura: l'agire come azione e discorso, il fare come opera o lavoro	35
3.4 Terza frattura: la distinzione tra opera e lavoro	37
3.5 Dalla frattura tra agire e fare alla loro ibridazione	40
4. Da Hegel a Habermas: linguaggio, lavoro e processo di formazione dello spirito	43
4.1 Linguaggio e lavoro nella filosofia dello spirito jenesse	43
4.2 La connessione tra teleologia e lavoro	45
4.3 La ricezione habermasiana di Hegel in <i>Lavoro e interazione</i>	48
4.4 Per una critica alla teoria dell'agire comunicativo	51
5. Dire/fare: la teoria degli atti linguistici in John L. Austin	54
5.1 Le fondamenta aristoteliche	54
5.2 La tesi sugli enunciati performativi	59
5.3 Il ruolo dei concetti di <i>praxis</i> e <i>poiesis</i> nel linguaggio	61
6. Marx-Gehlen: l'eccedenza della <i>poiesis</i> sul lavoro	66
6.1 Antropologia e produzione da Herder a Gehlen	66
6.2 Antropologia, produzione e lavoro in Marx	71
6.3 Linguaggio e produzione, <i>praxis</i> e <i>poiesis</i>	75
II. Lo sviluppo delle forze produttive e la vita della mente messa a valore.	
Alcuni studi di economia, sociologia e linguistica	80
1. La fine del lavoro in Gorz e Rifkin: l'omissione della <i>poiesis</i>	80
1.1 La teoria della fine del lavoro	80
1.2 André Gorz	84
1.3 Jeremy Rifkin	88
1.4 Per una critica alla teoria della fine del lavoro	90
2. La tesi del capitalismo cognitivo: l'omissione della <i>praxis</i>	94

2.1 La nuova natura del lavoro	94
2.2 Tre problemi intorno alla nozione di lavoro cognitivo	97
2.3 <i>Episteme, praxis e poiesis</i> nell' <i>Etica Nicomachea</i> di Aristotele	100
2.4 Per una critica alla tesi del capitalismo cognitivo	104
3. La prospettiva sociologica di Philippe Zarifian: l'identità tra comunicazione e lavoro	107
3.1 Una tesi anti-habermasiana	107
3.2 Il triangolo della comunicazione	109
3.3 Il ruolo del linguaggio prima della svolta linguistica del lavoro	114
3.4 Per una critica alla tesi di Zarifian	120
4. La Linguistica del lavoro in Francia: la parola come fattore produttivo	123
4.1 La nascita del gruppo <i>Langage et Travail</i>	123
4.2 La tesi della linguistica del lavoro	124
4.3 Il lavoro e il discorso	126
4.4 Per una critica alla linguistica del lavoro	130
III. Né praxis né poiesis: il concetto di inoperosità in Giorgio Agamben	133
1. Il tema dell'inoperosità	133
1.1 <i>Désœuvrement</i>	133
1.2 Uso	135
1.3 Per una doppia lettura della teoria dell'inoperosità	143
2. In principio era l' <i>argia</i>	145
2.1 La domanda di Aristotele in <i>Etica Nicomachea</i> 1097b25-30	145
2.2 La risposta di Agamben	148
2.3 La replica di Aristotele	151
3. Elementi per un'ontologia della potenza oltre l'atto	155
3.1 Definizione di inoperosità secondo la potenza	155
3.2 La potenza del pensiero	157
3.3 Sintassi dell'inoperosità	160
IV. Sul divenire poiesis della praxis: lo schema omologico della produzione in Ferruccio Rossi-Landi	165
1. Genesi del programma di ricerca su lavoro e linguaggio in Italia	165
1.1 Il carattere pionieristico di Rossi-Landi tra filosofia e linguistica	165
1.2 La tesi sul linguaggio come lavoro	168
2. Per una critica alla tesi di Rossi-Landi	172
2.1 Prima obiezione: quale posto per la <i>praxis</i> ?	172
2.2 Seconda obiezione: quale valore euristico nell'analisi del tardo capitalismo?	174
2.3 Lavoro linguistico e call center	176
3. <i>Excursus</i> letterario: Bianciardi e Kafka	180
V. Sul divenire praxis della poiesis: il marxismo italiano di tradizione operaista	184
1. Filosofia del linguaggio e della mente a partire dall'ultimo Marx	184
1.1 <i>Nous, praxis e poiesis</i> nel <i>Frammento sulle macchine</i>	184
1.2 Intelletto puro, astrazione reale e <i>general intellect</i>	195
1.3 Il concetto di cooperazione	199
2. Paolo Virno: la tesi sul lavoro senza teleologia	203

2.1 Il nesso comunicazione-produzione in <i>Convenzione e materialismo</i>	203
2.2 Uso e inoperosità	209
2.3 <i>Nous, praxis e poiesis</i> nel XXI secolo	215
3. Capitale e lavoro nel postfordismo	222
3.1 Christian Marazzi: la natura linguistica del denaro finanziario	222
3.2 Sergio Bologna: il fenomeno dei freelance	228
VI. Postamericanismo e postfordismo: un'analisi empirica	234
1. I servizi	234
1.1 L'egemonia nasce dai servizi	234
1.2 Definizione dei servizi	236
1.3 Il mercato del lavoro in Europa, Stati Uniti d'America e Cina	238
1.4 Produzione e servizi	243
2. I servizi in Europa	246
3. I servizi negli Stati Uniti d'America	251
4. I servizi in Cina	254
Conclusioni	256
1. Risultati ottenuti	256
2. Appunti per un progetto di ricerca sulla performatività umana	258
Bibliografia	261

Introduzione

1. Capitalismo e natura umana

Nella linea evolutiva delle specie viventi, *homo sapiens* (circa 200 mila anni fa) eredita la capacità di costruire utensili, che apparteneva già all'*homo habilis* (circa 2,8 milioni di anni fa), ma, diversamente dai suoi antenati filogenetici, la connette all'uso del linguaggio. La nostra specie è programmata per collegare due tipi differenti di attività: il parlare, volto a trasformare la violenza ferina in sfera pubblica, e il lavorare, volto ad arredare il contesto vitale con nuovi strumenti e mezzi di sostentamento. Questo legame naturale, e perciò stesso invariante e metastorico, che fa da base alla sopravvivenza dei *sapiens*, è stato rivelato al mondo delle apparenze dal capitalismo, in una forma storicamente determinata.

Ripercorrendo alcuni snodi cruciali dell'itinerario percorso dal pensiero occidentale, lungo la dorsale materialistica che da Aristotele conduce fino a Marx, e discutendo le tesi di tre autori italiani contemporanei, l'obiettivo principale di questa indagine sta nel selezionare e affinare il modello epistemologico in grado di fornire una coerente teoria circa la relazione tra linguaggio e lavoro nella società del XXI secolo. Il punto di vista da cui è condotta l'intera indagine si iscrive nel paradigma del marxismo italiano di tradizione operaista (cfr. Mezzadra, 2000; Wrigth, 2002; Borio, Pozzi, Roggero, 2002; 2005; Negri, 2007; Trotta, Milana, 2008; Gentili, 2012; Gentili, Stimilli, 2015; Mazzeo, 2015).

Una vasta letteratura di genere economico, sociologico e linguistico, fiorita a partire dalla seconda metà del Novecento, ha registrato, da un lato, lo sviluppo in senso tecnologico del capitale fisso, con la conseguente crisi della legge del valore e, dall'altro, l'elevazione a fattore produttivo della comunicazione umana. Si tratta di una bibliografia assai variegata, contrassegnata da linee di ricerca molto diverse e da risultati finanche inconciliabili tra loro, che può essere suddivisa in quattro grandi classi:

- a. la teoria della fine del lavoro [Gorz (1988, 1997), Rifkin (1995)];

b. il concetto di capitalismo cognitivo e l'ipotesi sullo sfruttamento della conoscenza viva in contesto di lavoro [Corsani et alii (2001); Moulier Boutang (2002; 2007), Vercellone (2003; 2006)];

c. l'identità, in sociologia del lavoro, tra comunicazione e produzione nella grande impresa industriale [Zarifian (1990; 1995; 1996)]

d. il riconoscimento della parola come fattore produttivo in ogni settore economico, nell'ambito del gruppo di studi linguistici *Langage et Travail* [Boutet (1995) e Borzeix-Fraenkel (2001)].

Queste inchieste, condotte a volte con stile etnografico, pur distanti nelle premesse e nelle conclusioni cui giungono, concordano su un argomento di fondo: tra la fine del 1970 e l'inizio del 1980, in Europa e negli Stati Uniti d'America, il sistema dominante di produzione ha subito una svolta tale da non poter essere più letto attraverso le categorie del paradigma taylor-fordista. Nelle procedure che sottendono alla creazione dell'odierna ricchezza delle nazioni, il lavoro vivo non è più vissuto come il motore della produzione diretta, essa infatti è passata in carico al sistema automatico di macchine, provocando così il crollo del lavoro necessario e l'aumento di quello superfluo. Il capitale ha replicato a tale contraddizione sollecitando le facoltà intellettuali, fino a quel momento scientificamente escluse dal ciclo lavorativo. Va aggiunto che l'uscita dal taylor-fordismo non è semplicemente situabile nel quadro di un determinismo tecnologico, ovvero nell'ambito dei decorsi interni al capitalismo, ma occorre sottolineare anche la reazione del capitale contro la dimensione del conflitto sociale che, negli anni Sessanta e Settanta, ha rifiutato il lavoro salariato, esaltando l'autonomia delle doti linguistiche e politiche dell'animale umano. La reazione si è abbattuta nella forma di una rivoluzione al contrario, installando l'interazione comunicativa proprio al centro del lavoro.

Di fronte a questi studi la filosofia è chiamata in causa al fine di recepire la svolta in senso linguistico del lavoro nel segno della caduta del confine tra le nozioni di *praxis* e *poiesis* e di elaborare un modello teorico che sia in grado di concettualizzare il dato empiricamente osservabile.

La soglia di indistinzione tra le due celebri categorie aristoteliche costituisce un campo di ricerca privilegiato nell'ambito della filosofia italiana contemporanea. In questa ottica la presente indagine intende esporre tre paradigmi:

1. *Né praxis né poiesis: il concetto di inoperosità in Giorgio Agamben.* Con i concetti coestensivi di *uso* e *inoperosità* Agamben (1995; 2007; 2009; 2014a) rifiuta la coppia aristotelica *praxis/poiesis* e concepisce un'ontologia al di là delle opere (*erga*) del linguaggio e del lavoro. Egli progetta una forma-di-vita la cui potenza (*dynamis*) non è finalisticamente orientata a tradursi in atto (*energheia*), ma si conserva *oltre* l'atto, un'esistenza eternamente in corrispondenza con il mondo tutt'attorno e interamente soddisfatta di se stessa.

2. *Sul divenire poiesis della praxis: lo schema omologico della produzione in Ferruccio Rossi-Landi.* Lo schema omologico della produzione è stato introdotto dal semiotico marxista Rossi-Landi (1968) per sostenere la tesi del *linguaggio come lavoro*. Al contrario di Agamben, l'autore conserva la coppia aristotelica *praxis/poiesis* e secondo la sua teoria è il linguaggio a includere in sé le prerogative della produzione, è la *praxis* a modellarsi sullo schema della *poiesis* fino a uniformare se stessa all'agire strumentale.

3. *Sul divenire praxis della poiesis: il marxismo italiano di tradizione operaista.* Contrariamente ad Agamben, per la filosofia materialista dell'operaismo italiano il rapporto *praxis/poiesis* resta una questione aperta, ma, diversamente da Rossi-Landi, è il linguaggio che irrompe nel lavoro fino a trasformarne il concetto. L'ipotesi è che propriamente inoperoso diviene il lavoro allorché il finalismo cui si conforma, in quanto processo di attualizzazione di una potenza o forza-lavoro, si sgretola a causa dell'introduzione del linguaggio al suo interno. Questo argomento teleologico è presente in Virno (1986; 1993; 2002a; 2015b) ed è ripreso in Marazzi (1994; 1998; 2001; 2013) a proposito del nesso tra linguaggio e finanza.

Collocandoci all'interno del modello epistemologico fornito dalla filosofia di orientamento operaista, è possibile affermare che il tardo capitalismo, puntando sulla coincidenza tra linguaggio e lavoro, coglie un aspetto peculiare dell'antropogenesi e cioè il luogo metastorico in cui *praxis* e *poiesis* si mescolano tra loro. Se è vero che questa soglia di indeterminazione è colta sotto un aspetto

storicamente determinato – in una direzione affatto contraria all’ideologia postmoderna che preconizza la fine della storia – e che, inoltre, rappresenta un dato da cui difficilmente possiamo congedarci, allora non ha ragione di essere irreversibile la traiettoria secondo cui l’identità tra linguaggio e lavoro sia da sussumere sotto la forma capitalistica di produzione.

Nel prosieguo dell’indagine, risulterà come l’ultima istanza, di cui al punto 3., ci permetta di: a. conservare il concetto di lavoro contro i teorici che ne prospettano la fine e analizzare la nuova struttura che questo concetto mostra in seno al tardo capitalismo; b. non ridurre tutto il linguaggio alla sequenza logica dell’agire strumentale; c. concepire una teoria generale della performatività umana come superamento *non* della coppia, bensì della dicotomia *praxis/poiesis*¹.

¹ Alcuni spunti per un futuro programma di ricerca su performatività e linguaggio sono esposti nella sezione riservata alle conclusioni.

2. Piano della tesi

L'indagine si articola in sei capitoli. Nel primo sono ripercorse alcune delle fasi più rilevanti attraverso cui la filosofia occidentale ha pensato la coppia oppositiva *praxis/poiesis*. Nel ricostruire questa lunga tradizione, si possono isolare tre momenti.

- a. Innanzitutto è esposto lo schema aristotelico così come l'autore lo presenta nel Libro VI dell'*Etica Nicomachea* e, anche, nel Libro IX della *Metafisica*; ne deriva che la *praxis* e la *poiesis* descrivono l'esperienza media dell'animale linguistico, che nelle sue pratiche alterna azione e produzione. Secondo Aristotele l'attività che lascia prodotti dietro di sé qualifica l'agire (πρᾶξις) e, invece, l'attività che introduce nuovi oggetti nel mondo caratterizza il fare produttivo (ποίησις).
- b. L'argomento aristotelico è accolto e sviluppato in pieno Novecento dalla cosiddetta filosofia della prassi, ossia, tra gli altri, da autori come Arendt, Austin, Habermas. Essi confermano l'antica dicotomia e la declinano secondo modalità etico-politiche (Arendt), etico-linguistiche (Habermas), linguistiche (Austin).
- c. La tradizione hegel-marxista, da un lato, propone un superamento della dicotomia *praxis/poiesis*, delineando un'antropologia basata sulla connessione tra agire comunicativo e agire strumentale, perché entrambi fungono da principi interni al processo di umanizzazione; dall'altro, l'hegel-marxismo conserva le due classiche sequenze logiche che distinguono agire e fare e, soprattutto, approfondisce il legame tra *poiesis* e teleologia.

Nel secondo capitolo è svolta una ricognizione sui principali studi di economia, sociologia e linguistica che, muovendosi tra Asia, Europa e Stati Uniti d'America, registrano, soprattutto a partire dalla fine degli anni Settanta del Novecento, la trasformazione della produzione capitalistica. Secondo tali inchieste, cui già si è fatto cenno nel § 1 di questa Introduzione, accadono due fatti: da un lato, lo sviluppo del sistema automatico di macchine assorbe in sé la parte industriale, materiale, operaia del lavoro e, dall'altro, il lavoro vivo non trova più nella *poiesis*

il suo modello, ma, dovendo interagire con robot e dispositivi informatici, fa ricorso alle generiche facoltà dell'intelletto (conoscenza, memoria, abduzione, astrazione, linguaggio) e guarda alla *praxis* come suo nuovo schema di comportamento. La ristrutturazione in senso pratico-linguistico della *poiesis* umana comporta, sul piano filosofico, la caduta della linea di confine tra i concetti di agire e fare. Il capitalismo non ha, certo, inventato la relazione tra *praxis* e *poiesis*; essa è, infatti, un invariante biologico, come la statura eretta e le mani libere da compiti di locomozione. Il capitalismo ha dato, però, una forma storicamente determinata all'eterna relazione tra *praxis* e *poiesis*, provocando una mescolanza tale da non poter più separare l'attività senza opera dall'attività che, invece, proprio nell'opera trova il suo termine.

Nel terzo, quarto e quinto capitolo sono illustrati i tre paradigmi teorici con cui la filosofia italiana contemporanea interpreta il caos in cui è rimasto coinvolto il binomio *praxis/poiesis*. Il terzo capitolo è occupato dalla proposta di Giorgio Agamben: dalla sovrapposizione tra *praxis* e *poiesis* egli deduce la nozione di inoperosità, intendendo con essa neutralizzare l'antica coppia aristotelica. L'inoperosità indica una terza modalità dell'esperienza media umana, alternativa tanto all'agire quanto al fare e caratterizzata da una certa familiarità con la vita contemplativa e a-storica. Inoperosa è, secondo Agamben, la forma-di-vita che conserva le proprie potenzialità in una dimensione non finalisticamente determinata, perché, dopo il caos che ha inghiottito l'azione e la produzione, ciò che conta è lasciarsi alle spalle l'alternanza tra potenza e atto e prendere congedo da ogni sorta di pratica esteriore capace di consolidarsi in nuove opere, abitudini, istituzioni. La formula che riassume il gesto di Agamben è quella della doppia negazione: *né praxis, né poiesis*.

Nel quarto capitolo l'espressione chiave è *divenire poiesis della praxis*. L'autore di riferimento è il semiotico marxista Ferruccio Rossi-Landi, teorizzatore dello schema omologico della produzione. La tesi di Rossi-Landi sta nel risolvere la confusione tra azione e produzione concependo un modello che estende i caratteri della *poiesis* alla *praxis*. Il linguaggio è omologo al lavoro, egli sostiene, e per questa via, diversamente da Agamben, mette in salvo la classica coppia della

vita attiva, uniformando la logica dell'agire comunicativo a quella dell'agire strumentale.

Il quinto capitolo porta in dono la formula *divenire praxis della poiesis*. Il riferimento è qui al marxismo italiano di ispirazione operaista e, in particolare, alla filosofia di Paolo Virno. L'autore propone di sciogliere il nodo che intreccia l'agire e il fare ideando uno schema che introduce i tratti salienti della *praxis* nella sfera della *poiesis*. Il risultato è la tesi sul lavoro senza teleologia, ovvero del lavoro senza opera. Come Rossi-Landi e contrariamente ad Agamben, Virno tiene in piedi la coppia azione/produzione, ma, in opposizione al semiotico, anziché ridurre la comunicazione a strumento, opta per un concetto esteso di *poiesis*, che ingloba in sé i caratteri della *praxis*. L'inoperosità che emerge da una simile fusione è totalmente anti-agambeniana; essa, infatti, non è una categoria ontologica, bensì è un operatore epistemologico con cui si provvede a qualificare il lavoro vivo allorché include tra le sue procedure anche il virtuosismo tipico dell'attività che ha in sé il proprio fine.

Il sesto e ultimo capitolo consegna ulteriori dati empirici circa la metamorfosi in senso linguistico del lavoro. Dall'analisi delle cifre che descrivono il mercato del lavoro in Cina, Europa e Stati Uniti d'America, ripercorrendone gli sviluppi a partire dalla fine della seconda guerra mondiale, emerge il primato assoluto dei servizi sui settori tradizionali dell'economia capitalistica, ossia l'agricoltura e l'industria. Oggigiorno negli Usa l'80 per cento dei lavoratori è impiegato nel terzo settore (il 12,7 nell'industria e l'1,4 nell'agricoltura, il restante 5,7 comprende i self-employed), in Europa si calcolano 73,4 punti percentuali (il 21,6 nell'industria e il 5 dell'agricoltura) e in Cina 40 (il 29,5 nell'industria e il 29,9 nell'agricoltura). I numeri indicano che nell'attuale mercato globale si lavora sempre più nei campi dell'informazione e della comunicazione, dell'amministrazione, della finanza, dell'istruzione e dell'educazione, della sanità, della cura e dell'assistenza, dell'arte e dello spettacolo. Ma vi è un altro aspetto, più interessante, che questi numeri documentano: nel tardo capitalismo l'egemonia non nasce più in fabbrica, ma nasce dal vasto arcipelago dei servizi; è il lavoro linguistico e senza opera, tipico del terziario, a rappresentare il modello

dominante per la produzione in ogni anfratto economico, inclusi quelli dell'industria agroalimentare e manifatturiera.

I. Il problema dell'opposizione tra *praxis* e *poiesis* in senso aristotelico

1. Sul libro VI dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele

1.1 Il contesto dell'argomentazione nei capitoli 4 e 5

Una premessa necessaria, prima di esporre gli elementi su cui si regge la distinzione aristotelica tra *praxis* (πρᾶξις) e *poiesis* (ποίησις), concerne i motivi di fondo sui quali l'autore impianta l'argomentazione. Nei capitoli 4 e 5 del Libro VI dell'*Etica Nicomachea*, che costituiscono il luogo proprio in cui il pensiero occidentale ha teorizzato l'opposizione tra *praxis* e *poiesis*², il tema riguarda la separazione tra *phronesis* (φρονεσις) e *techne* (τέχνη), le due forme di sapere alternative al modello della *theoria* (θεωρία) e rispettivamente orientate all'azione e alla produzione. Entrambi questi saperi, pur divergenti, sono accomunati dalla caratteristica di avere come specifico campo di applicazione ciò che è connesso con la storia, col massimamente mutevole, quindi, con la realtà che può essere diversamente da come è. Questa proprietà li rende inconciliabili con il sapere teoretico che, invece, verte su ciò che è fuori dalla storia, l'eterno, cioè su quei

² Nel corpus aristotelico la *praxis* prevale sulla *poiesis*: sono presenti 349 occorrenze del lemma πρᾶξις e 66 occorrenze del lemma ποίησις. L'*Etica Nicomachea* è l'opera in cui la voce πρᾶξις ricorre il maggior numero di volte: 113 casi distribuiti in 97 frasi (quasi il doppio delle occorrenze e delle frasi contenute nella *Politica*, rispettivamente 61 e 56); la *Poetica* è invece il trattato in cui il lemma ποίησις è maggiormente usato: 15 occorrenze e 13 frasi, mentre nell'*Etica Nicomachea* si registrano solamente 7 occorrenze e 5 frasi (cfr. Radice e Bombacigno, 2005). Alcuni precedenti circa l'impiego della coppia *praxis/poiesis* in Platone sono: 1) *Carmide* 163b-e in cui l'autore distingue le nozioni di fare (*poiesis*), agire (*praxis*) e lavorare (*ergazómai*) intendendo, sembra, *praxis* e *ergazómai* come due casi specifici della *poiesis* e cioè come la *poiesis* buona e utile (cfr. Gauthier-Jolif, 1970, II, 2, p. 457); 2) *Repubblica* 601d-e in cui l'autore distingue il suonatore di flauti da chi invece li costruisce, l'opposizione qui si consuma tra colui che usa (il verbo greco è *chresthai*) lo strumento senza produrlo e colui che al contrario non lo usa ma lo produce (*poiesis*) (cfr. Baker, 2015, p. 236); 3) *Simposio* 250b-c1 in cui la *poiesis* è definita come il passaggio «dal non essere all'essere», ovvero come l'attività che dà luogo al venire in essere di qualcosa che altrimenti non esisterebbe (cfr. Agamben, 1970, p. 89-90). In ambiente romano la separazione tra *praxis* e *poiesis* è documentata nel *De lingua latina* di Varrone (VI, 77): «può infatti uno *facere* qualche cosa e non *agere*, come il poeta che *facit* (compone) un dramma, non *agit* (rappresenta); al contrario l'attore *agit* (rappresenta) un dramma, non *facit* (compone) (VI, 77)». In una recente indagine sui concetti di *opus* e *ufficio* Agamben (2012, p. 98) sottolinea la scaturigine greca della terminologia latina: «la distinzione tra *facere* e *agere* deriva, in ultima analisi, da Aristotele, che, in un celebre passo dell'*Etica Nicomachea*, li oppone».

contenuti del reale che non possono essere diversamente da come sono e che secondo la tradizione aristotelica riguardano i settori della metafisica, della matematica e della fisica. Il sapere *phronetico* (saggezza) e il sapere *technico* (arte-tecnica), che include al suo interno sia l'opera dell'artigiano sia quella dell'artista, compongono insieme con scienza (ἐπιστήμη), sapienza (σοφία) e intelletto (νοῦς) lo schema delle modalità secondo cui opera l'animale linguistico: «Poniamo quindi che siano cinque di numero gli stati in virtù dei quali l'anima si trova nel vero quando afferma e quando nega: essi sono arte, scienza, saggezza, sapienza, intelletto» (EN, 1139b15-16).

Il dato che esige di essere messo in chiaro si riferisce innanzitutto alla intrinseca linguisticità di questi *abiti*, intesi nel senso greco della parola ἕξεις che in latino si è soliti tradurre con *habitus*, cioè *états habituels* come suggerisce l'articolato lavoro di traduzione e commento dell'*Etica Nicomachea* a cura di Gauthier-Jolif (1970).

Una preziosa indicazione circa il valore linguistico dei cinque stati abituali ci viene offerta da Heidegger nell'ambito del corso marburghese del semestre invernale 1924/1925 dedicato al *Sofista* di Platone, che nella parte iniziale prende in esame il Libro VI dell'*Etica Nicomachea*. L'intento heideggeriano non è classificabile nel contesto della filosofia pratica, il suo interesse per il testo aristotelico non è di natura etico-politica, al contrario di quanto farà l'allieva Hannah Arendt, bensì di tipo ontologico e, infatti, egli si serve di Aristotele per preparare l'indagine sull'essere e sul non essere in senso platonico. I cinque abiti equivalgono, per Heidegger, ai modi in cui l'uomo è in grado di cogliere nel vero la realtà e, confermando la gerarchia aristotelica, egli colloca la sapienza e la saggezza a un livello superiore rispetto alla scienza e all'arte-tecnica, e concepisce infine l'intelletto come «modo dell'ἀληθεύειν che sia in senso proprio un ἀληθεύειν delle ἀρχαί» (Heidegger, 1992, p. 102). Ma la peculiarità dei cinque abiti, che Heidegger individua fin dalle prime battute della sua «sinossi preparatoria» al dialogo di Platone, consiste nell'affermare che «tutti questi modi dell'ἀληθεύειν stanno in connessione con il λόγος; tutti tranne il νοῦς, sono qui μετά λόγου; non c'è circospezione o comprensione che non sia un parlare» (Ivi, pp. 67-68).

Fatta eccezione per il caso in cui l'intelletto è inteso come campo di esperienza non linguistica e, dunque, in questo senso, seguendo la lettura di Heidegger, è *a-logico*, è possibile affermare che Aristotele incardini gli stati abituali nella natura essenzialmente verbale dell'essere dell'uomo di cui fornisce i tratti fondamentali già nel Libro I dell'*Etica Nicomachea* (1098a7-8) allorché compare la celebre idea guida di tutta la sua antropologia, resa da Lo Piparo (2003, p. 5) nei seguenti termini: «La specie-specificità dell'anima umana è attività in relazione al linguaggio e comunque non senza linguaggio». In seguito, all'inizio del Libro VI, il filosofo di Stagira iscrive i cinque abiti nella sfera dell'«anima razionale (λόγον)» (EN, 1139a5) che è la sede tanto della condotta teoretica quanto di quella pratica e produttiva, infatti: «poniamo che le parti razionali (τὰ λόγον) siano due, quella con cui contempliamo quegli enti, i principi dei quali non ammettono di essere diversamente, e quella con cui consideriamo gli enti che lo ammettono» (Ivi, 1139a5-8).

Tracciate le linee generali che configurano lo sfondo teorico da cui emerge la trattazione aristotelica della coppia *praxis/poiesis*, l'obiettivo diventa ridefinirne i contorni sviluppando le tre tesi che il filosofo enuncia nel corso dei capitoli 4 e 5 e che possono essere sintetizzate nel modo seguente: 1) *praxis* e *poiesis* poggiano su differenti strutture teleologiche; 2) *praxis* e *poiesis* sono *meta logou*; 3) *praxis* e *poiesis* non sono termini autoconsistenti.

1.2 Prima tesi: *praxis* e *poiesis* seguono differenti sequenze teleologiche

La tesi è contenuta in uno dei brani più famosi del Libro VI dell'*Etica Nicomachea*, e certamente uno dei passi più citati a proposito dell'opposizione tra *praxis* e *poiesis*: «azione e produzione rientrano in generi diversi. Infatti il fine (τέλος) della produzione è diverso (ἕτερον) dalla produzione stessa, mentre quello della prassi non lo è, dato che lo stesso agire con successo è fine (τέλος)» (1140b3,6-7).

L'eterogeneità tra i due termini è stabilita in base al differente genere teleologico cui essi afferiscono. Con questa coppia Aristotele indica due distinte

sfere dell'esperienza umana e, qui sta il cuore della questione, la linea di confine che le separa è tracciata in relazione al tipo di struttura finalistica conforme all'una e all'altra. Dal testo si desume che la *praxis* è sprovvista di uno scopo esterno a se stessa, infatti, il fine coincide con l'agire medesimo e, in questo senso, la *praxis* è attività autotelica. La *poiesis*, invece, si esplica in uno scopo esterno a sé, infatti, il fine è un prodotto diverso dalla produzione, sicché la *poiesis* è attività eterotelica. Approfondendo l'argomento teleologico e, dunque, in coerenza con la definizione dei fini stabilita da Aristotele all'inizio dell'*Etica Nicomachea* (1094a3-6), allorché nel Libro I esordisce affermando che le opere (ἔργα) sono quei fini che «stanno al di là» dell'azione (παρὰ πράξις), diventa chiaro che la distinzione tra *praxis* e *poiesis* si consuma in base alla presenza o assenza di opere che sopravvivono oltre l'esaurimento dell'attività. Così la *praxis* è l'agire che non dà luogo a opere, cioè il suo τέλος non si deposita in un prodotto che, una volta conclusa l'operazione, acquista piena indipendenza rispetto al principio che lo ha introdotto nel mondo. E la *poiesis* è l'attività che, al contrario, crea opere, dunque, si finalizza in un oggetto la cui peculiarità è quella di distinguersi dal processo che lo ha prodotto e di conservarsi oltre il suo esaurimento.

Sulla grammatica di questa doppia teleologia getta luce Heidegger, sempre nel commento che introduce al corso sul *Sofista* di Platone, quando osserva: «Il τέλος della φρονεσις non è dunque un παρά rispetto all'essere del deliberare stesso, come invece l'ἔργον della τέχνη» (Heidegger, 1992, p. 92). Il fine dell'*habitus* che orienta la *praxis* non si coagula in un'opera che risiede *dopo* l'azione, che viene in essere quando l'azione si conclude e lascia dietro di sé un prodotto pienamente autonomo. A questo genere di finalità appartiene, invece, l'*habitus* che guida la *poiesis*, il cui scopo è infatti un παρά, cioè un fine che dimora *accanto* e *contro* il processo produttivo, comunque fuori di esso, che viene in essere proprio quando la produzione termina dando luogo a un oggetto indipendente. Sempre Heidegger chiarisce che «ciò che costituisce l'essere dell'agire non è un risultato, bensì *unicamente* l'εὖ», e subito aggiunge: «nella ποιησις il τέλος è altro, un ente mondano che sta di contro all'esistere, mentre nella πράξις non è così» (Ivi, p. 94).

Felicità, εὐ, è il termine tecnico con cui Aristotele qualifica il fine della *praxis*, che non è né vera né falsa, ma felice o infelice: *praxis* è l'azione che può terminare col successo o con l'insuccesso, che può riuscire o andare a vuoto proprio come una battuta di spirito, il numero di una danzatrice sul palcoscenico oppure la prodezza dell'atleta. «What, according to Aristotle – si legge nel commento di Ackrill (1973, p. 29) – is the right end at which the *phronimos* aims? [...] Virtuous action just is (a form of) *eudaimonia*». Nella sua essenzialità questa *eudaimonia* (εὐδαιμονία) che compete all'azione virtuosa è il requisito dell'azione politica, il cui fine è appunto la «buona esistenza (εὖ ζην)» (*Politica*, 1252b30). Da qui si può convenire che in Aristotele *praxis* è innanzitutto la politica, nel senso dell'attività il cui scopo non prevede la realizzazione di manufatti, bensì possiede il fine in sé. In questa ottica la battuta, la danza e l'atletica sono forme di esperienza classificabili nella sfera della *praxis* perché sono concettualmente connesse con lo statuto teleologico dell'azione politica.

La felicità, al contrario, non definisce in nessun modo la *poiesis* perché il fine di quest'ultima si solidifica in un prodotto che si conserva come qualcosa di distinto dall'operazione che lo ha generato; il criterio per l'attribuzione dell'*eudaimonia* diventa quindi la presenza o l'assenza di opere esterne:

ogni produttore produce in vista di qualcosa, e ciò che si produce non è fine in assoluto, ma è fine in relazione a qualcosa e per qualcuno. Invece il contenuto dell'azione è fine in assoluto, infatti l'agire con successo è il fine e il desiderio tende a questo (*EN*, 1139a36-1139b4).

La produttività della *poiesis* tipicamente umana è, inoltre, logicamente diversa da quella delle forze della natura perché queste ultime si autoproducono, cioè «hanno in sé il principio del loro generarsi» (*Ivi*, 1140a15). Ciò significa che la sintassi della *poiesis* dell'uomo prevede la non coincidenza di soggetto e predicato, nella misura in cui l'attività del primo transita nel secondo fino a esplicitarsi compiutamente in un prodotto ontologicamente separato dal principio produttivo³.

³ Nel capitolo dedicato alle cose, all'interno del libro intitolato *Le persone e le cose*, Roberto Esposito (2014) pare smentire la tesi aristotelica sull'autonomia del prodotto rispetto al principio

1.3 Seconda tesi: *praxis e poiesis sono meta logou*

La tesi è formulata da Aristotele all'inizio del quarto capitolo: «produzione e azione sono cose diverse (ἕτερον) [...]: di modo che anche lo stato abituale pratico unito a ragione (μετά λόγου) sarà diverso dallo stato abituale produttivo unito a ragione (μετά λόγου) (EN, 1140a3-5). Qui la difficoltà teorica sta nel definire il valore semantico assegnabile all'espressione μετά λόγου. Il sintagma ricorre dieci volte all'interno dei capitoli 4 e 5 del Libro VI dell'*Etica Nicomachea*, a testimonianza del ruolo decisivo che esso svolge nel discorso aristotelico. In una nota apposita che Carlo Natali inserisce nella sua traduzione dell'opera, i dubbi sono resi espliciti:

L'espressione *meta logou*, che ricorre nei capp. 4 e 5 è difficile da tradurre in modo coerente in italiano. Aristotele vuole indicare che gli stati abituali pratici e produttivi operano sulla base di un ragionamento vero; per l'arte e per la saggezza l'uso della particella *meta* indica che il ragionamento è parte componete dello stato abituale, insieme al desiderio. Ciò che è *meta logou* rientra in ciò che è *logon echon* (Natali, 1999, p. 504, nota n. 583).

L'enigmatica formula *meta logou* è, dunque, resa con «sulla base di un ragionamento» o anche «unito a ragione», che è simile alla versione francese di Gauthier-Jolif (1970, II, 2, p. 459): «Un état habituel *méta logou* c'est un état habituel "réfléchi", "raisonné", "avec preuve à l'appui"». Sullo stesso terreno si muove Enrico Berti (2003, p. 157) che nel distinguere l'arte-*techne* dalla saggezza-*phrónesis* scrive:

Qui il *logos* che caratterizza l'arte è chiaramente indicato come conoscenza dell'universale, ossia è quello che noi chiamiamo il "concetto", e l'arte, come

produttivo. Nell'argomentare sull'annientamento delle cose da parte del dispositivo della persona, egli rileva due modalità secondo cui avviene questo divenire niente delle *res*. Una modalità, in accordo con il modello platonico, è quella della rappresentazione in idea della cosa, attraverso strategie eminentemente discorsive: «si può affermare che tale esito nichilistico consegua proprio dal tentativo di salvare le cose agganciandole a una sfera trascendente, vale a dire alla loro essenza ideale» (Esposito 2014, p. 40). L'altra modalità è quella dell'oggettivazione della cosa mediante produzione. Qui Esposito assume come modello la *techne* di Aristotele, ma, anziché intendere il risultato della tecnica produttiva come un'entità provvista di realtà in se stessa, la situa sotto il dominio del principio produttivo: entrare nella sfera della produzione significa «per la cosa, trasformata in oggetto, dipendere dal soggetto così da perdere ogni autonomia» (Ivi, p. 43).

conoscenza dell'universale, è chiaramente contrapposta all'esperienza, che è conoscenza dell'individuale, anche se il bravo artista, per esempio il bravo medico, deve possedere sia l'una che l'altra.

Il senso non cambia né nella versione fornita da Marek Znaniecki (1986) che traduce *logos* con «ragionamento», né nelle versioni inglesi e tedesche: rispettivamente «reasoned» (Ross, 1925) e «reflektierende» (Dirlmeier, 1974).

Secondo queste traduzioni di riferimento il costrutto *meta logou* si situa nella regione del raziocinio, della regola concettuale astratta, della conoscenza delle cause. In nessun senso *meta logou* denoterebbe una connessione esplicita dell'arte-tecnica e della saggezza, e quindi della *poiesis* e della *praxis*, con il *λόγος* in quanto linguaggio verbale. Una svolta per l'interpretazione in chiave squisitamente linguistica dell'espressione usata da Aristotele viene ancora da Heidegger in un passaggio introduttivo contenuto di nuovo nel corso del 1924/1925. Il filosofo tedesco, rilevando la funzione strategica delle parole aristoteliche, commenta così:

Il *μετά* non significa che il dire rappresenti una specie di aggiunta non necessaria rispetto alle modalità dell'*ἀληθεύειν*; piuttosto *μετά* – che deriva da *τὸ μέσον*, ciò che sta nel mezzo – vuol dire che il *λέγειν* sta in quella stessa modalità, proprio in mezzo a loro [...] Per i Greci, questo *λέγειν* è la determinazione fondamentale dell'uomo: *ζῶον λόγον ἔχον* (Heidegger, 1992, p. 72).

Heidegger non mostra nessuna perplessità e con decisione attribuisce un valore eminentemente linguistico alla formula *μετά λόγου*, avendo cura di precisare che il «dire» non è una semplice aggiunta, una mera giustapposizione, ma organizza le forme del sapere pratico e produttivo con cui si connette. In più, Heidegger, con gesto preciso, collega il *μετά λόγου* della saggezza pratica e della arte produttiva alla canonica definizione di animale umano che Aristotele fornisce nella *Politica* (1253a9-10) e che qui rendiamo nella traduzione di Lo Piparo (2003, p. 6): «La natura non fa niente senza scopo e l'uomo è l'unico animale (*ζῶον*) a possedere (*ἔχει*) il linguaggio (*λόγον*)».

Essere *μετά λόγου*, per la *praxis* e per la *poiesis*, non significa che ogni loro manifestazione mobiliti il linguaggio, che faccia cioè ricorso a un uso esplicito dei discorsi quasi che tanto l'agire quanto il fare siano riconducibili a una forma di idealismo linguistico. Sembra, invece, più pertinente rispetto all'argomento aristotelico ritenere che il *logos*, cui la *praxis* e la *poiesis* si connettono, istituisca una soglia antropogenetica al di qua della quale non esistono le condizioni necessarie affinché una forma di vita esegua azioni e operi produttivamente. In questa prospettiva, sembra legittimo inferire che *praxis* e *poiesis* siano attività *μετά λόγου*, connesse col linguaggio, perché semplicemente *non* sono senza linguaggio. Fuori dal regno dello *ζῶον λόγον ἔχον* non si danno né battute di spirito, né i numeri delle danzatrici, né le prodezze atletiche; e, parimenti, non si danno neanche gli artisti, gli artigiani e i lavoratori salariati. È evidente, infine, che in queste tipologie di *praxis* e *poiesis*, fornite a mo' di campione, l'uso del linguaggio verbale è figura centrale del motto di spirito (cfr. Virno, 2005) e, a certe condizioni che saranno vagliate nel corso di questa ricerca, del lavoro nel capitalismo contemporaneo.

1.4 Terza tesi: *praxis* e *poiesis* non sono termini autoconsistenti

Con questo terzo argomento Aristotele completa il ragionamento iniziato nel brano citato a proposito della tesi sul *μετά λόγου* che dunque era solo la porzione di un passaggio più ampio. Conviene qui riprendere il testo dall'inizio e riportarlo senza omettere nessuna delle parti di cui si compone:

produzione e azione sono cose diverse (*ἕτερον*) [...]: di modo che anche lo stato abituale pratico unito a ragione (*μετά λόγου*) sarà diverso dallo stato abituale produttivo unito a ragione (*μετά λόγου*). E non sono neppure inclusi l'uno nell'altro, infatti la *praxis* non è produzione e la produzione non è *praxis* (*EN*, 1140a3-7).

Il brano si articola in tre momenti che sembrano riepilogare proprio le tesi che stiamo esponendo. Il primo punto riguarda la differenza tra *praxis* e *poiesis* che Aristotele giustifica alla luce del differente genere teleologico cui l'una e l'altra

appartengono. Il secondo punto concerne la connessione con il linguaggio, dunque, l'impossibilità di ottenere la presenza della *praxis* e della *poiesis* in una forma di vita che non sia organizzata linguisticamente. Il terzo punto, infine, attiene alla insostanzialità dei termini *praxis* e *poiesis* ed è la questione che ora ci interessa.

Nel lessico del Libro VI dell'*Etica Nicomachea* le parole $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ e $\pi\omicron\iota\eta\varsigma$ non sono entità positive dotate di un'intrinseca determinatezza semantica tale da costituirle come autoconsistenti. Esse al contrario sembrano dimorare in un'originaria zona di indistinzione tale che l'animale capace di *praxis* non può che essere anche capace di *poiesis*, e viceversa. Tale intreccio antropologico, che verrà messo in chiaro nel prosieguo di questa ricerca, con un primo tentativo nei §§ 4 e 6 di questo capitolo, trova un fondamento logico allorché, nel definire il significato dei termini, Aristotele è costretto a ingegnarsi ricorrendo alla particella negativa oὐτε, né... né: né la *praxis* è *poiesis*, né la *poiesis* è *praxis*. Sul piano concettuale ciò si traduce nel sostenere che l'essere della *poiesis* deriva dal *non essere* una *praxis* e che l'essere della *praxis* scaturisce dal *non essere* una *poiesis*. La tesi aristotelica sembra, quindi, individuare un livello di eterogeneità anteriore a quello che oppone *praxis* e *poiesis* in base alla differente teleologia di cui sono provviste. La relazione in cui ne va della differenza teleologica tra i due termini presuppone che essi siano positivi nel loro ordine, cioè che la *praxis* sia definita come attività senza opera e la *poiesis* come attività con opera; soltanto in seguito alla definizione della loro positività, viene a stabilirsi tra essi una opposizione reciproca. Al contrario, la relazione negativo-differenziale da cui Aristotele muove per identificare il valore insieme semantico e ontologico di entrambi gli elementi è più originaria, perché è il luogo proprio in cui *praxis* e *poiesis* sono generate.

Nella storia del pensiero questa relazione che precede i termini relati trova un suo paradigma in Ferdinand de Saussure allorché il linguista, che forse proprio a partire da un simile gesto merita di essere rinominato filosofo a tempo pieno, illustra la struttura essenziale della *langue* con la celebre formula: «nella lingua non vi sono se non differenze. Di più: una differenza suppone in generale dei termini positivi tra i quali essa si stabilisce; ma nella lingua non vi sono che

differenze senza termini positivi» (Saussure 1922, p. 144). Il dispositivo negativo-differenziale introdotto da Saussure, ma mai da egli sviluppato all'interno di una coerente teoria della negatività, è stato potentemente messo all'opera da Paolo Virno nel *Saggio sulla negazione* in cui il filosofo italiano, attraversando non solo Saussure ma innanzitutto il *Sofista* di Platone e poi *La scienza della logica* di Hegel e *Che cos'è metafisica* di Heidegger, giunge a dimostrare la piena coincidenza fra linguaggio e non-essere. Proprio a commento della tesi saussuriana sulla preliminare non coincidenza dei valori linguistici Virno (2013, p. 27) scrive: «la lingua è la dimora del non-essere, il solo ambito di esperienza in cui quest'ultimo consegue una realtà empirica». Senza farci deviare dalla questione che tocca il nesso tra linguaggio e non-essere, il dato istruttivo è che la differenza senza termini positivi, o relazione negativo-differenziale, è prerogativa assoluta del discorso umano. Saussure afferma più volte che in nessun altro ambito dell'esperienza e del sapere umani, tanto sul versante della natura quanto su quello della storia, sono presenti fenomeni privi di una realtà positiva in se stessa come nel linguaggio e nella scienza che lo studia:

Dans d'autres domaines, si je ne me trompe pas, on peut parler des différents objets envisagés, sinon comme de choses existantes elles-mêmes, du moins comme de choses qui résument choses ou entité positives [...] il semble que la science du langage soit placée à part: en ce que les objets qu'elle a devant elle n'ont jamais de réalité *en soi* (Saussure, 2002, p. 65).

Penetrando nell'intimo del dato che qui è in esame, appare legittimo inferire che la relazione negativo-differenziale, in quanto specificamente linguistica, è incastonata nell'antropologia, cioè rappresenta un requisito fondamentale dell'essere dell'uomo. Nell'ottica della ricerca che intendiamo condurre, il concetto di differenza senza termini positivi contribuisce a fissare quella soglia antropogenetica al di qua della quale, come si è tentato di mostrare, non esiste discorso e, dunque, non esistono *praxis* e *poiesis*. Meglio: la realtà della coppia *praxis/poiesis* si fonda sulla relazione negativo-differenziale che è consustanziale al linguaggio e che funziona da operatore dell'antropogenesi.

Giunti a questo livello di analisi, pare del tutto lecito affermare che *praxis* e *poiesis* configurano due ambiti dell'esperienza nella cui legittimità è in questione la forma di vita umana in quanto tale. Ne consegue il corollario con cui si chiarisce che la loro centralità si gioca su un terreno tale per cui la disattivazione della *praxis* e della *poiesis* significa prendere irrevocabilmente congedo dall'uomo.

2. *Praxis e poiesis secondo il dispositivo potenza-atto*

2.1 L'impostazione del problema: *energheia vs. kinesis e chresis vs. ergon*

Rileggiamo la prima delle tre tesi contenute all'inizio del Libro VI dell'*Etica Nicomachea* con le quali Aristotele traccia la distinzione tra *praxis* e *poiesis*: «azione (πράξις) e produzione (ποίησις) rientrano in generi diversi. Infatti il fine (τέλος) della produzione è diverso (ἕτερον) dalla produzione stessa, mentre quello della prassi non lo è, dato che lo stesso agire con successo è fine (τέλος)» (EN, 1140b3,6-7). In precedenza si è tentato di mostrare, in accordo con la lettura heideggeriana effettuata durante il corso marburghese del 1924/1925, che il binomio è tagliato da una linea di demarcazione che iscrive la *praxis* nel genere delle attività autoteliche, innanzitutto la politica, ovvero quelle che hanno in se stesse il fine e sono senza opera, e la *poiesis* nella sfera delle attività eteroteliche, di cui è prototipo il lavoro, tali cioè da conseguire un fine esterno che si sedimenta in un prodotto.

La differenza teleologica che oppone *praxis* e *poiesis* ha avuto grande fortuna nella storia del pensiero, essendosi conservata quasi intatta fino alla fine del secolo scorso allorché è stata ripresa da autori importanti come Hannah Arendt (1958) e Jürgen Habermas (1981) all'interno del filone della filosofia della prassi (cfr. Berti, 1992, pp. 186-245). Data la sua centralità, per ottenerne una rappresentazione perspicua, ci proponiamo di svolgere l'argomento utilizzando uno dei più sofisticati dispositivi finalistici elaborati dalla metafisica occidentale, il dispositivo potenza-atto. L'idea guida per l'analisi è contenuta in *Met.* 1050a9-12 allorché, nel contesto della priorità dell'atto sulla potenza secondo la sostanza⁴,

⁴All'inizio del Libro IX della *Metafisica* Aristotele difende, contro le tesi dei Megarici, l'esistenza del concetto di potenza indipendentemente dal suo attuarsi, mostrando per via *elenchica* che se si negasse ciò allora finiremmo per avallare l'assurda soppressione del divenire: «infatti, chi è in piedi dovrà stare sempre in piedi e chi è seduto dovrà stare sempre seduto; e, se sta seduto, non potrà più alzarsi in piedi: infatti, chi non ha la potenza di alzarsi non potrà alzarsi» (*Met.*, 1047a14-17). In seguito alla distinzione dei due concetti, «una differenza che è tutt'altro che di scarsa entità» (Ivi, 1047a20), Aristotele (Ivi, 1049b4-1051a3) espone le ragioni per cui l'atto sia da considerare anteriore alla potenza. Si tratta di un tema classico della filosofia aristotelica e perciò ampiamente dibattuto. Utile per brevità e chiarezza espositiva è il commento di Giovanni Reale

Aristotele afferma: «il fine è l'atto, e in grazia di questo si acquista anche la potenza. In effetti, gli animali non vedono al fine di possedere la vista, ma posseggono la vista al fine di vedere; e similmente di possiede l'arte del costruire al fine di costruire e la facoltà speculativa per speculare». Il testo chiave è dunque il Libro IX della *Metafisica*⁵, in cui il filosofo di Stagira realizza una preziosa monografia sul tema dopo che nel Libro V, conosciuto come il primo dizionario filosofico della storia del pensiero, si era limitato a introdurre i termini distinguendo «da un lato, l'essere in potenza e, dall'altro, l'essere in atto» (Ivi, 1017b1).

Nello sviluppare il contrasto tra *praxis* e *poiesis* secondo il dispositivo della potenza (δύναμις) e dell'atto (ἐνέργεια), decisivi sono due luoghi dell'opera: uno è *Met.* 1048b18-36 e l'altro è *Met.* 1050a21-b2. Nel primo Aristotele sembra collegare il binomio *praxis-poiesis* alla separazione tra le nozioni di *energheia* e *kinesis* (κίνησις); nel secondo la coppia oppositiva che descrive l'operosità umana prende le sembianze di *chresis* (χρησις) e *ergon* (εργον). Nell'ottica di tale costellazione concettuale l'ipotesi è di illustrare il contenuto della *praxis* secondo il transito *dynamis* → *energheia* e quello della *poiesis* secondo la sequenza *dynamis* → *ergon*.

(1997, p. 151): «Di grande rilevanza è, poi, il teorema della priorità dell'atto rispetto alla potenza secondo il *concetto*, secondo il *tempo*, e secondo la *sostanza*. L'atto è anteriore alla potenza per il concetto, in quanto non si può definire la potenza se non conoscendo l'atto di cui essa è potenza. Dunque, il concetto di atto precede conoscitivamente il concetto di potenza e lo condiziona. L'atto è anteriore alla potenza *per il tempo*, in quanto ciò che si genera e che diviene ha bisogno di una causa efficiente *già in atto* che lo produca. Aristotele mette bene in rilievo il fatto che la priorità dell'atto secondo il tempo sussiste solo per quanto concerne la specie e non il singolo individuo. Infatti, l'individuo numericamente considerato è *prima* in potenza e *poi* in atto. Se si considera, invece, non il singolo, ma la serie degli individui, è *prima* l'individuo in atto, il quale genera un altro individuo facendolo passare dalla potenza all'atto [...] Infine, l'atto è anteriore alla potenza *per la sostanza* in quanto l'atto corrisponde alla forma e la potenza alla materia e la forma è strutturalmente anteriore alla materia e maggiormente essere rispetto a essa. Sempre in connessione a questo tipo di argomentazione dell'anteriorità dell'atto sulla potenza per la sostanza, Aristotele chiama in causa anche il fatto che l'atto è il modo di essere degli enti incorruttibili, mentre hanno potenza gli enti sensibili corruttibili, e i primi sono condizione dell'essere dei secondi».

⁵ Nel panorama degli studi sui concetti aristotelici di potenza e atto per come sono stati elaborati nel Libro IX della *Metafisica* conserva la sua pregnanza l'opera di Reale (1962) cui si farà riferimento anche in seguito.

2.2 *Energheia* vs. *kinesis* in *Metafisica* 1048b18-35

Poiché delle azioni (πράξεων) che hanno un termine (πέρας) nessuna è di per sé fine (τέλος), ma tutte tendono al raggiungimento del fine, come ad esempio il dimagrire che ha come fine il dimagrimento; e poiché gli stessi corpi, quando dimagriscono, sono in movimento in questo modo, ossia sono ciò in vista di cui ha luogo il movimento, ne consegue che queste non sono azioni, o almeno non sono (οὐχ ἔστι) azioni (πρᾶξις) perfette, perché, appunto, non sono fini (οὐ τελεία). Invece, il movimento nel quale è contenuto (ἐνυπάρχει) anche il fine (τέλος) è anche azione (πρᾶξις). Per esempio, nello stesso tempo uno vede e ha veduto, conosce e ha conosciuto, pensa e ha pensato, mentre non può imparare ed avere imparato, né guarire e essere guarito. Uno che vive bene, ad un tempo ha anche ben vissuto, e uno che è felice, ad un tempo è stato anche felice. Se così non fosse, bisognerebbe che ci fosse un termine di arresto, così come avviene quando uno dimagrisce; nei casi in questione, invece, non c'è questo termine d'arresto: a un tempo uno vive e ha vissuto. Di questi processi i primi bisognerà denominarli movimenti (κινήσεις), i secondi, invece, attività (ἐνεργείας). Infatti, ogni movimento è imperfetto: così, ad esempio, il processo del dimagrire, dell'imparare, del camminare, del costruire. Questi processi sono movimenti e sono palesemente imperfetti: non è possibile, infatti, che uno cammini e abbia camminato nel medesimo tempo, né che, nel medesimo tempo, uno costruisca ed abbia costruito, che divenga e che sia divenuto, riceva movimento e l'abbia ricevuto: queste cose sono diverse. Invece, uno ha visto e vede nel medesimo tempo, e anche pensa ed ha pensato. Chiamiamo, pertanto, attività (ἐνεργεία) quest'ultimo tipo di processo e movimento (κίνησις) l'altro.

In uno studio di riferimento circa i concetti di *energheia* e *kinesis* Ackrill (1965) esordisce indicando le ragioni in base alle quali l'argomento merita di essere studiato⁶. Tra i temi evocati dall'autore, ma da egli lasciato inesplorato nel prosieguo del saggio, giova isolare il seguente motivo: «It is closely related to the distinction between action (πρᾶξις) and production (ποίησις) which plays a leading part in Aristotle's ethical writings». Più che un'ipotesi giustificativa Ackrill sembra formulare una vera tesi: la separazione tra *kinesis* ed *energheia* è

⁶ Seguendo le istruzioni contenute nella bibliografia ragionata di Roberto Radice (1996) è possibile operare una prima ricostruzione dell'ampio dibattito sulla distinzione tra *energheia* e *kinesis* originato da Ackrill (1965) facendo riferimento a Leszl (1969), Mamo (1970), Cobb (1973), Liske (1991), Graham (1980a, 1980b), Polansky (1983) e Natali (1991b). Sull'argomento insistono anche White (1980), Kosman (1984) e Hagen (1984). Più recenti sono gli studi di Burnyeat (2008) e Natali (2013).

strettamente connessa con l'opposizione tra *praxis* e *poiesis*. Tentiamo di capire perché.

Anzitutto va chiarito che nel passo in esame Aristotele non chiama mai in causa i termini *praxis* e *poiesis* nel senso in cui li adopera nei capitoli 4 e 5 del Libro VI dell'*Etica Nicomachea*. Seguendo il testo si può notare che il filosofo non usa affatto la parola *ποίησις* in opposizione a *πρᾶξις* e, invece, fa tre volte ricorso al solo vocabolo *πρᾶξις*:

1) nella forma del genitivo plurale per riferirsi genericamente all'ambito delle pratiche umane «πράξεων» (1048b18);

2) nella forma base del sostantivo usando la frase negativa «οὐχ ἔστι ταῦτα πρᾶξις ἢ οὐ τελεία γε (οὐ γὰρ τέλος)» (1048b21-22) allo scopo di definire per contrasto il significato di *kinesis* in quanto movimento imperfetto (ἀτελής, cfr. 1048b29) che tende a un fine fuori di sé, come l'attività del costruire che si realizza nel prodotto esterno chiamato 'casa';

3) di nuovo nella forma base del nome per concludere il ragionamento di cui al punto 2) e dichiarare: «ἀλλ' ἐκείνη ἢ ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ ἡ πρᾶξις» (1048b23). Qui *πρᾶξις* sta per l'azione nel senso generico di attività che ha il fine in sé come la contemplazione o teoresi ma anche come un'esecuzione di Javier Girotto al sax.

Per approfondire l'argomento introdotto da Ackrill è utile richiamare il lessico usato da Reale (1962) nel saggio su *La dottrina aristotelica della potenza, dell'atto e dell'entelechia nella Metafisica*. Nella sezione dedicata al Libro IX, e in particolare nel paragrafo VI sul concetto di *energheia*, l'autore termina il suo discorso con la trattazione del rapporto tra potenza e atto in relazione alle pratiche umane intese tanto nel senso di *praxis* quanto nel senso di *poiesis*. Reale esamina *Met.* 1048b18-35 tenendo conto del generale contesto circa la traduzione della potenza in atto e afferma:

L'azione può essere *transitiva* o *immanente*: la prima è, propriamente, *χίνησις* e la seconda *ἐνέργεια*. Nel primo caso il *τέλος* è fuori dall'azione, e, in rapporto a quello, questa sta come mezzo a fine: il dimagrire, ad esempio, ha per fine la magrezza, l'apprendere ha per fine il sapere, il camminare ha per fine il raggiungimento di un

luogo determinato, il costruire la costruzione, e così via. Queste azioni si possono dire veramente compiute solo nel raggiungimento del fine, mentre, considerate per se stesse, sono incompiute, quindi non sono ἐνέργεια ma χίνησις. Si ha, per contro, ἐνέργεια «quando nel movimento si trova anche il fine»; così, esemplifica Aristotele, «l'atto del vedere è quello stesso d'aver veduto, quello di pensare e intendere è quello stesso d'aver pensato e inteso» (Reale, 1962, p. 362).

Nella sfera della *kinesis* sono da inscrivere tutte quelle pratiche in cui l'attività, per compiersi, non può non transitare in uno scopo fuori di sé: dimagrire → magrezza, apprendere → sapere, camminare → luogo/meta, produrre → prodotto. Al contrario nel campo dell'*energheia* sono da collocare tutte quelle pratiche in cui l'attività, per compiersi, non transita in uno scopo fuori di sé ma lo scopo è immanente all'attività medesima: il fine del vedere è nell'atto della visione, il fine del pensare è nell'atto del pensiero, il fine dell'artista esecutore è nell'atto dell'eseguire. Per questa via Reale ricapitola: «In conclusione: è χίνησις quell'azione che ha fuori di sé il proprio fine, epperò non è compiuta in sé, ma solo nel raggiungimento del fine; ἐνέργεια è, invece, quell'attività che ha in se medesima il proprio fine, ossia il cui fine consiste nel suo stesso esplicarsi, epperò può dirsi in sé compiuta» (Ivi, p. 363).

Qui giunti sembra possibile ottenere un primo risultato: è del tutto verosimile inquadrare la *poiesis* nella *kinesis* e la *praxis* nell'*energheia*; in quest'ottica *kinesis* ed *energheia* sono da intendere come i generi in cui situare rispettivamente la specie del fare e la specie dell'agire, l'attività che produce oggetti e l'attività senza opera. Il quadro però necessita di alcune precisazioni.

Quanto alla *kinesis*, essa può essere intesa nel senso di *poiesis* allorché l'attività non solo transita in un fine esterno, come accade nel dimagrire rispetto alla magrezza o nel camminare rispetto alla meta da raggiungere, ma si finalizza in un oggetto che staziona nel mondo, in un'opera ovvero in un *ergon*, come vale per il costruire rispetto alla casa. Il concetto di *ergon* definisce lo statuto della *poiesis* distinguendola da tutte le altre pratiche che in corenza con la propria teleologia sono dette *transitive* e dunque appartengono esse stesse al genere della *kinesis*.

Quanto all'*energheia*, ad essa può essere attribuito il significato di *praxis* allorché l'attività soddisfa una doppia condizione: non transita in un *ergon* e non è di tipo teoretico o contemplativo. Stando agli esempi aristotelici, ripresi anche da Giovanni Reale, la visione è *energheia* così come il pensiero – per entrambe le attività il termine corrispondente è *theoria*, in greco θεωρία (cfr. la sintetica e chiara ricostruzione della questione in Ruggiu, 1973, pp. 61-66); tuttavia alla coerenza concettuale di *energheia* si conforma anche quella tipologia di azione che il vocabolario aristotelico chiama precisamente *praxis* in contrasto con *poiesis*: il riferimento è ancora una volta *EN* 1140b6-7 «il fine della produzione è diverso dalla produzione stessa, mentre quello della prassi non lo è». Si può concludere che la *praxis*, rispetto alla visione o al pensiero, e più in generale rispetto alla vita contemplativa o teoretica, esperienze tradizionalmente connesse con l'inattività o comunque né con l'agire né con il fare bensì con la *scholé* e con l'*autarchia* (cfr. *Pol.* 1333a16-b5, 1334a22-23, 1337b23-1338b8; *EN*, 1177a28, 1177b19-26, 1178b20-23; Natali, 1991a, pp 93-98), conserva un certo grado di operosità pur senza concretizzarsi in prodotti che stanno oltre l'attività in corso di svolgimento.

Per ciò che ancora concerne la distinzione tra *kinesis* ed *energheia* è istruttivo osservare come si profili un doppio significato del termine *energheia*: vi è un livello in cui *energheia* svolge il ruolo di concetto che Aristotele collega e insieme oppone a *dynamis*; vi è poi un livello differente in cui con *energheia* si nomina non uno degli elementi della coppia ma il risultato specifico della combinazione di potenza e atto tale che il loro collegamento dia luogo a un'attività senza opera di tipo pratico o contemplativo, *praxis* o *theoria*.

2.3 Chresis, *energheia* ed *ergon* in *Metafisica* 1050a21-b2

L'operazione (ἔργον), infatti, è fine (τέλος) e l'atto (ἐνέργεια) è operazione, perciò anche l'atto vien detto in rapporto all'operazione e tende allo stesso significato di entelechia (ἐντελέχεια). In alcuni casi il fine ultimo è l'esercizio (χρῆσις) stesso della facoltà (per esempio il fine della vista è la visione, e non viene prodotto alcuna opera diversa dalla vista); invece, in altri casi viene prodotto qualcosa (γίγνεται τι)

(per esempio dall'arte di costruire deriva, oltre che l'azione del costruire, la casa). Cionondimeno, l'atto non è, nel primo caso, fine della potenza in minor grado e, nel secondo, in maggior grado: infatti, in questo caso, l'azione del costruire si realizza in ciò che è costruito e si svolge ed è insieme alla casa. Dunque, in quei casi in cui si ha produzione di qualcosa di diverso dall'esercizio stesso della facoltà (ἔτερόν τι ἐστὶ παρὰ τὴν χρῆσις τὸ γινόμενον), l'atto (ἐνέργεια) si esplica nell'oggetto che è prodotto (ποιουμένω): per esempio l'atto del costruire in ciò che vien costruito e l'azione del tessere in ciò che viene tessuto, e lo stesso vale anche per tutto il resto e, in generale, l'atto del movimento in ciò che viene mosso. Invece, in quei casi in cui non ha luogo qualche prodotto (ἔργον) oltre l'attività (παρὰ τὴν ἐνέργεια), l'attività (ἐνέργεια) è negli agenti medesimi: per esempio, la visione è in colui che vede, il pensiero è nel pensante, la vita è nell'anima, e perciò nell'anima è anche la felicità, la quale è un certo modo di vivere.

Muovendosi nel solito contesto della priorità dell'atto sulla potenza, nelle righe finali del brano Aristotele distingue l'atto che si esplica in un prodotto (ποιουμένω), ossia in un'opera (ἔργον), dall'atto che invece è immanente all'attività ed è chiamato con lo stesso nome di ἐνέργεια. La fase iniziale dell'argomentazione è però dedicata a un'altra coppia oppositiva, ossia alla distinzione tra *chresis* ed *ergon*.

Secondo la ricostruzione fornita da Agamben (2014a, p. 24), che cita lo studio di Strycker (1968)⁷, «la classica opposizione di potenza (*dynamis*) e atto (*energeia*) aveva in origine la forma di un'opposizione tra *dynamis* e *chresis*». Nel prosieguo dell'opera Agamben svolge l'argomento individuando in *chresis*, tradotto con 'uso' (cfr. Ivi, pp. 48-55), la soglia di indistinzione tra *praxis* e *poiesis*: da qui egli deduce non già la matrice originaria delle due attività bensì il luogo in cui la vita umana prende congedo dall'agire e dal fare e diviene inoperosa. Il tema sarà trattato in maniera meno sommaria nel terzo capitolo di questa ricerca; tuttavia conviene fin da subito fissare il punto: o *chresis* designa l'estinzione dell'operosità umana, oppure al contrario sembra ragionevole ipotizzare che nell'indistinzione tra *praxis* e *poiesis*, racchiusa nel termine *chresis*,

⁷ Analizzando l'Aristotele dei *Topici* Strycker (1968, p. 159) sostiene che anziché opporre *energeia* a *dynamis* lo stagirita ricorra a «l'emploi de χρῆσις (et non d'ἐνέργεια) pour l'exercice actuel».

riposi un tipo di operosità generica che precede la stessa opposizione tra agire e fare (cfr. Virno, 2015b).

In coerenza con la seconda ipotesi si può supporre che Aristotele abbia deciso di specificare il significato originario di *chresis* – opposto e insieme collegato a *dynamis* – separando *energheia* e *ergon*. Leggendo il passo in questione sotto questa luce, l'uso-*chresis* che non consegue fini esterni all'attività e che non si realizza in nessuna opera è chiamato *energheia*; l'uso-*chresis* che invece si finalizza in un prodotto che sta oltre l'attività è detto *ergon*. Va da sé quindi che nella sfera delle pratiche definite dalla relazione *chresis-energheia* si situano la contemplazione e l'agire, ovvero quelle attività senza opera che in *Met.* 1048b18-35 sono iscritte nell'ambito dell'*energheia* in contrapposizione a *kinesis*; nella sfera delle pratiche descritte dalla connessione *chresis-ergon* si collocano le attività finalizzate alla produzione di opere, ovvero quel tipo di attività orientate al conseguimento di scopi esterni che in *Met.* 1048b18-35 sono assegnate all'ambito della *kinesis* in contrasto con l'*energheia*.

Dopo aver inserito la *praxis* nell'*energheia* e la *poiesis* nella *kinesis*, un secondo risultato che sembra possibile ottenere è il seguente: nella traduzione della potenza in atto allorché il transito è *dynamis* → *chresis-energheia* allora l'attività corrispondente o è *praxis* o è *theoria*; al contrario nella traduzione della potenza in atto se il collegamento è *dynamis* → *chresis-ergon* allora l'attività corrispondente è la *poiesis*. Per ciò che concerne questa ricerca possono quindi valere le seguenti equivalenze:

a) *praxis* = *dynamis* → *chresis-energheia*

b) *poiesis* = *dynamis* → *chresis-ergon*

Discutendo dell'atto e della potenza come dispositivo finalistico e dell'anteriorità del primo elemento rispetto al secondo, Reale (1962, p. 367) conclude il ragionamento e pare confermare la sostanza di quanto finora si è tentato di mostrare: «nella πράξις la stessa ἐνέργεια ἐτέλος [...] nella ποιήσις [...] il τέλος consist[e] nell'opera prodotta (ἔργον)».

3. L'agire e il fare in Hannah Arendt

3.1 La condizione umana secondo tre fratture

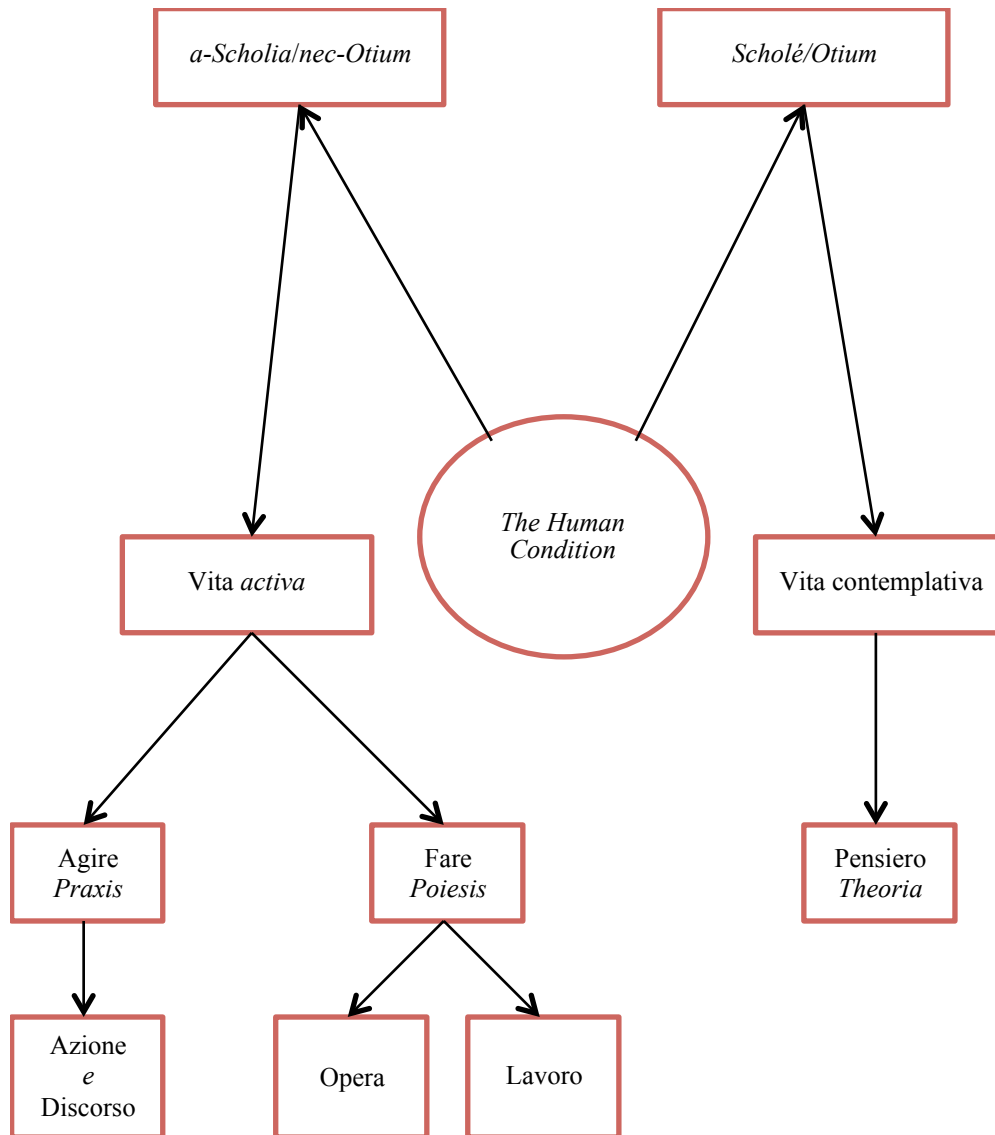
Com'è ampiamente noto la questione dell'agire e del fare in Hannah Arendt ha il suo luogo proprio in una delle partizioni con cui l'autrice illustra la condizione umana. La *vita activa* è la dimora delle tre modalità che a suo giudizio articolano la coppia cui sono da ricondurre le principali pratiche degli uomini: l'azione, l'opera, il lavoro. Prima di passare in rassegna le tre categorie, avendo cura di mostrarne tanto le cesure quanto le ibridazioni e mettendo a fuoco soprattutto il gesto con cui l'autrice revoca in dubbio l'opposizione tra agire e fare, conviene dare conto dell'antropologia arendtiana attraverso uno schema di massima che ne esibisca gli snodi salienti.

La premessa di fondo sta nel precisare che la condizione umana per Arendt, come osserva Alessandro Dal Lago (1989) nell'introduzione a Arendt (1958), è *plurale*, ossia non si può «fondare legittimante il predominio di una singola facoltà o attività sulle altre» e «rivalutare l'agire non significa svalutare le altre facoltà umane, ma riconoscere il suo rango nell'ambito della pluralità» (Dal Lago, 1989, p. XIV). Le fratture che descrivono la storia naturale degli uomini non stabiliscono dunque una gerarchia ma segnano linee di confine tra sfere concettualmente distinte e tuttavia non del tutto impermeabili (cfr. Arendt, 1986; *Illuminati*, 1994, in particolare pp. 13-30 e pp. 63-88).

Il diagramma presentato qui di seguito, che serve solo a esemplificare l'antropologia arendtiana senza pretendere di esaurirne il significato, è da collocare nell'ampio dibattito sulla filosofia della prassi che, muovendo prevalentemente da Aristotele, ha interessato alcuni degli autori più significativi del Novecento da Heidegger a Habermas, includendo tra gli altri anche i nomi di Austin, Ryle, Sen, MacIntyre, Jonas e Gadamer⁸. Per ciò che concerne l'opera di Arendt lo schema è costruito a partire da *Vita activa* (1958) e da *La vita della*

⁸ Per una panoramica sulla filosofia della prassi contemporanea con un'attenzione particolare alle correnti e agli autori che si sono ispirati ad Aristotele cfr. Berti (1992); tra gli studi più significativi sulla relazione tra Arendt e la filosofia pratica cfr. Volpi (1987). Più in generale sulla ricezione del pensiero politico dell'autrice cfr. Esposito (1987, a cura di).

mente (1978); l'espressione *The Human Condition*, che riproduce il titolo originale del volume del 1958, si riferisce al complesso delle facoltà e delle attività che secondo l'autrice caratterizzano l'esperienza media umana.



La prima frattura si consuma tra il regime della *scholé* e quello della *a-scholial*, ovvero tra *otium* e *nec-otium*: al primo appartiene la vita contemplativa (*theoria*), che è basata sul pensiero inteso come facoltà inoperosa e inappariscnte; al secondo regime, invece, è da ascrivere la vita *activa*, essa si operosa e mondana. La seconda frattura interviene proprio nel campo dell'operosità: per un verso essa prende le sembianze dell'agire inteso come *praxis*, per l'altro si conforma al fare

nel senso di *poiesis*. L'equivalenza tra azione e discorso rappresenta il contenuto dell'agire, l'alternativa opera o lavoro – questa la terza frattura – esprime il contenuto del fare.

Al fine di ribadire il carattere non gerarchico ma plurale dell'impianto antropologico arendtiano appaiono pertinenti le parole di Illuminati che aprono l'ultimo dei suoi *Quattro sguardi* sull'autrice:

In modo singolare Arendt tratta separatamente la vita attiva nel libro omonimo e quella contemplativa nella *Vita della mente*. Non è per nulla ovvio che si tratti di una divisione del lavoro. Abbiamo invece a che fare con una distribuzione differenziata degli interessi dell'autrice in vari momenti della sua esistenza e sotto profili problematici diversi. Ogni volta siamo costretti a controllare se le soluzioni coincidano e quale sia il senso di slittamenti o contraddizioni. Le stesse costanti ritornano in tonalità diverse e a volte – a voler insistere sulla metafora musicale – passando dal modo maggiore a quello minore. Occorre comunque rilevare che l'interesse al campo del pensiero deriva, come spiega nell'introduzione alla *Vita della mente*, da un'esperienza altamente pratica di Arendt: il processo Eichmann e la mancanza di pensiero inerente alla banalità di quel tipo di criminale (dunque una condizione agevolmente moltiplicabile nei comportamenti quotidiani e nella prassi amministrativa). Vi si aggiunse una riflessione sul termine stesso *vita activa*, che sembrava implicare una contrapposizione a quella contemplativa, storicamente effettuale e tuttavia insoddisfacente, in quanto l'esperienza del pensiero e quella dell'azione appartengono a egual diritto agli uomini⁹ (Illuminati, 1994, p. 63).

3.2 Prima frattura: vita *activa* e vita contemplativa

Si potrebbe forse leggere l'intera ricerca di Hannah Arendt come il tentativo di risolvere l'antichissimo dilemma dato dall'opposizione tra pensiero e azione. Ne *La vita della mente*, opera postuma e incompiuta, l'autrice avrebbe inteso riconciliare le due sfere ancorandole al terreno del *giudizio*¹⁰:

⁹ Circa le motivazioni – evocate da Illuminati – che hanno provocato l'interesse dell'autrice per le attività spirituali cfr. Arendt, 1978, pp. 83-98.

¹⁰ Cfr. Arendt (1982) in cui sono riunite le lezioni sulla filosofia politica di Kant tenute alla *New York School of Social Research* nell'autunno 1970 più un frammento sull'immaginazione. È ormai

A ben vedere, nella sua ultima opera Hannah Arendt presenta una visione più ampia e comunque più articolata di quella ottenuta in *The Human Condition*, dove si trattava soprattutto di rileggere polemicamente una tradizione speculativa che aveva assegnato alla *theoria* il primato sopra ogni altra facoltà, e soprattutto sull'agire. Adesso, il problema è comprendere i molteplici rapporti che si instaurano tra le diverse facoltà umane, affinché una non finisca per prendere il sopravvento sulle altre: il pensiero si assimila alla morte quando perde la sintonia con il mondo e con il prossimo, l'agire diviene cieco quando si separa dal pensiero, la *praxis* diviene letteralmente muta, riproduttiva, quando si separa dalla *lexis* e dal giudizio, il giudizio non può avere senso se non nell'ambito della pluralità e dell'esercizio della parola (Dal Lago, 1987, p. 46).

Sempre Alessandro Dal Lago (Ivi, p. 52), accingendosi a concludere il saggio che introduce a Arendt (1978), sottolinea l'intento da parte dell'autrice di stabilire un collegamento tra *theoria* e mondo, pensiero e azione:

Ora il nuovo ruolo attribuito al pensiero potrebbe suggerire una sorta di riconciliazione con la *theoria*. Ma non è così: infatti "egli" non contempla senza interesse la contesa del tempo, non si installa in un *Denkraum* meditativo. Invece, si elegge ad arbitro del presente, e quindi esercita la facoltà del giudizio "sui molteplici e interminabili affari dell'esistenza umana". In breve, il pensiero può riconquistare il suo rapporto con il mondo quando si incarna nella facoltà di *giudizio*.

Se questa interpretazione risulta legittima, resta il problema niente affatto secondario della cesura tra due modelli di vita che, seppur passibili di ibridazione, conservano statuti concettuali non riducibili l'uno all'altro. Secondo una tradizione più che bimillenaria, che risale perlomeno a Platone e Aristotele e alla quale Arendt si ispira, la vita *activa* è definita dal fare e dall'agire e dall'*apparenza* nel mondo il cui ruolo diviene sempre più centrale nel transito dal lavoro all'opera e all'azione. In una direzione contraria si muove invece la vita contemplativa la cui natura è definita dall'inoperosità, ovvero né dal fare né dall'agire, e dall'esclusione dal mondo. Se «il modo di vita attivo è "laborioso", il

acquisita l'idea di considerare queste lezioni come il lavoro preparatorio alla sezione sul Giudizio de *La vita della mente* che avrebbe dovuto costituire il compimento dell'opera dell'autrice.

modo contemplativo è una pura condizione di quiete: l'attivo si svolge in pubblico, il contemplativo nel "deserto"; la vita attiva è consacrata alla "necessità del prossimo", la contemplativa alla "visione di Dio"» (Arendt, 1978, pp. 86-87).

Sul piano squisitamente lessicale la questione rimane invariata perché il vocabolo 'vita *activa*' è il risultato della negazione della vita contemplativa: «il termine [...] non perdette mai il suo significato negativo di "in-quietudine", *nec-otium, a-skholia*» (Arendt, 1958, p. 13); i termini positivi *scholé* e *otium* qualificano invece la contemplazione assegnandole così un «enorme peso» nella «gerarchia tradizionale» (Ivi, p. 14).

In questa ottica è possibile affermare che nel passaggio da Arendt (1958) a Arendt (1978) l'obiettivo sembra essere non solo di ricucire un particolare gap teorico ma di sovvertire un'intera tradizione, filosofica e politica, ricomponendo la condizione umana nella molteplicità delle sue pratiche e delle sue facoltà. Per Arendt non si tratta mai di una preoccupazione solamente concettuale, nella sua indagine la teoria è finalizzata alla prassi così come la prassi, intesa come l'ambito degli affari umani, si appella alla teoria allo scopo di neutralizzare non la «stupidità» ma la «mancanza di pensiero» (Arendt, 1978, p. 84) che è il fondamento di ciò che in Arendt (1963) è chiamato *banalità del male*.

3.3 Seconda frattura: l'agire come azione e discorso, il fare come opera o lavoro

Secondo Luca Baccelli (1991), che ha ricostruito il tema dell'agire e del fare nell'opera di Arendt, Marx e Habermas, non v'è dubbio sul fatto di considerare il «rapporto *praxis/poiesis*» come «il nucleo teorico della critica arendtiana della società moderna» (Ivi, p. 26). Tale rapporto, di evidente origine aristotelica, che conduce l'autrice a registrare la priorità della *poiesis* sulla *praxis* nella forma dell'*homo faber* prima e dell'*animal laborans* poi, si regge in Arendt su un'equivalenza e su un'antinomia. In questa sezione proveremo a svolgere il punto sull'equivalenza, quella tra azione e discorso tutta interna all'agire, e a

introdurre l'antinomia, quella tra opera e lavoro interna all'ambito del fare, che sarà invece più distesamente esaminata nel prossimo blocco.

Nelle sue linee essenziali il quadro prevede che l'agire nel senso di *praxis* non abbia come scopo il «lasciare dietro di sé risultati o prodotti finali» (Arendt, 1958, p. 133) bensì il dare luogo all'intangibile ma affatto reale «tessuto delle relazioni e degli affari umani» (Ivi, p. 67); il fare nel senso di *poiesis* è invece l'attività provvista di un fine esterno sicché essa «aggiunge nuovi oggetti al mondo» (Ivi, p. 63). La *praxis* inoltre «non è mai possibile nell'isolamento; essere isolati significa essere privati della facoltà di agire» (Ivi, p. 137); al contrario la *poiesis* non necessita della presenza altrui poiché per il suo svolgersi è sufficiente la «presenza della natura e dei suoi materiali, e di un mondo in cui collocare il prodotto finito» (Ibidem).

Agire. L'agire, che «nel senso più generale significa prendere un'iniziativa, iniziare (come indica la parola greca *archein*, “incominciare”, “condurre”, e anche “governare”), mettere in movimento qualcosa (che il significato originale del latino *agere*)» (Ivi, pp. 128-129), si fonda sull'equivalenza tra azione e discorso. Arendt ricava tale rapporto di sinonimia dal Libro I della *Politica* di Aristotele; si tratta del famoso passo in cui lo stagirita definisce in maniera circolare l'essere dell'uomo come animale parlante e come animale politico. Ispirandoci al tipo di traduzione contenuta in Lo Piparo (2003, pp. 3-33; pp-86-89) è possibile fissare le seguenti espressioni:

1) ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν = l'uomo è animale politico per natura (Aristotele, *Pol.* 1253a2-3)

2) λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων = l'uomo è l'unico animale a possedere il linguaggio (Ivi, 1253a9-10)

Il senso che rende perspicue le due definizioni aristoteliche non sta nel sommare la socievolezza dell'uomo abitante della *polis* – il cittadino libero opposto allo schiavo o al barbaro – alla sua abitudine a usare la persuasione verbale anziché la violenza muta per dirimere le questioni; questa sarebbe un'immagine fuorviante perché tiene conto dell'«opinione corrente della *polis*

sull'uomo» (Arendt, p. 21), che come tale è con ogni evidenza fin troppo incardinata in uno specifico periodo storico e troppo poco attenta alla storia naturale degli uomini. Le due definizioni acquistano un altro senso se sono intese nella loro co-implicazione logica e/o anche nella loro co-evoluzione storico-naturale; in questa prospettiva Arendt osserva:

La definizione aristotelica dell'uomo come *zōon politikon* era non solo estranea ma anche opposta all'associazione naturale praticata nella vita domestica, e può essere pienamente intesa solo se le si pone accanto la seconda famosa definizione aristotelica dell'uomo come *zōon logon echon* (un essere vivente capace di discorso) (Ibidem).

Muovendosi nel medesimo solco l'autrice rende esplicita l'equivalenza rilevando che «l'azione senza discorso non sarebbe più azione perché non avrebbe più un attore, e l'attore, colui che compie gli atti, è possibile solo se nello stesso tempo sa pronunciare delle parole» (Ivi, p. 130). È nella coappartenenza di azione e discorso che il 'chi' appare, si rivela «agli occhi degli altri» (Ivi, p. 131) e «il teatro è l'arte politica per eccellenza» (Ivi, p. 137).

Fare. Il processo del fare, che è «interamente determinato dalle categorie di mezzo e di fine» (Ivi, p. 102), si articola in opera e lavoro. L'opera si finalizza in oggetti d'*uso*, il cui tratto peculiare, una volta entrati in relazione con gli uomini, è la capacità di conservarsi nel mondo; il lavoro si finalizza invece in oggetti di *consumo*, caratterizzati da una scarsa durevolezza e votati alla distruzione perché connessi col ciclo biologico della sopravvivenza. Poiché la distinzione tra opera e lavoro è «insolita» (Ivi, p. 58) ed è perciò stesso uno dei temi più originali elaborati da Arendt, è preferibile trattarla separatamente nella prossima tappa del paragrafo.

3.4 Terza frattura: la distinzione tra opera e lavoro

Tanto l'opera quanto il lavoro, sia *l'homo faber* sia *l'animal laborans* sono da inscrivere nella sfera della *poiesis* e però esibiscono due modalità del fare non

completamente sovrapponibili. Secondo Arendt (1958) il confine tra opera e lavoro non equivale a «una mera differenza di grado» (Ivi, p. 66) ma «tiene conto del carattere mondano della cosa prodotta – della sua posizione, funzione e permanenza nel mondo» (Ibidem). Sotto questa luce sembra valere la seguente proporzione: x (opera) : y (uso) = w (lavoro) : z (consumo), laddove *uso* e *consumo* sono le categorie con cui l'autrice distingue due generi di oggetti.

Arendt riconosce come oggetti d'uso i prodotti che, nella relazione tra uomini e mondo, non deperiscono ma conservano la loro solidità, come un tavolo, un dipinto o un computer; al contrario gli oggetti di consumo sono meno durevoli e il rapporto con gli uomini finisce per distruggerli, in primo luogo il cibo e in generale tutti i beni che provvedono alla riproduzione del ciclo biologico: «ciò che i beni di consumo sono per la vita dell'uomo, gli oggetti d'uso sono per il suo mondo» (Ivi, p. 67). La coppia uso-consumo è tanto centrale quanto più è in grado di chiarire la distanza che separa l'*homo faber* dall'*animal laborans*: «la distinzione tra un pane, la cui “speranza di vita” nel mondo a stento supera un giorno, e un tavolo, che può facilmente sopravvivere a generazioni di uomini, è certamente molto più evidente e decisiva della differenza tra un fornaio e un falegname» (Ivi, pp. 66-67).

Uno dei momenti in cui Arendt procede all'astrazione teorica sulla distinzione tra *homo faber* e *animal laborans*, opera e lavoro, uso e consumo risiede nel capitolo della *Vita activa* intitolato *L'opera*. Sembra pertinente riprendere il brano, cui si è accennato nella parte finale del § 3.4., per leggerlo nella sua interezza:

Il processo del fare è esso stesso interamente determinato dalle categorie di mezzo e di fine. La cosa fabbricata è un prodotto finale nel duplice senso che il processo di produzione giunge in esso a un fine [...] ed è solo un mezzo per produrre questo fine. Il mero lavoro produce per il fine del consumo, ma poiché questo fine, la cosa che deve essere consumata, manca della permanenza intrinseca all'opera, la fine del processo non è determinata dal prodotto finale ma piuttosto dall'esaurimento della forza-lavoro, mentre i prodotti stessi, d'altro canto, ridiventano immediatamente mezzi, mezzi di sussistenza e di riproduzione della forza-lavoro. Nell'operare, invece, la fine è qualcosa di determinato: avviene quando una cosa interamente nuova fornita di una sufficiente capacità di durata per rimanere al mondo come

entità indipendente è stata aggiunta al mondo degli artefatti umani. Per quanto riguarda la cosa, il prodotto finale della fabbricazione, non è necessario che il processo si ripeta. L'impulso alla ripetizione proviene dal bisogno dell'artefice di guadagnare i mezzi di sussistenza, nel qual caso il suo operare coincide col suo lavoro (Ivi, p. 102).

Il fare si conforma a un'attività di tipo strumentale secondo la catena dei mezzi e dei fini. Nel caso dell'opera il fine è la cosa prodotta che sopravvive al processo produttivo e diviene oggetto d'uso, nel lavoro invece il fine è il prodotto che pur conseguendo un posto nel mondo è inglobato nel metabolismo corporeo e lì muore per garantire la permanenza in vita della forza-lavoro. Nella prospettiva di Arendt l'opera non è riproducibile¹¹, il lavoro è ripetitivo; la prima possiede un grado di esteriorità e di apparenza nel mondo maggiore del secondo e, dunque, segue «un modo impolitico di vita» anziché «antipolitico» com'è il lavoro; tuttavia, per entrambi «è necessario requisito l'isolamento dagli altri» (Ivi, 156).

Pur nella loro distanza opera e lavoro conoscono una sorta di ibridazione allorché i manufatti dell'*homo faber*, per esempio le macchine, diventano nella modernità gli strumenti dell'*animal laborans* (cfr. Ivi, pp. 103-109) essendo capaci di aumentare «la produttività del lavoro e l'intensità del consumo» (Illuminati, 1994, p. 13). E proprio con l'età moderna la parabola di Arendt giunge a tematizzare la sostituzione dell'opera con il lavoro, quindi, dell'uso con il consumo. Se anche la diagnosi fosse corretta permangono alcuni dubbi sui caratteri essenziali con cui l'autrice, in polemica con Marx, descrive il soggetto lavoratore uscito vincente dallo scontro con l'uomo fabbricatore di mondo. L'immagine ristretta, che rifiuta di intendere il lavoro come «pratica e ideologia di socializzazione» (Illuminati, 1994, p. 13) e che nondimeno risulterebbe poco appropriata rispetto alle più recenti trasformazioni dei processi di produzione e soggettivazione, sta in questo: «l'*animal laborans*, la cui vita sociale è priva di mondo e simile a quella del gregge, e quindi è incapace di edificare e abitare una sfera pubblica e mondana» (Arendt, 1958, p. 115).

¹¹ È evidente che qui Arendt considera la coerenza concettuale dell'opera tralasciando i motivi che invece indurrebbero a concepire una integrale riproducibilità dei prodotti dell'*homo faber*, a partire dai prodotti artistici, come mostrò Walter Benjamin nel celebre saggio del 1936.

3.5 Dalla frattura tra agire e fare alla loro ibridazione

Gesto caratteristico di Hannah Arendt, che le va riconosciuto come uno dei suoi meriti più grandi, non è quello di sottolineare la distinzione tra agire e fare ma di teorizzare la loro sovrapposizione. Nella sua interpretazione del pensiero politico occidentale la classica opposizione tra *praxis* e *poiesis* è revocata in dubbio e ciò che invece acquistano valore sono «la sostituzione del fare all’agire e la concomitante degradazione della politica in mezzo per ottenerne un preteso fine “superiore”» (Arendt, 1958, p. 169)¹². La linea di confine tra *praxis* e *poiesis* si offusca, secondo Arendt, in seguito al «tentativo di trasformare l’agire in una modalità del fare» (Ivi, p. 168), dunque, il modello suggerito dall’autrice per confutare l’originaria frattura tra i due termini sarebbe quello del divenire *poiesis* della *praxis*. Il tema della ibridazione tra azione e produzione è uno dei motivi di fondo della presente ricerca e lo schema proposto da Arendt sarà individuato successivamente anche nell’opera di Ferruccio Rossi-Landi (1968), che da una diversa prospettiva, muovendo cioè dalla linguistica e non dalla teoria politica, sembra impiegare la medesima logica per dimostrare la tesi sul «linguaggio come lavoro».

Qui di seguito conviene svolgere l’argomento arendtiano formulando due ipotesi: secondo la prima, che è quella di Arendt, la mescolanza tra fare e agire assume la forma di una *praxis* che muta in *poiesis*; in base alla seconda, che capovolge l’istanza dell’autrice, sarebbe la *poiesis* a divenire una *praxis*. Quest’ultima ipotesi, che diventerà centrale nel V capitolo del lavoro di tesi, è da ascrivere al pensiero italiano contemporaneo di tradizione operaista.

L’agire assomiglia al fare. Poiché l’agire è fondato su «imprevedibilità dell’esito, irreversibilità del processo e anonimità degli autori» (Arendt, 1958, p. 162) allora la teoria politica si assunse il compito di «trovare un sostituto all’azione nella speranza che la sfera degli affari umani potesse sfuggire

¹² Secondo Arendt l’origine della trasformazione dell’«agire in una modalità del fare» (Ivi, p. 168) ha il suo luogo proprio in Platone, e precisamente nella passo della *Repubblica* (420c) in cui il filosofo-re plasma la città felice prendendo a modello l’attività dello scultore.

all'accidentalità e all'irresponsabilità morale inerenti una pluralità di agenti» (Ibidem). Tale sostituto è da individuarsi nel concetto di produzione la cui coerenza, come evidenzia la stessa Arendt in una prospettiva neo-aristotelica, è del tutto irriducibile a quella dell'agire.

L'autrice sembra cogliere nella sostituzione del fare all'agire un tratto invariante della teoria e della prassi politica occidentale osservando che «Platone e, in grado minore, anche Aristotele [...] furono i primi a proporre che la conduzione delle questioni pubbliche e del governo dei corpi politici dovessero svolgersi secondo la modalità della fabbricazione» (Ivi, p. 169). Tale carattere trans-storico, che accompagna tutte le epoche dall'antichità ai giorni nostri, ottiene il massimo della visibilità empirica nell'età moderna dell'*homo faber*, «inventore di attrezzi e produttore di cose» (Ibidem):

Da questo punto di vista, l'epoca moderna non rovesciò la tradizione ma piuttosto la liberò dai “pregiudizi” che le avevano impedito di dichiarare apertamente che l'opera dell'artigiano andava collocata più in alto delle opinioni e degli atti “vani” che costituiscono l'ambito degli affari umani (Ibidem).

Se l'agire assomiglia al fare, ovvero la *praxis* diviene *poiesis*, allora l'esito è la strumentalizzazione dell'azione e del discorso; la familiarità con l'assenza di opera, con la contingenza e con l'esteriorità dei rapporti interpersonali cede il passo a miseri rapporti dialogici fondati sull'efficacia della catena dei mezzi e dei fini, sicché l'uomo politico – e non più necessariamente la relazione *tra* gli uomini – diventa produttore di *cose* come la città, il partito, lo Stato, il consenso, il governo.

Il fare assomiglia all'agire. L'altra ipotesi con cui dare conto della ibridazione tra il fare e l'agire sta nel concepire un movimento inverso rispetto a quello pensato da Arendt: non la *praxis* che diviene *poiesis* ma la *poiesis* che, incorporando alcuni tratti distintivi dell'agire, diventa sempre più simile alla *praxis*. Quest'ultimo schema è quello che Virno (1993; 2002a) usa per illustrare le trasformazioni del lavoro vivo nel tardo capitalismo. In polemica proprio con Arendt il filosofo italiano osserva: «nell'epoca postfordista è il Lavoro a prendere le fattezze dell'Azione: imprevedibilità, capacità di cominciare qualcosa di nuovo,

performances linguistiche, abilità nel destreggiarsi tra possibilità alternative» (Virno, 1993, p. 118). Mentre in Arendt l'intreccio che confonde gli statuti dell'agire e del fare viene in luce nei mutamenti che interessano l'agire, in Virno, e più in generale nell'epistemologia di ispirazione operaista (cfr. Marazzi, 1994; 1998), l'indistinzione emerge nel processo lavorativo allorché «il produrre abbia incluso in sé molte prerogative dell'agire» (Virno, 1993, p. 118). Nell'ipotesi di Virno, però, sembra trovare posto anche lo scadimento della *praxis* cui allude Arendt che, da parte sua, non sembra affatto pronosticare una metamorfosi della *poiesis* in senso pratico-linguistico:

Rispetto a un Lavoro carico di requisiti “azionisti”, il passaggio all'Azione si presenta come una *decadenza*, o nel migliore dei casi, come una *duplicazione* superflua. Decadenza, per lo più: strutturata secondo una rudimentale logica mezzi/fini, la politica offre una rete comunicativa e un contenuto conoscitivo più grami di quelli esperiti nell'attuale processo di lavoro. Meno complessa del Lavoro o troppo simile a esso, l'Azione appare comunque poco desiderabile (Ibidem).

Il modello basato sul divenire *praxis* della *poiesis*, pur avendo come prioritario campo di applicazione la trasformazione del fare e non quella dell'agire, sembra avere la capacità di includere in sé lo schema arendtiano nella misura di una «fatale conseguenza» (Ibidem), facendo cioè derivare la trasfigurazione dell'agire di cui discute l'autrice da quella del fare. Pare inoltre ragionevole impiegare il costrutto di Arendt per descrivere un fenomeno osservabile non, di nuovo, nella politica ma proprio nei contesti del lavoro contemporaneo, dal call center alle più avanzate fabbriche di automobili. È precisamente sul posto di lavoro che la *praxis* intesa come azione e discorso svolge il ruolo di strumento produttivo. La prassi linguistica crea comunicazione e conoscenza, informazioni, organizzazione aziendale, contratti di compravendita e formula e gestisce i codici alfanumerici utili a monitorare i sistemi informatici e robotizzati cui ormai attiene il grosso della produzione materiale delle merci (cfr. Infra, II capitolo, in particolare § 4).

4. Da Hegel a Habermas: linguaggio, lavoro e processo di formazione dello spirito

4.1 Linguaggio e lavoro nella filosofia dello spirito jenesi

Sono due le scoperte hegeliane contenute nelle lezioni jenesi del 1803-1804 e 1805-1806 ¹³ che forniscono un irrinunciabile contributo all'allestimento dell'impianto teorico di questa ricerca. La prima novità concerne il carattere antropogenetico del linguaggio e della produzione nella misura in cui la dialettica tra agire comunicativo e agire strumentale è concepita in quanto principio del processo di umanizzazione. La seconda novità della filosofia dello spirito jenesi, che qui è decisivo richiamare, riguarda la connessione tra produzione e teleologia, ovvero intendere il processo lavorativo, colto nei suoi tratti antropologici di fondo, come attività conforme allo scopo, dunque, come comportamento interpretabile in base alla concatenazione mezzo-fine. Il primo argomento sarà svolto in § 4.1, del secondo invece ci occuperemo in § 4.2.

Nel frammento 18 della filosofia dello spirito jenesi (1803-1804) Hegel individua nei rapporti dialogici, compreso il momento etico della sfera familiare, e nello strumento produttivo gli elementi che concorrono al processo di formazione (*Bildungsprozess*) dell'autocoscienza. Linguaggio e produzione sono iscritti all'interno di un sistema in cui «l'essenza è il medio» (Hegel, 1803-1804 – 1805-1805, p. 27), ovvero linguaggio e produzione non sono il lato cosciente dell'opposizione tra soggetto e oggetto bensì corrispondono precisamente ai comportamenti umani con cui tale opposizione è superata. Interazione comunicativa e agire strumentale rappresentano le principali attività su cui si basa la vocazione specie specifica dell'*Homo sapiens* a conseguire un'immediatezza mediata con l'ambiente tutt'attorno. È proprio nell'ottica del *medio* che Hegel espone la sua tesi:

¹³ Per un primo approccio al testo cfr. l'introduzione di Giuseppe Cantillo (1984) contenuta nell'unica edizione italiana dell'opera; il testo di Cantillo si chiude con un'utile nota bibliografica. Tra la letteratura secondaria sulle lezioni jenesi si segnala Li Vigni (1992; 1998). Per una panoramica sul pensiero di Hegel cfr. Verra (1988). Un ottimo studio pubblicato di recente, che è l'edizione rivista e ampliata di un'opera degli anni '70, è rappresentato da Bodei (2014).

in verità linguaggio, strumento e bene di famiglia non sono semplicemente l'un lato dell'opposizione, l'opposto a quello che si pone come il cosciente, bensì altrettanto sono relativi ad esso, e [sono] il medio, ciò in cui egli [l'individuo cosciente] si distingue dalla sua vera opposizione – *nel linguaggio* dagli altri con cui parla; nello strumento da ciò verso cui è attivo con lo strumento; per mezzo del bene di famiglia dai membri della sua famiglia. Egli è in quanto attivo; questi medi non sono ciò verso cui egli è attivo – infatti verso il linguaggio, lo strumento come tali, verso il bene di famiglia come tale – bensì sono il medio, o come si dice comunemente il mezzo, mediante il quale egli è attivo verso un altro (Ivi, p. 16).

Nella storia del pensiero occidentale questa intuizione hegeliana da un lato riabilita la figura della produzione (*poiesis*) in contrasto con la filosofia della *praxis* di tradizione aristotelica, ripresa in pieno Novecento da Arendt (cfr. Infra, § 3) che, infatti, nella sua trattazione su agire e fare non cita Hegel; dall'altro Hegel integra e sviluppa sul piano antropogenico le teorie politiche ed economiche di John Locke e Adam Smith che sono tra i primi a cogliere la centralità del lavoro nell'esperienza dell'uomo medio dell'età moderna.

L'idea circa il ruolo decisivo del linguaggio e della produzione nell'antropogenesi è ereditata e riproposta con notevole originalità da Rossi-Landi (1968). Tuttavia, lo schema rossilandiano, che sarà trattato più approfonditamente nel IV capitolo di questa ricerca, presenta un'importante differenza rispetto alla tesi hegeliana. Tra linguaggio e produzione Hegel propone un'omologia che ha solamente un carattere storico-naturale e, dunque, attiene all'essere umano dell'uomo senza perciò dedurre anche un'omologia tra le strutture logiche dei due elementi; Rossi-Landi, invece, ricava dall'omologia antropologica tra linguaggio e produzione anche un rapporto di indiscernibilità logico-strutturale e perciò giunge alla conclusione: «ci troviamo di fronte a questa alternativa: o rifiutiamo la scoperta hegeliana del carattere antropogenico del lavoro; oppure, dato che tale carattere spetta anche al linguaggio, dobbiamo ammettere il carattere di lavoro del linguaggio stesso» (Rossi-Landi, 1968, p. 10).

Nell'ambito di questa ricerca, pur accogliendo la novità hegeliana sul «carattere antropogenico del lavoro», non sembra affatto necessario dedurre il divenire lavoro del linguaggio, ovvero il divenire *poiesis* della *praxis*.

Contrariamente a Rossi-Landi, ma in accordo con Hegel, risulta un'ipotesi legittima quella che afferma la connessione antropogenetica tra linguaggio e produzione e che nell'identità conserva, a un tempo, la differenza tra le rispettive sequenze logiche. È merito di Habermas (1968) l'aver distinto le due sequenze che governano linguaggio e produzione nelle lezioni jenesi sulla filosofia dello spirito. Questo punto sarà ripreso in § 6.3.

4.2 La connessione tra teleologia e lavoro

Nelle analisi sulla filosofia dello spirito jenesi contenute in Lukács (1948) emerge con notevole nitore l'argomento destinato a diventare un classico della tradizione hegelomarxista, ovvero la tesi sul carattere finalisticamente determinato della produzione. Le osservazioni di Lukács evidenziano che la coerenza concettuale della produzione consiste nella teleologia, il comportamento produttivo umano si distingue da altre attività tipiche della specie, anzitutto dall'agire comunicativo, perché equivale a «una relazione finalistica isolata, mediata dallo strumento, tra il soggetto e l'oggetto del suo bisogno particolare» (Virno, 1986, p. 68). Ma ecco come Lukács (1948, p. 482) introduce il tema commentando le posizioni di Hegel:

Come ogni grande svolta nella filosofia, questa scoperta hegeliana è, nella sua essenza, straordinariamente semplice; ogni uomo che lavora sa istintivamente che con lo strumento di lavoro, l'oggetto di lavoro ecc. egli non può fare se non ciò che consente la legalità oggettiva di questi oggetti o della loro combinazione, che cioè il processo lavorativo non può mai andare al di là dei nessi causali delle cose. E ogni invenzione degli uomini può consistere solo nello scoprire nessi causali oggettivi finora nascosti e nel farli quindi cooperare nel processo lavorativo. Il carattere specifico della finalità, come vedono giustamente Hegel e Marx, consiste solo nel fatto che la rappresentazione della meta è presente prima della messa in moto del processo lavorativo; che il processo lavorativo ha lo scopo di realizzare questa meta con l'aiuto dei nessi causali – sempre più profondamente conosciuti – della realtà oggettiva.

Secondo la lettura di Lukács la produzione nello Hegel di Jena è un'attività sottomessa al regime delle cause, in particolare al regime dei nessi di causalità efficiente tra gli elementi della natura, ed è compiuta in vista di uno scopo. Tale schema è ripreso da Marx, senza variazioni di sorta, nel celebre capitolo V del Libro I del *Capitale* in cui il processo lavorativo, oltre a essere esaminato dal punto di vista dei rapporti di forza capitalisticamente determinati, è studiato anche nei suoi «momenti semplici»¹⁴.

In una pagina delle lezioni del 1805-1806, citata anche da Luckács (1948, pp. 480-481), Hegel propone in forma matura le riflessioni sulle proprietà monologiche e strumentali della produzione:

Il *lavoro*, nel suo senso proprio, è non solo attività (acido), bensì attività riflessa in sé, produrre; una determinata-e-limitata *forma del contenuto*, un singolo momento; ma qui l'impulso produce se stesso, produce il *lavoro* stesso – l'impulso si soddisfa – quelli cadono nella coscienza *esteriore*. Ciò è il *contenuto* anche in quanto è il voluto, e mezzo del desiderio, la *possibilità determinata* di ciò che è voluto; nello strumento o nel campo coltivato, fertilizzato io possiedo la *possibilità*, il *contenuto* come un contenuto *universale*; perciò lo strumento, il mezzo è superiore allo scopo del desiderio, che è singolo; esso comprende tutte le singolarità. Ma lo strumento non ha ancora l'attività in lui stesso; è una cosa *inerte*; non ritorna in lui stesso – Io devo ancora lavorare con esso; io ho inserito l'*astuzia* tra me e la cosalità esteriore, per risparmiarmi e proteggere con ciò la mia determinatezza e lasciare che lo strumento si consumi; con questo però io risparmio solo secondo la quantità – ma pure mi vengono i calli; il farmi cosa è ancora un momento necessario; l'attività propria dell'impulso non è ancora nella cosa. Bisogna porre nello strumento anche un'attività propria, per farlo diventare qualcosa che è attivo da sé. Questo accade in

¹⁴ Valgano a titolo d'esempio i seguenti passaggi marxiani: «Noi supponiamo il lavoro in una forma nella quale esso appartenga esclusivamente all'uomo. Il ragno compie operazioni che assomigliano a quelle del tessitore, l'ape fa vergognare molti architetti con la costruzione delle sue cellette di cera. Ma ciò che fin da principio distingue il peggiore architetto dall'ape migliore è il fatto che egli ha costruito la celletta nella sua testa prima di costruirla in cera. Alla fine del processo lavorativo emerge un risultato che era già presente al suo inizio nell'idea del lavoratore, che quindi era già presente idealmente [...] I momenti semplici del processo lavorativo sono l'attività conforme allo scopo, ossia il lavoro stesso, l'oggetto del lavoro e i mezzi di lavoro» (Marx, 1867, p. 128). E ancora: «Il processo lavorativo, come l'abbiamo esposto nei suoi movimenti semplici e astratti, è attività finalistica per la produzione di valori d'uso, appropriazione degli elementi naturali per i bisogni umani, condizione generale del ricambio organico tra uomo e natura, condizione naturale eterna della vita umana; quindi è indipendente da ogni forma di tale vita e, anzi, è comune ugualmente a tutte e forme di società della vita umana. Perciò non abbiamo avuto bisogno di presentare il lavoratore in rapporto con altri lavoratori. Sono stati sufficienti da una parte l'uomo e il suo lavoro, dall'altra la natura e i suoi materiali» (Ivi, p. 132).

modo tale che α) il filo è avvolto intorno alla linea e viene utilizzata la sua duplicità di lati per farlo – in questa *opposizione* – ritornare in sé – in generale la passività di muta in attività, in un persistere del combaciare. β) In generale questo accade in modo tale che l'attività della natura – elasticità della molla, acqua, vento – viene impiegata per fare, nella sua esistenza sensibile, qualcosa di interamente altro da ciò che essa vorrebbe fare – che il suo cieco fare viene trasformato in un fare conforme a un fine; nel contrario di se stessa – condotta razionale della natura – *leggi* nella sua *esistenza* esteriore. *Alla natura stessa* non accade niente – *singoli scopi* dell'*essere naturale* <diventando> un universale. Un uccello passa in volo. Qui l'impulso si ritrae completamente dal lavoro; esso lascia che la natura si consumi, sta tranquillamente a vedere, e governa soltanto, con lieve fatica, l'intero – *astuzia*. Onore dell'*astuzia* di fronte alla potenza, afferrare la cieca potenza per un lato, in modo che essa si rivolga contro se stessa – aggredirla, afferrarla in quanto *determinatezza*, essere attiva contro questa – l'uomo è così il *destino* di ciò che è singolo. Attraverso l'*astuzia* il volere è diventato il *femminile*. L'impulso *che-esce-fuori* è in quanto *astuzia* un teoretico *stare-a-guardare*; *ciò-che-non-sa* [è diventato] impulso al *sapere* (Hegel, 1803-1804 – 1805-1806, pp. 90-92).

È celebre l'immagine hegeliana dell'*astuzia* con cui l'autore provvede a correlare da un lato l'introiezione, da parte del processo produttivo, del livello di causalità meccanica della natura e dall'altro il finalismo semplice. È interessante notare come, stando al ragionamento di Hegel, l'*astuzia*, sinonimo di strumentalità isolata e muta, causale e finalistica, consegua la propria verità nella fase primitiva del passaggio dallo strumento alla macchina, allorché il macchinismo assorbe in sé le qualità dello strumento e, in quanto sistema automatico, mette in crisi l'esistenza della *poiesis* umana. In questa metamorfosi dello strumento in macchina, nell'ottica di Hegel, il comportamento produttivo umano sarebbe del tutto soppiantato dall'automa meccanico, dunque, «l'attività dell'uomo consiste semplicemente nello “stare a guardare”»: l'atteggiamento contemplativo corona anche l'attività pratica» (Li Vigni, 1998, p. 24). Nel prosieguo di questa ricerca diventerà chiaro che il modello esplicativo basato sull'*astuzia* sarà destinato a esaurirsi. La vasta letteratura sociologica ed economica, presentata nel II capitolo, registra una drastica trasformazione del lavoro vivo nel capitalismo del XXI secolo confutando ogni teoria tesa a correlare lo sviluppo in senso tecnologico del capitale con la scomparsa della *poiesis* umana e con il conseguente palesarsi di un

uso contemplativo della vita che oltre alla *poiesis* neutralizzerebbe anche la *praxis*. L'astuzia causale e finalistica, questo è il dato davvero rilevante, non appare più come il carattere preminente né delle macchine, né del vivo processo lavorativo. L'incremento, nell'intimo della produzione diretta, di comportamenti comunicativi, il cui fine non è esterno alla comunicazione stessa, non sarebbe possibile se non fosse che anche lo strumento elettronico e informatico fuoriesce dallo schema teleologico. Secondo l'epistemologia dell'operaismo italiano, che sarà illustrata nel dettaglio sul finire di questa indagine,

la macchina-funzione, che organizza una causalità formale [e non più una causa efficiente], è per definizione incompleta e parzialmente indeterminata: non replica tecnologica di forze naturali date, ma infondata premessa di differenti possibilità costruttive. Come presupposto materiale di un novero indefinito di eventualità operative, lo strumento informatico non gode di autosufficienza, ma rimanda all'attività linguistica che qualifica di volta in volta le virtualità (Virno, 1986, p. 72-73).

Nel tardo capitalismo il lavoro dell'uomo e la macchina si emancipano dall'astuzia, configurando un quadro affatto nuovo in cui

le azioni comunicative, che qualificano la causalità formale della macchina elettronica, non sono orientate a conseguire uno scopo esterno alla comunicazione stessa, non introducono cioè un antecedente in vista di un conseguente, ma si esauriscono nella loro simultaneità e complementarietà. Tanto la premessa che il termine medio del produrre esautorano la teleologia (Ivi, p. 73).

4.3 La ricezione habermasiana di Hegel in *Lavoro e interazione*

Contrariamente allo schema omologico della produzione coniato da Rossi-Landi (1968), Habermas (1968) sviluppa una teoria bidimensionale del processo di formazione dello spirito, ovvero dell'evoluzione storico-naturale della specie

umana¹⁵. Sulla scorta delle lezioni jenesi di Hegel l'autore coglie nel linguaggio e nel lavoro i momenti fondamentali dell'antropogenesi e, quel che più conta, distingue chiaramente i rispettivi statuti logici. Un modo coerente per formulare la tesi habermasiana sulla inconciliabilità dei due concetti è il seguente: «Non è possibile dedurre il lavoro dall'interazione, né l'interazione dal lavoro» (Habermas, 1968, p. 38).

Nel lessico del giovane Habermas 'lavoro' e 'interazione' sono già sinonimi di *agire strumentale* e *agire comunicativo* (Habermas, 1981): «una ricostruzione teoricamente adeguata dell'evoluzione storica delle società umane richiede l'utilizzo di un quadro categoriale differenziato, che riconosce come momenti costitutivi il lavoro e l'interazione, o, per usare i concetti che d'ora in avanti saranno tipici di Habermas, l'agire strumentale e l'agire comunicativo» (Petrucciani, 2000, p. 50). L'articolazione della vita attiva che emerge dal razionalismo habermasiano dei tardi anni '60 del secolo scorso è, dunque, un'anticipazione delle tesi degli anni '80; in questa ottica le modalità del comportamento umano sono ripartibili in due sfere:

1. lavoro = agire strumentale → comportamento monologico e finalisticamente determinato;
2. interazione = agire comunicativo → comportamento dialogico e senza teleologia.

¹⁵ Lavoro e interazione, in tedesco *arbeit* e *interaktion*, sono i due termini di cui, secondo Habermas (1968), Marx – anzitutto il Marx della prima parte dell'*Ideologia tedesca* – avrebbe tralasciato il rapporto dialettico riducendo l'uno all'altro e cioè «ric conducendo il comportamento comunicativo a quello strumentale». Sull'argomento così commenta Petrucciani (2000, p. 50): «Questa tesi dualistica verrà da Habermas approfondita e rielaborata in tutto il suo percorso successivo, fino alla *Teoria dell'agire comunicativo*. Ma in prima battuta egli la argomenta attraverso una critica immanente della stessa posizione teorica marxiana, intesa come tentativo di ricondurre tutta la dinamica dell'evoluzione storica a un unico fattore determinante in ultima istanza, la produzione materiale, il lavoro». Habermas aggiunge che la ricezione marxiana della coppia lavoro e interazione prenderebbe le sembianze del «rapporto dialettico fra forze produttive e rapporti di produzione», ma tale «intuizione» è «erroneamente interpretata [da Marx] in senso meccanicistico» (Habermas, 1968, p. 46). Una lettura alternativa del materialismo marxiano, interpretato non in senso deterministico, è quella offerta dal paradigma operaista che già negli stessi anni '60 pubblica sul numero IV della rivista *Quaderni Rossi* il brano dei *Grundrisse* noto come *Frammento sulle macchine*. È anche, e forse soprattutto, dallo studio del *Frammento* che l'operaismo mira a confutare l'ipotesi circa il disinteresse di Marx sulla vita pubblica della mente, sottolineando la centralità di concetti come *cooperazione*, *individuo sociale* e *general intellect*.

Lo schema è così reso dallo stesso Habermas nel medesimo passaggio prima citato e che ora conviene richiamare per intero:

Da un lato le norme per le quali il comportamento di reciprocità viene istituzionalizzato nell'ambito della tradizione culturale perché possa continuare nel tempo sono indipendenti dal comportamento strumentale. È certo che norme tecniche si istituiscono anche negli ambiti che permettono la comunicazione linguistica, ma non hanno nulla in comune con le regole di comunicazione dell'interazione. Negli imperativi condizionati cui il comportamento strumentale si conforma e che a loro volta risultano dalle esperienze del comportamento strumentale rientra solo la causalità naturale e non quella del destino. Non è possibile dedurre il lavoro dall'interazione, né l'interazione dal lavoro (Habermas, 1968, p. 38).

Alla luce del testo habermasiano il modello con cui si provvede a raffigurare il complesso delle modalità comportamentali della vita attiva può essere aggiornato come segue:

1. lavoro = agire strumentale → comportamento monologico e finalisticamente determinato = *poiesis*;
2. interazione = agire comunicativo → comportamento dialogico e senza teleologia = *praxis*.

Il lavoro nella sua coerenza concettuale è essenzialmente *poiesis*, ovvero attività finalistica orientata alla realizzazione di uno scopo esterno e alla cui definizione è superflua l'aggiunta dell'interazione linguistica; l'interazione è nel suo concetto un'attività conforme alla *praxis*, ovvero comportamento avente in se stesso il proprio fine e alla cui definizione è indispensabile la presenza del rapporto dialogico tra autocoscienze.

4.4 Per una critica alla teoria dell'agire comunicativo

Perlomeno a partire da *Theorie und Praxis* del 1963 Habermas¹⁶ risulta essere uno dei più autorevoli interpreti della filosofia della prassi tanto da mostrarsi in grado di gettare un ponte tra il *coté* continentale e quello analitico, tra il lascito di Hannah Arendt circa i concetti aristotelici di *praxis* e *poiesis* e la ripresa delle medesime categorie nell'ambito della teoria degli atti linguistici da parte di John Austin a Oxford (cfr. Berti, 1992). Il problema di Habermas, dal quale egli muove per ottenere la teoria dell'agire comunicativo, può essere riarticolato assumendo da un lato la questione arendtiana circa lo svilimento dell'azione politica provocato dall'estensione della razionalità tecnico-produttiva al campo della ragione etica e dialogica, e considerando dall'altro come unica soluzione il potenziamento dell'interazione linguistica intesa nella sua assoluta estraneità rispetto alle procedure del comportamento produttivo. Un simile approccio sembra essere confermato da Petrucciani (2000, p. 9) fin dall'inizio della sua *Introduzione*:

La razionalità tecnica ed economica – questo è e sarà in sostanza il punto di vista di Habermas – ha le sue proprie regole ed è legittima nel suo ambito; tuttavia essa ha anche la tendenza ad arrogarsi il monopolio della razionalità, e ad espandersi in modo imperialistico soffocando altre forme di razionalità e generando patologie sociali; sono perciò necessarie strutture di limitazione e di contenimento se si vuole garantire alla società uno sviluppo armonico, equilibrato e non patologico.

Tali «altre forme di razionalità», ovvero le «strutture di limitazione e di contenimento» capaci di opporsi e di emancipare la vita attiva dal giogo della ragione produttiva mettono radici in ciò che Habermas (1981) chiama *agire comunicativo*. Nel classica argomentazione presentata nel primo dei due volumi in

¹⁶ Per i temi che qui interessano, oltre a Habermas (1963; 1968; 1981), una selezione della sua vasta bibliografia non può evitare di comprendere almeno Habermas (1968-1973; 1973); utile è poi la raccolta di saggi apparsa in lingua italiana nel 1983 col titolo *Dialettica della razionalizzazione*. Agevole e efficace è l'introduzione al pensiero di Habermas prodotta da Petrucciani (2000), corredata da un'ampia bibliografia di riferimento. Per ciò che concerne la letteratura secondaria in lingua italiana segnaliamo la raccolta curata da Ostinelli e Pedroni (1992), dedicata alla teoria dell'agire comunicativo.

cui è suddivisa l'opera l'autore definisce così la differenza tra agire strumentale (e strategico) e agire comunicativo:

Definiamo *strumentale* un'azione orientata al successo se la consideriamo sotto l'aspetto dell'osservanza di regole tecniche di azione e valutiamo il grado di efficacia di un intervento in un contesto di situazioni e di eventi; definiamo *strategica* un'azione orientata al successo se la consideriamo sotto l'aspetto dell'osservanza di regole di scelta razionale e valutiamo il grado di efficacia dell'influenza esercitata sulle decisioni di un antagonista razionale. Le azioni strumentali possono essere connesse con le interazioni sociali, le azioni strategiche rappresentano di per se stesse azioni sociali. Parlo invece di azioni *comunicative* se i progetti di azione degli attori partecipi non vengono coordinati attraverso egocentrici calcoli di successo, bensì attraverso atti dell'intendere. Nell'agire comunicativo i partecipanti non sono orientati primariamente al proprio successo; essi perseguono i propri fini individuali a condizione di poter sintonizzare reciprocamente i propri progetti di azione sulla base di comuni definizioni della situazione. In tal senso il concordare definizioni della situazione costituisce una componente essenziale delle prestazioni interpretative necessarie per l'agire comunicativo (Habermas, 1981, p. 394).

Escludendo le azioni strategiche perché non pertinenti rispetto all'analisi in corso, e comunque anch'esse collocabili nell'ambito dell'operosità finalisticamente determinata, la distinzione tra agire strumentale e agire comunicativo si consuma sul terreno della teleologia. Strumentale è, sotto questa luce, il comportamento orientato al conseguimento di uno scopo esterno, l'intera attività è governata dalla concatenazione mezzo-fine e nel suo concetto essa è irrelata al tessuto delle relazioni dialogiche; al contrario il calcolo monologico è completamente assente nell'agire comunicativo e nella sua essenza esso non realizza scopi esterni alla comunicazione stessa. Il rapporto inversamente proporzionale tra comunicazione e scopo – se *a* allora non *b*, se *b* allora non *a* – è messo in chiaro con gesto preciso da Virno (1986, pp. 70-71) allorché scrive: «l'assenza di azioni comunicative è l'autentica garanzia della qualità finalistica del processo produttivo [...] niente comunicazione, quindi scopo; scopo, quindi niente comunicazione».

La teoria dell'agire comunicativo appare come un modo sofisticato di riproporre l'antica opposizione tra *praxis* e *poiesis* in un'epoca in cui, giova ribadirlo, già Arendt denuncia l'ibridazione tra le due sfere. Il punto cieco interno alla proposta di Habermas sembra perciò quello di non aver svolto il problema in coerenza con lo sviluppo storicamente determinato della ragione tecnico-produttiva. Anziché approfondire e capovolgere la sostituzione del fare all'agire, cogliendo così gli albori della trasformazione di una delle più importanti figure della condotta strumentale, ovvero il lavoro linguisticizzato tipico del tardo capitalismo, Habermas si fa scudo dietro un razionalismo esangue con cui spiega, certamente con rigore, soltanto i motivi per i quali l'eticità del dialogo non può avere la stessa origine e la stessa sequenza logica del produrre. «Riformulando ancora una volta la dicotomia tra tecnica e prassi», come suggerisce Petrucciani (2000, p. 104), Habermas contrappone l'agire comunicativo all'agire strumentale confermando lo schema aristotelico dell'opposizione tra *praxis* e *poiesis* e prediligendo il primo dei due termini. Per questa via l'autore individua una soluzione che gli permette di salvaguardare l'operosità umana, ma il principio che la ispira e il risultato cui giunge appaiono non meno teoretici e trascendenti di altri tentativi che colgono nell'uso inoperoso e contemplativo della vita il varco per proiettarsi al di là del dominio della tecnica e della produzione.

5. Dire/fare: la teoria degli atti linguistici in John L. Austin

5.1 Le fondamenta aristoteliche

In un fortunato brano del *De Interpretatione* (17a2-4) Aristotele esclude che il linguaggio sia interamente concepibile come calcolo verofunzionale in cui il significato delle parole dipenda dalla loro corrispondenza con le cose del mondo; così procedendo l'autore destituisce i valori di vero e falso del ruolo di criteri universali della sensatezza dei discorsi:

non ogni [discorso (λόγος)] è enunciativo (ἀποφαντικός), bensì quello nel quale sussiste il dire il vero (αληθεύειν) o il dire il falso (ψευδεσθαι). E non in tutti quanti i discorsi sussiste: per esempio, la preghiera (ἡ εὐχή) è sì un discorso (λόγος), ma non è né vera né falsa (οὐτ' ἀληθὴς οὔτε ψευδής)¹⁷.

Secondo Berti (1992) è questa una delle fonti aristoteliche che ha maggiormente ispirato la teoria degli atti linguistici di John L. Austin¹⁸. Il motivo

¹⁷ Il valore assegnato qui al passaggio aristotelico sembra guadagnare maggiore perspicuità se lo si fa interagire con il § 23 delle *Ricerche Filosofiche* di Wittgenstein (1953). In questo paragrafo il filosofo austriaco revoca in dubbio l'idea secondo cui esisterebbe un'unica *immagine* capace di dar conto del significato della molteplicità dei giochi linguistici; come l'Aristotele del *De Interpretatione* anche il Wittgenstein delle *Ricerche* nega che il linguaggio preso nella sua interezza possa essere sussunto sotto l'universale del calcolo verofunzionale e della teoria generale della raffigurazione. Ecco un estratto: «Considera la molteplicità dei giuochi linguistici contenuti in questi (e in altri) esempi: Comandare, e agire secondo il comando – Descrivere un oggetto in base al suo aspetto o alle sue dimensioni – Costruire un oggetto in base a una descrizione (disegno) – Riferire un avvenimento – Fare congetture intorno a un avvenimento – Elaborare un'ipotesi e metterla alla prova – Rappresentare i risultati di un esperimento mediante tabelle e diagrammi – Inventare una storia; leggerla – Recitare in teatro – Cantare in girotondo – Sciogliere indovinelli – Fare una battuta; raccontarla – Risolvere un problema di aritmetica applicata – Tradurre da una lingua in un'altra – Chiedere, ringraziare, imprecare, salutare, pregare. – È interessante confrontare la molteplicità degli strumenti del linguaggio e dei loro modi d'impiego, la molteplicità dei tipi di parole e di proposizioni, con quello che sulla struttura del linguaggio hanno detto i logici. (E anche l'autore del *Tractatus logico-philosophicus*)». Da notare come l'ultimo esempio wittgensteiniano del 'pregare' – in tedesco il verbo utilizzato è *beten*, nella traduzione inglese è *praying* (Anscombe) e in quella francese è *prier* (Dastur) – rientri nel campo semantico del tipo di discorso né vero né falso proposto da Aristotele e cioè la εὐχή, che può stare per 'augurio', 'voto', 'supplica' ma che è solitamente tradotto con 'preghiera' – in tedesco è infatti *bitte* (Weidemann), l'equivalente sintagma nominale del verbo *beten*, in inglese è *prayer* (Ross) mentre nella versione francese è *prière* (Tricot).

¹⁸ Si è soliti far risalire la teoria degli atti linguistici a Austin (1962) per poi inserirla nel sentiero tracciato dall'allievo di Austin a Oxford, John R. Searle, in Searle (1969). Per un primo approccio sulle questioni e gli autori inerenti il tema degli atti linguistici è utile lo studio di Sbisà (1987, pp.

di tale supposizione sta nel riconoscere, nella distinzione operata da Aristotele tra discorsi apofantici – ‘Alessandra è in casa’ oppure ‘Alessandra non è in casa’ – e discorsi né veri né falsi – come la preghiera –, un analogo della distinzione «teorizzata da Austin tra enunciati constativi ed enunciati performativi» (Ivi, p. 126).

Da studi autorevoli come Warnock (1969; 1973), Penco e Sbisà (1987) e lo stesso Berti (1992) apprendiamo quanto sia centrale la presenza di Aristotele nella filosofia del linguaggio di Austin. In questa ottica esiste una linea genealogica, preliminare e certamente incompleta ma comunque istruttiva, che dà per acquisiti almeno tre dati:

1) a Oxford, prima della seconda guerra mondiale, Austin tiene alcuni corsi sull'*Etica Nicomachea* e comincia una nuova serie di traduzioni delle opere aristoteliche per la Oxford University Press (cfr. Penco e Sbisà, 1987, p. XII, n. 9);

2) negli anni '50 Austin organizza i *Saturday Mornings*, incontri cui partecipano personalità di primo piano dell'ambiente analitico inglese come Grice, Hampshire, Strawson, Urmsen, Warnock. Le sedute sono dedicate ad alcuni classici del pensiero logico-linguistico contemporaneo come Frege e Wittgenstein ma, con gesto quasi archeologico, si risale fino ad Aristotele e l'opera più frequentata è di nuovo l'*Etica Nicomachea* (cfr. Warnock, 1973, pp. 31-45);

3) il primo saggio di Austin, del 1937-1938, è volto all'esame dei termini aristotelici *agathòn* ed *eudaimonia* (cfr. Austin, 1961, pp. 9-36), sullo stesso tema egli torna con un articolo del 1940 (cfr. Ivi, pp. 57-75) e, infine, espressamente ispirato ad Aristotele è lo studio sulle *scuse* del 1956-1957 (cfr. Ivi, pp. 169- 195).

Intorno alle fondamenta aristoteliche di Austin disponiamo dunque di un luogo testuale preciso, quello del *De Interpretatione* citato sopra, e di comprovate notizie relative alla biografia intellettuale dell'autore, forse poco conosciute ma sicuramente interessanti, come osservano Penco e Sbisà (1987). A questi due aspetti va aggiunto un ulteriore elemento di natura spessamente teorica.

11-43); per una prospettiva che contestualizza l'argomento nella storia della filosofia del linguaggio a partire da Frege cfr. Marconi (1999).

Se c'è un'opera di Aristotele, al di là del singolo brano indubbiamente significativo, che occupa un posto di rilievo nella teoria degli atti linguistici elaborata da Austin, allora essa è con ogni evidenza l'*Etica Nicomachea*. A tale proposito sembra possibile distinguere due livelli di analisi: uno più generale che muove dall'interpretazione della teoria aristotelica dell'agire e del fare in termini di antropologia dell'azione (cfr. Aubenque, 1963); l'altro invece che più nello specifico riguarda il modo in cui l'opposizione tra *praxis* e *poiesis* si configura nella tesi sugli atti linguistici.

Antropologia dell'azione. Elementi per un'antropologia dell'azione sembrano potersi rintracciare all'inizio del Libro III dell'*Etica Nicomachea* allorché Aristotele argomenta intorno al concetto di scelta (προαιρεσις). La scelta, afferma il filosofo di Stagira, «è unita a ragionamento e pensiero (μετὰ λόγου καὶ διανοίας)» (EN, 1112a16) e non è presente negli animali non linguistici (τῶν ἀλόγων) al contrario di desiderio e pulsione (cfr. Ivi, 1111b12-13). Sviluppando questa tesi in una prospettiva logico-materialista (cfr. «Forme di vita», 6/2007), sembra pertinente ipotizzare che l'atto di scegliere non si spiega né con la morale né con la psicologia – o comunque nell'alveo di tali discipline si spiegherebbero i suoi caratteri meno decisivi – bensì esso equivale a una *performance* esteriore, essenzialmente linguistica, capace di organizzare il caos desiderativo e pulsionale che nel processo di evoluzione delle specie viventi gli animali che parlano condividono con gli animali privi di linguaggio. Alla scelta come atto linguistico è assegnato il ruolo di principio generatore delle pratiche umane; sul tema è cruciale un brano tratto dal Libro VI dell'*Etica Nicomachea* che contiene la famosa definizione dell'uomo come pensiero desiderante e desiderio che pensa:

Di per sé il pensiero (διάνοια) non muove nulla, ma lo fa il pensiero che tende a qualcosa ed è pratico (πρακτική); esso infatti guida anche il pensiero della produzione (τῆς ποιητικῆς), dato che ogni produttore produce in vista di qualcosa, e ciò che si produce non è fine in assoluto, ma è fine in relazione a qualcosa e per qualcuno. Invece il contenuto dell'azione (τὸ πρακτόν) è fine in assoluto, infatti l'agire con successo (εὐπραξία) è il fine e il desiderio tende a questo. Per questa ragione la scelta è pensiero desiderante (ὀρεκτικὸς νοῦς) o desiderio pensante (ὀρεξις διανοητική), e l'uomo (ἄνθρωπος) è un principio (ἀρχή) di questa specie (EN, 1139a36-1139b5).

La scelta presiede al pensiero pratico, ovvero tanto all'agire quanto al fare, ma poiché è intimamente connessa con la saggezza nel senso di avvedutezza pratica ο φρόνησις (cfr. *EN*, 1145a4-6) – e non con il sapere tecnico (τέχνη) –, è nella *praxis* – e non nella *poiesis* – che essa sembra trovare il suo principale campo di applicazione.

Secondo Lo Piparo (2003, p. 17), che nell'arco dell'intero studio esamina un numero considerevole di brani aristotelici compresi quelli classificati qui come attinenti all'antropologia dell'azione, «essendo vizi e virtù modi di agire legati alla capacità di scegliere, il comportamento etico ha un eliminabile fondamento nella naturale linguisticità dell'uomo. L'uomo è eticamente responsabile delle proprie azioni perché è un animale linguistico». Approfondendo l'argomento Lo Piparo con gesto deciso osserva che «Aristotele sta qui delineando una teoria dell'agire linguistico. Non è un caso che il teorico novecentesco degli atti linguistici, John L. Austin, sia stato un attento lettore delle *Etiche* aristoteliche e sia particolarmente soffermato sulla nozione di *eudaimonia*¹⁹» (Ivi, n. 17).

Atti linguistici, praxis e poiesis. La scelta come atto linguistico che orienta l'agire tipicamente umano, secondo il vizio o la virtù, il bene o il male, getta un ponte che collega la teoria generale degli atti linguistici alla sfera della *praxis*. La specifica modalità del *fare cose con le parole* illustrata da Austin (1962) – argomento che sarà affrontato in § 6.2 – sembra possedere uno statuto logico che la rende del tutto conforme al concetto aristotelico di azione (*praxis*) anziché a quello di produzione (*poiesis*). La pratica del performativo linguistico, sospendendo la corrispondenza tra parole e cose, mette in scena una classica attività senza opera: proferendo la frase 'prendo Alessandra come mia legittima sposa' né descrivo l'istituzione del matrimonio né creo un oggetto separabile dal proferimento medesimo, tale da fargli conseguire un'esistenza autonoma nel mondo. Il matrimonio, che pure è un tipo di *oggetto*, un cosiddetto oggetto sociale, conserva la propria *cosalità*, direbbe Austin, *col* dire e *nel* dire (cfr. Ivi, p.

¹⁹ Non è secondario che tanto la *praxis* aristotelica quanto i performativi linguistici austiniani trovino il loro senso non già nel vero o nel falso, bensì nella felicità o nell'infelicità dell'atto. Il termine tecnico che Aristotele usa per designare il fine immanente della *praxis*, ovvero εὐπραξία, l'agire bene o agire con successo, sembra essere del tutto appropriato per indicare lo scopo cui tendono frasi come 'Ti chiedo scusa', 'Ti prometto che domenica verrò a Siena', 'Dichiaro aperta la seduta'.

15). Con l'enunciato 'prendo Alessandra come mia legittima sposa' faccio qualcosa parlando, il fine del fare è interno al fare stesso e perciò coincide con l'attività medesima; richiamando la distinzione tra i fini operata da Aristotele (cfr. *EN*, 1094a3-6; *Met.*, 1050a21-b2; *Infra*, §§ 1.1-1.2) è legittimo qui intendere il fine del performativo non nel senso di *ergon*, cioè l'opera che sta oltre l'atto, ma nel significato di *energheia*, cioè l'atto che non si esplica in un prodotto esterno ma si esaurisce in un'attività fine a se stessa.

Sulla familiarità di Austin con Aristotele e, soprattutto, sulla coerenza teorica tra la filosofia della *praxis* e la tesi sugli atti linguistici è nuovamente istruttivo il commento di Lo Piparo (2003). L'autore, giungendo a una prima conclusione dell'articolato ragionamento intorno al linguaggio come fine e non come strumento nonché sulla relazione tra linguaggio, *praxis* e *poiesis*, afferma: «parlare è un agire generatore di comportamenti specie-specifici così come il suonare uno strumento musicale è un agire generatore di specifiche melodie musicali. In entrambi i casi siamo in presenza di azioni i cui fini primari altro non sono che le azioni medesime» (Ivi, p. 119). Da ciò Lo Piparo deduce che nell'essenziale essere *praxis* del linguaggio, ovvero il linguaggio come *energheia* e non come *ergon*, dunque, come attività senza opera, sta «una delle principali fonti della teoria austiniana dei performativi, ossia di quelle azioni che si possono compiere solo mediante particolari *speech acts*» (Ivi, p. 119, n. 12).

Prima di passare all'illustrazione della tesi contenuta in Austin (1962) occorre precisare che l'Aristotele di Austin è un Aristotele di cui sono valorizzati in maniera (quasi) esclusiva i motivi logico-linguistici. L'intera operazione è compiuta in chiave antimetafisica; è l'Aristotele che viene preso a modello per elaborare un metodo e per identificare un campo di indagine convergenti sul linguaggio ordinario ed è perciò che l'etica e la logica sono i temi principali cui attingere. Circa il rapporto tra Aristotele e Austin nell'ambito della filosofia analitica Berti (1992, pp. 132-133) osserva:

Naturalmente la lettura di Aristotele fornita dai filosofi analitici²⁰ da un lato è stata apprezzata, perché effettivamente Aristotele è stato il primo filosofo che si è

²⁰ Su Aristotele e gli analitici oltre a Berti (1992) cfr. Moravcsik (1968), Sorabji (1969), Barnes (1977; 1980), Caujolle-Zaslowsky (1978). Per una ricognizione storica sui temi, gli autori e le

occupato sistematicamente di problemi di chiarificazione terminologica e concettuale. D'altro lato è stato notato che l'intento ultimo di Aristotele non era di fornire tali distinzioni concettuali, ma di servirsene per raggiungere una chiara concezione della struttura del reale. È inevitabile, pertanto, che l'uso di Aristotele fatto dalla filosofia analitica, ed in primo luogo da Austin, sia stato considerato un uso alquanto riduttivo, che non tiene conto del complesso del pensiero aristotelico, ma si limita a prenderne alcuni aspetti ed a sfruttarli separandoli dal loro contesto.

5.2 La tesi sugli enunciati performativi

Penco e Sbisà (1987, p. X) colgono nel segno quando, a proposito della teoria esposta in Austin (1962), osservano:

La distinzione performativo/constativo esposta nella Lezione I è, dall'inizio, un'ipotesi formulata in modo strumentale a una dimostrazione per assurdo della onnipresenza di aspetti performativi nel linguaggio. FCP [acronimo di *Come fare cose con le parole*] non va letto cioè come un approfondimento della distinzione performativo/constativo; al contrario, è proprio dimostrando l'insostenibilità della tesi provvisoria iniziale che sia possibile separare nettamente il constativo dal performativo, il dire dal fare, che Austin giunge alla tesi cui mira, cioè che ogni dire è anche un fare.

L'assurdo della separazione tra enunciati performativi ed enunciati constativi, che apre il varco alla tesi secondo cui «l'atto linguistico totale nella situazione linguistica totale è il *solo* fenomeno *reale* che, in ultima analisi, siamo impegnati a spiegare» (Austin, 1962, p. 108), si rivela a partire dall'argomento circa la posizione da assegnare a uno dei tre atti linguistici discussi da Austin, ovvero l'atto locutorio.

È noto che Austin distingue tre tipi di atti linguistici:

opere della filosofia analitica cfr. Vassallo e D'Agostini (2002) nonché il recente volume di Marconi (2014); invece per un quadro su analitici e continentali il riferimento è D'Agostini (1997).

1) *locutorio*, cioè «l'atto di dire qualcosa [...] emettere certi suoni, pronunciare certe parole in una certa costruzione, e pronunciarle con un certo significato [...] cioè con un certo senso e con un certo riferimento» (Ivi, p. 71);

2) *illocutorio*, cioè «l'esecuzione di un atto *nel* dire qualcosa» (Ivi, p. 75);

3) *perlocutorio*, cioè eseguire un atto *col* dire qualcosa, dunque, «dire qualcosa produrrà spesso, o anche normalmente, certi effetti consecutivi sui sentimenti, i pensieri, o le azioni di chi sente, o di chi parla, o di altre persone» (Ivi, p. 76).

Per introdurre la distinzione performativo/constativo Austin isola e sviluppa solamente l'atto illocutorio, sicché enunciati come 'Mi scuso', 'Te lo giuro' e 'Proclamo Valentino Rossi dottore in Comunicazione' risultano dotati di un'intestina forza illocutoria tale da non descrivere uno stato di cose, bensì da produrlo parlando, da farlo *nel* dirlo. Chi *nel* dire compie l'azione è precisamente colui che parla ed è parlando che egli può provocare determinate conseguenze sull'interlocutore, perciò è *col* dire/fare del parlante che l'altro ottiene alcuni effetti perlocutori, per esempio stempera la rabbia accettando le scuse, si persuade di fronte a un giuramento, consegue un titolo di studio legalmente valido.

Nel tracciare la «provvisoria» e «iniziale» linea di confine tra performativi e constativi Austin sembra opporre l'atto illocutorio all'atto locutorio: quest'ultimo, chiarisce Sbisà (1987, p. 30), «sembra essere presentato come il diretto responsabile della verità o della falsità, sicché gli enunciati che possono essere giudicati veri o falsi sembrano risultare quelli in cui prevale l'aspetto locutorio, mentre la forza, per così dire, tende a zero». È proprio riconsiderando il ruolo dell'atto *di* dire che Austin può dichiarare insostenibile la distinzione tra espressioni performative ed espressioni constative, dimostrando così la generale coappartenenza di dire e fare. Il merito di Austin sta infatti in un doppio gesto: nell'aver esteso l'aspetto locutorio a ogni proferimento verbale e nell'aver incluso nella mera emissione di voce articolata la forza illocutoria dei performativi ordinari. Nella penultima lezione Austin (1962, p. 98), richiamando le differenze tra i performativi e i constativi, ragiona così:

Queste distinzioni erano veramente valide? La nostra successiva discussione di fare e dire sembra certamente puntare alla conclusione che ogni qual volta io “dico” qualcosa [...] starò eseguendo sia un atto locutorio sia un atto illocutorio, e sembra che questi due generi di atti siano le stesse cose che abbiamo cercato di usare, sotto i nomi di “fare” e “dire”, come mezzo per distinguere i performativi dai constativi. Se in generale facciamo uso di entrambe le cose, come può sopravvivere la nostra distinzione?

Dire ‘Scommetto dieci euro che la Juve vince la coppa’ è un fare provvisto di forza illocutoria e anche perlocutoria ma, qui sta l’originalità di Austin, non manca mai di essere al contempo un atto locutorio, cioè di esibire l’atto stesso *di* dire qualcosa; d’altro canto asserire ‘La Juve ha vinto la coppa’ equivale all’atto *di* dire qualcosa che registra un fatto ma non manca di essere un dire/fare dotato di forza illocutoria e pure perlocutoria nella misura in cui dicendolo il parlante provvede a introdurre quel fatto nel mondo conferendogli un carattere istituzionale.

5.3 Il ruolo dei concetti di *praxis* e *poiesis* nel linguaggio

Muovendo dall’austiniano atto locutorio, Virno (2003) elabora la teoria del performativo assoluto, intendendo con esso l’atto linguistico «che mette in luce la performatività dell’enunciare in generale» (Ivi, p. 39). L’atto *di* dire qualcosa, ovvero *il fatto che si parla* distinto da *ciò che si dice* (Ivi, p. 33), è «l’immancabile presupposto» di ogni *dictum*, di qualsiasi gioco linguistico sia esso un mero resoconto di un fatto del mondo – ‘In Siria ieri sono morti diversi civili a causa della guerra’ – oppure un discorso che fa qualcosa parlando – ‘Dichiaro guerra alla Siria’. Col concetto di performativo assoluto, espresso mediante la formula autoreferenziale ‘Io parlo’²¹ che nient’altro designa se non l’atto stesso di proferir

²¹ La proposizione ‘Io parlo’, oltre a essere un atto locutorio in senso austiniano, si giova nella sua struttura formale della caratteristica dei verbi delocutivi studiati da Benveniste (1958). Richiamandosi al linguista francese, Virno (2003, pp. 41-42) spiega che delocutivi sono quei verbi che non derivano dal contenuto semantico di un sintagma nominale bensì dal suo reale proferimento: ‘salutare’ significa ‘dire: «salute»’, ‘negare’ sta per ‘dire: «no»’, *tutoyer* in francese equivale a ‘dire: «tu»’. Poiché «con ‘Io parlo’ si dice unicamente che si è presa la parola, il testo si

parola e cioè la «la realtà *del dire*» (Ivi, p. 39), Virno ottiene un risultato decisivo nell'ambito della questione relativa al ruolo della *praxis* e della *poiesis* nel linguaggio. In questa prospettiva «la realtà *del dire*» consiste in una modalità della vita umana attiva e precisamente in una *praxis*, ovvero in un'attività performativa in cui l'atto non si realizza in un fine esterno ma è immanente all'attività medesima e si compie *in* e *con* essa. Sotto questa luce i fenomeni linguistici conseguirebbero un momento di astrazione se si affermasse che il linguaggio conforme al suo concetto è attività senza opera. Tuttavia, conviene mantenersi nell'alveo del materialismo logico e proporre due livelli di analisi attraverso cui mostrare come la *praxis* e la *poiesis* si collocano nei nostri discorsi. Ciò, vale la pena di precisarlo, è lungi dallo sminuire l'affermazione secondo cui la realtà del linguaggio è quella di un'attività senza opera e, anzi, è proprio da questo assunto che l'analisi prende le mosse.

Il linguaggio nella sua coerenza concettuale è praxis. Questa tesi è sostenuta efficacemente da Virno (2003) che equipara l'esperienza del parlante a quella di un artista esecutore come il pianista, il ballerino, l'attore. Il precipitato teorico di questa equivalenza risiede nella «piena sinonimia, ovvero la tautologia» (Ivi, p. 31) che Virno registra a proposito delle due celebri definizioni aristoteliche dell'*Homo sapiens*: animale che ha linguaggio e animale politico. Si tratta di un tema già affrontato in questa sede a proposito della nozione di agire in Hannah Arendt che a lungo ha insistito sull'identità tra azione e discorso (cfr. *Infra*, capitolo I, § 3). Virno riarticola la questione individuando nell'«esercizio stesso della facoltà» il fine ultimo del linguaggio, ovvero il linguaggio come *energheia* –

limita a dichiarare che un atto enunciativo è in corso» (Ivi, p. 42), allora «se il performativo assoluto potesse dar luogo a un verbo delocutivo, il significato di quest'ultimo sarebbe 'dire: «dico»» (Ibidem). 'Io parlo' sembra, inoltre, una replica al kantiano 'Io penso'. Secondo Virno, il silenzio di Kant sul linguaggio è una leggenda metropolitana; l'autore della *Critica della ragion pura* si sofferma, invece, con decisione sul ruolo assolto dai fenomeni linguistici nell'appercezione trascendentale, dunque, Virno prende sul serio i luoghi kantiani in cui viene in superficie «il carattere proposizionale dell'«Io penso»» (Ivi, p. 130) e conclude affermando che «l'unità sintetica dell'appercezione coincide con la proposizione che imputa all'«Io la facoltà di linguaggio; dunque con la proposizione che sta alla base di tutte le altre proposizioni (anche di 'Io penso')». Questa proposizione realmente autoriflessiva è: 'Io parlo'» (Ivi, p. 131). L'esito del passaggio per Kant è assegnare all'autocoscienza lo statuto delle cose, delle *res*: «l'autocoscienza è, dunque, una cosa, *thing*, che si fa con le parole [...] L'«Io puro [...] consiste piuttosto in un atto linguistico» (Ivi, p. 132). Nell'ottica virniana la proposizione 'Io parlo', perlopiù inappariscente nell'effettivo parlare umano, emerge in superficie nella comunicazione faticata, nel linguaggio egocentrico infantile e nella parola religiosa, tutti casi in cui «il testo dell'enunciato» 'Io parlo' rinvia «perentoriamente all'atto di enunciare» (Ivi, p. 40).

l'atto che non dà luogo a un fine oltre l'attività – anziché come *ergon* – l'atto che si esplica in un fine esterno all'attività – (cfr. Aristotele, *Metafisica*, 1050a21-b2):

Gli autori che hanno concepito il linguaggio come produzione (*poiesis*) o cognizione (*episteme*), strumento sociale o interiore patrimonio della mente, ammettono senza patemi d'animo che l'animale linguistico può essere anche, talvolta, un animale politico²². Ma non sospettano neppure per un momento, costoro, che le due definizioni [animale che ha linguaggio e animale politico] sono *coestensive, indiscernibili, logicamente equivalenti*. Anziché discettare pigramente sugli usi politici della parola, occorre mettere a fuoco l'intrinseca politicità del linguaggio. Quest'ultima diventa manifesta non appena si ravvisi la robusta parentela che unisce il parlante all'artista esecutore; o meglio, non appena si riconosca che il discorso articolato è innanzitutto una *praxis* virtuosistica il cui “fine ultimo è l'esercizio stesso della facoltà” (Virno, 2003, p. 31).

Lo Piparo (2003, p. 119), già richiamato sopra, nelle pagine in cui affronta lo schema aristotelico dei fini in connessione con la *praxis* e la *poiesis* osserva che per Aristotele il linguaggio è «sia un agire che un produrre», a patto però di intendere l'attività verbale «anzitutto un agire specie-specifico di uno specifico corpo vivente» (Ibidem). Anche secondo Lo Piparo, quindi, i fini dei fenomeni linguistici «coincidono con specifici modi di praticare l'attività del parlare così come le particolari musiche generate con la cetra coincidono coi particolari modi del suonare la cetra» (Ibidem). Il ragionamento successivo conduce l'autore a passare in rassegna alcune varietà di pratiche verbali e a sottolineare che

Gli animali linguistici si interrogano sul mondo, persuadono altri animali linguistici, difendono e confutano argomenti, fanno promesse e stipulano contratti e né l'indagine teoretica né la persuasione né la difesa o la confutazione di argomenti né le promesse né i contratti esistono al di fuori delle attività verbali che le generano (Ibidem).

²² Virno non chiarisce quali siano gli autori di cui parla. Tuttavia, almeno in questa sede, Rossi-Landi (1968) può essere considerato tra coloro che hanno concepito il linguaggio come *poiesis*; mentre nella tradizione del cognitivismo, a partire dalla priorità della *competence* sulla *performance* già operante in Chomsky (1957), sembra possibile inscrivere le concezioni del linguaggio come *episteme*.

Il linguaggio come luogo di indistinzione tra praxis e poiesis. Lo Piparo, si diceva poc'anzi, ispirandosi alla tradizione aristotelica, intende il linguaggio «anzitutto» come un agire, cioè una *praxis* o attività senza opera. Tuttavia egli in origine muove dalla considerazione in base alla quale «l'attività verbale è per Aristotele sia un agire [πρᾶξις] che un produrre [ποίησις]» (Ibidem). Da qui l'autore deduce la priorità della *praxis* sulla *poiesis* nel linguaggio e, guardando alle tecniche retoriche e poetiche, chiarisce che «il parlare è attività autopoietica con la tendenza naturale a trasformarsi in attività generatrice di opere eteropoietiche» (Ivi, p. 122).

Soffermiamoci sull'assunto secondo cui per Aristotele il linguaggio è «sia un agire che un produrre». In un orizzonte che tenga insieme l'opera etica e quella retorica e poetica dello stagirita non sembra affatto inverosimile ipotizzare che il linguaggio istituisca una soglia di indeterminazione tra la *praxis* e la *poiesis*. Ciò significa che il linguaggio in conformità col suo concetto è *praxis* e però nell'esperienza umana media il linguaggio in quanto *praxis* è capace di divenire *poiesis*, ovvero un'attività generatrice di testi durevoli. Rispetto al linguaggio la soglia di indistinzione tra la *praxis* e la *poiesis* non va collocata in una zona pre-linguistica, peraltro lo stesso Aristotele considera l'agire e il fare come attività *meta logou* (EN, 1140a3-5), che hanno senso solamente all'interno di una forma di vita capace di parlare. L'indistinzione dimora, al contrario, dentro il linguaggio, sicché è *nel* linguaggio che si dà esperienza – non l'unica ma neanche la meno importante – della promiscuità tra agire e fare nella misura in cui la *praxis* linguistica si trasforma in attività finalizzata alla creazione di opere esterne in grado di stazionare nel mondo. Il punto, di per sé ambivalente, è sciolto e riassunto con notevole chiarezza da Gambarara (2003) nella postfazione a Virno (2003). Richiamandosi alle teorie presentate nella prima parte del libro, Gambarara osserva:

Virno apre il volume illustrando efficacemente la natura del linguaggio come prassi [...] e non come poiesi. La questione è fondamentale, e vale la pena di sgombrare il campo da una possibile falsa obiezione. Vi è, in effetti, anche un momento poietico nella prassi linguistica: dal parlante viene prodotto un segnale (sonoro, visivo, tattile), un oggetto necessariamente materiale. Questo momento poietico è incluso

nella prassi linguistica e superato da essa: lo scopo del parlare è non produrre segnali, ma far comprendere attraverso di essi un senso [...] Usualmente questi oggetti materiali, questi “testi”, sono effimeri: essi svaniscono già mentre sono percepiti e interpretati, e chi li interpreta ricorda il senso, ma non i segnali. Alcuni di questi oggetti, però, acquistano in maniera derivata carattere monumentale, sopravvivono al singolo atto linguistico e ne fuoriescono: testi letterari, filosofici, scientifici, che conserviamo come tali, su cui in tempi e luoghi diversi si portano diverse interpretazioni. Ma essi esibiscono ulteriori arti e tecniche oltre quelle proprie del linguaggio in quanto tale. Precisati questi casi, che vanno distinti nel loro principio (la prima poieticità è intrinseca, ma minore e incidentale; la seconda è un fenomeno rilevante, ma estrinseco e derivato), è ben vero che il linguaggio va definito nella sua natura essenziale come prassi (Gambarara, 2003, pp. 213-214).

Merito di Gambarara è di anettere il momento produttivo alla prassi linguistica e di mettere in luce non solo la *poiesis* dei testi durevoli, delle opere letterarie, filosofiche e scientifiche, ma soprattutto di focalizzare il momento produttivo intrinseco a ogni atto locutorio. Ogni volta che si prende la parola rompendo il silenzio si *fa* qualcosa nel duplice senso di agire e fare: l'atto *di* dire si giova di un locutore che anzitutto e perlopiù agisce, ma dicendo qualcosa egli pure produce segnali articolati la cui caratteristica è quella di vivere dentro il processo agente e dentro di esso morire.

6. Marx-Gehlen: l'eccedenza della *poiesis* sul lavoro

«Employment is simply one form of work»

(Pahl, 1988, p. 11)

6.1 Antropologia e produzione da Herder a Gehlen

Questo finale di capitolo, concentrandosi sui concetti di *poiesis* e lavoro, si propone non solo di sviluppare l'altra modalità della vita attiva dopo aver indagato, con Austin, il rapporto tra *praxis* e linguaggio (cfr. § 5 in questo capitolo), ma mira pure a riformulare il discorso circa la relazione tra linguaggio e lavoro in un senso antropologico di fondo. Quel che qui preme mettere in chiaro (§ 6.3) è il significato storico-naturale del rapporto tra linguaggio e lavoro in una prospettiva che non sia molto distante da quella presentata da Hegel nei corsi jenesi (cfr. § 4 in questo capitolo). Affinché si apra il varco alla riformulazione della tesi sulla connessione tra parole e opere in sede di antropogenesi, occorre anzitutto soffermarsi sul concetto di *poiesis* al fine di evidenziarne l'irriducibile scarto che lo separa da ogni sua forma storicamente determinata. Per questa via, nell'ambito del lessico impiegato nella presente ricerca, sembra del tutto congruo distinguere tra *produzione* e *lavoro* nella misura in cui il primo termine denoti la generale attività produttiva di cui è capace ciascun corpo umano, indipendentemente dal divenire storico, e il secondo termine designi, invece, la specifica configurazione che la *poiesis* comune ai *Sapiens* assume sotto il controllo del capitale. Con lavoro si dovrà dunque intendere l'attualizzazione di una potenza che, con gesto simile a quello che Aristotele rivolge contro le tesi dei megarici, va riconosciuta nella sua autonomia ontologica rispetto alle realizzazioni concrete in cui di volta in volta si traduce. Il lavoro è l'atto, ovvero l'estrinsecazione istituzionalizzata della potenza produttiva umana specie-specifica, la quale eccede il reale in cui si manifesta ed è tale da conservarsi nella propria non esauribilità. Così come nessun atto di parola può consumare la facoltà di linguaggio, parimenti ciascun uso della capacità di produrre è lungi dal

decretarne il compimento assoluto e anzi, al contrario, proprio nell'uso la *dynamis* è rimessa in questione per scorgerne differenti modalità di attuazione.

La mossa potrà apparire artificiosa, ma i limiti della distinzione tra produzione e lavoro, almeno per grossa parte e per meriti da riconoscere all'antropologia filosofica e al materialismo storico, saranno superati nel corso dei primi due paragrafi dedicati alle radici bio-antropologiche dell'indole produttiva umana (§ 6.1) e alla non esauribilità della produzione nel lavoro, ovvero all'eccedenza del primo elemento sul secondo (§ 6.2).

Ricominciamo quindi da antropologia e produzione. In una prospettiva interdisciplinare che muove da Herder²³, transita attraverso Schopenhauer e Nietzsche e che, avendo incamerato i risultati ottenuti dalla biologia morfologica (cfr. Portmann, 1965) di Uexküll²⁴, giunge fino a Heidegger e Gehlen, appare del

²³ L'opera di riferimento è *Saggio sull'origine del linguaggio* (1770), si tratta precisamente del luogo dal quale Gehlen eredita l'immagine dell'uomo manchevole. L'assunto di fondo di Herder può essere così sintetizzato: «Che l'uomo, quanto a forza e sicurezza di istinti, sia di gran lunga inferiore agli animali; che, anzi, non possenga affatto quelle che noi, riferendoci a tante specie animali, chiamiamo attitudini e istinti tecnici innati è un fatto assodato» (Herder, 1770, p. 46). Il filosofo tedesco stabilisce una «proporzione inversa» tra il grado di specializzazione dell'organizzazione fisica degli organismi e l'apertura della loro sfera vitale: «quanto più fini sono i sensi degli animali, forti e sicuri i loro istinti, prodigiosa la loro opera, tanto più limitato è il loro ambiente, tanto più specifica la loro produzione [...] E viceversa: quanto più differenziati sono funzioni e compiti degli animali, quanto più la loro attenzione si disperde fra vari oggetti, quanto instabile è il loro comportamento, insomma: quanto più grande e articolata è la loro sfera, tanto più vediamo scomporsi e affievolirsi la loro capacità sensoriale» (Ivi, pp. 46-47). Il discrimine tra ambiente animale e mondo umano, *Umwelt e Welt*, si consuma proprio in base al diverso grado di specializzazione biologica. È anche a partire da questa concezione che Heidegger (1983) espone la celebre tesi tripartita: la pietra è senza mondo, l'animale è povero di mondo, l'uomo è formatore di mondo.

²⁴ Il testo classico del biologo estone Uexküll (1934), conosciuto in Italia fin dagli anni '60 del secolo scorso col titolo *Ambiente e comportamento* e ripubblicato di recente come *Ambienti animali e ambienti umani*, è pieno zeppo di ricci, ragni, meduse, vermi di mare, mosche, api, zecche. Secondo una lettura continuista del processo di evoluzione delle specie viventi, finalizzata al rifiuto dell'antropomorfizzazione del rapporto tra animali non umani e ambiente, lo schema elaborato dall'autore prevede che «tutti i soggetti animali, i più semplici come i più complessi, sono adattati al loro ambiente con la medesima perfezione. All'animale semplice fa da contraltare un ambiente semplice, all'animale complesso un ambiente articolato» (Ivi, p. 49). Un esempio di come marche percettive (*Merkmal*) si traducano in appropriate marche operative (*Wirkmal*), ovvero un caso paradigmatico in cui «il soggetto e l'oggetto si incastrano l'uno con l'altro, costituendo un insieme ordinato» (Ibidem) emerge dall'illustrazione del comportamento della zecca: «questo brigante della strada, sordo e cieco, si avvicina alla vittima attraverso l'olfatto. L'odore dell'acido butirrico, prodotto dai follicoli sebacei di tutti i mammiferi, agisce sulla zecca come un segnale che la spinge ad abbandonare il luogo in cui è appostata facendola cadere in direzione della preda. Se cade su qualcosa di caldo (proprietà individuata dall'animale grazie a un acuto senso della temperatura), ciò vuol dire che la zecca ha raggiunto la sua preda, ovvero un animale a sangue caldo: per trovare un posto il più possibile privo di peli e infilare la testa nel tessuto cutaneo ha bisogno solo del senso tattile. A quel punto comincia a succhiare lentamente il sangue [...] Per il parassita, un'abbondante bevuta di sangue costituisce il suo primo e ultimo

tutto legittimo attribuire al concetto di produzione una valenza antropologica fondamentale. Stazionando sulla soglia che separa e insieme avvicina *humanitas* e *animalitas*, l'antropologia filosofica del Novecento rifiuta sia di concepire l'uomo come creatura di Dio sia di intenderlo come una scimmia progredita. Arnold Gehlen²⁵, che qui è l'autore che più ci interessa, pur non abbandonando lo sguardo evoluzionistico elabora un'immagine dell'uomo tale che, lungi dall'assimilarlo a un angelo decaduto, lo restituisce meno biologicamente attrezzato rispetto a una zecca, a un'ape oppure a un orango:

Dal punto di vista morfologico – a differenza da tutti i mammiferi superiori – l'uomo è determinato in linea fondamentale da una serie di *carenze*, le quali di volta in volta vanno definite nel preciso senso biologico di inadattamenti, non specializzazioni, primitivismi, cioè di carenze di sviluppo: e dunque in senso essenzialmente negativo. Manca in lui il rivestimento pilifero, e pertanto la protezione naturale dalle intemperie; egli è privo di organi difensivi naturali, ma anche di una struttura somatica atta alla fuga; quanto a acutezza di sensi è superato dalla maggior parte degli animali e, in una misura che è addirittura un pericolo per la sua vita, difetta di istinti autentici e durante la primissima infanzia e l'intera infanzia ha necessità di protezione per un tempo incomparabilmente protratto. In altre parole: in condizioni *naturali*, originarie, trovandosi, lui terricolo, in mezzo a animali valentissimi nella fuga e ai predatori più pericolosi, l'uomo sarebbe già da gran tempo eliminato dalla faccia della terra. La tendenza dell'evoluzione naturale, vogliamo dire, è a adattare forme di alta specializzazione organica ai loro rispettivi e ben determinati ambienti, dunque a utilizzare l'infinita molteplicità dei "milieux"

pasto, perché dopo aver mangiato non le resta altro da fare che lasciarsi cadere a terra, depositare le uova e morire» (Ivi, pp. 42-43). Qualche pagina dopo Uexküll, apprestandosi a concludere la descrizione della vita della zecca, afferma: «la zecca possiede, però, una capacità ancora più sorprendente, in grado di darci un'idea più precisa di che cosa sia un ambiente animale. È palese che l'eventualità fortunata che un mammifero si trovi a passare sotto il ramo sul quale è appostata la zecca, o che addirittura la urti, è straordinariamente rara. Per assicurare la continuità della specie, questo svantaggio non è adeguatamente compensato neanche dal grande numero di zecche che si trovano nella boscaglia. Ad aumentare le sue possibilità di imbattersi nella preda è una capacità straordinaria: la zecca può sopravvivere per un tempo lunghissimo senza nutrirsi. Presso l'Istituto zoologico di Rostock, sono state tenute in vita delle zecche che erano a digiuno da diciotto anni» (Ivi, p. 51).

²⁵ Per muovere i primi passi all'interno del pensiero di Gehlen sono utili gli studi di Pansera (1990; 2001; 2005). Alla luce dei temi trattati in questa ricerca è feconda la lettura di Mazzeo (2003) e De Carolis (2008). Un approccio filosofico recente, che ripropone il problema della soglia tra *humanitas* e *animalitas* e che consegue risultati diversi rispetto all'antropologia filosofica, tentando di congedare il pensiero dalla coppia suddetta attraverso l'elaborazione di un'animalità posta oltre l'opposizione uomo-animale, è rappresentato da Cimatti (2013). La filosofia dell'animalità prospettata in quest'ultimo studio è vicina alle posizioni teoriche espresse in Agamben (2002) e, nell'ambito del programma di ricerca *Homo sacer*, anche in Agamben (2014a).

che si danno in natura per gli esseri che vi si adattano. Le sponde piatte delle acque tropicali così come le profondità oceaniche, le brulle pendici delle Alpi settentrionali al pari del sottobosco delle rade foreste miste sono altrettanti ambienti *specifici* per animali specializzati capaci di vivere soltanto in essi; come è un ambiente specifico, per i parassiti, la cute degli animali a sangue caldo; e così in innumerevoli casi ogni volta particolari. L'uomo invece, dal punto di vista morfologico, si può dire che non abbia specializzazioni. Egli consta di una serie di non specializzazioni che sotto il profilo dell'evoluzione biologica appaiono primitivismi: la sua dentatura, ad esempio, ha una continuità primitiva e una indeterminatezza di struttura che non le consente di essere né una dentatura da erbivoro, né una dentatura da carnivoro, cioè da animale predatore. Rispetto alle grandi scimmie, che sono arboricoli a alta specializzazione dotati di braccia ipersviluppate atte all'arrampicata, di piedi prensili, di vello e di possenti canini, l'uomo in quanto essere naturale irrimediabilmente inadeguato (Gehlen, 1978, p. 60).

Il punto teorico suggerito da Gehlen sta nello stabilire un'implicazione logica tra manchevolezza dell'organizzazione fisica degli uomini e la loro vocazione a produrre: poiché dispongono di istinti carenti e deficitari rispetto agli stimoli provenienti dall'ambiente tutt'attorno, essi sono chiamati ad assumere la propria esistenza come compito e, dunque, a trasformare il deficit originario in chance di sopravvivenza. Gli uomini oltre a vivere sono, in ultima analisi, chiamati a produrre le condizioni di possibilità della propria vita.

Nella sua opera decisiva *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* Gehlen nomina l'animale umano come «l'essere che agisce». Un modo coerente di concepire la teoria dell'azione dell'autore tedesco (cfr. Gehlen, 1983) sta nel declinare questa operosità anzitutto e perlopiù secondo il contenuto della *poiesis*: «Egli [L'uomo] è di una sprovvedutezza biologica unica [...], e si rivale di queste carenze soltanto grazie alla sua *capacità di lavoro* ovvero alle sue doti per l'azione» (Gehlen, 1978, p. 60). Nell'ottica dell'antropologia filosofica gehleniana gli atti con cui l'uomo surroga le deficienze della propria organizzazione fisica, esonerandosi dal rapporto immediato con l'ambiente poiché si rivelerebbe letale per la sua sopravvivenza, sono «atti produttivi» (Ivi, p. 63).

Ecco un paio di esempi con cui già nell'introduzione all'opera sembra venire in superficie l'implicazione logica evocata fin dall'inizio di questo ragionamento, che collega bio-antropologia e produzione:

1. Egli [L'uomo] è un essere che agisce, poiché non è specializzato e dunque difetta dell'ambiente a lui consono per natura. L'insieme della natura da lui trasformata con il proprio lavoro in tutto ciò che riesca utile alla propria vita dicesi *cultura*, e il mondo della cultura è il mondo umano (Ivi, p. 64);

2. Si intenderà la necessità di tutto questo processo qualora si scorga come la particolare situazione fisica dell'uomo, che è necessario perifrassare con i concetti di "non specializzazione" e di "apertura al mondo", lo ponga di fronte allo straordinario onere di doversi procacciare le chances della sua vita con la propria azione (Ivi, p. 90).

Anziché mirare al linguaggio come principale strumento dell'esonero, seguendo peraltro la chiara indicazione suggerita dallo stesso Gehlen (1978) e contenuta nella Parte Seconda del volume (cfr. Marino, 2008), in queste pagine si è scelto di virare verso la produzione, provando così a penetrare nell'intimo dell'operosità umana pensata dall'autore. Certamente questa è un'operosità di tipo comunicativo ma, nell'ambito di una forma di vita manchevole e *perciò* capace di parlare, occorre sottolineare *anche* la centralità dell'agire strumentale che, colto nella sua indipendenza logico-strutturale dal linguaggio, concorre attivamente alla creazione del mondo dell'uomo, trasformando la natura «in senso utile alla sua vita» (Gehlen, 1983, p. 89).

Nel prossimo paragrafo si tratterà di mettere in evidenza l'antinomia tra la produzione intesa come fondo antropologico, indipendente «da ogni forma sociale determinata» (Marx, 1867, p. 127), e il lavoro inteso precisamente come quel processo che avviene «per il capitalista e sotto il suo controllo» (Ibidem). Il punto non sarà tanto quello di ricapitolare i caratteri che qualificano la produzione capitalistamente determinata rispetto ai «movimenti semplici e astratti» del «ricambio organico tra uomo e natura» (Ivi, p. 132), quanto quello di ribadire lo

iato che separa la comune potenza del produrre dall'atto singolare e contingente in cui essa può esplicarsi.

6.2 Antropologia, produzione e lavoro in Marx

All'inizio del capitolo quinto del Libro primo de *Il Capitale*, intitolato *Processo lavorativo e processo di valorizzazione*, Marx²⁶ impiega i concetti di potenza e atto per distinguere tra forza-lavoro e lavoro: «L'uso della forza-lavoro è il lavoro stesso. Il compratore della forza-lavoro la consuma facendo lavorare il suo venditore. Attraverso tale processo quest'ultimo diventa *actu* quel che prima era solo *potentia*, forza-lavoro in azione, lavoratore» (Marx, 1867, p. 127). Tale impiego della classica coppia di derivazione aristotelica risulta essere tutto interno alla forma capitalisticamente determinata della produzione che qui nominiamo lavoro. È muovendosi dentro l'istituzione del lavoro che Marx, per primo tra i teorici politici ed economici della modernità, separa la capacità di lavoro, ovvero «l'insieme delle attitudini fisiche e intellettuali che esistono nella corporeità» (Ivi, p. 120), dalla specifica occupazione in cui quella forza si traduce.

Sembra però possibile estendere l'impiego dei concetti di potenza e atto al rapporto che il lavoro intesse fuori di sé con la produzione in generale. Distinguere tra produzione e lavoro equivale quindi a interrogare il nesso che unisce e insieme allontana la generica *dynamis* produttiva degli umani dall'*energeia* storicamente determinata del lavoro sotto il capitale. L'esito cui dovrebbe condurre una simile interrogazione sta nel conseguimento della seguente congettura: dal fatto che la produzione sia il modello originario e più appropriato del lavoro non consegue che la sussunzione sotto i rapporti capitalistici sia l'uso ultimo e più adeguato della capacità produttiva umana. Occorre dunque concludere: è possibile che la produzione *non* sia lavoro, ossia come sottolinea Salvatore Veca (1977, p. 132) «che i prodotti non siano *necessariamente* merci».

²⁶ Per orientarsi all'interno del vasto programma teorico di Marx, altrettanto vasta è la letteratura secondaria da consultare. Qui, oltre agli studi di Balibar, Finelli e Veca citati nel testo, si è fatto riferimento anche a Bedeschi (1981), Andolfi (2004), Fraser e Wilde (2011), Vinci (2011; 2016).

In una pagina molto famosa dell'*Ideologia tedesca* Marx ed Engels, attribuendo l'origine dell'indole produttiva dell'uomo alla bio-antropologia, entrano in perfetta costellazione con lo schema teorico proposto un secolo più tardi dall'antropologia filosofica:

Si possono distinguere gli uomini dagli animali per la coscienza, per la religione, per tutto ciò che si vuole; ma essi cominciarono a distinguersi dagli animali allorché cominciarono a *produrre* i loro mezzi di sussistenza, un progresso che è condizionato dalla loro organizzazione fisica. Producendo i loro mezzi di sussistenza, gli uomini producono indirettamente la loro stessa vita (Marx-Engels, 1845-1846 [1932], p. 8).

Per risolvere il dubbio circa il presunto «realismo ingenuo» e «acritico» della prospettiva marxiana, che non sarebbe andata oltre la constatazione di qualità empiriche «primarie ed ovvie che si offrono spontaneamente, senza possibilità di falsificazione, all'occhio dell'osservatore» (Finelli, 1987, p. 91), è bene accedere direttamente al campo concettuale del materialismo storico, l'autentico «nucleo metafisico del programma di Marx» (Veca, 1977, p. 99), secondo cui la forma di vita umana intreccia gli assi della continuità e della discontinuità, della costanza e del mutamento, dell'invarianza e della variazione (cfr. Ivi, pp. 99-140). È vero, come sembra evocare Finelli, che nel Marx dell'*Ideologia* la produzione è determinata dalla biologia «senza possibilità di falsificazione» e che, a sua volta, essa ha un ruolo pervasivo nell'organizzazione della vita dello spirito: «la morale, la religione, la metafisica e ogni altra forma ideologica, e le forme di coscienza che ad esse corrispondono, non conservano oltre la parvenza dell'autonomia [...] Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza» (Marx-Engels, 1845-1846 [1932], p. 13). Tuttavia, nell'ampia area semantica della categoria marxiana, giova evidenziare anche il ruolo della produzione come luogo dell'emancipazione – e non solo della necessità e del determinismo bio-antropologico e storico-sociale – cui ogni volta da capo occorre riferirsi allorché si intende incominciare qualcosa di nuovo²⁷.

²⁷ È qui che sembra annidarsi la tensione mai del tutto sanata tra *praxis* e *poiesis*, rilevata dallo studio di Balibar (1993): «Marx ha sgombrato il campo da uno dei più vecchi tabù della filosofia:

Per i temi che più attengono a questa ricerca va, dunque, messo in altorilievo che è nell'ottica del materialismo storico che la produzione come «condizione naturale eterna della vita umana» (Marx, 1867, p. 132) si oppone e insieme si lega alle forme storiche in cui si fissa. Ancora più precisamente è nell'ottica del materialismo storico che vale la distinzione già introdotta tra produzione – cioè asse della continuità, della costanza, dell'invarianza, dunque, della natura – e lavoro – ossia asse della discontinuità, del mutamento, della variazione, dunque, della storia. Nelle pagine iniziali del *Capitolo VI inedito*, in linea con i concetti impiegati nel capitolo quinto del Libro I de *Il Capitale*, Marx separa il processo lavorativo finalizzato alla creazione di valori d'uso dal processo di valorizzazione finalizzato alla creazione di valore e plusvalore. Nei termini del presente studio il primo elemento sta per produzione (*dynamis*), il secondo per lavoro (*energheia*). Nel testo il processo di produzione capitalistico

è unità immediata di processo lavorativo e processo di valorizzazione, così come il suo risultato diretto, la merce, è unità immediata di valore d'uso e valore di scambio. Ma il processo lavorativo non è che mezzo al fine del processo di valorizzazione, e il processo di valorizzazione in quanto tale è essenzialmente processo di produzione di plusvalore, processo di oggettivazione di lavoro non pagato (Marx, 1865-1866 [1933], pp. 19-20).

Il lavoro trova nella produzione il suo mezzo più adeguato per astrarsi dalla realizzazione di uno specifico valore d'uso e, quindi, per divenire «lavoro umano in astratto, dispendio di lavoro umano in generale» (Marx, 1867, p. 30) volto alla

la distinzione radicale tra *praxis* e *poiesis*» (Ivi, p. 59). L'operazione teorica attraverso cui Marx riorganizza il rapporto tra i due concetti aristotelici non consiste nell'invertire l'antica gerarchia assegnando il primato alla *poiesis* sulla *praxis*, ma nell'«identificazione delle due, la tesi rivoluzionaria secondo la quale la *praxis* passa costantemente nella *poiesis*, e reciprocamente. Non vi è mai libertà effettiva che non sia anche una trasformazione materiale, che non si iscriva nell'esteriorità, ma non vi è mai neppure lavoro che non sia una trasformazione di sé, come gli uomini potessero cambiare le loro condizioni di esistenza conservando un'essenza invariante» (Ivi, pp. 59-60). Balibar compie un ulteriore passo abbracciando nel rapporto tra *praxis* e *poiesis* anche l'altro termine «del tritico classico», ovvero la *theoria*. La filosofia di Marx, secondo Balibar, rigettando ogni contemplazione attribuisce al nesso tra *praxis* e *poiesis* il criterio della verità, e «identifica la *theoria* con una produzione di coscienza», ossia con l'ideologia (Ivi, p. 60). Intorno alla relazione tra *praxis* e *poiesis*, vicine alle posizioni di Balibar sono quelle assunte da Vinci (2011) quando l'autore, definendo il concetto marxiano di lavoro, osserva che l'attività lavorativa non può essere scissa dalla «prassi rovesciante» (Ivi, p. 130). Per questa via secondo Vinci «l'istanza emancipativa del pensiero di Marx riesce[e] a evitare il rischio di un suo riduzionismo a un agire meramente poetico e strumentale» (Ibidem).

creazione di valore e plusvalore. Richiamandoci alla congettura con cui abbiamo aperto questo paragrafo sembra ragionevole dedurre che dal porre la produzione come il mezzo originario e più appropriato per la manifestazione del lavoro non consegue che il lavoro sia il fine ultimo e più adeguato della produzione.

Mezzo e fine, potenza e atto: «il fine è l'atto» scrive Aristotele in *Metafisica* (1050a9), τέλος δ'ἡ ἐνέργεια, nel passaggio in cui sottolinea la priorità dell'*energheia* sulla *dynamis* in base alla forma e alla sostanza. Qui, diversamente dalle tesi del filosofo di Stagira, pur conservando l'equivalenza tra fine e atto e, dunque, mezzo e potenza, sembra legittimo conferire l'antioriorità al mezzo sul fine e alla potenza sull'atto nella misura in cui l'attualizzazione della potenza non esaurisce la gamma delle possibilità in essa contenute. L'uso vitale della potenza produttiva, di quella capacità tesa all'«appropriazione degli elementi naturali per i bisogni umani» (Marx, 1867, p. 132), che si solidifica in precisi modelli di creazione di beni e servizi – com'è il lavoro sotto il capitale –, non consuma il fondo di *dinamys* in cui essa sempre si trattiene: «Questa sistematica eccedenza del contenuto rispetto alle forme in cui si configura garantisce il sussistere di quell'area di variabilità entro cui sono definiti gli oggetti, i dati nella prospettiva del nucleo metafisico della critica dell'economia politica» (Veca, 1977, p. 117).

Nella direzione della costitutiva eccedenza della *poiesis* sul lavoro è bene, infine, sgombrare il discorso da un possibile fraintendimento. La messa in questione della capacità produttiva umana a partire dalla sua realizzazione empirica e istituzionale nel lavoro non equivale affatto ad abbracciare teorie, come accade in Agamben (2014a), tese a giustificare un uso inoperoso della produzione, ovvero non vuol dire esporre e conservare la potenza nella sua impotenza o *adynamia*. Nell'ottica del materialismo storico tale inoperosità, che si fregia di aprire il varco alla felice immanenza del corpo con l'ambiente e al carattere immediato dell'esistenza dislocandola oltre la soglia tra umano e animale, è imputabile di minare seriamente le basi del processo di evoluzione e conservazione della specie. Con altro lessico Raniero Panzieri intravede il problema mentre analizza l'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo in un saggio apparso nel primo numero della rivista *Quaderni Rossi* nel 1961 e poi

raccolto in Panzieri (1977, pp. 148-169). Ci sembra del tutto coerente concludere con un estratto:

Il superamento della divisione del lavoro, in quanto meta del processo sociale, della lotta di classe, non significa un salto nel regno del tempo libero, ma la conquista del dominio delle forze sociali sulla sfera della produzione. Lo sviluppo completo dell'uomo, delle sue capacità fisiche e intellettuali (che tanti critici umanisti della società industriale amano richiamare) compare come una mistificazione se si rappresenta come godimento di tempo libero, come astratta versatilità, ecc. indipendentemente dal rapporto dell'uomo con il processo produttivo, dalla riappropriazione del prodotto e del contenuto del lavoro da parte del lavoratore, in una società di liberi produttori associati (Ivi, pp. 166-167).

6.3 Linguaggio e produzione, *praxis* e *poiesis*

È giunto il momento propizio per raccogliere alcuni risultati ottenuti fin qui e stabilire un paio di criteri epistemologici utili al prosieguo della ricerca. In primo luogo conviene inscrivere con nettezza il linguaggio e la produzione rispettivamente nella sfera della *praxis* e in quella della *poiesis*; in seconda battuta occorre riunire la prospettiva hegeliana, circa il concorso del linguaggio e della produzione nel processo di umanizzazione, con la linea del materialismo storico, circa la produzione come invariante antropologico, per precisare che è alla relazione tra linguaggio e produzione che va coerentemente assegnato il ruolo di soglia antropogenetica, ovvero di modalità operativa originaria e specie-specifica che non si dà fuori dal regno dei *sapiens*.

Praxis e poiesis. Secondo una lunga tradizione che risale ad Aristotele, così come il linguaggio è nella sua coerenza concettuale assimilabile alla *praxis* allo stesso modo la produzione si conforma alla *poiesis*. È vero che i due elementi sono omologhi sotto il profilo storico-naturale perché entrambi documentano un'importante tappa dell'antropogenesi, ma da ciò non deriva minimamente che essi non seguano sequenze logiche indipendenti e opposte.

Nella direzione della filosofia della prassi novecentesca, di cui sono stati forniti alcuni motivi in § 3 su Arendt, in § 4 su Habermas e in § 5 su Austin, il linguaggio preso nel suo concetto è attività senza scopo, essenzialmente *performance*, operazione virtuosistica ed esteriore, eseguita cioè in pubblico, sotto gli occhi degli altri, e perciò irrinunciabilmente politica. Al contrario, nell'ottica del pensiero hegelomarxista, un cui compendio su tale argomento è offerto da Luckács, come è stato osservato in § 4, la produzione è nella sua essenza attività con scopo, concettualmente irrelata all'interazione, comportamento strumentale e perciò monologico, eseguito dal singolo in un contesto impolitico senza, quindi, un significativo apporto dell'agire comunicativo.

Alla luce della distinzione tra linguaggio e produzione fissata secondo le direttrici della *praxis* e della *poiesis* comincia a delinearsi uno dei temi di fondo del presente studio. Rispetto ad altre questioni accolte e sviluppate dal pensiero contemporaneo (cfr. Vattimo e Rovatti, 1983; D'Agostini, 1997; Esposito, 2010; Marconi, 2014) non ha meno diritto al titolo di problema filosofico quel dato empirico che registra una trasformazione nella struttura logica di una delle figure più importanti della *poiesis*, ovvero il lavoro sotto il capitale. Se il lavoro in quanto *poiesis* annette a sé, nelle sue procedure più peculiari, numerosi elementi tipici della *praxis*, anzitutto l'interazione linguistica, allora si configura una contraddizione che rimette in discussione la relazione tra i concetti di linguaggio e produzione. Sulla base dei dati socio-economici raccolti nel prossimo capitolo è possibile inferire che la metamorfosi del lavoro nel capitalismo contemporaneo revoca in dubbio la netta separazione tra i generi della *praxis* e della *poiesis*. Non si tratta di modificare a priori lo statuto logico di ciascuna delle due categorie, bensì di indagare il cambiamento che interviene nel loro rapporto e, quindi, di cogliere a posteriori anche le conseguenze che ricadono sui rispettivi concetti.

Il divenire linguistico del lavoro anziché confermare l'antica opposizione tra *praxis* e *poiesis* ne decreta empiricamente e anche teoricamente il superamento. Il transito della parola nell'opera fa balzare in superficie un tipo di attività umana che la filosofia italiana contemporanea chiama *uso* (Agamben, 2014a; Virno, 2015b), ovvero una zona di indistinzione tra agire e fare e tra potenza e atto. Quel che nel corso di questa tesi proveremo più volte a chiederci è se l'uso raffiguri una

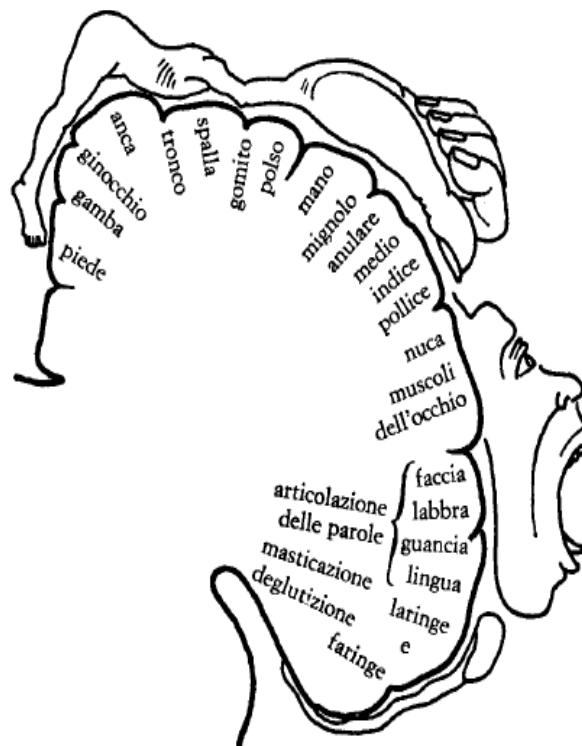
nuova ontologia che prende congedo dalla *praxis* e dalla *poiesis*, dalla *dynamis* e dall'*energeia* e che apre il varco alla vita inoperosa (Agamben), oppure se sia altrettanto ragionevole intendere l'uso come un valido criterio epistemologico per analizzare il lavoro nel XXI secolo e da qui scorgere, nella sovrapposizione tra agire e fare e tra potenza e atto, non già l'aldilà della vita attiva ma il momento originario di ogni operosità, che proprio perciò può prendere forme diverse dal lavoro linguisticizzato del capitalismo contemporaneo (Virno).

Linguaggio e produzione. Un corpo che parla è *insperabilmente* un corpo che produce. Questa tesi, con cui ormai cominciamo a familiarizzare, è vera se vale anche il suo contrario, ovvero un corpo che fabbrica strumenti e opere è *insieme* un corpo loquace²⁸. In una prospettiva antropologica, che almeno nelle sue linee generali non è molto distante dall'antropologia filosofica di Gehlen, l'argomento circa l'interconnessione tra linguaggio e produzione nella storia naturale degli uomini è al centro dagli studi di Leroi-Gourhan. Secondo l'antropologo francese, tra i cui lavori occorre tener conto soprattutto del volume *Il gesto e la parola* (1964), mano e faccia, ossia «tecnica e linguaggio», compongono un unico dispositivo nella linea evolutiva della specie; gli arti superiori liberi da compiti motori e il viso corto con canini deboli tanto per la difesa quanto per la masticazione costituiscono le principali caratteristiche di un animale bipede e implume. Scrive l'autore: «la mano tende a essere organo di fabbricazione, mentre la faccia è lo strumento della fonazione organizzata in lingua» (Ivi, p. 100). Nel cervello, egli sottolinea, le aree della corteccia deputate al movimento della mano confinano con quelle che comandano la motilità facciale:

²⁸ Certo anche gli animali non umani, come ragni, api e bonobo, costruiscono e fanno uso di strumenti: la tela per intrappolare le mosche, l'alveare come nido, i bastoncini di legno bucati per catturare termiti e formiche. Ma simili opere sono la risposta immediata degli istinti dell'animale agli stimoli dell'ambiente. Il ragno è *programmato* per costruire tele, l'ape è *programmata* per realizzare alveari e parimenti il bonobo è *programmato* per fabbricare cannuce di legno. Non solo, ma la tela, l'alveare e la cannuccia sono in un rapporto di continuità con i loro autori: la tela è sempre una tela-ragno, l'alveare un'ape-alveare, la cannuccia una bonobo-cannuccia. Gli autori, dunque, non sono separabili dalle loro opere e come direbbe Aristotele il principio del fare non è in chi facendo le cose lo traduce in esse, ma è già in origine nelle cose fatte (cfr. *EN*, 1140a14-15). Salvo aggiungere che, non potendo più separare il produttore dal prodotto, la cosa fatta è la tela-ragno, l'ape-alveare, la cannuccia-bonobo. È anche in questa luce che forse va riletta la celebre immagine marxiana sull'ape e l'architetto: «ciò che fin da principio distingue il peggiore architetto dall'ape migliore è il fatto che egli ha costruito la celletta nella sua testa prima di costruirla in cera. Alla fine del processo lavorativo emerge un risultato che era già presente al suo inizio nell'idea del lavoratore, che quindi era già presente idealmente» (Marx, 1867, p. 128).

La corteccia del punto di confluenza delle regioni frontale, parietale e temporale è costituita dalla parte bassa delle aree motoria e premotoria (aree 4 e 6), cioè dalle zone motorie che interessano la faccia e la mano. Nella parte anteriore, l'area premotoria confina con due zone di associazione che occupano rispettivamente la base della seconda circonvoluzione frontale (base dell'area 9), in contatto con i centri motori della mano, e la base della terza circonvoluzione frontale (area 44), in contatto con i centri motori della faccia. Posteriormente, la linguetta motoria facciale e manuale è contigua alle parti corrispondenti delle aree somatiche 1 e 2. Verso il basso e indietro sfiora le aree di associazione auditiva (aree 41 e 42) e ancora più indietro è in contatto indiretto con l'area di associazione visiva 19 (Leroi-Gourhan, pp. 103-104).

Di seguito ecco l'immagine con cui Leroi-Gourhan raffigura la contiguità tra mano e faccia nella corteccia cerebrale (Ivi, p. 99):



Se linguaggio allora *anche* produzione e, viceversa, se produzione allora *anche* linguaggio. Con ogni verosimiglianza tanto paleantropologica quanto filosofica

sembra essere questo un criterio utile a distinguere gli umani dalle altre forme di vita.

In un senso antropologico di fondo, infine, se da un lato i concetti di *praxis* e *poiesis* illustrano le rispettive sequenze logiche del linguaggio e della produzione, conservando così un primato epistemologico, dall'altro non è improprio osservare che davvero capace di agire e fare – di difendere Kobane e di confezionare ordigni artigianali, di migrare verso lidi forestieri fondando nuove comunità e di fabbricare muri, di suonare la chitarra battente e di costruirne una – è l'animale che si esibisce in parole e opere. Capovolgendo il rapporto, il primato spetta qui al linguaggio e alla produzione che, nella loro relazione, stabiliscono la condizione di possibilità per una vita articolata secondo virtuosismi e creazioni.

II. Lo sviluppo delle forze produttive e la vita della mente messa a valore. Alcuni studi di economia, sociologia e linguistica

1. La fine del lavoro in Gorz e Rifkin: l'omissione della *poiesis*

1.1 La teoria della 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 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 (1991, pp. 19-69) nel famoso saggio su «la logica culturale del tardo capitalismo». Nel lessico di Jameson, che si richiama alla tradizione hegel-marxiana, la teoria della fine del lavoro sarebbe da inscrivere nella sfera dei giudizi morali (*moralität*) anziché in quella delle valutazioni sui rapporti etici relativi a una certa epoca e soggetti a determinate condizioni socio-economiche (*sittlichkeit*).

Le tesi sulla scomparsa dell'attività lavorativa non sarebbe dunque un «tentativo autenticamente dialettico di pensare il nostro presente dentro la Storia» (Ivi, p. 61) perché non tematizzerebbe quell'«ambito assai diverso di valori e pratiche sociali collettive» (Ivi, p. 62), bensì sarebbe più prossima a un «pensiero della morale individuale o moralizzante» (Ibidem). In questa ottica sembra giustificato, almeno in via provvisoria, intendere la teoria della fine del lavoro come una tipica tonalità affettiva²⁹ del postmodernismo, che pronosticando l'estinzione del processo lavorativo oscilla tra stati d'animo euforici e sentimenti negativi pieni di sconforto e timori. Se così è, altrettanto giustificato e pertinente pare l'ammonimento che lo stesso Jameson rivolge a chi si adegua a ciò che egli chiama «senso della fine»:

²⁹ Con *tonalità affettiva* si può intendere la categoria psicoanalitica di derivazione junghiana con cui si è soliti indicare «una funzione psichica distinta e autonoma rispetto alle funzioni psichiche di tipo percettivo e intellettuale, e partecipante con queste in quanto tono affettivo» (Pieri, 1998, p. 24).

In tal modo si abbandona il pensiero di un cambiamento futuro in favore di fantasie di catastrofe assoluta e inspiegabili cataclismi, dalle visioni del “terrorismo” a livello sociale a quelle del cancro sul piano personale. Ma se il postmodernismo è un fenomeno storico, allora il tentativo di concettualizzarlo in termini di morale o di giudizi moraleggianti dev’essere in ultima analisi considerato un errore categoriale (Ibidem).

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 Sessanta (Ivi, p. 19).

L’estetica della fine – ovvero il sentimento, l’ermeneutica intrisa di morale anziché di etica e di pensiero critico – 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 1900, che la sociologia e l’economia hanno racchiuso nel termine ‘postfordismo’. All’origine dell’ipotesi di etichettare il tardo capitalismo come il paradigma che segna una svolta nell’organizzazione del lavoro di tipo fordista e taylorista possono essere individuati almeno due vettori di ricerca, uno sul toyotismo e l’altro sulla società postindustriale. 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*. Appare quindi utile provvedere a una rapida ricognizione su entrambe le prospettive.

Toyotismo. 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 Accornero (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*³⁰, cioè un sistema comunicativo tra i lavoratori che penetra nella produzione immediata

³⁰ ‘Kanban’ è la parola giapponese per indicare 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 (1978, 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 un’attività produttiva è la sezioni 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

diventandone il requisito fondamentale e rappresentando il punto di massima rottura con il taylor-fordismo: «la comunicazione deve essere frugale, decentrata e articolata affinché il flusso informativo accompagni quello produttivo passo passo con cartellini che riportano tutto il necessario» (Ivi, p. 324). Intorno al toyotismo vi è una vastissima letteratura che comprende i classici Ohno (1978) e Coriat (1991) oltre ad alcuni titoli ormai di riferimento nella pubblicistica internazionale: Abegglen (1957), Cole (1971; 1979), Shingo (1981), Monden (1983), Dohse, Jürgens, Malsch (1985), Cusumano (1985), Imai (1986), Gitlow e Gitlow (1987), Aoki (1988), Fucini e Fucini (1990), Lincoln e Kalleberg (1990), Womack, Jones e Ross (1990), Sumiko (1992), Garrahan e Stewart (1992), Bonazzi (1993), Kenney e Florida (1993), Dore e Aoki (1994), Totsuka e Togunuga (1996), Sako e Sato (1997), Tsutsui (1998), Shimizu (1999), Liker (2004), Liker e Attolico (2014). In ambiente italiano è da segnalare, oltre al numero monografico della rivista «Sociologia del lavoro», del 1988, dal titolo *Il modello giapponese*, a cura di Michele La Rosa, il recente studio di Mario Sai *Vento dell'est: toyotismo, lavoro, democrazia* (2015).

Scenari postindustriali. Tra la fine degli anni Sessanta e il quindicennio successivo comincia a farsi strada quella «sensazione comune» che il solito Jameson attribuisce ai «soggetti del Primo Mondo» e che consiste nell'«abitare davvero esistenzialmente (o “empiricamente”) in una “società postindustriale”, dalla quale è scomparsa la produzione tradizionale e in cui le classi sociali di tipo classico non esistono più» (Jameson, 1991, p. 68). L'importanza di questo brano viene in luce nella misura in cui esso chiarisce come i cambiamenti avvenuti e tuttora in concorso nella sfera della produzione siano recepiti in epoca postmoderna nel segno del congedo dalla società del lavoro. In questa prospettiva il toyotismo, revocando in dubbio il modello taylor-fordista, diviene la base

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» (Coriat, 1991, pp. 54-55).

epistemologica per ipotizzare un futuro al di là del capitalismo, dunque, del lavoro eterodiretto, e più in generale della *poiesis* umana. Con un certo grado di ragionevolezza si potrebbe affermare che lo sviluppo tecnologico delle forze produttive, che sempre più assorbono il lavoro vivo industriale, unito all'integrazione della comunicazione nella produzione, prevista dal toyotismo e respinta dal taylor-fordismo, sono state le due condizioni empiriche per la formulazione di premonizioni sulla fine della civiltà fondata sull'industria capitalistica. Per una panoramica sugli scenari postindustriali alcuni degli autori cui riferirsi sono: Touraine (1969), Toffler (1970; 1981), Meadows (1972), Bell (1973), Gershuny (1978), Naisbitt (1982), Schaff (1985), De Masi (1985); aggiornato sulle ultime tendenze e già molto discusso è il volume di Mason (2015).

Prima di passare alla presentazione di due esempi famosi di teoria della fine del lavoro, cioè le prospettive di André Gorz e Jeremy Rifkin, occorre indicare gli autori che certamente sarebbero impiegati per ricostruirne la genealogia. Pionieri in questo terreno di ricerca sono stati Braverman (1974) e Dahrendorf (1983), poi sono da segnalare Offe (1986), Méda (1995), Forrester (1996), il Gruppo Krisis (1999) e, ancora, all'inizio del nuovo millennio Beck (2000) e De Masi (2000). Ciascuna di queste ipotesi segue specifici schemi argomentativi e produce esiti provvisti di sfumature concettuali tese a radicalizzare oppure ad attenuare l'idea del declino del lavoro. Per un primo approccio alla materia, con una rassegna critica delle singole teorie, rinvio ad Accornero (1997; 2002). Sempre in chiave di critica della teoria della fine del lavoro un ulteriore riferimento è il sociologo marxista brasiliano Ricardo Antunes (cfr. Antunes, 2013; 2015).

1.2 André Gorz

Nell'itinerario tracciato da Christophe Fourel in Fourel (2012), la critica del lavoro di Gorz si snoda attraverso tre tappe principali: *Metamorfosi del lavoro* (1988), *Miserie del presente, ricchezza del possibile* (1997) e *L'immateriale* (2003). A queste occorre aggiungere due testi dei primi anni Ottanta, *Addio al*

proletariato (1980) e *La strada del Paradiso* (1983), più un breve saggio apparso soltanto in lingua italiana dal titolo per nulla enigmatico *Il lavoro debole* (1994).

Per cominciare a illustrare i motivi essenziali della proposta di Gorz conviene richiamare le parole con cui Accornero (1997, pp. 199-200) sintetizza i risultati della sua ricerca:

Gorz fa una strigliataccia alla ragione economica per rammentarci che il soggetto siamo noi e, criticando certe facilonerie circa la creazione di impieghi nei servizi poveri, propone che vi sia un legame indissolubile tra diritto al reddito e diritto al lavoro [come] diritto di guadagnarsi da vivere, e auspica che le economie dei tempi di lavoro vengano considerate come una liberazione di tempo; così le attività mercantili non verrebbero soppresse ma ricondotte a una funzione più limitata.

Nell'ambito delle trasformazioni dei processi produttivi tardo capitalistici Gorz teorizza la progressiva scomparsa del lavoro vivo umano nel senso di *poiesis*. Rileggendo il Marx del *Frammento sulle macchine*, nel passaggio in cui il filosofo tedesco connette la metamorfosi dello strumento in macchina con la sostituzione del *general intellect* al tempo di lavoro quale criterio organizzativo della produzione, Gorz afferma: «dico che il “lavoro morto”, lo “spirito rappreso”, si frappone tra il lavoratore e il prodotto e impedisce che il lavoro possa essere vissuto come poiesi, come azione sovrana dell'uomo sulla materia» (Gorz, 1988, p. 65). Da qui egli deduce la decentralizzazione della questione del lavoro tanto in senso socio-politico quanto in senso epistemologico.

Approfondendo il primo punto si giunge alla teorizzazione del reddito universale e incondizionato, indipendente dal salario e unito al diritto a una quota minima di lavoro redistribuita alla parte attiva della società. Le porzioni di tempo liberato saranno utili a istituire il terreno su cui sviluppare attività non strumentali di tipo artistico, relazionale, di cura, di aiuto reciproco, cooperative, educative, ecologiche, sia nella sfera privata che in quella pubblica; attività o multiattività denominate anche *lavoro per sé* (Ibidem) oppure definite come quei comportamenti che hanno il fine in se stessi, «la cui produzione è il prodotto» (Gorz, 2003, p. 74). Si tratta in ogni senso di porzioni di tempo non lavorativo che

si traducono in attività afferenti principalmente al genere della *praxis* tendendo così a eliminare il fare in quanto *poiesis* dall'ambito della vita attiva.

La deduzione in senso epistemologico che Gorz trae dalla non conformità del lavoro alla *poiesis* conduce all'elaborazione di un modello teorico che, in linea con un certo neo illuminismo non troppo dissimile da quello di Habermas, intende replicare alla colonizzazione delle attività extraeconomiche da parte della ragione economica con l'autonomizzazione delle prime dalla seconda, così da assegnare il primato al regno della libertà contro il regno della necessità. Conviene leggere questo passo in cui Gorz annuncia la sovrapposizione tra ragione economica e agire non strumentale e prospetta una via d'uscita:

L'impresa madre può così, sempre secondo il modello giapponese, mantenere solo un nucleo di lavoratori stabili scelti per la loro qualificazione, l'attitudine a imparare e adattarsi ai cambiamenti tecnici, lo spirito di cooperazione e l'attaccamento all'azienda [...] È una svolta a 180 gradi: si tratta addirittura di ristabilire quell'unità di lavoro e vita che la razionalizzazione economica si era ingegnata a sopprimere a profitto di una concezione strumentale del lavoro. L'impresa, sotto la spinta della crisi, dell'esasperazione della concorrenza e dei mutamenti tecnici, deve diventare un luogo non più di integrazione funzionale ma di integrazione sociale e di crescita professionale. Questa è almeno la nuova ideologia delle risorse umane. Per certi versi, essa appare come un progresso in confronto al panrazionalismo economico. Riconosce implicitamente che la forza-lavoro non è uno strumento come gli altri e che la sua efficienza, la sua performance dipendono da fattori non calcolabili né razionalizzabili economicamente: l'atmosfera dell'impresa, la soddisfazione nel lavoro, la qualità dei rapporti sociali di cooperazione ecc. Per altri versi, l'ideologia della risorse umane prepara la strumentalizzazione – o, come dice Habermas, la colonizzazione – da parte della razionalità economica, delle aspirazioni non economiche: l'impresa di tipo nuovo si sforzerà di prenderle in considerazione, ma in quanto fattori di produttività e di competitività di un genere particolare. Tutto sta nel sapere se il nuovo atteggiamento prepara un aggravamento dello sfruttamento e della manipolazione dei lavoratori, o un'autonomizzazione dei valori extra-economici e non quantificabili, fino al punto in cui essi restringeranno i diritti della logica economica a vantaggio dei diritti loro propri (Gorz, 1988, pp. 73-74).

Gorz sembra non accorgersi che tra la fine del lavoro come *poiesis* e il progetto di liberazione dei valori extraeconomici – «apprendere, giudicare, analizzare,

ragionare, anticipare, memorizzare, calcolare, interpretare, comprendere, immaginare, far fronte all'imprevisto» e ancora la «facoltà di confrontarsi e di comunicare con gli altri, di comprenderne intuitivamente le intenzioni e i sentimenti» (Gorz, 2003, p. 75) – dalla presa della razionalità strumentale vi è per la filosofia il compito di elaborare un modello epistemologico che tenga conto, al contrario, dell'installazione di quegli elementi non economici e non strumentali proprio al centro del processo lavorativo postfordista. Tra il lavoro che non è più *poiesis* e la prefigurazione della fine dell'operare produttivo che emanciperebbe la vita sta l'ipotesi circa l'uso lavorativo di attività e capacità non immediatamente produttive. Se col toyotismo il lavoro non funziona più nel senso del fare produttivo allora sembra legittimo proporre in alternativa al requiem gorziano l'idea secondo cui il *re-engineering* capitalistico abbia prodotto una creatura contraddittoria, non meno sottomessa e non meno operosa di quella attiva nella fase del taylor-fordismo, ovvero la figura del lavoro come *praxis*. Una simile omissione è imputata a Gorz da Antonio Negri (1998, p. 118) nella nota recensione a *Miserie del presente, ricchezza del possibile* allorché il filosofo italiano, difendendo l'epistemologia di ispirazione operaista, sottolinea come sia proprio la sovrapposizione tra lavoro e prassi linguistica a configurare la novità in seno al tardo capitalismo e al contempo il terreno su cui sperimentare forme di lotta ed emancipazione:

considérer ce passage comme une simple réforme régressive de la société salariale et non comme un processus qui implique la transformation du travail (c'est à dire de la nature de la force de travail) est une offense au bon sens. Gorz cite quelques pages de Paolo Virno dans lesquelles il décrit l'asservissement du langage à travers l'exploitation: il oublie de dire que, d'après le Marx des *Grundrisse* et Paolo Virno, cette exploitation survient sur une base modifiée structurellement: c'est à dire sur laquelle le fait de produire à travers le langage implique la reconnaissance d'une nouvelle, énorme (c'est Marx qui souligne) puissance du travail.

1.3 Jeremy Rifkin

Nel suo studio Accornero (1997, p. 199) osserva: «Rifkin, che ha trovato il cattivo nella tecnologia mangiaposti, placa le ansie di vendetta e il bisogno di lavoro additando la terra promessa del terzo settore in quanto promozione dal basso di un lavoro utile, gratificante e autoreferenziale che necessita appena una stimolazione dallo Stato o dai governi». Rifkin stabilisce un rapporto di causa ed effetto tra lo sviluppo delle forze produttive e la scomparsa del lavoro; in apertura del suo libro più famoso *La fine del lavoro* (1995) – per una bibliografia più completa bisogna perlomeno aggiungere i titoli più recenti relativi a Rifkin (2000; 2011; 2014) – l'economista statunitense pone la questione:

Oggi, per la prima volta, il lavoro umano viene sistematicamente eliminato dal processo di produzione [...] Una nuova generazione di sofisticati computer e di tecnologie informatiche viene introdotta in un'ampia gamma di attività lavorative: macchine intelligenti stanno sostituendo gli esseri umani in infinite mansioni, costringendo milioni di operai e impiegati a fare la coda negli uffici di collocamento o, peggio ancora, in quelli della pubblica assistenza (Rifkin, 1995, p. 23).

Rifkin come Gorz, richiamandosi implicitamente al Marx del *Frammento sulle macchine*, teorizza la fine del lavoro attribuendone le cause alla trasformazione dello strumento operaio in sistemi robotizzati e informatizzati di macchine ma, diversamente dal tentativo del filosofo e sociologo francese, rimuove dalla sua analisi ogni riferimento alla metamorfosi del lavoro vivo umano: «l'introduzione di tecnologie sempre più sofisticate, con i conseguenti guadagni in termini di produttività, comporta che l'economia globale riesca a produrre sempre più beni e servizi impiegando una porzione sempre minore della forza lavoro disponibile» (Ivi, p. 36). In questa prospettiva Rifkin fa completamente collassare la *poiesis* sul lavoro e decretando la fine di quest'ultimo espelle l'attitudine a produrre dalla sfera della vita attiva. Nel suo pronostico la via d'uscita dal capitalismo è rappresentata dal terzo settore, cioè da quel campo in cui, secondo la classica immagine di derivazione marxiana, sono iscritte le attività improduttive tanto di opere quanto di plusvalore:

In generale, i lavori di cui si fruisce in quanto servizi e che, pur potendo essere sfruttati direttamente in modo capitalistico, non si trasformano in prodotti separabili dai lavoratori e quindi esistenti al di fuori di essi come merci autonome, rappresentano delle grandezze infinitesime rispetto alla massa della produzione capitalistica. Non sono perciò da prendere in considerazione, ma da trattare solo a proposito del lavoro salariato che non è, nello stesso tempo, lavoro produttivo (Marx, 1933, p. 67).

Il terzo settore comprende insegnanti, medici, ballerini, artisti, preti; certamente esso può essere organizzato capitalisticamente e diventare fonte di profitto se per esempio un cantante è ingaggiato da un impresario con cui scambia lavoro contro capitale. Tuttavia il terzo settore, il settore dei servizi, è caratterizzato da modelli di operosità che perlopiù non si concretizzano in prodotti esterni e perciò non creano valori di scambio, per tali attività non si investe né si produce capitale ma si spende solo reddito:

Il prodotto è inseparabile dall'atto del produrre. Anche qui il modo di produzione capitalistico gioca solo in limiti ridotti e, secondo la natura della cosa, in singole sfere [...] Per esempio negli istituti di cultura gli insegnanti possono essere puri e semplici salariati dell'impresario della fabbrica del sapere. Casi simili, a fronte dell'insieme della produzione capitalistica, sono tanto insignificanti da poter essere trascurati (Ivi, p. 71).

Rifkin guarda al terzo settore nel segno dell'economia sociale post-capitalista, l'unica vera alternativa alla disoccupazione e alla guerra civile che ne potrebbe scaturire. La proposta dunque prevedrebbe di sancire un nuovo patto con lo Stato così da sostenere attività come «nutrire gli indigenti, fornire servizi basilari di assistenza sanitaria, educare i giovani, costruire abitazioni a prezzi controllati e conservare l'ambiente» (Rifkin, 1995, p. 195). Più in generale il punto che egli mette a fuoco è il seguente:

Il successo della transizione verso l'era del post-mercato dipenderà in larga misura dalla capacità di un elettorato nuovamente attivo, che agisce attraverso coalizioni e movimenti, di trasferire efficacemente quanta più parte possibile dei guadagni di

produttività dal settore privato al terzo settore, in modo da rafforzare e approfondire i legami sociali e le infrastrutture locali. Solo riuscendo a costruire comunità locali forti e in grado di autosostenersi, la gente di tutte le nazioni potrà affrontare le forze dello spiazzamento tecnologico e della globalizzazione dei mercati che stanno minacciando il benessere – se non la stessa sopravvivenza – di buona parte del consorzio umano (Ibidem).

Il terzo settore o è, come per Rifkin, il rimedio alla fine del lavoro oppure nel postfordismo diventa il luogo privilegiato da cui la totalità del lavoro produttivo di plusvalore preleva e include in sé i caratteri peculiari delle attività senza opera atti a mediare la *poiesis* delle macchine. Quest'ultima è un'ipotesi che revoca in dubbio il profilo con cui Marx descrive il terzo settore nella misura in cui nel tardo capitalismo si assiste a una progressiva terziarizzazione del lavoro, a partire dai settori primario e secondario; ciò significa che proprio l'attività ritenuta improduttiva di opere e di plusvalore diventa il principale criterio di strutturazione dell'impresa capitalista:

Si tratta di un nuovo modo di organizzare e gestire l'impresa industriale, nella quale le funzioni di *servizio* si avviano a essere la prima linea del sistema mentre quelle *produttive* diventano le retrovie, e nella quale l'integrazione verticale su cui si basava l'autosufficienza viene soppiantata dall'integrazione orizzontale con cui si va in cerca dell'eccellenza (Accornero, 2002, p. 320).

Per un tentativo di affondo sull'egemonia dei servizi nel XXI secolo si rinvia all'ultimo capitolo di questa ricerca.

1.4 Per una critica alla teoria della fine del lavoro

Nell'introduzione a Gorz (1997, pp. 10-11) l'autore espone fin da subito il suo argomento e conclude evocando Rifkin (1995):

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 il lavoro, di cui annuncia la fine, dovrà essere sostituito da attività che hanno altre caratteristiche.

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. Le idee alla Gorz e alla Rifkin uccidendo la *poiesis* salvano però la *praxis* e perciò dimenticano che secondo l'impianto aristotelico (cfr. *Infra*, primo capitolo) l'intellegibilità di ciascuno dei due termini sta nel *non essere* l'altro, dunque nella relazione priva di termini originariamente positivi. Sarebbe più coerente uccidere la *poiesis* e a un tempo neutralizzare anche la *praxis* aprendo il varco a una forma di vita inoperosa, inattiva tanto nell'*agēre* quanto nel *facēre*, come propone il paradigma antropologico di Giorgio Agamben che sarà oggetto di analisi nel prossimo capitolo. Ma vi sono ancora altri due punti critici che qui si intende affrontare.

Il primo concerne un'asse portante dell'intera tesi e perciò sarà sviluppato adeguatamente nell'ultima parte. Espellendo la *poiesis* e 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 faticoso (Marazzi, 1994, p. 68).

Il secondo punto riguarda la connessione tra fine del lavoro e fine della storia. È noto che le teorie sulla fine della storia portino con sé anzitutto l'eclissi dell'operosità produttiva – la figura del *voyou desœvré* di Kojève (1952) ne è testimone – nonché, presso quegli autori come Agamben, 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 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 ancora oggi, come millenni addietro, deve essere compiuta ogni giorno e ogni ora semplicemente per mantenere in vita gli uomini (Marx, 1845-1846, p. 18).

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» (Marx, 1867, p. 132). 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 (*energheia*) un rapporto di tipo negativo nella misura in cui ogni atto, in quanto stato di cose *non* potenziale³¹, nega la potenza da cui pure scaturisce senza annichirla. La potenza sopravanza ciascuno degli atti a essa connesso, ma non si identifica con nessuno di essi come invece proponevano i filosofi megarici (Ivi, 1046b29-1047b1); 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.

³¹ «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 lì 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» (Aristotele, *Metafisica*, 1048a30-35).

2. La tesi del capitalismo cognitivo: l'omissione della *praxis*

2.1 La nuova natura del lavoro

Negli anni Novanta del secolo scorso un gruppo italo-francese di economisti marxisti, riunito nel laboratorio I.Sy.S (Innovation-Systèmes-Stratégie) sotto la guida di Bernard Paulré, pone all'attenzione della Scuola della regolazione³² alcuni elementi teorici con cui rendere conto della rottura delle norme, delle convenzioni e delle procedure proprie del fordismo³³. Uno dei temi contenuti nel nuovo programma di ricerca, che va sotto il nome di capitalismo cognitivo, concerne le recenti trasformazioni nell'organizzazione della produzione e consiste nel sottolineare la sempre più massiccia iscrizione della conoscenza viva all'interno del processo di lavoro.

Tra i principali studi dedicati a questo programma teorico vanno certamente menzionati quelli in cui ne va della sua stessa elaborazione: Corsani et alii (2001), Corsani, Dieuaide, Azais (2001), Moulrier Boutang (2002; 2007), Vercellone (2003, 2006). Insieme a questi volumi fondanti vanno indicati almeno due numeri della rivista *Multitudes* che hanno svolto un ruolo determinante nella progettazione e nella diffusione del progetto di ricerca: il numero 2 del 2000 dal

³² Il testo che fonda l'*École de la régulation* è Aglietta (1976). Per un primo approccio alla ricezione italiana della teoria della regolazione si può fare riferimento a Fumagalli e Lucarelli (2007), che proprio all'inizio del loro contributo affermano: «Per teoria della regolazione si intende un programma di ricerca nel campo della teoria economica e della politica economica, sorto in Francia all'inizio degli anni '70. Fu allora che alcuni economisti osservarono la rottura delle principali regolarità riguardanti le tendenze di lungo periodo del sistema economico fordista. Il *modo di regolazione* rappresenta il concetto cardine di questa programma di ricerca; pertanto l'attenzione del ricercatore è rivolta innanzitutto all'insieme delle regole e delle procedure (norme, consuetudini, leggi) che assicurano il funzionamento e la capacità di durare del processo di accumulazione in un sistema capitalistico di produzione» (Fumagalli e Lucarelli, 2007, p. 2).

³³ Così Fumagalli e Lucarelli (2007, p. 21) tratteggiano il profilo della linea di ricerca sul capitalismo cognitivo: «Il tipo di approccio che caratterizza tale analisi è così un insieme di teoria regolazionista e metodologia post-operista: esso si colloca nell'alveo di quel pensiero marxiano eterodosso che si rifà al filone operaista della sociologia italiana degli anni '60 e che ha consentito un rinverimento dei concetti tradizionali del pensiero marxiano alla luce della lettura dei *Grundrisse* di Marx e alla ripresa del concetto di *general intellect*. In tal senso definiamo i teorici del capitalismo cognitivo dei regolazionisti conflittuali, in quanto a differenze dei regolazionisti istituzionali, pongono l'accento sul ruolo motore del rapporto capitale/lavoro per spiegare la mutazioni delle strutture su cui poggia l'accumulazione del capitale e delle istituzioni che ne assicurano la riproduzione allargata».

titolo *Nouvelle économie politique* e il numero 10 del 2002 interamente rivolto al *Capitalisme cognitif*. A valle e a monte di questo blocco di opere, sebbene non necessariamente collegate con le tesi del capitalismo cognitivo ma comunque facenti parte del medesimo *milieu*, si collocano le inchieste di Bologna e Fumagalli (1997) sul lavoro autonomo e di Lazzarato (1997) e Gorz (2003) su lavoro e capitale immateriali; poi ancora i contributi di Fumagalli (2007) su bioeconomia e capitalismo cognitivo e di Fumagalli (2015) sulla vita messa al lavoro (*La vie mise au travail* nell'originale francese).

Un modo appropriato di intendere la tesi del capitalismo cognitivo in relazione alla metamorfosi del ciclo lavorativo equivarrebbe a considerare non tanto e non solo l'incremento dei modelli scientifici oggettivati nelle macchine né il potenziamento della parte intellettuale del lavoro a discapito di quella manuale, bensì innanzitutto e perlopiù l'esborso sempre maggiore della generale capacità conoscitiva umana che consegue un'immediata realtà empirica nelle attività vive e faticose dei soggetti lavoratori. In questa prospettiva una delle definizioni³⁴ più mature del concetto di capitalismo cognitivo connesso con la nuova natura del lavoro è fornita da Vercellone e Lucarelli (2014, p. 21):

In sum, the concept of cognitive capitalism can be defined as follows: a new “historical system of accumulation” in which the cognitive of dimension of labor becomes the dominant principle of value creation, whereas the main form of capital becomes the so-called immaterial and intellectual one.

³⁴ Una delle primissime esposizioni della tesi del capitalismo cognitivo è contenuta in Corsani et alii (2001, p. 9): «Par capitalisme cognitif nous désignons un régime d'accumulation dans lequel l'objet de l'accumulation est principalement constitué par la connaissance qui tend à être soumise à une valorisation directe, et dont la production déborde les lieux traditionnels de l'entreprise. Ce régime se manifeste empiriquement par la place importante de la recherche, du progrès technique, de l'éducation, de la circulation de l'information, des systèmes de communication, de l'innovation, de l'apprentissage organisationnel et du management stratégique des organisations». Un esempio di definizione presa dalla letteratura anglosassone è quella formulata nell'introduzione al volume curato da Peters e Bulut (2011, p. XXXII): «In the new regime of labor processes, knowledge and skills occupy the central place with an accent on education, training, and retraining and infrastructures that promote and facilitate new forms of learning and sharing ideas with greater worker individualization, discretion and judgement [...] Worker subjectivities are intricately related to creation of value through a new political economy of knowledge and learning that emphasizes consumption (e.g., reading, browsing, searching) as much as production, and personal investment in one's own cognitive labor».

Classico è ormai lo schema con cui Vercellone (2006, p. 22) analizza ciascuno dei due termini – ‘capitalismo’ e ‘cognitivo’ – preso singolarmente, insistendo sull’aggettivo ‘cognitivo’ come ciò che qualifica il lavoro nel postfordismo:

- 1) Il termine *capitalismo* designa la permanenza, nella metamorfosi, delle variabili fondamentali del sistema capitalistico: in particolare, il ruolo guida del profitto e del rapporto salariale o più precisamente le differenti forme di lavoro dipendente dalle quali viene estratto il plusvalore;
- 2) l’attributo *cognitivo* mette in evidenza la nuova natura del lavoro, delle fonti di valorizzazione e della struttura di proprietà sulle quali si fonda il processo di accumulazione e le contraddizioni che questa mutazione genera.

In questo orizzonte la teoria del capitalismo cognitivo mette in evidenza una doppia dialettica che si sviluppa all’interno del sistema dominante di produzione: i rapporti tra sapere vivo e sapere morto e tra tempo di lavoro e tempo di non lavoro. Entrambe queste opposizioni sono intese come l’esito della metamorfosi del capitale che dalla fine degli anni ’70 sarebbe entrato in una terza fase, quella appunto del capitalismo cognitivo, dopo aver attraversato uno stadio mercantile tra il XVI e la fine del XVIII secolo e uno stadio industriale in senso manchesteriano nel 1800 e fordista-taylorista fino al secondo dopoguerra (cfr. Vercellone, 2006; Moulier Boutang, 2007). Riprendendo due argomenti marxiani (cfr. Vercellone, 2006, pp. 39-57), la terza età del capitalismo è detta del *general intellect* (cfr. Marx, 1856-1857, p. 403) e/o della sussunzione formale (Marx, 1933, pp. 42-61). Nella tappa cognitiva il capitale assoggetterebbe a sé fattori dotati di teorie e tecniche lavorative essenzialmente indipendenti da quelle capitalistiche e li sottometterebbe solo in virtù di un rapporto salariale; questi elementi fanno capo al complesso di attitudini ed energie intellettuali che dimorano nella sfera della riproduzione o tempo di non-lavoro e che istituiscono il terreno su cui la cooperazione cognitiva si oppone al sapere morto della scienza incorporata nelle macchine.

2.2 Tre problemi intorno alla nozione di lavoro cognitivo

La nozione di lavoro cognitivo, intesa come ciò che meglio denoterebbe la nuova natura del processo lavorativo nel tardo capitalismo, sembra lasciare aperte tre questioni il cui merito non è quello confutare la tesi del capitalismo cognitivo bensì di mirare a un'idea più coerente di conoscenza come fattore produttivo. Ciascuno dei tre problemi qui elencati ruota intorno alla parola 'cognitivo' di cui non viene messa in dubbio la centralità nel registrare alcuni dei più vistosi mutamenti dell'operosità umana dai primi anni Ottanta a oggi; un dato che è censito non solo dal pensiero critico di radice marxista ma anche da esponenti delle scienze economiche non eretiche come l'economia della conoscenza³⁵ (Howitt, 1996; Foray, 2000; 2004). Il dubbio che invece sorge al cospetto del termine 'cognitivo', nell'uso che ne fa lo schema di ricerca qui in esame, riguarda il contenuto semantico della parola, cioè il suo significato nella misura in cui si mostrerebbe ambiguo, indeterminato, se non addirittura ellittico.

1) Più che essere una questione la prima è una provocazione e attiene al rischio – evidentemente corso senza volerlo – di confermare attraverso la categoria del lavoro cognitivo il primato del lavoro intellettuale sul lavoro manuale. Anziché andare «verso un XXI secolo postsmithiano», come evoca Vercellone (2006, prima parte), l'inconveniente sembra essere precisamente quello di riproporre la classica divisione tra mente e mano, assegnando alla prima un posto di priorità sulla seconda.

2) Il secondo argomento muove dall'interrogativo formulato da Caffentzis (2011, p. 38) a proposito della mancanza di una definizione adeguata della nozione di conoscenza:

³⁵ Così Fumagalli e Lucarelli (2007, p. 18) riassumono il cuore del dibattito che oppone il programma di ricerca sul capitalismo cognitivo agli studi sull'economia della conoscenza: «Si dimentica che la novità dell'attuale congiuntura storica non sta tanto nella semplice diffusione delle nuove ICT, né nella rilevanza degli *intagibles*, quanto piuttosto in una struttura socio-economica in cui la conoscenza è sempre più subordinata e inquadrata nelle forme istituzionali che definiscono l'accumulazione del capitale. Proprio da questa "dimenticanza", secondo i teorici del capitalismo cognitivo, deriva la difficoltà di definire con precisione la nozione di economia fondata sui saperi e il senso e l'importanza della transizione postfordista». In questa ottica i teorici del capitalismo cognitivo rilevano il tenore affatto apologetico delle conclusioni cui giungono gli specialisti dell'economia della conoscenza.

The problem is that this problematic notion is not problematized [...] What, indeed, is knowledge? [...] Is truth a necessary condition of knowledge? What is a true proposition? Is induction a knowledge producing process? Is any scientific theory ever completely falsified or confirmed? Are mathematical propositions necessarily true? Is scientific knowledge the paradigm of all knowledge; if not, what, in anything, is?

Nell'esemplificare l'indeterminatezza semantica del concetto di conoscenza impiegato dai teorici del capitalismo cognitivo, Caffentzis ricorre all'immagine di un libro di cucina sui sughi italiani che presenta ricette del tutto disgustose oppure al modello di una trappola per topi cui sistematicamente sfugge ogni singolo ratto. L'istanza critica risiede, dunque, nel chiedersi quali sono le procedure gnoseologiche mobilitate dall'odierna produzione capitalistica: il ragionamento controfattuale, l'induzione, la deduzione, l'abduzione? La tesi del capitalismo cognitivo, lasciando il quesito senza risposta, fornirebbe una nozione vuota di conoscenza, inefficace tanto quanto il manuale di cucina e la trappola per topi, ovvero incapace di individuare la tipologia di schemi e processi mentali che competono alla nuova natura del lavoro³⁶.

³⁶ In Virno (1986) l'autore individua nella categoria peirceiana dell'abduzione la procedura conoscitiva messa all'opera nelle più moderne organizzazioni del lavoro. Ripercorriamo le tappe fondamentali del suo ragionamento. Virno eredita la figura heideggeriana della chiacchiera, intesa come comunicazione infondata e non strumentale, e la sostituisce alla hegeliana «astuzia del lavorare» (Virno, 1986, p. 69) intendo così mostrare la dissoluzione del muto finalismo intrinseco al processo lavorativo allorché il linguaggio penetra al suo interno. Da qui egli stabilisce un nesso tra la chiacchiera e il «senso comune abduttivo» (Ivi, pp. 27-28) con l'idea di «suggerire la nuova e fondamentale identità di produzione e comunicazione» (Ivi, p. 72). Perché l'abduzione e non, stando alla celebre tripartizione di Peirce, la deduzione o l'induzione? Secondo Virno «la chiacchiera svigorisce tanto il procedimento deduttivo (trarre un risultato dalla regola e da un caso particolare), quanto quello induttivo (trarre la regola dal risultato di un caso particolare), giacché è suo carattere saliente predeterminare costantemente, nella circolarità della diffusione-ripetizione, sia la regola che il risultato» (Ivi, p. 27). In questa direzione la chiacchiera non alimenta né l'inferenza esplicativa *dalla* regola (deduzione), né l'inferenza generalizzante *alla* regola (induzione), bensì è il luogo in cui «può svilupparsi nell'esperienza ordinaria quel procedimento inferenziale, che Charles S. Peirce definisce *abduttivo* o *ipotetico*» (Ibidem). Secondo Peirce l'abduzione riorganizza con inventività il rapporto tra il risultato di un caso particolare e una regola già nota, essa è l'inferenza non generalizzante *alla* regola che poggia sulla similarità tra il fatto e l'ipotesi: «Un Argomento originario, o *Abduzione*, è un argomento che presenta nella sua Premessa fatti i quali presentano una similarità con il fatto asserito nella Conclusione, ma che potrebbero benissimo essere veri senza che la Conclusione sia vera, anzi senza che essa sia neppure riconosciuta; cosicché non siamo disposti ad affermare con sicurezza la Conclusione, ma siamo disposti ad ammetterla come rappresentante un fatto di cui i fatti della Premessa costituiscono un'Icona. Per esempio Keplero, in una fase della sua riflessione scientifica, che resterà eternamente esemplare, trovò che le longitudini di Marte osservate, che egli aveva tentato invano di adattare a un'orbita, erano (entro possibili margini di errore delle osservazioni) quali

3) Il terzo tema, che svilupperò nelle pagine seguenti, concerne la connessione tra conoscenza e linguaggio. L'idea è che la coerenza concettuale della conoscenza intesa come fattore produttivo sia da ricercare nella soglia di indistinzione tra *praxis* e *poiesis*: la *praxis* messa al lavoro, l'agire comunicativo che penetra nell'agire strumentale, è il terreno in cui evolve una conoscenza non necessariamente scientifica ma connessa con lo sfondo socio-culturale dei soggetti lavoratori che solo si articola all'interno di un rapporto dialogico. La conoscenza non formalizzata va ricollocata nella prassi linguistica, nel luogo in cui il linguaggio organizza, crea e trasmette saperi pure provvisti, beninteso, di uno

sarebbero state se Marte si fosse mosso lungo un'ellisse. Quindi i fatti osservati, in quanto tali, costituiscono una somiglianza dei fatti ipotetici propri del moto lungo un'orbita ellittica. Keplero non concluse in seguito a tale somiglianza che l'orbita fosse realmente un'ellisse; ma fu la somiglianza a disporlo talmente a quell'idea da farlo decidere a cercare se previsioni virtuali sulle latitudini e parallassi basate su questa ipotesi si sarebbero verificate o no. Questa assunzione in prova dell'ipotesi era un'Abduzione. Un'Abduzione è Originaria in quanto è l'unico genere di argomento che dà origine a una nuova idea» (Peirce, 1931-1935, pp. 105-106). L'abduzione consiste, dunque, nell'applicazione a un fatto singolo, che necessita di una spiegazione, di «ipotesi, di regolarità, leggi, principi, già sedimentati e consolidati nella cultura, nell'enciclopedia a disposizione» (Bonfantini, 1987, p. 59). Nello scegliere e applicare la regola opportuna al caso particolare sta il carattere conciso e creativo del procedimento abduttivo: la conclusione abduttiva non dà luogo «a un'esplicitazione mera del contenuto semantico delle premesse, ma a una ricomposizione di tale contenuto semantico. Perciò l'abduzione è sintetica e innovativa, e con ciò anche rischiosa: giacché il valore di verità della conclusione abduttiva non è normalmente *determinato* dalla validità delle premesse (cioè le premesse possono essere vere e la conclusione falsa)» (Ivi, p. 67). Un riferimento classico sull'abduzione, che incrocia la teoria dei segni e della conoscenza con la letteratura del genere poliziesco, è rappresentato dai saggi contenuti in Eco e Sebeok (1983). Stando a questi autori sul valore dell'abduzione, inscritta in quel che è chiamato «paradigma indiziario», getta luce il confronto con Sherlock Holmes; ed è infatti una delle innumerevoli battute pronunciate dal celebre detective di Conan Doyle, atte a illuminare Watson intorno al metodo da seguire sulla scena del crimine, a fornire un'ulteriore definizione dell'inferenza in questione: «Watson: “Ma questa è una pura e semplice illazione”. Holmes: “Molto di più. È l'unica ipotesi che si attaglia ai fatti”» (la battuta è contenuta in *Il segno dei quattro*). Nella prospettiva di Peirce non sembra fuori luogo rimediare all'indeterminatezza semantica del concetto di conoscenza impiegato dai teorici del capitalismo cognitivo proponendo l'abduzione come quella peculiare *episteme* che si introduce nel lavoro vivo. Nel tardo capitalismo, giacché l'operosità umana si pone *accanto* al processo di produzione sorvegliandolo e regolandolo grazie alle risorse dell'intelletto generale, l'abduzione è inclusa nel processo lavorativo perché attiene a un tipo di conoscenza che non si oggettiva nelle macchine ma che si connette con la prassi linguistica. Articolandosi nell'interazione dialogica l'abduzione provvede a formulare ipotesi e a escogitare soluzioni che meglio si *attagliano* al caso particolare di un contesto di lavoro sempre meno prevedibile e ripetitivo. Anziché esplicitare la regola e il caso per trarre un risultato (deduzione) o costruire una regola per astrazione e generalizzazione dei risultati dei casi particolari (induzione) il lavoro cognitivo chiama in causa la capacità di reperire la «nuova idea» con cui rideterminare la relazione tra il risultato di un caso singolo – l'imprevisto che segue al guasto del macchinario, una questione posta dal cliente, un inconveniente organizzativo che impalla la linea produttiva – e la regola – l'ipotesi che conduce alla soluzione.

statuto extra-verbale facente capo a intuizioni, pensieri, stati mentali che precedono l'uso del linguaggio³⁷.

2.3 *Episteme, praxis e poiesis nell'Etica Nicomachea di Aristotele*

La digressione sullo schema aristotelico contenuto nell'*Etica Nicomachea*, cui la filosofia occidentale ricorre ogni volta da capo per interrogare lo statuto del conoscere, dell'agire e del fare, serve qui a individuare gli strumenti epistemologici utili all'analisi critica della tesi del capitalismo cognitivo. Questo paragrafo può essere letto come un'appendice al primo capitolo, nel quale si è tentato di esporre l'apparato concettuale su cui poggia l'intera ricerca.

Il criterio con cui è qui riletto il famoso capitolo 3 del Libro VI dell'*Etica Nicomachea* può essere espresso nella seguente congettura: se la conoscenza non è connessa con la *praxis*, allora essa si conserva come conoscenza scientifica (*episteme*) indipendente dal processo lavorativo (*poiesis*).

In *Etica Nicomachea* (1139b20-25) Aristotele introduce la nozione di conoscenza scientifica indicando l'oggetto su cui essa si applica:

Tutti noi riteniamo che ciò di cui abbiamo scienza non possa essere diversamente da come è, mentre le cose che possono essere diversamente, quando si danno lontano dalla nostra vista, ci lasciano incerti se sono o non sono. Perciò l'oggetto della scienza è per necessità. Quindi è eterno, infatti le cose che sono necessarie in assoluto sono tutte eterne, e ciò che è eterno non si genera e non si corrompe.

³⁷ Circa l'esistenza di «una grande area di pensiero che non ha alcuna relazione diretta col pensiero verbale» valgono qui le osservazioni di Vygotskij (1934, p. 118; cfr. cap. I, IV, VII). È noto infatti che a conclusione di uno studio decennale di psicologia sperimentale e comparata l'autore russo abbia registrato la presenza nell'animale umano di forme linguistiche non intellettive (recitare una poesia a memoria o esprimere un'emozione) e di campi di pensiero non verbale (rudimenti di saper-fare utile a manipolare oggetti o a costruire strumenti oppure rudimenti di saper-agire atto a prendere mini-decisioni, a valutare e comparare situazioni e stati di cose). In Vygotskij l'«intersecazione» delle vie di sviluppo del pensiero e del linguaggio, cioè il luogo in cui il linguaggio diventa verbale e il pensiero diventa linguistico, non è una premessa naturale ma un risultato storico-sociale; in origine infatti i due processi sono dotati di radici genetiche differenti. Tale indipendenza, sottolinea lo psicologo russo, si fa valere anche in sede di pensiero verbale giunto a maturazione, nei cui riguardi egli afferma: «non esaurisce né tutte le forme del pensiero, né tutte le forme del linguaggio» (Ivi, p. 118). Sull'utilizzo della linea di ricerca di Vygotsky nella sociologia e nella linguistica del lavoro francese è istruttivo il dossier monografico *Bakhtine, Vygotski et le travail* contenuto nella rivista «Travailler», 2001/2, n. 6.

Nello specifico campo di indagine della conoscenza scientifica stanno gli enti la cui qualità è quella di non essere sottoposti al divenire; essi conservano intonsa la propria essenza perché sono separati dalla storia, dunque, racchiudono un contenuto eterno (αίδιον). Come osservano Gauthier e Jolif (2002) gli oggetti della scienza secondo Aristotele vanno intesi non secondo un valore esistenziale bensì nel loro carattere essenziale:

Le triangle *n'existe pas* nécessairement, mais il *est* nécessairement *ce qu'il est* – une figure dont la somme des angles est égale à deux droits – et il l'est donc éternellement, sans qu'il ait jamais commencé à l'être ni qu'il puisse jamais cesser de l'être (qu'il existe ou qu'il n'existe pas) (Gauthier-Jolif, 2002, p. 454).

Guathier e Jolif autorizzano a sostenere che dall'essenza degli oggetti scientifici non è necessariamente deducibile la loro esistenza; in questa prospettiva il dato rilevante è *che cosa* essi sono e non la loro realtà empirica: la somma degli angoli interni di un triangolo è sempre uguale a due retti indipendentemente dal suo stazionare nel mondo in qualità di prodotto estrinseco.

Qui giunti è possibile avanzare la seguente ipotesi: l'*episteme* o conoscenza scientifica presa in senso aristotelico attiene a ciò che è eterno precisamente perché essa è separata dalla produzione. Questa idea pare essere confermata da Heidegger in quell'ineguagliabile commento all'*Etica Nicomachea* inserito nella sinossi preparatoria al corso marburghese del 1924-1925 sul *Sofista* di Platone. Nelle pagine dedicate al VI Libro dell'opera aristotelica, già utilizzate nel primo capitolo di questa ricerca, allorché l'autore ricostruisce il significato di *episteme*, egli concepisce una doppia dialettica con la *praxis* da un lato e con la *poiesis* dall'altro:

La τέχνη ha a che fare con cose che devono prima essere fatte, e che non sono ancora ciò che saranno. La φρόνησις rende accessibile la situazione; le circostanze sono sempre diverse in ogni azione. Invece ἐπιστήμη e σοπία vertono su ciò che c'è già sempre, senza dover essere prodotto *ex novo* (p. 74).

L'*episteme*, per come è stato illustrato precedentemente, concerne ciò che non può essere diversamente da come è, al contrario la *techne* e la *phronesis*, ovvero rispettivamente il sapere che guida la *poiesis* e quello che guida la *praxis*, sono entrambe iscritte nella sfera di ciò che è mutevole e perituro (EN, 1140a). Se si esclude la *sophia*, che non rientra in questa indagine, si ricava che l'*episteme* si situa in una sfera diversa da quella in cui risiedono *praxis* e *poiesis* perché essa verte su «ciò che c'è già sempre, senza dover essere prodotto *ex novo*». È in questo orizzonte che appare in ogni senso decisiva l'affermazione secondo cui la coerenza concettuale dell'*episteme*, la sua essenziale connessione con l'eterno, è legittimata dall'incolmabile distanza che la separa dalla produzione.

Nei più sviluppati processi lavorativi del tardo capitalismo questo modello, recepito e in larga misura accettato dalla filosofia della prassi novecentesca, pare essere radicalmente revocato in dubbio e l'argomento circa la caduta dei confini tra *episteme*, *praxis* e *poiesis* è un chiodo fisso della filosofia italiana di ispirazione operaista (cfr. Virno 1993; 2002a; 2015b). Situandomi nell'ottica delle analisi operaiste vorrei fornire una variazione rispetto allo schema tradizionalmente usato da Virno a proposito della ibridazione tra Lavoro, Azione e Intelletto, nel tentativo di integrarlo. In apertura di *Virtuosismo e rivoluzione* Virno (1993, p. 116) afferma: «In queste note si sostiene: a) che il lavoro [*poiesis*] ha assorbito i tratti distintivi dell'agire politico [*praxis*]; b) che tale annessione è stata resa possibile dalla combutta tra la produzione contemporanea e un Intelletto divenuto *pubblico*, irrotto cioè nel mondo delle apparenze»³⁸. Qui, mutando

³⁸ Più avanti, nel completare la pagina introduttiva al suo «piccolo (minimo) trattato politico» (Virno, 1993, p. 9), Virno aggiunge: «si avanzano poi le seguenti ipotesi: a) il carattere pubblico e mondano del *Nous*, ossia la potenza immateriale del *general intellect*, costituisce il punto di partenza inevitabile per ridefinire la prassi politica, nonché i suoi problemi salienti: potere, governo, democrazia, violenza ecc. In breve, a quella tra Intelletto e Lavoro, va opposta la coalizione tra Intelletto e Azione. b) Mentre la simbiosi di sapere e produzione procura l'estrema, anomala e però vigorosa, legittimazione al patto di obbedienza nei confronti dello Stato, la connettura tra *general intellect* e Azione politica lascia intravedere la possibilità di una *sfera pubblica non statale*» (Ivi, p. 117). L'alleanza tra Intelletto e Azione, opposta al legame tra Intelletto e Lavoro, è il nuovo principio repubblicano con cui avviare l'Esodo, ovvero «la defezione di massa dallo Stato» (Ivi, p. 130). L'Esodo, inteso come connubio tra Intelletto e Azione, è progettato «al di fuori del Lavoro, in opposizione a esso» (Ibidem). A questa estromissione del Lavoro dal programma di liberazione dallo Stato e dal capitale l'ultimo Virno (2015b) sembra replicare con la nozione di *uso*. L'uso è l'operosità originaria che funge da premessa tanto per le attività del genere della *praxis* quanto per quelle del genere della *poiesis* (cfr. Ivi, pp. 157-159). Nella semantica di Virno l'uso non è affatto lo strumento con cui disattivare la politica e la produzione, come accade in Agamben (2014a), al contrario l'uso è il luogo in cui

appena lo sguardo, l'idea è che la conoscenza, l'*episteme* quale uno degli elementi contenuti nell'Intelletto, consegua lo spessore di fattore produttivo nella misura in cui è messa fin da subito in relazione con la prassi linguistica. La mossa sarebbe, dunque, di intendere la connessione tra Lavoro e Intelletto e quella tra Lavoro e Azione non nell'ordine della premessa e della conseguenza bensì come due momenti in coevoluzione: se l'una allora, contestualmente, anche l'altra, e viceversa.

Secondo questa prospettiva, che conserva un certo grado di confronto dialettico tanto con le più recenti tesi sul capitalismo cognitivo quanto con gli ormai ultradecennali argomenti della filosofia operaista, non sembra del tutto legittimo pensare alla congiuntura tra produzione e conoscenza senza *anche*, al contempo, teorizzare l'introduzione della *praxis* nella *poiesis*, e intendere questo transito come il luogo preciso in cui l'*episteme* si converte in sapere sociale non formalizzato, che si articola nella cooperazione tra parlanti. Sull'intreccio tra linguaggio, conoscenza e lavoro può gettare luce un brano di Josiane Boutet (1993, p. 55), esponente della linguistica del lavoro in Francia, linea di ricerca che sarà al centro dell'ultimo paragrafo di questo capitolo. Il brano in questione e più in generale l'intero orizzonte di senso di Boutet sono l'esito di studi empirici svolti in contesto di lavoro:

Dans de nombreuses approches du langage en situation de travail on considère celui-ci comme l'instrument ou le vecteur de connaissances déjà élaborées par les sujets. Ces derniers ont alors à les expliciter pour le psychologue, l'ergonome ou l'ingénieur venu, par exemple, «extraire les connaissances» de l'expert. Que des savoirs soient mémorisés, que les sujets puissent y accéder, et que ces opérations viennent se matérialiser dans du discours, constitue indéniablement l'un des fonctionnements possibles de l'activité de langage. Mais ce n'est pas le seul. Le langage permet aussi, du fait même de la mise en mots, la construction ou l'élaboration de savoirs et de connaissances nouvelles, contemporaines de l'énonciation même de la parole et qui ne préexistaient pas. Il y a alors une véritable fonction de découverte, grâce à l'énonciation: on dit à autrui des choses qu'on ne savait pas (ou pas sous cette forme là) avant de les énoncer.

rinvenire la matrice comune della *praxis* e della *poiesis* così da poterle riarticolare al di là delle figure istituzionali dello Stato e del capitale.

2.4 Per una critica alla tesi del capitalismo cognitivo

Riprendiamo con un altro esempio. Scrive Philippe Zarifian (1990, p. 93), sociologo francese cui sarà dedicato il prossimo paragrafo: «Il existe donc une possibilité d'évoluer, grâce à une nouveau rapport cognitif, d'une connaissance purement instrumental et prisonnière du dispositif technique vers une connaissance de symbolisation».

Nel tardo capitalismo è possibile distinguere almeno due livelli del raccordo tra conoscenza e produzione³⁹:

1) la conoscenza entra nella produzione allorché il sapere scientifico si coagula nelle macchine, cioè si attualizza nella tecnologia robotica e informatica su cui si basano i più moderni sistemi di creazione della ricchezza;

2) la conoscenza entra nella produzione allorché una quota di sapere non formalizzato dimora nel tessuto dei rapporti comunicativi tra i soggetti lavoratori impiegati nei più moderni sistemi di creazione della ricchezza.

Nel primo caso la conoscenza diventa fattore produttivo conservando lo statuto di *episteme*, cioè di conoscenza scientifica separata dalla *poiesis* umana e tuttavia inglobata nel processo di produzione perché incorporata nel capitale fisso; nel secondo caso la conoscenza diventa fattore produttivo senza necessariamente conservare un contenuto epistemico, dunque, non si reifica nelle macchine ma penetra nella *poiesis* umana come articolazione cognitiva dei rapporti dialogici che qualificano il lavoro vivo.

Nell'ambito di questo doppio livello la tesi del capitalismo cognitivo è da ascrivere nella seconda declinazione della connettura tra conoscenza e produzione. Tuttavia, qui sta il rilievo critico, la nozione di lavoro cognitivo,

³⁹ In *Multitudes* (2000, n. 2, p. 87) Enzo Rullani, consapevole della novità dell'uso immateriale della conoscenza nel postfordismo e, forse, proprio in seguito a questa presa di consapevolezza, segnala altri due impieghi del sapere nella produzione richiamandosi alle prime macchine comparse in seguito alla rivoluzione industriale e poi ai principi dell'organizzazione scientifica del lavoro concepiti da Taylor: «Le lien entre économie et connaissance n'est pas une nouveauté. Ce lien existe, et il pèse lourd depuis qu'avec la révolution industrielle, la production a commencé à utiliser les machines (c'est-à-dire, la science et la technologie incorporées dans les machines) puis, avec Taylor, à organiser scientifiquement le travail. Toute l'histoire du capitalisme industriel, pendant ses deux siècles d'existence, est l'histoire de l'extension progressive des capacités de prévision, de programmation et de calcul des comportements économiques et sociaux à travers l'utilisation de la connaissance. Le moteur de l'accumulation du capital a été mis au point par le positivisme scientifique qui a recueilli, au siècle dernier, l'héritage des Lumières, et qui a inscrit le savoir dans la reproductibilité».

teorizzando la simbiosi tra conoscenza e lavoro, omette di investigare la relazione con il linguaggio. L'indeterminatezza semantica dell'aggettivo 'cognitivo' sembra dunque consistere in una ellissi, precisamente nella mancata connessione della conoscenza con il linguaggio. La tesi del capitalismo cognitivo riduce a due quelli che in origine sono i tre termini della questione: include Intelletto e Lavoro escludendo l'Azione; così operando essa concepisce l'intreccio tra *episteme* e *poiesis* ma difetta nel comprendere l'altro legame quello tra *episteme* e *praxis*.

Questa lettura si situa nel dibattito interno all'operaismo concernente l'interpretazione dell'ipotesi marxiana del *general intellect* (cfr. Bellofiore, Starosta, Thomas, 2013). Vercellone (2006, p. 58, nota 7) dichiara apertamente: «Da questo punto di vista la nostra interpretazione diverge da quella di Paolo Virno secondo il quale Marx identifica totalmente il *General Intellect* con il capitale fisso». Il riferimento è all'argomento contenuto in Virno (1992), poi ripreso anche in Virno (2001a), in cui si può leggere:

Il importe de mettre en oeuvre une critique de fond du «Fragment» [*Frammento sulle macchine*]. Ce sera celle-ci: Marx a identifié totalement le general intellect (ou encore le savoir en tant que principale force productive) au capital fixe, négligeant ainsi le côté sous lequel le même general intellect se présente au contraire comme travail vivant. Ce qui est précisément aujourd'hui l'aspect décisif. La connexion entre savoir et production, en effet, ne s'épuise pas dans le système des machines, mais s'articule nécessairement à travers des sujets concrets. Aujourd'hui, il n'est pas difficile d'élargir la notion de general intellect bien au-delà de la connaissance qui se matérialise dans le capital fixe, en y incluant aussi les formes de savoir qui structurent les communications sociales et innervent l'activité du travail intellectuel de masse. Le general intellect comprend les langages artificiels, les théories de l'information et des systèmes, toute la gamme des qualifications en matière de communication, les savoirs locaux, les «jeux linguistiques» informels et même certaines préoccupations éthiques (Virno, 1992, p. 51).

In questa prospettiva la divergenza deriverebbe da una doppia lettura dell'ipotesi del *general intellect*. Se s'intende che la conoscenza viva, quella che attiene a una «economia fondata sulla diffusione e sul ruolo motore del sapere» e alla «formazione di un'intellettualità diffusa» (Vercellone 2006, p. 51), sia già contenuta nel concetto di *general intellect* elaborato da Marx allora si rischia di

aprire il varco a una nozione di conoscenza autoreferenziale e semanticamente indeterminata che omette di interrogare il legame tra *praxis* e *episteme*; se, invece, il *general intellect* eccede il significato marxiano di scienza che si deposita nelle macchine, allora è possibile ipotizzare che l'esistenza di una quota di conoscenza situata, fuori dalla scienza oggettivata nel capitale fisso, sia da radicare nella cooperazione linguistica. In questo orizzonte sembra legittimo affermare che il concetto di capitalismo cognitivo, proprio nello stabilire l'inedita sovrapposizione tra conoscenza e *poiesis* quale nuovo attributo del lavoro, rischia di non conseguire il suo obiettivo perché omette di analizzare la relazione tra la conoscenza e la *praxis*. È la *praxis* – non l'*episteme* –, intesa anzitutto come interazione linguistica, l'originario punto di non coincidenza con la *poiesis* umana; ed è proprio in virtù di questa impareggiabile eterogeneità che essa diventa il luogo privilegiato in cui rintracciare gli elementi in grado di modificare il lavoro nella sua intrinseca struttura.

3. La prospettiva sociologica di Philippe Zarifian: l'identità tra comunicazione e lavoro

3.1 Una tesi anti-habermasiana

Il centro tematico dell'indagine di Philippe Zarifian sta nel rifiuto dell'opposizione tra agire comunicativo e agire strumentale stabilita da Jürgen Habermas (1981; cfr. Infra, capitolo I). L'analisi empirica di Zarifian comincia già negli anni '70 del secolo scorso ma è dal 1990 in avanti il periodo in cui il suo pensiero giunge a piena maturazione. Sono almeno tre i testi che il sociologo francese dedica all'argomento: *La nouvelle productivité* (1990), *Le travail et l'événement* (1995), *Travail et communication* (1996)⁴⁰. In Zarifian (1996) l'autore individua con nettezza le parole – 'lavoro' e 'linguaggio' – attraverso cui intende confutare la dialettica habermasiana e perciò esso è a buon diritto il volume che contiene il condensato teorico frutto di una ricerca pluridecennale.

Tentiamo dunque di ricostruire il tenore anti-habermasiano della proposta di Zarifian proponendo tre brani per ciascuno dei testi menzionati a partire proprio da *Travail et communication*. Nel quarto capitolo intitolato *La compréhension réciproque et la communication dans le travail* si legge:

Habermas a donné une forme théorique, relativement sophistiquée, à cette idée simple selon laquelle communiquer, c'est se comprendre. Mais il l'a fait en excluant explicitement que la communication puisse véritablement exister dans ces lieux que sont les entreprises, les institutions économique du capitalisme. Pour lui, ces lieux sont nécessaires, mais leur caractère préfinalisé (par la recherche de rentabilisation

⁴⁰ Nel gruppo di opere dedicate al tema della sovrapposizione tra linguaggio e lavoro, elaborato in polemica con Habermas, possono essere inclusi anche Zarifian (1993), Zarifian (1999), Zarifian (2001); valica invece i confini teorici entro cui si sviluppa la presente ricerca la questione ecologica posta in Zarifian (2011), che pure conserva numerosi legami con la tesi sull'indistinzione tra agire comunicativo e agire strumentale. Un modo coerente di intendere l'*ecologia* oggi, secondo Zarifian, non sta né nelle analisi moralizzatrici intorno alle catastrofi naturali o allo sfruttamento delle foreste a fini di profitto economico né nei programmi di crescita e sviluppo detti "sostenibili" bensì consiste nel pensare a un nuovo *ethos* che qualifichi il rapporto tra gli uomini e la natura, alternativo a quello capitalistico, che si sviluppi nel segno della solidarietà e della cooperazione, della responsabilità individuale e sociale, del confronto e del dialogo tra culture diverse e, sopra ogni cosa, nel segno dell'emancipazione dall'istituzione del lavoro salariato. La ricerca ecologica è in questo senso ispirata dal criterio etico della buona vita in relazione alla costruzione di una forma *altra* di adattamento degli uomini all'ambiente.

du capital, par le rôle du médium de l'argent) empêche, par principe, que se développe une authentique communication [...] C'est ce point de vue, particulièrement peu dialectique, que nous voudrions contester, tout en nous appuyant sur les apports importants d'Habermas. On pourrait intituler ce chapitre : Habermas contre Habermas (Zarifian, 1996, p. 117).

Zarifian riconosce ad Habermas il merito di aver sottolineato la rispettiva non deducibilità del lavoro dal linguaggio, ovvero l'incolmabile distanza che separa gli statuti logici cui si conformano l'agire strumentale e l'agire comunicativo: il primo volto al conseguimento di uno scopo esterno atto a infoltire il mondo di nuovi oggetti, l'altro invece provvisto di una teleologia interna orientata al raggiungimento dell'intesa tra i soggetti parlanti (cfr. Habermas, 1981, p. 394; Petrucciani, 2000, p. 104). Tuttavia, tale formalismo è revocato fortemente in dubbio dallo sviluppo delle forze produttive nel tardo capitalismo: «En définitive, ce qui manque, dans la théorie d'Habermas, ce sont... les rapports sociaux et leur étude concrète» (Ivi, p. 127). La coppia concettuale formulata da Habermas risulta, agli occhi di Zarifian, un valido strumento epistemologico a patto di rimetterne in questione il carattere metastorico, includendo nella ricerca sociologica l'orizzonte dei rapporti sociali di produzione.

Proseguendo in questa sintetica ricostruzione troviamo in *Le travail et l'événement* le seguenti affermazioni: «Partons d'une position que l'on pourrait qualifier d'anti-habermassienne: il y a communication, parce qu'il y a commune recherche d'un succès» (p. 216) e, poi, un paio di pagine dopo: «l'agir orienté vers le succès est conditionné, dans sa réussite, par l'agir orienté vers l'intercompréhension» (Zarifian, 1995, p. 218). Nella nuova organizzazione della produzione Zarifian, contro Habermas, rileva l'identità tra linguaggio e lavoro nella misura in cui la prassi linguistica equivale al criterio decisivo con cui formattare l'agire strumentale; il processo lavorativo, dal canto suo, prevede al suo interno la presenza della comunicazione. Nel tardo capitalismo linguaggio e lavoro sono coestensivi: «La communication pénètre le travail dans son contenu même» (Ibidem). Per questa via sembra legittima la conseguenza secondo cui, nella linea di ricerca di Zarifian, il postfordismo riposa su un'inedita identità degli indiscernibili: comunicare è produrre, produrre è comunicare.

Infine, in *La nouvelle productivité* l'autore osserva:

Nous voudrions faire quelques propositions pour modifier l'approche de la productivité. C'est volontairement que nous reprenons un concept élaboré par Habermas dans sa théorie de l'Agir Communicationnel. Cependant, nous l'utiliserons de manière différente, en essayant d'unir *rôle du langage et rôle du travail*, alors que Habermas les disjoint (Zarifian, 1990, pp. 89-90).

Qui, nell'ambito di un saggio in cui è posta la distinzione tra *production opérationnelle* e *production par symbolisation*, ovvero tra modello produttivo basato su schemi operativi monologici, nonché sulla divisione scientifica delle mansioni, e un paradigma di tipo dialogico in cui operano soggetti multifunzione, Zarifian, ancora una volta, chiarisce il proprio programma di ricerca in relazione al bersaglio polemico e sottolinea come, pur riconoscendo la validità concettuale delle categorie di Habermas, il punto sia quello di usarle precisamente al contrario, *à l'envers*.

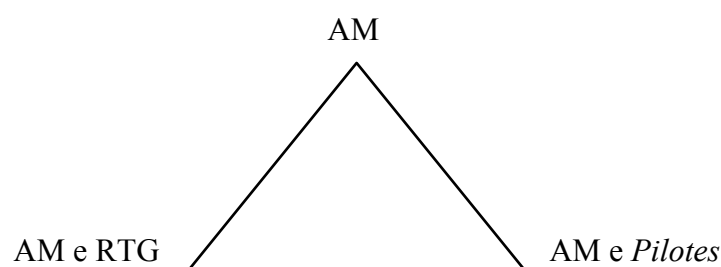
3.2 Il triangolo della comunicazione

Con la figura geometrica del triangolo Zarifian (1996) intende rappresentare il flusso comunicativo che si instaura all'interno delle nuove organizzazioni del lavoro. Con un suo gesto tipico il sociologo francese alimenta le proprie tesi ricorrendo ai dati empirici che raccoglie grazie a inchieste condotte sul campo; più nello specifico qui si tratta di uno studio eseguito nel 1992 in collaborazione con Didier Claysen, nell'ambito di una missione dell'ANACT (*Agence Nationale pour l'Amélioration des Conditions de Travail*), presso un'azienda del settore agroalimentare. Col triangolo della comunicazione Zarifian riassume le maggiori novità che ha potuto rilevare analizzando il processo produttivo e confrontandosi direttamente con i soggetti lavoratori.

Prima di darne conto sembra opportuno fornire alcune informazioni preliminari utili a contestualizzare la figura medesima nel quadro degli argomenti che più interessano questa ricerca. Il triangolo della comunicazione è, innanzitutto, il

risultato di uno studio condotto su un'azienda la cui riorganizzazione del ciclo lavorativo, risalente alla metà degli anni '80, è da inserire a pieno titolo tra i tentativi pionieristici di ristrutturazione del lavoro nel capitalismo contemporaneo. Nonostante la sua precocità il modello era carico di futuro tanto da indurre Zarifian ad avvertire il lettore invitandolo a non cedere allo scetticismo e a riconoscere l'importanza storica di simili cambiamenti (cfr. Ivi, p. 70). Il triangolo della comunicazione offre, inoltre, uno schema applicabile a qualsivoglia settore della produzione, ovvero non dipende dalla specifica tipologia del processo produttivo bensì ha valore generale. Infine, la figura mostra – rende spazialmente osservabile secondo punti e linee – l'inserzione di attività connesse con il linguaggio all'interno della sfera del lavoro e, in conseguenza di ciò, esibisce l'attitudine dello scienziato sociale a descrivere l'agire strumentale con il vocabolario dell'agire comunicativo.

Il triangolo della comunicazione non è illustrato fin da subito ma è introdotto dopo quasi quindici pagine usate per presentare i nuovi obiettivi della produzione e la tipologia degli attori coinvolti nel loro conseguimento. Tra gli obiettivi, oltre a elementi propriamente economici come il binomio diminuzione dei costi & aumento della produttività, Zarifian individua anche l'allestimento di circuiti atti alla circolazione delle informazioni e «le dévoleppement d'un nouveau mode de management, le dialogue, la concertation, le sens du travail en équipe, aux différents niveaux de la hiérarchie, devenant la façon normale d'élaborer et de suivre les décisions» (Ivi, p. 72). Quanto agli attori del processo l'autore distingue l'*agent de maîtrise d'exploitation* (AM), il *pilote de ligne* e il *responsable technique de groupe* (RTG). Sono essi a occupare ciascuno dei vertici del triangolo (Ivi, p. 82):



Ognuno dei tre segmenti di cui si compone la figura equivale a un flusso comunicativo bidirezionale, mentre la funzione dei soggetti posti ai vertici è assimilabile a una condotta linguistico-relazionale.

Il ruolo del responsabile tecnico, pur essendo inserito in una dimensione interattiva tanto con l'AM quanto con il *pilote*, è quello che, nella nuova organizzazione del lavoro, subisce meno trasformazioni perché continua a fare affidamento su abilità e conoscenze direttamente connesse con la scienza oggettivata nelle macchine. L'AM e il *pilote*, al contrario, includono nel loro operare anche capacità e saperi non formalizzati che attengono alla sfera dell'interazione dialogica. Così per ciò che concerne l'AM, in quanto vero e proprio caposquadra, è certamente indispensabile che egli possieda sia la competenza tecnica finalizzata a migliorare l'efficacia della linea produttiva sia la l'esperienza necessaria in materia di gestione del budget e programmazione degli investimenti, ma innanzitutto e perlopiù egli è chiamato a svolgere «un rôle essentiel d'animation et de développement des hommes, de gestionnaire des ressources humaines et de réalisation d'arbitrages en cas de tensions entre les individus, rôle qui peut à l'avenir se complexifier si l'on va vers une gestion plus fine des compétences» (Ivi, pp. 81-82).

Il principale interlocutore dell'AM è il *pilote*, cioè colui su cui riposa la maggiore novità registrata dallo schema di Zarifian. Il *pilote* rappresenta l'evoluzione dell'operaio base impegnato nella produzione diretta: nel nuovo processo lavorativo, in larga parte automatizzato e informatizzato, con lo strumento di lavoro e con il suo oggetto egli tende a non aver più un rapporto monologico basato sulla catena dei mezzi e dei fini. Due sono infatti le sue principali caratteristiche. In primo luogo il *pilote* si misura costantemente con ciò che in Zarifian (1990) è l'*événement*, cioè l'imprevisto – un guasto alle macchine, un problema segnalato dal cliente, l'eccessiva perdita di materia prima – di fronte al quale occorre attivarsi ricorrendo più agli espedienti della *praxis* che alle procedure della *poiesis*⁴¹. In secondo luogo il *pilote*, oltre a essere un esperto

⁴¹ In un volume successivo a *Travail et communication* l'autore distingue tra l'attività finalizzata all'operazione produttiva (nel senso di *poiesis*) e l'attività che si compie nell'azione (nel senso di *praxis*) (Zarifian, 2001, pp. 209-214). Sotto questa luce egli sostiene che nel tardo capitalismo l'operazione produttiva è assorbita dai dispositivi tecnici automatizzati; al contrario, il lavoro vivo umano trova nell'azione il suo carattere essenziale: «Or, lorsqu'on observe factuellement la réalité

mécanicien-machiniste, «est en permanence exposé à la publicité de ce qu'il fait, il agit et parle dans une sorte de micro-espace public [...] Il ne doit pas simplement argumenter, il doit justifier» (Zarifian, 1996, p. 79). Il soggetto lavoratore abita la sfera dell'interazione, lungi dall'essere isolato egli vive nella relazione con gli altri, sicché il suo comportamento è di nuovo ascrivibile all'ambito della *praxis* anziché a quello della *poiesis*.

L'operatività che contraddistingue il *pilote* pare perciò poter essere descritta attraverso alcune categorie da inscrivere nella filosofia della prassi: in particolare conviene richiamare tanto la costellazione concettuale di origine aristotelica possibile-contingente-*phronesis* quanto l'immagine arendtiana dello *sguardo altrui*.

La modalità del possibile e la phronesis. È noto che, a partire da Aristotele (*Analitici Primi*, 25a1-2), la logica classica ha descritto tre ambiti ontologici e insieme logico-linguistici: la modalità del reale, la modalità del necessario e la modalità del possibile. Il primo modo, detto anche categoriale o assertorio, esprime una concezione denotativa del rapporto tra linguaggio e mondo, attribuendo il primato all'affermazione anziché alla negazione (cfr. Aristotele, *Dell'espressione*, 17a7-8). Il secondo e il terzo modo esprimono due prospettive differenti definibili per opposizione: 'è necessario essere' equivale a 'non è possibile non essere' e 'è possibile essere' equivale a 'non è necessario non essere' (cfr. Ivi, 22a15-30; cfr. Hughes e Cresswell, 1968, p. 23). L'enunciato, dunque, la modalità logica e ontologica che sembra meglio designare il nuovo contesto di lavoro illustrato da Zarifian è l'«è possibile che». L'*événement*, ovvero l'imprevisto, lungi dal registrare una corrispondenza reale tra parole e cose, o più in generale tra schemi d'azione e ambiente, non è neanche sinonimo di 'necessario' perché è votato alla contingenza, cioè a *ciò che può essere diversamente da come è*. Poiché l'agire e il fare, secondo lo schema aristotelico dell'*Etica Nicomachea*, non vertono su ciò che *non* può essere diversamente,

du travail moderne, quel que soit le secteur, on constate un mouvement de fond de longue période consistant: à faire absorber les séquences d'opérations routinisables, et à haut débit, par des dispositifs techniques automatisés et/ou par des applications informatiques; à déplacer la réalisation du travail humain, de l'opération vers l'action. *Il ne s'agit pas plus d'opérer, mais d'agir*. On peut vérifier, empiriquement, qu'un des problèmes majeurs auquel les directions d'entreprise son aujourd'hui confrontées est de parvenir à contrôler, non plus des suites d'opérations, mais des réseaux d'agir» (Ivi, pp. 201-201).

l'événement, proprio perché è contingente, si iscrive a pieno titolo nel regno in cui risiedono tanto la *praxis* quanto la *poiesis*. Tuttavia, al cospetto dell'imprevisto il lavoratore delineato da Zarifian, in primis il *pilote*, non sembra poter replicare con un comportamento di tipo strumentale o produttivo (*poiesis*), bensì è chiamato a *deliberare* su *ciò che può essere diversamente da come è*, adottando i mezzi propri dell'agire comunicativo (*praxis*). Sotto questa luce Zarifian pare autorizzare l'impiego del concetto aristotelico di *phronesis* per qualificare l'azione che si svolge sul posto di lavoro. La *phronesis* è il sapere guida della *praxis* il cui scopo non è la produzione di un oggetto esterno ma l'«agire con successo», l'*eupraxia*, (Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1140b4) secondo l'*orthós lógos*, il discorso corretto (Ivi, 1144b23).

Lo sguardo altrui. «Agli occhi degli altri» secondo Hannah Arendt (1958, p. 131) appare solamente colui che fa uso di discorsi e di azioni. Nel quinto capitolo della *Vita activa*, collocandosi nella semantica aristotelica relativa alla circolarità tra le definizioni dell'animale umano in quanto *zoon politikon* e *zoon logon echon* (*Politica*, 1253a3, 9-10), l'autrice evidenzia l'essenziale sinonimia tra parlare e agire e situa entrambe le facoltà nella sfera dell'azione, ovvero della *praxis*: «I processi dell'agire e del discorso non possono lasciare dietro di sé risultati o prodotti finali» (Arendt, 1958, p. 133). Il modello ricalca quello dell'*Etica Nicomachea* e, dunque, l'azione non è dello stesso genere della produzione:

L'azione, diversamente dalla fabbricazione, non è mai possibile nell'isolamento; essere isolati significa essere privati della facoltà di agire. Azione e discorso necessitano della presenza degli altri, allo stesso modo in cui la fabbricazione necessita della presenza della natura e dei suoi materiali, e di un mondo in cui collocare il prodotto finito. La fabbricazione è circondata dal mondo con cui è in costante contatto; l'azione e il discorso sono circondati dall'intreccio e dalle parole di altre persone con cui sono in costante contatto (Ivi, 1958, p. 137).

Nella prospettiva di Arendt «agli occhi degli altri», nel «micro-espace public» dove Zarifian colloca il *pilote*, appare colui che parla e agisce; ma in Arendt un soggetto che parla e agisce non è affatto chi lavora, è invece un soggetto *politico*, la cui modalità di comportamento si conforma al concetto di *praxis* anziché a

quello di *poiesis*. Al contrario, requisito necessario dell'operare, che in Arendt è la categoria cui ineriscono tanto l'*homo faber* quanto l'*animal laborans*, è «l'isolamento dagli altri» (Ivi, p. 156): colui che lavora non appare allo sguardo altrui perché elementi definatori della sua attività sono il materiale naturale da manipolare e l'oggetto finale in cui si esaurisce il processo; per entrambi questi elementi tanto il parlare quanto l'agire risultano superflui.

In questo quadro risalta come la descrizione del soggetto lavoratore fornita da Zarifian attinga precisamente al lessico che Arendt impiega per illustrare i comportamenti politici anziché quelli lavorativi. In più, nell'orizzonte di Zarifian non si tratta di assimilare la *praxis* alla *poiesis*, come propone Arendt (Ivi, pp. 161-169) allorché discute della «tradizionale sostituzione del fare all'agire», atta a contenere i rischi derivanti dall'azione – l'innovatività, l'imprevedibilità dell'esito, l'irreversibilità del processo –, bensì trattasi dell'esatto contrario e cioè di trasformare il fare in una modalità dell'agire.

3.3 Il ruolo del linguaggio prima della svolta linguistica del lavoro

Secondo Zarifian l'operaio classico non ha accesso al linguaggio in due modi: tanto nella programmazione del lavoro quanto nell'esecuzione della specifica mansione. I principi tayloristici dell'organizzazione scientifica della produzione sono letti in chiave linguistica:

L'important, pour notre actuel propos, est que la séparation entre deux milieux [direction et ouvriers], valorisée et structurellement organisée par le taylorisme, soit en même temps *une séparation quant au rapport au langage*. Les ouvriers pensent et ont des affects, mais ils sont, dans le modèle taylorienne, exclus de l'accès au langage. Ils sont doublement exclus d'une certaine manière : exclus du langage sur l'organisation, le langage dans lequel et par lequel l'organisation (dont les méthodes de travail) se définit, exclus du langage dans cette organisation puisque les échanges de paroles ne sont que du temps perdu, du temps non productif (Zarifian, 1996, pp. 28-29).

Richiamandosi alle ricerche di Émile Benveniste (1966, pp. 310-319) su linguaggio e soggettività, l'autore ritiene che l'operaio classico, poiché è escluso dal linguaggio, si vede precluso anche «l'accès au statut de "je", de sujet du langage et du rapport à l'autre inscrit dans cet acte» (Zarifian, 1996, p. 29). Gli operai tradizionali non sono soggetti comunicanti ma oggetti di comunicazione: «Ils n'ont pas droit à la parole, ils n'ont pas accès à une corrélation de subjectivité, mais on (du côté de la direction) parle d'eux» (Ibidem).

Nella sua disamina Zarifian, però, non può non riconoscere l'esistenza di un «langage ouvrier» (Ivi, p. 30), ovvero di un gergo operaio impiegato in contesto di lavoro già prima dell'avvento del toyotismo, dunque, anteriore alla *nouvelle productivité* basata, secondo il sociologo francese, sulla svolta in senso comunicativo dell'agire strumentale. Ecco come l'autore introduce l'argomento:

Il est certain, et personne ne pourrait sérieusement le contester, que se développent, dans les ateliers, sur les chantiers, des jeux de langage entre ouvriers, avec leurs règles, leurs mots, leurs significations. "Passe-moi le 23" (23 désigne un outil particulier). Ces jeux de langage sont engagés dans des actions, dans des actes de travail (Ivi, p. 30).

Sebbene nel taylor-fordismo sia in uso un gergo di fabbrica, l'esclusione dell'operaio classico dal linguaggio permane inalterata; il ruolo del linguaggio prima del divenire linguistico del lavoro, per Zarifian, non attenua la separazione tra programmazione ed esecuzione, perché si tratta di un linguaggio che si giustappone alla *poiesis* umana senza per ciò stesso modificarne la struttura: «l'existence du langage spécifique d'atelier se concilie parfaitement avec l'exclusion dont nous avons parlé» (Ivi, p. 31). In coerenza con le norme del paradigma taylor-fordista, Zarifian qualifica il linguaggio operaio come «lacunaire et clandestin» (Ivi, p. 30), per concludere affermando che «l'existence empirique de ce langage ne modifie pas le fait que le langage légitime de l'organisation, dans le modèle classique, se constitue, se déploie du côté de la direction» (Ivi, p. 31).

La formula con cui Zarifian sintetizza il gergo di fabbrica dell'operaio tradizionale – «Passe-moi le 23» – riporta alla mente il famoso esempio di

Wittgenstein presentato nel § 2 delle *Ricerche filosofiche*; appare del tutto ragionevole analizzare l'esempio di Wittgenstein al fine non solo di gettare nuova luce su quello di Zarifian, ma anzitutto per disporre di un'immagine che aiuti ad afferrare il livello antropologico della relazione tra linguaggio e lavoro. L'orizzonte wittgensteiniano infatti trascende il concetto di lavoro nel senso capitalistico, ma diventa utile richiamarlo allorché si necessita di una teoria in grado di illustrare alcuni caratteri fondamentali del linguaggio umano. Attraverso questo rimando da Zarifian a Wittgenstein, torna a farsi strada l'idea già incontrata nelle lezioni jenesi del giovane Hegel (cfr. *Infra*, capitolo I) secondo cui il rapporto tra linguaggio e lavoro non è un'invenzione del capitalismo, bensì è un fenomeno che attiene al processo di umanizzazione⁴²; ma, va aggiunto, nel capitalismo contemporaneo questo fenomeno antropologico assume una forma storicamente determinata perché sussunto sotto precisi rapporti di produzione.

L'esempio dei muratori del § 2 delle *Ricerche* si iscrive nella critica alla teoria della denotazione cui sono dedicati, secondo la scansione di Voltolini (1998, p. 11), i §§ 1-64; Wittgenstein muove dallo schema elaborato da Agostino di Ippona (*Confessioni*, I, 8) che assimila le parole ai nomi e i significati agli oggetti e vi contrappone un modello di tipo «prassiologico» (Voltolini, 1998, p. 40) in cui vale la costellazione *giochi linguistici – prassi – forme di vita* (cfr. Mazzeo, 2013, pp. 55-70). Il passo wittgensteiniano è il seguente:

Immaginiamo un linguaggio per il quale valga la descrizione dataci da Agostino: questo linguaggio deve servire alla comunicazione tra un muratore, A, e un suo aiutante, B. A esegue una costruzione in muratura; ci sono mattoni, pilastri, lastre e travi. B deve porgere ad A le pietre da costruzione, e precisamente nell'ordine in cui A ne ha bisogno. A questo scopo i due si servono di un linguaggio consistente delle parole: 'mattoni', 'pilastro', 'lastra', 'trave'. A grida queste parole; – B gli porge il pezzo che ha imparato a portargli quando sente il grido. – Considera questo come un linguaggio primitivo completo.

Per comodità l'esempio di Wittgenstein sarà indicato d'ora in poi con l'espressione «Lastra», essa provvede a sintetizzare l'attività linguistica e

⁴² Istruttivo fin dalla copertina è, in questo senso, il recente volume di Mazzeo (2016), dedicato alla nozione di uso in Wittgenstein, che reca il titolo *Il bambino e l'operaio*.

lavorativa che si svolge sul cantiere tra il muratore A e il suo aiutante B; con ogni evidenza, nell'esempio, pronunciare la parola 'lastra' è «una forma abbreviata della proposizione 'Portami una lastra'» (Wittgenstein, 1953, § 19), o anche delle proposizioni 'Passami una lastra', 'Portagli una lastra' (cfr. Ivi, § 20). In questa ottica è lecito supporre che 'Lastra', 'Passami una lastra' e 'Passe-moi le 23' siano proposizioni apparentate, ovvero che tra esse sussistano «somiglianze di famiglia» (Ivi, § 67).

L'interpretazione di «Lastra» si articola in almeno due momenti che, con Wittgenstein (Ivi, § 23), possiamo designare come il livello dell'*attività* e il livello della *forma di vita* (cfr. Voltolini, 1998, pp. 40-41). Nella sfera dell'*attività* emerge sul piano dei comportamenti umani osservabili che il linguaggio non è separabile da una qualche pratica non direttamente linguistica, qual è quella del costruire case in muratura; la *forma di vita* si spinge invece in un luogo meno appariscente, cioè sulla soglia dell'antropogenesi, e consiste in un «gruppo concatenato di attività corporee e linguistiche» (Mazzeo, 2013, p. 66) tale da istituire la condizione di possibilità di ciascuna attività umana composita che intreccia compiti non linguistici e attività verbali come pesare o misurare la lastra prima di impiegarla nella costruzione della casa.

L'attività. «Lastra» è un gioco linguistico primitivo che non illustra un comportamento basato sulla descrizione ma un'attività imperniata sul comando: «nella pratica dell'uso del linguaggio (2) – chiarisce lo stesso Wittgenstein (1953, § 7) in riferimento al § 2 – una delle parti grida alcune parole e l'altra agisce conformemente ad esse». Recentemente Lo Piparo (2014, p. 82), in uno studio dedicato al rapporto tra Wittgenstein e il Gramsci linguista su temi inerenti la filosofia della prassi e il linguaggio, ha commentato: «come definire le parole 'mattoni', 'pilastro' ecc.? Non sono designatori, ma comandi ovvero norme di comportamento: a ciascuna di esse corrisponde un'azione». «Lastra» è nelle *Ricerche* il gioco linguistico che raffigura sia il lavoro degli operai sia l'apprendimento del bambino:

Tali forme primitive del linguaggio impiega il bambino quando impara a parlare. In questo caso l'insegnamento del linguaggio non è spiegazione, ma addestramento (Wittgenstein, 1953, § 5).

Possiamo anche immaginare che l'intero processo dell'uso delle parole, descritto nel § 2, sia uno di quei giochi mediante i quali i bambini apprendono la loro lingua materna (Ivi, § 7).

Nell'orizzonte wittgensteiniano l'operaio e il bambino rappresentano due figure di addestramento: «il linguaggio primitivo e operaio cui si riferisce Wittgenstein mette in evidenza questo fenomeno antropologico: per apprendere gli esseri umani *fanno insieme cose parlando*» (Mazzeo, 2013, p. 60). I termini della coppia operaio-bambino non sembrano però completamente sovrapponibili: nell'operaio, inclusi i muratori di Wittgenstein e il tipo classico descritto da Zarifian, il processo di addestramento è finalizzato alla *poiesis*; nel bambino, invece, il comando e l'attività a esso conforme sono orientati all'apprendimento di una lingua, ovvero anzitutto allo svolgimento di una *praxis*. Nel lessico di Wittgenstein (1953, § 7):

Nella pratica dell'uso del linguaggio (2) una delle parti grida all'altra alcune parole e l'altra agisce conformemente ad esse; invece nell'insegnamento del linguaggio si troverà *questo* processo: L'allievo nomina gli oggetti. Cioè pronuncia la parola quando l'insegnante gli mostra quel pezzo. – Anzi, qui si troverà un esercizio ancora più semplice: lo scolaro ripete le parole che l'insegnante gli suggerisce. – Entrambi questi processi somigliano al linguaggio.

Con Wittgenstein è verosimile concepire l'operaio classico come colui che si avvale nella sua attività delle forme linguistiche che impiega il bambino quando impara a parlare; la figura operaia tradizionale alla Zarifian – «Passe-moi le 23» – attinge nel suo lavoro ad alcuni processi tipici dell'apprendimento del linguaggio nell'infanzia.

Se il quadro delineato finora è adeguato allora bisogna dedurre che diverso è il panorama che si profila nel tardo capitalismo. Nel post-taylorismo il dato antropologico della relazione tra linguaggio e lavoro, che certo si adatta tanto all'operaio classico quanto al lavoratore di tipo nuovo, poiché entrambi seguono la linea filo e ontogenetica dell'*Homo sapiens*, è prelevato dall'antropogenesi e

inserito nel divenire della storia. Nella *nouvelle productivité* il nesso originario linguaggio-lavoro appare sulla superficie dei fenomeni osservabili perché diviene il principale elemento intorno a cui è organizzata la produzione della ricchezza. Se è certo che «Lastra» si addice di più all'operaio tradizionale, ciò non implica che anche nella varietà dei giochi linguistici della fabbrica postfordista non ci si possa avvalere di espressioni di quel genere. Salvo però precisare che nel postfordismo il comando non è direttamente finalizzato alla *poiesis*, come invece accade nel taylorismo, ma anzitutto al miglioramento dell'attività linguistica messa al lavoro, è cioè finalizzato alla *praxis*. In questo senso, forse, l'operaio contemporaneo risulta ancora più simile al bambino di quanto già lo sia l'operaio classico.

La forma di vita. Mantenendo fissa l'attenzione su «Lastra» in quanto gioco linguistico primitivo, può essere utile mettere in fila alcuni estratti assai noti e cruciali dei §§ 7, 19 e 23 delle *Ricerche*:

1. chiamerò giuoco linguistico [...] tutto l'insieme costituito dal linguaggio e dalle attività di cui è intessuto (Wittgenstein, 1953, § 7).
2. Immaginare un linguaggio significa immaginare una forma di vita (Ivi, § 19).
3. la parola “giuoco linguistico” è destinata a mettere in evidenza il fatto il *parlare* un linguaggio fa parte di un'attività, o di una forma di vita (Ivi, § 23).

Un modo coerente di afferrare il concetto di *forma di vita*⁴³ sembra essere quello di intenderlo come lo strumento epistemologico in grado di mettere fine al circolo ermeneutico sul significato dei comportamenti linguistici e delle pratiche non verbali che sono loro connesse: «lo strato di roccia contro il quale la vanga delle giustificazioni e interpretazioni si piega non è una super-interpretazione o una super-regola ma una *forma di vita*» (Lo Piparo, 2014, p. 86). Per Mazzeo (2013, p. 67) «un buon esempio di cosa costituisce la forma di vita degli esseri umani è rappresentato dalle attività che questi sono in grado di fare: come parlano e come contano, ridono o piangono, giocano o muoiono, uccidono o perdonano».

⁴³ Cfr. Voltolini (1998), in particolare cap. 3 e la vasta letteratura secondaria indicata a p. 182.

Tra *forma di vita e attività* si instaura un rapporto di tipo circolare secondo cui certe attività sono rappresentative di una certa forma di vita e, viceversa, una forma di vita è il presupposto per lo svolgimento di un complesso di attività. Nella forma di vita umana si danno attività come «Lastra» in cui, l'abbiamo visto, il linguaggio non è separabile da attività non linguistiche. Generalizzando si può proporre che nella forma di vita umana il linguaggio sia non separabile da attività non linguistiche tanto del genere della *praxis* (es. contare, andare in bicicletta, parare un calcio di rigore) quanto del genere della *poiesis* (es. ritrarre la persona amata, costruire una casa, fabbricare uno spillo).

Per ciò che concerne più da vicino la ricerca in corso, il linguaggio è, anzitutto, non separabile dalla *poiesis*. Questo rapporto di non separazione equivale a uno sfondo antropologico che si mantiene costante al variare della storia. Nel tardo capitalismo proprio questo sfondo invariante assume una configurazione storicamente determinata perché è organizzato secondo precise norme e precisi rapporti di produzione. In contraddizione con la formula rossilandiana del *linguaggio come lavoro* (cfr. Rossi-Landi, 1968; Infra, capitolo IV) una delle ipotesi di questo studio è che la forma assunta dal nesso linguaggio-*poiesis* nel post-taylorismo sia quella del *lavoro come linguaggio*.

3.4 Per una critica alla tesi di Zarifian

Zarifian elabora una teoria dell'agire comunicativo secondo una direzione inversa a quella seguita da Habermas, mostrando come, nel tardo capitalismo, comunicazione e produzione, anziché essere due modalità opposte della vita attiva, istituiscono una soglia di indecidibilità in cui sfuma la differenza tra le rispettive sequenze logiche. Il sociologo francese sviluppa questa ibridazione prevalentemente dal lato della comunicazione, sottolineando come oggi la razionalità dell'interazione linguistica sia una condizione essenziale del lavoro: «un gage d'efficacité» (Zarifian, 1996, p. 136), letteralmente *una garanzia* del successo produttivo. In questo modo però resta nell'ombra l'altro corno del

problema: esplicitare i motivi per cui la razionalità che sottende al lavoro si lasci descrivere secondo la logica dell'agire comunicativo.

In questa luce sembra valere per Zarifian una critica analoga a quella che Virno (1986) muove contro Habermas, ma con una differenza sostanziale: Virno critica il modo in cui Habermas separa interazione e lavoro, qui invece si tratta di valutare i limiti di una teoria che tenta di dimostrare l'unità di lavoro e linguaggio nel capitalismo contemporaneo. Nelle fasi iniziali dell'analisi epistemologica sul divenire linguistico del lavoro Virno richiama l'argomentazione di Habermas (1968) in cui il filosofo tedesco rilegge le lezioni jenesi di Hegel del 1803-1804:

In *Lavoro e interazione*, Habermas ha messo in chiaro le due differenze sequenze logiche, mai riducibili l'una all'altra e neppure integrabili fino in fondo, che governano la produzione e la comunicazione del giovane Hegel. Tuttavia Habermas sviluppa questa inconciliabilità esclusivamente dal punto di vista dell'interazione, esplicitando i motivi per cui l'eticità del dialogo non può avere la stessa genesi e la stessa forma dell'agire strumentale del lavoro. Ma in tal modo resta negletto l'altro lato della questione, certo non meno importante: perché a sua volta il lavoro debba escludere, in coerenza col proprio concetto, la comunicazione (Virno, 1986, p. 69).

Virno imputa ad Habermas di aver dimostrato la tesi secondo cui «non è possibile dedurre il lavoro dall'interazione, né l'interazione dal lavoro» (Habermas, 1968, p. 38) solamente dalla prospettiva del linguaggio, finendo così per omettere di indagare le ragioni per cui, in maniera reciproca, il lavoro sia irriducibile all'eticità del dialogo e del reciproco riconoscimento. Analogamente Zarifian nel rifiutare il razionalismo habermasiano pare soffrire dello stesso difetto, ovvero omettere di integrare l'indagine mediante l'approfondimento del punto di vista del lavoro. Proprio perché nella sua sociologia è chiaro il tentativo di concepire una *contro* teoria dell'agire comunicativo, Zarifian sembra ricalcare lo schema habermasiano seppur *à l'envers*.

Quella che andrebbe sviluppata è *anche* una teoria dell'agire strumentale, evidentemente di segno opposto rispetto alle congetture sviluppate da Habermas, per capire come e perché nella *nouvelle productivité* si assiste a una metamorfosi

della razionalità produttiva il cui carattere saliente sta nell'unità di *travail et communication*. L'inclusione del linguaggio nel lavoro implica non solo la trasformazione della ragione comunicativa ma anzitutto il cedimento di alcuni elementi basilari della ragione produttiva. In un'ottica materialista l'idea è che sia il secondo genere di metamorfosi a precedere e fondare il primo.

4. La Linguistica del lavoro in Francia: la parola come fattore produttivo

4.1 La nascita del gruppo *Langage et Travail*

Il gruppo di ricerca *Langage et Travail*⁴⁴, nato in Francia nel 1990, costituisce il punto di approdo di un programma di studi sulle parole operaie teso a registrare l'aumento della presenza di attività connesse con il linguaggio verbale scritto e orale in contesto di lavoro. La nascita del *réseau* – i cui membri fondatori sono Anni Borzeix (sociologia), Josiane Boutet (linguistica), Daniel Faïta (linguistica), Béatrice Fraenkel (scienze della comunicazione), Bernard Gardin (linguistica), Jaques Girin (scienze gestionali), Michèle Grosjean (psicologia del lavoro) e Michèle Lacoste (linguistica) – segue a tre inchieste, pubblicate tra la metà degli anni Settanta e la fine degli anni Ottanta, il cui maggior merito è stato quello di documentare il progressivo transito della parola dal *fuori* al *dentro* del lavoro. Il risultato più rilevante di queste indagini consiste nel concepire l'agire comunicativo non più soltanto come sfera posta al di là del processo lavorativo, in cui si radicano il tessuto delle relazioni affettive e il terreno della lotta politica, ma anche come dimensione del comportamento umano che, sovrapponendosi all'agire strumentale, diventa un fattore produttivo così decisivo da mettere in dubbio la separazione tra progettazione ed esecuzione concepita dalle teorie sull'organizzazione scientifica del lavoro.

La prima tappa di questo percorso risale al 1976 quando Jaques Rancière e Alain Faure raccolgono, sotto il titolo *La Parole ouvrière*, le brochure, gli articoli, le lettere, i poemi e i manifesti prodotti dagli operai francesi tra il 1830 e il 1851

⁴⁴ In rete è disponibile il sito web <http://www.langage.travail.org.polytechnique.fr>. I volumi collettanei pubblicati dal gruppo di ricerca, i cui riferimenti sono contenuti in esteso nella bibliografia, sono: *Paroles au travail* (1995), *La Transgression des règles au travail* (1996), *Communication et intelligence collective. Le travail à l'hôpital* (1999), *Le Langage dans les organisations. Une nouvelle donne* (2001), *Langage et Travail* (2001). Il gruppo ha prodotto anche nove *Cahiers: Catégorisations dans le langage* (1/1991), *Action et production langagière* (2/1991), *Apprentissage dans le travail et interaction* (3/1991), *Langage et activités de service* (4/1992), *Langage, activités médicales et hospitalières: dimensions négligées* (5/1993), *Les écrits au travail* (6/1993), *Aspects terminologiques des pratiques langagières au travail* (7/1994), *Le chercheur et la caméra* (8/1996), *Catégorisation dans l'action* (9/1997).

nell'ambito dei moti rivoluzionari contro la restaurazione dell'*Ancien Régime* che si conclusero col colpo di Stato di Napoleone III. Si tratta di un'antologia in cui compaiono i testi scritti all'esterno del luogo di lavoro per contestare il potere borghese che a sua volta reclamava i propri diritti contro la monarchia assoluta. L'articolo determinativo del titolo – 'la' –, come osservano Boutet e Gardin (2001, p. 92), sta ad indicare che per i curatori della raccolta la parola operaia sia da identificare univocamente con quella pronunciata in opposizione al lavoro, nel suo fuori, al solo scopo di contestarlo e di negarlo.

In *Parole ouvrière autour de Ladrecht* di Françoise Gardes-Madray e Jaques Bres, del 1986, che rappresenta il secondo momento significativo di questa genealogia, viene conservato nel titolo il sintagma *parole ouvrière*, ma cade l'articolo determinativo, quasi a voler significare che la parola della lotta contro il lavoro non coglie la specificità del rapporto tra linguaggio e produzione. Tuttavia, è solamente tre anni più tardi – terza tappa – che la rivista *Langages* dedica un numero monografico (89/1989) alla polisemia della parola operaia dal titolo *Parole(s) ouvrière(s)*. Se Gardes-Madray e Bres, pur mostrando qualche sospetto sull'inequivocabile carattere esterno del linguaggio rispetto al lavoro, finiscono per mettere in risalto le parole dei minatori del giacimento di Ladrecht, nel sud della Francia, espresse durante un lunghissimo sciopero di tredici mesi iniziato nel maggio del 1980, è con l'artificio tipografico delle parentesi tonde impiegato da *Langages* che si revoca in questione l'univocità dell'antinomia tra linguaggio e lavoro e la parola è finalmente presa anche «dans son articulation aux activités de travail» (Gardes-Madray e Gardin, 1989, p. 6).

4.2 La tesi della linguistica del lavoro

L'idea chiave della linguistica del lavoro sta nella nozione di parola produttiva, ovvero nell'intendere la parola non solo come un mezzo comunicativo, cognitivo e di socializzazione, ma anche come condizione decisiva dell'agire strumentale. Nel saggio intitolato *Une linguistique du travail*, contenuto nella raccolta *Langage et Travail*, così gli autori espongono l'argomento:

Le langage est désormais reconnu comme un facteur de productivité; il ne s'oppose plus au rendement économique, mais, au contraire le favorise. La mobilisation de l'intelligence et des savoirs des salariés, l'exigence de coopération passent par une prise en compte de l'activité langagière des agents. La communication, l'accès à l'information deviennent centrales dans ces formes d'organisations du travail; savoir communiquer devient une compétence professionnelle (Boutet e Gardin, 2001, p. 102).

La tesi è elaborata in polemica con i principi dell'organizzazione scientifica del lavoro di ispirazione taylorista (cfr. Taylor, 1911), cui si deve l'esclusione del linguaggio dalla sfera della produzione immediata perché ritenuto elemento anti-economico, e, al contempo, è pensata in coerenza con la progressiva robotizzazione e informatizzazione delle forze produttive che chiama in causa il complesso di attività connesse con l'interazione linguistica, elencate da Borzeix e Frankael (2002, p. 586) alla voce *travail* del dizionario francese di analisi del discorso: comunicare, informare, interpretare; prescrivere, condividere, verificare, ricordare; argomentare, spiegare, giustificare, rendere ragione; programmare l'azione, decidere, negoziare.

Tale genere di attività non è assegnato solamente al settore dei servizi, per esempio ai soggetti che operano nei call center (Boutet 2001; 2008), bensì è attribuito in primo luogo alle industrie come dimostra lo studio etnografico di Beaud e Pialoux (1999, p. 29) dedicato alle officine Peugeot:

Le nouveau modèle exige des ouvriers, qui vont bientôt être baptisés "opérateurs", qu'il soient "coopératifs", "participatifs", "disponibles", doués d'initiatives pour anticiper les pannes, détecter les défauts, contrôler leur production. Ces nouvelles exigences sociales contrastent fortement avec les qualités que cette main-d'œuvre possédait lors du taylorisme triomphant.

In via riepilogativa Boutet e Gardin (2001, p. 102) riassumono nei seguenti termini il nuovo uso economico della parola nel capitalismo contemporaneo:

Les différents systèmes d'organisation du travail – tayloriens, post-tayloriens – ont ainsi produit des conceptions et des prescriptions fort distinctes, voire antagoniques,

de la relation entre langage et travail. Pour le dire schématiquement, à la parole interdite des chaînes taylorisées se substitue aujourd'hui la parole productive au sein des équipes quasi autonomes.

La linguistica del lavoro ritiene, quindi, che la novità del processo lavorativo attuale consiste nell'estensione delle prerogative della produzione alla comunicazione fino a poter riconoscere l'esistenza sempre più cruciale di una parte linguistica del lavoro (*part langagière du travail*). Riprendendo ancora l'argomentazione di Boutet e Gardin (cfr. Ibidem) va specificato che non è tanto la scoperta dell'efficacia del linguaggio né della sua funzione *poetica* (nel senso jakobsiano di linguaggio concentrato sulla creazione del messaggio), ma ciò che segna una svolta nell'analisi è notare come lo sviluppo in senso tecnologico delle forze produttive apra il varco al riconoscimento del linguaggio in quanto fattore determinante dell'economia capitalistica. È chiaro che, sebbene il modello taylorista spogliasse il lavoro di ogni contenuto intelligente, si trattava di un paradigma che non poteva non ammettere l'uso di un linguaggio-codice, di un gergo primitivo di tipo referenziale finalizzato a una ristretta comunicazione tra gli operai (cfr. Teiger, 1995; Zarifian, 1996; Infra cap. II, § 3). Tuttavia, qui sta il discrimine, questo tipo di comunicazione in poco o nulla incideva nella razionalità del processo lavorativo e, dunque, nella creazione del valore. Rispetto a questo schema il carattere inedito del rapporto linguaggio-lavoro messo in chiaro dalla linguistica francese risiede nell'accrescimento degli usi verbali in contesto di lavoro nella misura in cui il linguaggio, lungi dall'essere un elemento di disturbo o comunque un fattore inessenziale alla produzione, diviene il criterio principale con cui riorganizzare gli assetti della grande industria.

4.3 Il lavoro e il discorso

Come suggeriscono Boutet e Gardin (2001), risulta del tutto legittimo situare la linguistica del lavoro all'interno della ricezione francese di Ferdinand de Saussure degli anni '60 e '70 del secolo scorso. Sebbene il gruppo di studi *Langage et Travail* cominci le sue ricerche nel 1990, gli strumenti teorici che esso impiega

risalgono ai decenni precedenti. In particolare la linguistica del lavoro andrebbe a collocarsi nell'ambito della *analisi del discorso*⁴⁵, la cui origine, come indica Puech (2005), risale a Pêcheux (1969) e a Foucault (1971), cioè in quella regione teorica in cui il *discorso* è pensato come l'oggetto epistemologico in grado di revocare in dubbio la coppia *langue/parole* presente nel *Corso di linguistica generale* (cfr. Haroche, Henry, Pêcheux, 1971).

In questa tradizione il discorso, inteso nel senso di Bachtin (1979, p. 253) come «unità reale della comunicazione verbale», istituisce un terzo regno in cui va a opporsi da un lato alla *langue* in quanto prodotto autoregolantesi per mezzo di norme arbitrarie, una sorta di oggettività che il parlante subisce, e dall'altro alla *parole* come atto linguistico individuale, soggettivo e perciò in rotta di collisione con la sfera del collettivo, che atterrebbe invece al sistema della lingua. L'istanza del discorso, dunque, emerge nello iato che separa – e certamente lega – *langue* e *parole*, aprendo il varco al luogo in cui dimora l'espressione storicamente determinata degli enunciati:

doit avoir fondamentalement pour objet de rendre compte des processus régissant l'agencement des termes en une séquence discursive, et cela en fonction des conditions dans lesquelles cette séquence discursive est produite 21 : nous appellerons “sémantique discursive” l'analyse scientifique des processus caractéristiques d'une formation discursive, cette analyse tenant compte du lien qui relie ces processus aux conditions dans lesquels le discours est produit (aux

⁴⁵ Anche la letteratura anglosassone, con un gesto apparentemente simile a quello eseguito dagli studiosi francesi che qui si intende illustrare, collega le ricerche di Michail Bachtin con quelle di Michel Foucault. Tuttavia, lo spazio che separa i due autori è colmato attingendo non tanto alle ricerche di matrice continentale, bensì a quelle di ispirazione analitica. Occupano dunque un posto rilevante le teorie, tra gli altri, di Ludwig Wittgenstein, John Austin, John Searle, Erving Goffman. Due recenti lavori introduttivi alla *discourse analysis* sono quelli di Gee (1999) e di Schiffrin, Tannen, Hamilton (2001, a cura di); invece un classico per avviarsi alla disciplina è il manuale curato da Van Dijk (1985). Proprio il linguista olandese Teun Adrianus Van Dijk è un punto di riferimento assoluto della *discourse analysis*, il suo approccio si contraddistingue perché tiene in conto non solo le strategie performative dell'atto di discorso, ma anche i processi cognitivi con cui quelle si connettono: vanno perlomeno menzionati Van Dijk (1997a; 1997b; 2008). Provvisti di un atteggiamento, invece, più orientato ai caratteri storico-sociali dell'atto discorsivo sono i contributi di Fairclough (1995), Fairclough e Wodak (1997), Gumperz (1982), Weiss e Wodak (2003, a cura di), Wodak e Meyer (2001, a cura di). Infine, come ricordano anche Laurent Fillietaz e Jean-Paul Bronckart nel brano introduttivo a Fillietaz e Bronckart (2005), teorie del discorso che prendono a oggetto il lavoro sono contenute in Boden (1994), Candlin (2002), Drew e Heritage (1992), Gunnarson, Linell, Nordberg (1997, a cura di), Sarangi e Candlin (2003), Sarangi e Roberts (1999, a cura di), Sarangi e Roberts (2003), Wodak e Weiss (2002, a cura di).

positions auxquelles il doit être référé) (Haroche, Henry, Pêcheux, 1971, p. 103).

Se così è, diventa necessario interrogare la natura del *genere del discorso* in cui sarebbe da inscrivere il lavoro nel tardo capitalismo. L'ipotesi è che il contesto in cui si colloca il lavoro contemporaneo rappresenta un *genere del discorso* assai peculiare perché riformula la divisione bachtiniana tra generi primi e generi secondi, proposta nel famoso saggio del 1952-1953 dal titolo *Il problema dei generi del discorso*, pubblicato postumo alla fine degli anni Settanta (Bachtin, 1979, pp. 245-290). Se in origine il contesto lavorativo, poiché essenzialmente monologico, sarebbe da ascrivere ai generi primi, nel cui ambito si trovano le situazioni standardizzate dipendenti da attività non linguistiche (Bronckart, 1996, p. 63) come quelle conversazioni quotidiane in cui la parola ha un «rapporto immediato con la realtà effettiva e con le reali enunciazioni altrui» (Bachtin, 1979, p. 247), con l'espansione della parte linguistica del lavoro questa corrispondenza di genere va in frantumi perché il linguaggio in quanto fattore produttivo trasforma e riorganizza la struttura dell'unità lavorativa. In questa prospettiva non sembra neanche ragionevole assegnare il lavoro ai generi secondi, là dove risiedono principalmente le opere letterarie e, in generale, la comunicazione culturale perlopiù scritta come «romanzi, drammi, lavori scientifici di ogni tipo, generi pubblicitari di ampie dimensioni, ecc.» (Ibidem), bensì si dovrebbe aggiungere un terzo livello – articolato sotto diverse variabili quali il tipo di mestiere, di soggetti coinvolti, di compiti – quello dei *generi professionali* (cfr. Clot-Faïta, 2000; Boutet, 2005).

Prima di passare ad alcuni cenni critici sull'argomento della linguistica del lavoro, occorre qui compiere un rapido richiamo all'interpretazione del semiologo e linguista italiano Ferruccio Rossi-Landi, rinviando al quarto capitolo di questa tesi per una trattazione meno incompleta. Esistono due elementi bibliografici connessi con Rossi-Landi che pare rendano verosimile l'ipotesi della continuità tra Italia e Francia nell'elaborazione di una teoria linguistica che abbia come suo contenuto specifico il lavoro.

Primo elemento. Il nome di Rossi-Landi compare tra le fonti⁴⁶ citate da Gardes-Madray e Gardin (1989) nell'introduzione al numero monografico della rivista *Langages* che, l'abbiamo già osservato, è uno dei primi tentativi della linguistica francese di pensare al rapporto tra linguaggio e lavoro non nell'ottica dell'esclusione reciproca, bensì ipotizzando il loro intreccio. Il gesto dei due curatori è ampiamente giustificabile perché a cavallo degli anni '60 e '70, nel consueto quadro della ricezione di Saussure tesa a misurarsi con la coppia *langue/parole*, Rossi-Landi conduce una serie di ricerche sulla coppia linguaggio-lavoro con cui sembra giungere a risultati affini a quelli conseguiti dai teorici dell'*analyse du discours*. Egli sostituisce la bipartizione esposta nel *Corso di linguista generale* con una tripartizione in cui anziché l'elemento *discorso* aggiunge l'elemento *linguaggio*, concepito in omologia con il lavoro. Il concetto di «lavoro linguistico socialmente inteso», contenuto in Rossi-Landi (1968, p. 15), si configura in opposizione alla *langue* come prodotto dell'operosità umana e alla *parole* come atto, sì, di produzione, ma individuale anziché sociale: «il lavoro linguistico (collettivo) produce la lingua (collettiva) su e con cui si esercita il parlare dei singoli, i cui prodotti rifluiscono nello stesso serbatoio collettivo da cui ne sono stati attinti materiali e strumenti».

Secondo elemento. Già nel 1967, dunque, un anno prima della pubblicazione de *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, doveva circolare in Francia il saggio dal titolo originale *Extension de l'homologie entre énoncés et outils*, raccolto due anni più tardi negli *Actes du Xe Congrès international des linguistes*⁴⁷ (cfr. Rossi-Landi, 1972, pp. 61-68). Si tratta del contributo successivamente rielaborato e inserito nel capitolo V de *Il linguaggio come lavoro*, proprio nella sezione in cui Rossi-Landi definisce lo schema omologico della produzione. Uno degli esiti più rilevanti delle sue ricerche sta nell'aver

⁴⁶ Gli studiosi cui i due curatori dichiarano di ispirarsi sono coloro che teorizzano il comportamento produttivo tipicamente umano «dans lequel praxis matérielle et praxis linguistique s'articulent dialectiquement» (Gardes-Madray e Gardin, 1989, p. 8). Oltre Rossi-Landi sono convocati: l'antropologo francese André Leroi-Gourhan, autore nel 1964 de *Le geste et la parole*; il filosofo marxista di origine vietnamita Trần Duc Thao, di cui va almeno ricordato il volume del 1973 *Recherche sur l'origine du langage et de la conscience*; il linguista e occitanista Robert Lafont cui si deve l'opera *Le Travail et le Langage* del 1978.

⁴⁷ Il congresso si svolge a Bucarest dal 28 agosto al 2 settembre 1967; gli atti furono raccolti presso *Éditions de l'Académie de la République socialiste de Roumanie*, I, 1969 e l'articolo di Rossi-Landi compare nelle pagine 503-508. Oltre che in Rossi-Landi (1968) lo schema omologico della produzione è illustrato anche in Rossi-Landi (1985).

istituito una soglia di indistinzione tra produzione e comunicazione e di averla posta all'origine dell'*anthropos*; da questo assunto, che egli nomina «radice antropogenica» (Rossi-Landi, 1972, p. 64), Rossi-Landi deduce l'omologia logico-strutturale tra linguaggio e lavoro e la impianta su una traiettoria che procede dall'opera alla parola: «Nella misura in cui l'omologia che abbiamo indicata è valida, è possibile applicare al linguaggio la terminologia e i quadri concettuali utilizzati nello studio del lavoro in generale, della produzione "materiale"» (Ivi, p. 67). Quella del semiotico italiano è in ogni senso una parola produttiva, cioè un atto verbale che, non assimilabile né al sistema-lingua né al singolo proferimento di segni, si presenta co-originario e coestensivo all'attività creatrice di oggetti. È questa omologia «logico-strutturale e storico-genetica» (Ivi, p. 64) che secondo i linguisti francesi consegue piena visibilità empirica nella ristrutturazione del ciclo produttivo all'interno del capitalismo contemporaneo.

Per chiudere conviene citare ancora alcune fonti. Sempre in accordo con l'impostazione di Boutet e Gardin (2001) un ulteriore elemento che va a comporre il quadro teorico in cui si sviluppa la linguistica del lavoro in Francia è fornito dalla ricerca sociolinguistica di Bernstein (1971), nella prospettiva della sociologia dell'educazione, e di Labov (1972), promotore dell'approccio variazionista. Nel tentativo di presentare le differenti correnti della disciplina, vanno segnalati i contributi introduttivi di Marcellesi e Gardin (1974) e Boutet (1997; 2000), autori tutti collegati con il gruppo *Langage et Travail*.

4.4 Per una critica alla linguistica del lavoro

Uno studio che intenda interiorizzare le tesi della linguistica del lavoro, ma che non si esoneri dal vagliarne i limiti oltre che apprezzarne le ricchezze non può non distinguere due immagini che da punti di osservazione differenti designano il medesimo referente: il linguaggio che produce, la produzione che parla.

Il linguaggio che produce. Questa formula sembra essere un modo coerente per riassumere la ricerca linguistica capace di mettere in chiaro l'attribuzione di numerosi elementi della produzione al linguaggio, cioè l'espansione dei caratteri

del lavoro nella sfera dell'agire comunicativo. La formula non sta a ribadire l'unità originaria che in senso rossilandiano rende omologhe comunicazione e produzione nella fase di antropogenesi, bensì afferma che nel tardo capitalismo descrivere il ciclo lavorativo equivale a riconoscere la sussunzione sotto rapporti di produzione storicamente determinati della connessione linguaggio-lavoro.

Con l'espressione 'il linguaggio che produce' si provvede a rappareggiare in forma condensata un dato empirico osservabile nel vasto campionario dell'economia tardo-capitalista: «Les différentes organisations du travail post-fordiennes vont “découvrir” que les salariés, y compris ceux des usines fordiennes, ont d'ores et déjà ou peuvent mettre en œuvre des pratiques langagières» (Boutet, 2008, p. 67). La coerenza della formula riposa sul transito che procede dall'opera in direzione della parola, ovvero sul movimento che trasforma la *praxis* in *poiesis* una volta che il primo termine abbia acquisito i tratti salienti del secondo.

Rispetto a questo schema pare verosimile ipotizzare un modello opposto in cui l'agire strumentale muta in agire comunicativo, ovvero la *poiesis* si trasforma in *praxis*. Vale qui precisare che non è in questione il primato logico né tantomeno cronologico di qualcuno degli elementi presi in esame – linguaggio e lavoro, *praxis* e *poiesis* – bensì lo schema epistemologico atto a rendere conto della soglia di indistinzione tra comunicazione e produzione nella fase odierna del capitalismo.

La produzione che parla. Si tratta della formula che racchiude il modello epistemologico elaborato dal pensiero italiano di ispirazione operaista (cfr. Virno, 1986; 1993; 2002a; 2015b; Marazzi, 1994; 1998), orientato a sottolineare l'inclusione della *praxis* nella *poiesis* o anche, ma è lo stesso, il divenire linguistico del lavoro. I termini che compaiono in questa seconda formula sono uguali a quelli presenti nella precedente, ma la sintassi che li collega è invertita. Invertito è precisamente il rapporto tra soggetto e predicato: l'ipotesi è che non sia il linguaggio a predicarsi della produzione, ma che sia la produzione a predicarsi del linguaggio.

Se l'immagine de 'il linguaggio che produce' sembra situarsi al livello del fenomeno empirico scaturito dalla metamorfosi del lavoro, lo schema evocato da

‘la produzione che parla’ pare far presa sulle ragioni cui imputare la trasformazione stessa della razionalità del processo lavorativo. Ciò che distingue la seconda immagine dalla prima sta nel gesto di individuare l’elemento che rappresenta il massimo punto di non coincidenza con il lavoro e di identificarlo come la causa dello stravolgimento interno all’unità di produzione. Tale elemento risponde al nome di *praxis* in quanto concettualmente antitetico alla *poiesis* cui il ciclo di lavoro si conforma.

Secondo il modello del divenire *praxis* della *poiesis*, che sarà più ampiamente illustrato nel V capitolo di questa ricerca, nel tardo capitalismo l’agire strumentale si adegua con attitudine mimetica all’agire comunicativo, ovvero il lavoro assomiglia sempre più a un’interazione linguistica. Questa ibridazione è connessa con la frantumazione del finalismo intrinseco a ogni processo lavorativo, perché l’esito dell’ingresso della *praxis*, o agire che ha in sé il suo fine, nella *poiesis*, o fare che dà luogo a un fine fuori di sé, è il venire in essere di un’attività produttiva senza teleologia, ovvero di un lavoro che non ha più nell’opera esterna il suo contenuto specifico. In questa prospettiva dire ‘la produzione che parla’ è sinonimo di ‘lavoro senza teleologia’ (cfr. Virno, 1986).

Infine, stando sempre allo schema ispirato all’operaismo, sembra legittimo aggiungere che è innanzitutto e perlopiù muovendo dall’originario transito del linguaggio nel lavoro che diventa coerente la raffigurazione dell’uso della parola come fattore produttivo. Questo orizzonte di senso sembra legittimare l’idea secondo cui ‘il linguaggio che produce’ sia un evidente fenomeno empirico solo se la produzione abbia imparato a parlare; solo se si teorizza l’installazione dell’agire comunicativo al centro dell’agire strumentale diviene lecito riconoscere l’efficacia e la produttività del linguaggio quali criteri dell’organizzazione lavorativa postfordista.

III. Né *praxis* né *poiesis*: il concetto di inoperosità in Giorgio Agamben

1. Il tema dell'inoperosità

1.1 *Désœuvrement*

Fu Alexandre Kojève (1952) a introdurre il tema del *désœuvrement* nel dibattito contemporaneo allorché, recensendo i romanzi di Raymond Queneau (*Pierrot mon ami* [1942], *Loin de Rueil* [1944], *Le dimanche de la vie* [1952]), colse nei personaggi il prototipo del saggio pieno di sé giunto alla fine della storia e li nominò *voyous désœuvrés*: «un'espressione colloquiale – osserva Carlo Salzani (2013) – [che] si potrebbe tradurre come “teppistelli sfaccendati”». Negli anni Ottanta del secolo scorso, com'è noto, questa figura ispirò il confronto tra Jean-Luc Nancy (1983) e Maurice Blanchot (1983) ma nel decennio precedente era stata già ripresa da George Bataille⁴⁸ (1976), allievo-rivale di Kojève.

In Giorgio Agamben⁴⁹ il concetto di *inoperosità*⁵⁰ – insieme con quello di *uso* – costituisce l'esito del programma di ricerca *Homo sacer*, incominciato nel 1995 col volume omonimo e conclusosi nel 2014 con la pubblicazione de *L'uso dei corpi*. Con un suo gesto caratteristico, in uno scolio contenuto nel libro inaugurale della serie, Agamben sintetizza il significato di quello che diventerà il termine chiave della sua archeologia dell'opera dell'uomo. Leggiamo l'intero brano:

⁴⁸ Può essere istruttivo il confronto con la nozione di *dépense* – resa in italiano con perdita, consumo, dispendio – che in Bataille (1933, p. 6) indica la sfera delle «spese cosiddette improduttive», come il lusso, i lutti, le guerre, i culti, i monumenti suntuari, i giochi, gli spettacoli, le arti e l'erotismo, ovvero attività che «hanno il loro fine in se stesse».

⁴⁹ La letteratura secondaria su Giorgio Agamben è molto vasta e in continua estensione. Per avere un quadro delle opere pubblicate fino al 2013 si può fare riferimento a D'Alonzo (2014). In italiano, oltre all'introduzione di Salzani (2013), esiste la raccolta curata da Lucia Dell'Aia (2012). In questo capitolo si fa costante riferimento allo studio di de la Durantaye (2009) e al *Dictionary* curato da Murray e Wythe (2011). Particolarmente significative sono le ricerche svolte in ambito anglosassone da Calarco e De Caroli (2007), Mills (2008), Ross (2008), Murray (2010), Kishik (2012), Frost (2013), Abbott (2014), Prozorov (2014), Attell (2015). Per un approfondimento su temi agambeniani e affini può essere utile consultare le raccolte di Chiesa e Toscano (2009) e Campbell e Sitze (2013).

⁵⁰ Come ricorda lo stesso autore in Agamben (2014a, p. 130), gli elementi della teoria dell'inoperosità sono stati illustrati in Agamben (2007) e in Agamben (2009). Quest'ultimo non fa parte del ciclo *Homo sacer*.

Il tema del *desouvrement*, dell'inoperosità come figura della pienezza dell'uomo alla fine della storia, che appare per la prima volta nella recensione di Kojève a Queneau, è stato ripreso da Blanchot e da J.- L. Nancy, che lo ha posto al centro del suo libro sulla Comunità inoperosa. Tutto dipende qui da che cosa s'intende per «inoperosità». Essa non può essere né la semplice assenza di opera né (come in Bataille) una forma sovrana e senza impiego della negatività. Il solo modo coerente di intendere l'inoperosità sarebbe quello di pensarla come un modo di esistenza generica della potenza, che non si esaurisce (come l'azione individuale o quella collettiva, intesa come la somma delle azioni individuali) in un *transitus de potentia ad actum* (Agamben 1995, p. 71).

Nel lessico del filosofo italiano la parola 'inoperosità', così come l'espressione francese *désœuvreement*, conserva in sé la negazione di ciò che in greco si chiama *energheia*, termine composto dalla particella *en* più il neutro singolare *ergon* il cui significato letterale è 'essere-in-opera'. Nella metafisica classica il termine *energheia* entra in relazione con *dynamis* configurando il dispositivo in cui la potenza si oppone e insieme si lega all'atto. Il modo con cui Agamben delinea la coerenza concettuale dell'inoperosità non consiste né nella neutralizzazione delle opere, *erga*, intese come la sedimentazione dell'atto in un oggetto esterno (contro la linea Kojève-Nancy-Blanchot), né nell'ipotizzare una forma di negatività assoluta e senza contenuto (contro Bataille). Egli, invece, penetra all'interno della coppia potenza/atto e disattiva il rapporto finalistico che collega i due elementi: «Se vi fosse, cioè, da pensare – chiede con atteggiamento retorico – un uso della potenza che non significasse semplicemente la sua messa-in-opera, il suo passaggio all'atto?» (Agamben, 2014a p. 77). Col tema dell'inoperosità, essenzialmente legata all'idea hegel-cojèviana della consumazione storica dell'esistenza, l'autore intende allestire un'ontologia della potenza *oltre* l'atto, una teoria dell'essere e dell'uomo che, lungi dall'indicare la mera omissione dell'attualità, riposa in una concezione non teleologicamente orientata della *dynamis*: «What the term *inoperative* stresses is the other side of potentiality: the possibility that a thing might not come to pass» (de la Durantye, 2009, p. 19).

In un brano tratto dalle pagine conclusive della prima parte de *L'uso dei corpi* Agamben rifiuta con decisione lo schema canonico potenza/atto e concepisce un

uso della vita umana che si situa al di là di quei campi come il linguaggio, la politica e l'economia cui l'Occidente fa appello da 2500 anni per costruire un'esperienza storicamente determinata:

L'opera inoperosa, che risulta da questa sospensione della potenza, espone nell'atto la potenza che l'ha portata in essere: se è una poesia, esporrà nella poesia la potenza della lingua, se è una pittura, esporrà sulla tela la potenza del dipingere (dello sguardo), se è un'azione, esporrà nell'atto la potenza di agire. Solo in questo senso si può dire che l'inoperosità è poesia della poesia, pittura della pittura, prassi della prassi. Rendendo inoperose dell'opere della lingua, delle arti, della politica e dell'economia, essa mostra che cosa può il corpo umano, lo apre a un nuovo possibile uso (Agamben, 2014a, p. 130).

Con la filosofia del *désœuvrement* Agamben porta a compimento un'immagine di umanità finalmente liberata dalla forma economica del capitale e dalla forma della sovranità statale. Più in generale il suo tentativo è di emancipare la vita umana dalle prese dell'azione politica (*praxis*) e della produzione (*poiesis*), le due categorie che da Aristotele in avanti sono state impiegate per tratteggiare l'ambito degli affari umani. Opponendosi all'opera del capitalismo e dello Stato Agamben propone di disattivare ogni altra operosità, ogni altra vita attiva e storica in cui la natura umana potrebbe rinascere il giorno dopo la fine del mondo.

1.2 Uso

Nel corso del primo capitolo di questa ricerca, in particolare in § 2.3, si è fatto riferimento al termine greco *chresis* con cui nella metafisica aristotelica si designa precisamente il punto in cui non è ancora specificato l'atto nel quale la potenza si esplica. La *chresis* indica, dunque, l'uso della potenza in una forma indistinta, in cui ne va della traduzione della *dynamis* tanto in *energheia* quanto in *ergon*, ovvero tanto in una *praxis* quanto in una *poiesis*; nell'uso-*chresis* convergono e si sovrappongono la potenza e l'atto, l'agire e il fare. La centralità ma anche l'ambiguità di questo concetto sono tornate in primo piano nel pensiero del

Novecento grazie all'opera di Heidegger (1927), di Wittgenstein (1953) e di Foucault (1984; 2001). In Agamben⁵¹, che eredita questa tradizione tentando di fornirle i principi teorici, l'uso diviene la categoria decisiva a partire da *Altissima povertà* (2011) in cui l'autore, indagando la regola francescana basata sull'*usus pauper* delle cose del mondo, ossia usare le cose senza vantare su di esse nessun diritto di proprietà, esegue il primo tratteggio di un'umanità inoperosa. La forma-di-vita fondata sull'uso, osserva Agamben, diverge rispetto a un'ontologia «puramente operativa ed effettuale» (Ivi, p. 167) e, ancor più chiaramente, nell'ultimo volume di *Homo sacer* egli dichiara: «Il concetto di uso che abbiamo tentato di definire può essere correttamente compreso solo se lo si situa nel contesto di quella teoria» (Agamben 2014a, p. 130). In questa ottica uso e inoperosità appaiono come concetti coestensivi perché, ponendosi entrambi *oltre* la sfera dell'atto e, dunque, non lasciandosi assimilare né all'alternarsi di *dynamis* ed *energeia* né all'articolazione dell'esperienza in *praxis* e *poiesis*, decretano la completa disattivazione delle due coppie. Come sottolinea Carlo Salzani (2014, p. 177):

Quest'uso, per cominciare, è del tutto indipendente da un fine, ed è quindi un'attività improduttiva o inoperosa; esso si situa poi in una zona di indifferenza fra lo strumento artificiale e il corpo vivente, tra il corpo proprio e quello altrui, tra la *poiesis* e la *praxis*, e rompe (o, piuttosto, disattiva) così la centralità del tradizionale soggetto autonomo e autocentrato della tradizione filosofica occidentale. Analizzando in particolare il verbo greco *chrestai* (usare), Agamben nota che esso non è né attivo né passivo, ma nella forma media, e che l'oggetto dell'uso non è all'accusativo, ma al dativo o al genitivo: in questo verbo, la relazione soggetto/oggetto nella forma (moderna) dell'utilizzazione scema in una zona di indeterminazione fra soggetto e oggetto, in cui l'uso è piuttosto la relazione che si ha con se stesso quando si è in relazione con un ente [...] La posta è [...] squisitamente ontologica, e questo riporta Agamben a riesaminare nuovamente uno dei nodi centrali di tutto il suo pensiero [...]: la distinzione aristotelica tra potenza e atto. L'uso agambeniano implica infatti un'ontologia irriducibile alla dualità aristotelica.

⁵¹ Confrontando Salzani (2013) e Murray-Whyte (2011) le radici della proposta agambeniana sull'uso affondano in Agamben (1977), che è anteriore alla serie dell'*Homo sacer*. Sviluppi significativi sono presenti in Agamben (1990 [2001]; 1996; 2000).

Agamben (2014a) si apre con la sezione che nel nome ripete il titolo assegnato all'intero volume e che con mossa programmatica inizia col capitolo *L'uomo senza opera*⁵². L'autore allestisce un'archeologia dell'opera dell'uomo che lo conduce fino alla *Politica* di Aristotele nella cui definizione della natura dello schiavo egli rileva il nucleo antropologico dell'uso e dell'inoperosità. Agamben si propone di spogliare lo schiavo della veste istituzionale che storicamente indossa, dunque, di sottrarlo alla funzione di mezzo utile a «eliminare il lavoro dall'esistenza propriamente umana» (Ivi, p. 42), per cogliere in lui un inedito operatore antropogenetico.

Lo schiavo, scrive Aristotele, è colui «il cui compito implica l'uso del corpo» (*Politica*, 1254b18). Il primo importante snodo concettuale si ha quando Agamben oppone l'espressione 'uso del corpo' alla categoria della produzione (*poiesis*). In relazione al brano della *Politica* 1254a1-17, in cui si distinguono gli strumenti in produttivi e improduttivi e si rammenta *en passant* la cesura tra *praxis* e *poiesis*, Agamben osserva:

L'assimilazione dello schiavo a una suppellettile e a uno strumento è qui stavolta distinguendo innanzitutto gli strumenti in strumenti produttivi e strumenti d'uso (che non producono nulla, se non il loro uso). Nell'espressione «uso del corpo», uso deve essere inteso, pertanto, in senso non produttivo, ma pratico: l'uso del corpo dello schiavo è simile a quello del letto o della veste, e non a quello della spola o del plettro. Noi siamo a tal punto abituati a pensare l'uso e la strumentalità in funzione di uno scopo esterno, che non ci è facile intendere una dimensione dell'uso del tutto indipendente da un fine, qual è quella suggerita da Aristotele: per noi anche il letto serve al riposo e la veste a ripararci dal freddo. Allo stesso modo, siamo abituati a considerare il lavoro degli schiavi alla stregua di quello, eminentemente produttivo,

⁵² Questo nuovo tipo umano non solo conclude il programma dell'*Homo sacer* ma sembra portare a compimento una questione antropologica e insieme ontologica posta da Agamben già nel suo primo libro che reca un titolo analogo: *L'uomo senza contenuto* (1970). Già in quella sede il problema riguarda la caduta del confine tra agire e fare poiché, alla luce dei fenomeni della *pop-art* e del *ready-made*, il processo produttivo dell'arte diventa sempre più simile a un'attività del genere delle azioni senza contare su un fine fuori di sé: «Nel *ready-made* e nella *pop-art* nulla viene alla presenza, se non la privazione di una potenza che non riesce a trovare in alcun luogo la propria realtà» (Ivi, p. 96). Più avanti l'autore aggiunge con gesto preciso: «L'opera d'arte passa dalla sfera della *poiesis* a quella della *praxis*» (Ivi, p. 109). È interessante notare che in quest'opera giovanile Agamben non prende congedo dallo «statuto poetico» ragionevolmente attribuito all'uomo sulla terra (Ivi, p. 89) e, anziché alludere a salvifiche figure inoperose, indica la domanda fondamentale che valicando i confini dell'estetica apre al regno della politica: «com'è possibile accedere in modo originale a una nuova *ποίησις*?» (Ivi, p. 96).

dell'operaio moderno. Una prima, necessaria precauzione è, pertanto, quella di sottrarre «l'uso del corpo» dello schiavo alla sfera della *poiesis* e della produzione, per restituirla a quella – secondo Aristotele per definizione improduttiva – della prassi e del modo di vita (Agamben, 2014a, p. 33).

Siamo esattamente a metà del primo capitolo e l'autore espone la prima, importante tesi: il concetto di uso è irrelato alla produzione, la sua intellegibilità è inconciliabile con la sequenza logica che qualifica la *poiesis*, cioè l'attività provvista di un fine esterno che si concretizza in un oggetto durevole. L'uso si colloca dalla parte della non-produzione e, quindi, seguendo lo schema aristotelico sarebbe da inscrivere all'interno della *praxis*, cioè dell'agire che non dà luogo a opere ma che ha il fine in sé. È questa una «necessaria precauzione» ma non è del tutto sufficiente; per poter sottrarre lo schiavo alla *poiesis* occorre, a un tempo, che egli sfugga anche alla categorizzazione sotto la *praxis*. Per estromettere l'uso dalla produzione non basta farlo trapassare nella sfera dell'azione, perché nello schema dell'*Etica Nicomachea*, che è qui il bersaglio polemico di Agamben, *praxis* e *poiesis* non sono termini autoconsistenti, la loro coerenza concettuale, infatti, dipende da una più basilare relazione negativo-differenziale (cfr. *Infra*, primo capitolo, § 1). L'essere dell'uno consiste nel *non essere* l'altro termine: «la prassi non è produzione e la produzione non è prassi» (EN 1040a6-7). Conservare il valore concettuale della *praxis*, come fa in un primo momento Agamben, significa, in primo luogo, salvare l'esistenza della coppia oppositiva *praxis/poiesis*, significa cioè mettere al riparo l'eterogeneità originaria che identifica sempre da capo la *praxis* come *praxis* e la *poiesis* come *poiesis*. Secondo l'antropologia naturalistica di derivazione aristotelica, fondata su tale basamento logico, il due precede l'uno e l'uno prevede l'essere del due: l'animale umano è colui che nella sua storia naturale intreccia agire comunicativo e agire strumentale ed è capace dell'uno proprio nella misura in cui è in grado di comportarsi conformemente al secondo, e viceversa (cfr. *Infra*, primo capitolo, § 6).

Il concetto di uso in quanto attività non-produttiva, e perciò stesso prossima alla *praxis*, sembra tradire un'ambiguità che persiste anche dopo che Agamben integra la sua prima «necessaria precauzione» con la seconda cruciale tesi: «Che

l'uso del corpo non appartenga alla sfera produttiva della *poiesis*, Aristotele lo afferma più volte senza riserve; ma nemmeno sembra possibile iscriverlo semplicemente nell'ambito della prassi» (Agamben, 2014a, p. 44). Lo schiavo, col suo uso del corpo, quindi, oltre a non essere collocabile nell'ambito della produzione non è da assegnare neanche alla sfera dell'azione. Il motivo principale a sostegno di questa posizione consiste nel fatto che in base al suo status giuridico lo schiavo in Grecia è escluso dalla *polis*: «la storia sociale del lavoro conferma che questo sistema di pensiero traduce proprio la forma d'organizzazione della *polis*. Il posto degli schiavi nelle attività artigianali andrà aumentando: i cittadini, per partecipare alla vita politica, sempre più si scaricheranno su di loro e sui meteci della cura di assicurare la produzione della ricchezza» (Vernant, 1955, p. 307). Non la *praxis* ma la sua autentica condizione di possibilità e, dunque, l'uso del corpo, preliminarmente sottratto alla vita produttiva, diviene, nella lettura agambeniana, anche sinonimo di vita senza l'agire, collocandosi dunque oltre la dicotomia *praxis/poiesis*.

Nel movimento in cui lo schiavo fuoriesce dalla dimensione storicamente determinata per assurgere a depositario di un inedito nucleo antropologico, Agamben mostra un'ambivalenza che pare non risolversi mai del tutto. Sembra legittimo, in questo senso, individuare due accezioni del termine in questione: un'accezione larga di uso in quanto attività essenzialmente senza teleologia, cioè senza fine esterno (*poiesis*) e senza fine in sé (*praxis*), che non collima con un'accezione ristretta in cui l'uso improduttivo (cioè non inscrivibile nella *poiesis*) è al contempo la condizione del *bios politikos* (cioè della *praxis*). Per un verso Agamben va nella direzione di un uso «che è costitutivamente una pratica inoperosa» (Agamben 2014a, p. 130), per l'altro egli volendolo sottrarre al modello dell'etica aristotelica lo strappa, sì, alla *poiesis*, ma lo concepisce come lo strumento che assicura all'uomo «l'accesso alla sua dimensione più propria» (Ivi, p. 111). E permettere all'uomo l'accesso alla sua dimensione più propria, che è in ogni senso la politica, è possibile soltanto, ed è lo stesso Agamben che lo annota nella riga precedente, «liberando l'uomo dalla necessità» (Ibidem). Se è così, allora è possibile ipotizzare che per formulare un concetto di uso nell'accezione di requisito antropogenetico pienamente inoperoso, e dunque né assimilabile alla

praxis né alla *poiesis*, vi sia la difficoltà di evitare la discordanza secondo cui l'uso finisce per costituire ciò che produce le condizioni materiali affinché un'esistenza libera possa esistere. Una volta che è stato definito come improduttivo, affinché non sia interpretato neanche come una *praxis* l'uso è inteso come la sua condizione di possibilità e, dunque, finisce per essere catturato proprio dalla categoria che in origine si prefigge di disattivare: la *poiesis*.

Questo tipo di incoerenza appare confermata dal nesso costitutivo che, secondo Agamben, unisce lo schiavo e la macchina. Leggiamo per intero la tesi formulata nel capitolo intitolato *Lo strumento animato e la tecnica*, già in parte anticipata poche righe sopra: «La macchina si presenta fin dal suo primo apparire come la realizzazione di quel paradigma dello strumento animato, a cui lo schiavo aveva fornito il modello originario» (Agamben 2014a, p. 111). La connessione tra i due elementi consiste nel fatto che il proposito di entrambi «non è tanto o non solo un incremento e una semplificazione del lavoro produttivo, quanto anche o piuttosto, liberando l'uomo dalla necessità, di assicurargli l'accesso alla sua dimensione più propria» (Ibidem). Sulla scorta delle analisi aristoteliche, non solo di quelle che definiscono lo schiavo come strumento improduttivo (*Politica* 1254a1-17), ma anche di quelle immediatamente precedenti in cui lo schiavo è inserito nella classe degli strumenti animati (*Politica* 1253b23-1254a1), Agamben fa della schiavitù l'archetipo del sistema automatico di macchine che emancipa il resto dell'umanità dalla produzione, consentendole l'ingresso nella dimensione della *praxis*, dunque, della politica intesa come contesto squisitamente umano. Non sfugge però che per compiere questa operazione l'autore stabilisca una simmetria che conserva un certo livello di contraddizione. Sostenere, infatti, che «lo schiavo, per un greco, sta, in termini moderni, più dalla parte della macchina e del capitale fisso che da quella dell'operaio» (Agamben 2014a, p. 31) non sembra una mossa che possa consentire la completa disattivazione della coppia *praxis/poiesis*.

Per dimostrare la persistenza di un'ambiguità di fondo che caratterizza la nozione di uso, seguiamo l'argomentazione di Agamben fino al punto in cui incontra quella di Marx. È nota la teoria marxiana esposta nel *Frammento sulle macchine* secondo cui in seguito alla trasformazione dello strumento da mezzo di lavoro in macchina, la sintassi del processo produttivo muta radicalmente:

La macchina non si presenta sotto nessun rispetto come mezzo di lavoro dell'operaio singolo. La sua *differentia* specifica non è affatto, come nel mezzo di lavoro, quella di mediare l'attività dell'operaio nei confronti dell'oggetto; ma anzi questa attività è posta ora in modo che è essa a mediare soltanto ormai il lavoro della macchina, la sua azione sulla materia prima – a sorvegliare questa azione e ad evitarne le interruzioni (Marx, 1857-1858, p. 390).

Si assiste a un'inversione tra soggetto e predicato: l'operaio, che transita nell'oggetto attraverso la mediazione del mezzo di lavoro, diviene egli stesso mediatore del processo di produzione, che si presenta sotto il diretto dominio della macchina. In questo senso ha ragione Agamben quando afferma: «l'avvento della macchina, come già Marx aveva notato, ha avuto come conseguenza lo svilimento del lavoro dell'artigiano, che, perdendo la sua abilità tradizionale, si trasforma in uno strumento della macchina» (Agamben 2014a, p. 109).

Nelle fitte pagine del *Frammento* il divenire «organo cosciente» (Marx, 1857-1858, p. 391) delle macchine da parte dell'operaio implica certamente il passaggio di quest'ultimo dalla sfera del lavoro a quella del capitale fisso, ma ciò non sembra minimamente costituire il pretesto per eliminare il lavoro dalla vita dell'operaio, tanto che Marx afferma risolutamente: «Il capitale impiega la macchina, invece, solo nella misura in cui essa abilita l'operaio a lavorare per il capitale una parte maggiore del suo tempo, a riferirsi ad una parte maggiore del suo tempo come a un tempo che non gli appartiene, a lavorare più a lungo per un altro» (Ivi, p. 396). Su questo tema è significativa la distanza che separa Agamben da Marx nell'interpretazione del medesimo brano tratto dalla *Politica* di Aristotele. Si tratta del passo che sta a metà del già noto capitolo in cui l'autore prima distingue gli strumenti in animati e inanimati e poi in produttivi e improduttivi:

Se infatti ogni strumento, per un qualche comando o per una capacità di presentire, potesse compiere la sua propria opera, come dicono che facessero le statue di Dedalo o i tripodi di Efesto, dei quali il poeta dice che da soli entrano nel divino consesso, se a questo modo le spole da sole tessessero e i plettri suonassero da sé,

allora, né gli architetti avrebbero bisogno di operai né i padroni di schiavi
(*Politica*, 1253b33-1254a1).

Agamben, come già detto, sviluppa la figura dello schiavo in direzione dello strumento animato e non dedito alla produzione, dunque, legge questa citazione paragonando la schiavitù agli automi dell'antichità e si dimostra d'accordo con la teoria che allo sviluppo tecnologico fa linearmente seguire la diminuzione del lavoro vivo: «Il nesso costitutivo che unisce lo schiavo e la tecnica è implicito nell'ironica affermazione di Aristotele, secondo cui se gli strumenti, come le leggendarie statue di Dedalo, potessero compiere la loro opera da soli, né gli architetti avrebbero bisogno di aiutanti né i padroni di schiavi» (Agamben 2014a, p. 110).

Nel capitolo XIII del Libro I del *Capitale*, intitolato *Macchine e grande industria*, verso la fine del paragrafo dedicato agli effetti del macchinismo sull'operaio, Marx riporta per intero l'estratto aristotelico sopra citato e poi commenta senza riserve dicendo che «il più grande pensatore dell'antichità» capiva poco o nulla di economia politica perché «la macchina è il mezzo più sicuro per prolungare la giornata lavorativa» (Marx, 1867, p. 276).

Le macchine, intese come la forma più adeguata del capitale fisso, sussumono sotto il proprio dominio la produzione, escludendo il lavoro vivo da tale processo. Le macchine, tuttavia, non decretano la fine del lavoro che, anzi, subisce una totale metamorfosi nella misura in cui il suo luogo proprio non è più l'attività finalisticamente orientata alla produzione ma lo spazio che sorge al fianco di essa. È vero, quindi, che lo schiavo col suo uso inoperoso del corpo assomiglia all'operaio che diviene strumento della macchina, ma laddove egli, lo schiavo, è paragonato al macchinismo del capitale fisso sembra ancora una volta scoprirsi incoerente con se stesso perché pretende di essere a un tempo improduttivo e senza prassi e *pure* prossimo al soggetto del processo produttivo contemporaneo.

Si ripresenta qui quella doppia accezione del concetto di uso che è stata delineata in precedenza. In un senso, più largo, all'uso è assegnato un valore antropogenetico fondamentale teso a configurare il divenire umano dell'uomo non più secondo l'azione e la produzione ma alla luce dell'inoperosità. In un altro

senso, più ristretto, sottraendo originariamente l'uso alla produzione e concependolo neanche come *praxis* ma in aiuto ad essa, si finisce per assegnarlo a una dimora in cui il destino sembra essere quello di riesumare una condotta produttiva grazie alla quale lo schiavo emancipa l'uomo dalla necessità e lo rende finalmente libero di agire. Se, infatti, come ritiene Agamben, lo schiavo è l'equivalente di una macchina della grande industria allora egli non può che produrre, proprio come la macchina produce. E producendo, lo schiavo crea le condizioni affinché una *praxis* diventi possibile. Riecheggiano qui le osservazioni di Antimo Negri che, nella sua poderosa *Filosofia del lavoro* (sette volumi in tutto), nella sezione sulla cultura greca e, in particolare, discutendo della *Politica* di Aristotele, afferma: «Un fatto, da ultimo, è certo: le pagine aristoteliche sul lavoro coincidono pressoché con le pagine sulla schiavitù» (Negri, 1980, p. 185).

1.3 Per una doppia lettura della teoria dell'inoperosità

La teoria agambeniana dell'inoperosità sembra prestarsi a una doppia lettura: o essa designa il concetto ontologico relativo a una forma dell'essere umano inattuale, cioè non in atto ma eternamente in potenza, dunque, una forma di vita inoperosa e astorica (o post-storica), oppure la nozione di inoperosità andrebbe intesa nel senso di un valido criterio epistemologico con cui indagare i rapporti sociali di produzione del tardo capitalismo.

Sebbene Agamben argomenti intorno al tema della produzione, egli omette di occuparsi delle trasformazioni del processo lavorativo nella fase attuale del sistema capitalista. A un livello di analisi che includa i rapporti sociali di produzione l'inoperosità pare trovare il suo luogo proprio nel lavoro vivo umano della grande industria automatizzata e informatizzata.

Secondo il modello epistemologico elaborato dal pensiero italiano di ispirazione operaista, che sarà illustrato nel quinto capitolo di questa ricerca, allorché la produzione materiale dei prodotti è demandata alle macchine, senza opera è il lavoro che diventa sempre più simile a un'azione del genere aristotelico della *praxis* (attività che ha il suo fine in sé) anziché della *poiesis* (attività che ha

il suo fine fuori di sé, in un oggetto che staziona nel mondo). Il lavoro postfordista è inoperoso nella misura in cui si configura come potenza *oltre* l'atto, cioè potenza non teleologicamente orientata verso un'opera, processo lavorativo che puntualmente travalica se stesso in quanto *actu* o *energheia*. All'origine di tale mutazione interna al lavoro vivo umano, che per definizione è attività finalisticamente determinata, sta il linguaggio. Richiamandoci alla vasta letteratura interdisciplinare già illustrata nella sezione precedente, appare verosimile affermare che il linguaggio che penetra nel lavoro disattiva il transito della forza lavoro in un preciso compito produttivo. Il processo lavorativo si frantuma nel suo intimo, cioè non è più in grado di tradurre la *potentia* in *actu*, dunque, di presentarsi nella consueta veste di processo teleologicamente orientato alla produzione di oggetti che si conservano oltre il suo esaurimento. Per riassumere l'argomento può essere istruttivo capovolgere l'immagine kojeviana-agambeniana dei *voyous désœuvrés*.

Quando Kojève (1952, p. 391) descrive la figura del saggio inoperoso inserito alla fine della storia entra in polemica con i lavoratori intellettuali - «travailleurs intellectuels» - affermando che l'inoperosità del saggio non è da equiparare al comportamento di quegli impiegati del sapere che conseguono la piena saggezza mentre si affaccendano per il salario. Si tratta certamente di una polemica che trova la sua ragion d'essere negli anni '50 quando i lavoratori intellettuali erano tipi umani marginali rispetto al mondo d'oggi; tuttavia, credo che nell'analisi del processo produttivo contemporaneo il punto sia invertire l'impostazione di Kojève e affermare che l'inoperosità si mostra proprio nel lavoro salariato, che sempre più include in sé elementi appartenenti all'intelletto in generale, cioè alla vita della mente presa nel suo complesso di facoltà (conoscitive, mnemoniche, dell'apprendimento, e soprattutto linguistiche) non inclini a finalizzarsi in un atto determinato, ma che nel loro tradursi in compiti operativi conservano lo statuto di potenza generica.

Nella semantica dell'inoperosità di Agamben non c'è posto per la peculiare prestazione offerta dal lavoro inoperoso, perché la disattivazione della vita attiva è totale e coinvolge l'intera esperienza proprio a partire dalla sfera produttiva. Viceversa, nello studio sul lavoro senza teleologia si pone la questione

dell'inoperosità generale laddove ci si domanda se la produzione inoperosa costituisca il laboratorio sperimentale per una più pervasiva non operosità dell'esistenza.

L'idea che qui si intende difendere esclude la possibilità di un significato ampio di inoperosità che, varcando il confine segnato dal lavoro, si estenda alla vita come tale. La nozione di inoperosità come criterio epistemologico non funge da premessa ma attesta una contraddizione, non prelude a un'ontologia inoperosa e astorica a venire, bensì si candida a rappresentare l'argomento con cui sviluppare le antinomie derivanti dal divenire *praxis* della *poiesis* umana, ovvero derivanti dal diventare attività senza opera di ciò che in origine è conforme all'attività con opera. Lo svolgimento di un simile programma permette di:

- a) mantenere aperta la questione del lavoro, anziché sbriciolarla attraverso la logica della *fine* tipica del postmodernismo, cui hanno dato il loro contributo teorici come André Gorz e Jeremy Rifkin;
- b) pensare a come cambia lo statuto logico del lavoro in seguito all'iscrizione sempre più massiccia di attività connesse con la *praxis*, per esempio l'agire comunicativo, all'interno della sfera della *poiesis*;
- c) sviluppare la contraddizione lavoro/capitale così da conservare il divenire oltre il divenuto, cioè fare in modo che l'uscita dal capitale non equivalga al congedo dalla storia.

2. In principio era l'*argia*

2.1 La domanda di Aristotele in *Etica Nicomachea* 1097b25-30

L'antropologia conseguita da Agamben a conclusione del programma *Homo sacer* attribuisce all'inoperosità il ruolo di *arché*, ovvero di elemento originario da cui si genera una nuova umanità in rotta di collisione con la macchina

antropogenetica fondata, da Aristotele in avanti, sulla vita attiva scandita dalla *praxis* e dalla *poiesis*. Nella storia del pensiero occidentale sono celebri due espressioni con cui ci si riferisce ad altrettanti esemplari di *arché* capaci di spiegare il mondo, compresi gli affari umani. Da un lato il motto evangelico attraverso cui Giovanni assegna l'origine al Verbo, alla parola, in greco al *logos*; dall'altro l'esternazione contenuta nel *Faust* di Goethe in base alla quale l'effettualità dell'azione, in tedesco *tan*, è l'origine di tutte le cose. Agamben partecipa a un simile dibattito introducendo un argomento affatto divergente rispetto a Giovanni e a Goethe; egli infatti riformula il luogo dell'origine, rifiutando tanto la centralità del *logos* quanto quella dell'agire e del fare, e disloca l'*arché* su un piano in cui la vita attiva è costitutivamente disattivata. Secondo Agamben il principio della vita umana non è né il Verbo né l'Azione, bensì l'*argia*, da *aergos*, cioè privo di *ergon*, dunque, una vita senza nessun caratteristico compito di tipo operativo.

Come sottolinea Agamben (2005, pp. 373-374) il problema dell'*argia* dell'uomo ha il «suo fondamento logico-metafisico» all'inizio del Libro I dell'*Etica Nicomachea* allorché Aristotele espone il seguente quesito:

Come per un flautista, per uno scultore, per ogni artigiano, e in generale per coloro che hanno un proprio operare (ἔργον) e agire (πρᾶξις), il bene e il successo sembrano consistere nell'opera stessa, così si può credere che ciò valga anche per l'uomo, se è vero che anche l'uomo ha un qualche operare suo proprio (τι ἔργον αὐτοῦ). Ma è dunque possibile che vi siano opere e attività proprie di un falegname e di un calzolaio, e dell'uomo non ve ne sia nessuna, ed egli sia inattivo (ἀργὸν) per natura? (Aristotele, *EN*, 1097b25-30).

L'argomento dell'*ergon* dell'uomo che qui è in questione si iscrive nel problema più generale circa la definizione della felicità. Nella filosofia aristotelica la felicità, l'*eudaimonia*, è lo scopo verso cui tende la vita umana, che, nel famoso passo della *Politica* (1252b30), consiste precisamente nell'*eu zen*. Come sottolinea Ackrill (1973, p. 20), nel brano dell'*Etica Nicomachea* sopra citato «Aristotle seeks to discover what is the good for man by determining his specific

function»; l'indagine sull'*ergon* svolge dunque un ruolo assai rilevante perché è propedeutica alla determinazione della felicità: «per dare un contenuto alla felicità, definita come quel “vivere e agire bene” che appartiene solo all'uomo, bisogna allora preliminarmente chiedersi se esiste una funzione specie-specifica dell'uomo» (Lo Piparo, 2003, p. 7). Secondo Aristotele la risposta a questa domanda prevede una frase affermativa che si racchiude nella formula espressa in *Etica Nicomachea* (1098a7-8) e qui proposta secondo la traduzione di Lo Piparo (2003, p. 8): «La specie-specificità (ἔργον) dell'anima umana è attività in relazione al linguaggio e comunque non senza linguaggio»⁵³.

Aristotele svolge il quesito attraverso un procedimento tipicamente induttivo, esordendo con l'esaminare alcuni casi particolari, come il suonatore di flauto e lo scultore, il falegname, il calzolaio oppure, altrove (*EN*, 1094a6-10), il medico, il costruttore di navi, l'amministratore della casa. Da qui, per astrazione ed esclusione, egli individua il compito che caratterizza la specie umana e che non è riducibile a nessuna delle funzioni particolari precedentemente censite, bensì tutte le precede e ognuna la rende possibile. Così commentano Gauthier-Jolif (1970, pp. 55-56):

Cette façon de poser le problème est caractéristique de l'humanisme aristotélicien, tel qu'il s'affirme dans l'*Éthique à Nicomaque*. Il va de soi alors pour Aristote, - et c'est tellement évident pour lui qu'il ne songe même pas à justifier sa démarche, - que la tâche de l'homme est *en dehors et au delà* de toutes ces tâches particulières qui font la trame quotidienne de la plupart des existences humaines. Le menuisier, le cordonnier et en général tous les travailleurs, du paysan et de l'ouvrier au commerçant, exercent un métier: ils ne font pas leur métier d'homme. Le métier d'homme est *en dehors et au delà*. Ils exercent leurs yeux, leurs mains, leur pieds, leur corps tout entier, mais ce n'est pas là l'homme. L'homme est *en dehors et au delà*.

Il termine francese *tâche* traduce il greco *ergon*; Baker (2015) sottolinea come in Aristotele esistono almeno due significati della parola *ergon*: in un senso essa sta per il prodotto esterno a un'attività, precisamente l'opera cui dà luogo la *poiesis*, in un altro senso la parola indica l'attività specie-specifica, ossia quella

⁵³ Nella lingua di Aristotele: «εἰ δ' ἔστιν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου».

che lo studioso più volte chiama la «proper activity» di una forma di vita. In questa ottica l'*ergon* dell'uomo discusso in *Etica Nicomachea* 1097b25-30 coincide con il compito operativo conforme all'animale umano, dal cui adempimento dipende la buona vita, l'*eu zen*: «l'ἔργον d'un être, sa fonction ou sa tâche propre, c'est donc l'opération pour laquelle il est fait, et qui, étant sa fin, définit aussi son essence; tout être qui a une tâche à accomplir existe en effet pour cette tâche et c'est à l'accomplissement de cette tâche qu'on reconnaît qu'il est vraiment ce qu'il est» (Gauthier-Jolif, 1970, pp. 54-55).

Sotto questa luce appare ancor più evidente il motivo per cui perseguire l'ipotesi dell'*argia*, come fa Agamben, non significa solamente postulare l'assenza di opere, nel senso di prodotti esterni a un comportamento attivo del genere della *poiesis*, bensì significa concepire una forma di vita intrinsecamente inattiva, ossia una vita che *non* possiede un compito proprio da realizzare né nel senso del fare produttivo né nel senso dell'agire secondo la *praxis*.

2.2 La risposta di Agamben

Se la risposta di Aristotele alla domanda circa l'esistenza di un'attività specie-specifica dell'uomo è affermativa, lo svolgimento del quesito da parte di Agamben conduce a una presa di posizione in senso negativo. Ecco come Leland de la Durantaye (2009, pp. 6-7) introduce la questione:

Do we have a specific task to complete, a select activity exercise, set work we must do or works we must accomplish? Agamben's philosophy of potentiality evolve as an answer to this question. In its simplest form, his response is *no* [...] To answer Aristotle's question with a *no* is to see our past and present, our history and our philosophy, in a new, and strange, light.

Astraendo dalle figure particolari del suonatore di flauto, dello scultore, del falegname e del calzolaio, ma anche del medico, dell'architetto e dell'amministratore domestico, Agamben si misura col genere umano e sceglie l'ipotesi in base alla quale l'umanità sia priva di un compito operativo che la

contraddistingue. Nella raccolta *Il fuoco e il racconto*, che anticipa di qualche mese l'uscita di *L'uso dei corpi*, l'autore dichiara apertamente di dissociarsi dall'antropologia di orientamento aristotelico e, dunque, di propendere verso la teoria dell'uomo inoperoso: «Naturalmente Aristotele lascia subito cadere l'ipotesi che l'uomo sia un animale essenzialmente *argos*, inoperoso, che nessuna opera e nessuna vocazione possono definire. Vorrei invece proporvi di prendere sul serio quest'ipotesi e di pensare conseguentemente l'uomo come il vivente senz'opera» (Agamben, 2014b, p. 56).

La mancanza di uno specifico *ergon* dell'uomo non vale soltanto rispetto alle operazioni concrete svolte in determinati ruoli sociali, ma consegue la sua piena verità anzitutto in relazione alla storia naturale delle specie viventi. È in questa prospettiva che Agamben (2005, pp. 373-374) può affermare:

La domanda non ha solo un carattere retorico [...] Il problema ha, cioè, un significato più ampio, e investe la stessa possibilità di identificare l'*energeia*, l'essere-in-opera dell'uomo in quanto uomo, indipendentemente a al di là delle figure sociali concrete che egli può assumere. Anche se in forma di una domanda paradossale, l'idea di un'*argia*, di un'inoperosità essenziale dell'uomo rispetto alle sue occupazioni e operazioni concrete è avanzata senza riserve [...] Più in generale, in questione in questa domanda è la natura stessa dell'uomo, che si presenta come il vivente senz'opera, cioè privo di una natura e di una vocazione specifica.

La concezione di un'umanità senza opera, ovvero priva di una funzione specie-specifica, pare quindi revocare in dubbio lo schema di derivazione aristotelica secondo cui la vita umana è il prodotto da un lato dell'esclusione dei vegetali e del divino e dall'altro del processo di selezione all'interno della biologia animale. La vita attiva, caratterizzata dalla prassi linguistica e dal fare manipolativo finalizzato alla produzione, emerge come elemento di rottura e di differenza nella storia naturale dell'evoluzione. Viceversa, la vita inattiva o inoperosa istituirebbe una soglia di indistinzione tra vegetali, animali e divino e darebbe luogo a un regno nuovo, che col vocabolario di Agamben potremmo nominare regno degli esseri *eccezionali*, di coloro che dimorano in uno stato d'eccezione permanente. Nell'opera del filosofo italiano la figura romana dell'*homo sacer*, lo scrivano

Bartleby⁵⁴, i detenuti nei campi nazisti e gli odierni migranti apolidi sono solamente alcune delle figure cui egli ricorre per esemplificare la sua proposta. Si tratta di personaggi residuali, inscrivibili nella tradizione degli oppressi, di veri e propri *resti* delle epoche storiche, che, secondo Agamben, nell'età del postmoderno e della fine della storia, assurgono a criterio di ricerca della politica che viene. Sul tema, alludendo alle *Tesi sul concetto di storia*, è del tutto pertinente l'osservazione di Salzani (2013, p. 64) che sottolinea come «il riferimento è, ovviamente, al messianismo di Benjamin, che aspira alla redenzione di tutti gli eventi gioiosi che avrebbero potuto essere ma non si sono realizzati, che vuole salvare ciò che non è mai stato, l'insalvabile».

Nell'indagine di Agamben il prototipo è l'*homo sacer* (Agamben, 1995), l'uomo che nel diritto romano è uccidibile senza commettere omicidio e che, al contempo, è insacrificabile; come tale l'*homo sacer* non è conforme né alla legge degli uomini né a quella del divino, le eccipisce entrambe collocandosi in un'area di indeterminazione tra *zoé* e *bios*. Il *sacer* porta in superficie la nuda vita secondo una modalità in cui essa non è finalizzata ad alcuna forma particolare, a nessuna identità, a nessun genere, a nessuna vocazione, a nessun *ergon*. In questa inedita forma-di-vita – «col termine forma-di-vita intendiamo [...] una vita che non può mai essere separata dalla sua forma, una vita in cui non è mai possibile isolare e mantenere disgiunta qualcosa come una nuda vita» (Agamben, 2014a, p. 264) – si svuotano di senso le coppie essenza ed esistenza, soggetto e oggetto, trascendenza e immanenza e acquista significato l'idea di un'esistenza non formulabile secondo lo schema umano/non-umano, ma che è fin dall'inizio un *tertium*: «Si tratta, cioè, di rendere inoperosi tanto il *bios* che la *zoè*, perché la forma-di-vita possa apparire come il *tertium* che diventerà pensabile soltanto a partire da questa inoperosità, da questo coincidere – cioè cadere insieme – di *bios* e *zoè*» (Ivi, p. 287).

Nella parte finale di Agamben (2014a), in particolare nel capitolo intitolato *Opera e inoperosità*, i concetti di forma-di-vita e *argia* esibiscono la loro unitaria struttura ontologica e aprono il varco alla contemplazione⁵⁵ intesa come *modus vivendi*:

⁵⁴ Sul personaggio di Melville cfr. Agamben (1993).

⁵⁵ Respingendo la *praxis* e la *poiesis* Agamben sembra riscattare l'altra sfera che nel modello di Aristotele definisce la tripartizione dell'esperienza: la vita teoretica. Del paradigma che distingue

Ciò che chiamiamo forma-di-vita non è definito dalla relazione a una prassi (*energeia*) o a un'opera (*ergon*), ma da una potenza (*dynamis*) e da una inoperosità. Un vivente, che cerchi di definirsi e darsi forma attraverso la propria operazione, è, infatti, condannato a scambiare incessantemente la propria vita con la propria operazione e viceversa. Si dà, invece, forma-di-vita solo là dove si dà contemplazione di una potenza (Ivi, p. 313).

Il punto di fuga di questa modellizzazione della forma-di-vita inoperosa è l'immanentismo di radice spinoziana cui Agamben (2014a) fa riferimento almeno una decina di volte nell'arco della sua esposizione e che inequivocabilmente invoca chiusura dell'ultima pagina del suo libro: «La Soddisfazione di sé è Gioia nata dal fatto che l'uomo contempla se stesso e la propria potenza di agire» (Spinoza 1661, III, def. XXV). Sono questi i termini in cui nella teoria agambeniana dell'inoperosità si darebbe l'*eu zen*, la buona vita, la felicità: non già nella relazione tra agire pratico e fare produttivo, ma nella contemplazione della potenza di *non* fare e di *non* agire.

2.3 La replica di Aristotele

Riassumendo le battute del dialogo immaginario tra Agamben e Aristotele intorno all'argomento dell'opera dell'uomo risulta che:

tra *praxis*, *poiesis* e *theoria*, Agamben conserva il terzo termine ponendolo nell'al di là dell'azione e della produzione, salvo però svilupparlo in chiave impersonale, nella direzione della potenza del pensiero che non inerte all'uomo singolo ma alla moltitudine. Al solipsismo del *bios theoretikos* subentra, evocando l'averroismo, la *multitudo* in quanto immancabilmente connessa con un pensiero mai esauribile in una somma di operazioni intellettive. Decisivo per comprendere il profilo di questo pensiero non solitario ma che fin dal principio dimora nei molti è la mossa con cui Agamben lo distingue dal marxiano cervello sociale del celebre *Frammento sulle macchine*. Laddove tutto lascia presagire una similitudine fra il pensiero in potenza della moltitudine e il *general intellect* dell'individuo sociale, l'autore scrive: «Il discrimine fra la semplice, massiccia iscrizione del sapere sociale nei processi produttivi, che caratterizza la fase attuale del capitalismo, e il pensiero come potenza antagonista e forma-di-vita, passa attraverso l'esperienza di questa coesione e di questa inseparabilità» (Agamben 2014a, p. 271). Agamben, a ragione, coglie nell'ingresso delle capacità intellettuali nella produzione la vera novità del capitalismo contemporaneo, ma rinuncia a scorgervi il modello per un pensiero pubblico che non ha nel processo produttivo controllato dal capitale la sua forma di realizzazione più propria. Anziché sviluppare la contraddizione insita nella messa al lavoro del sapere sociale, egli la trascende e chiama in causa la potenza del pensiero immanente alla forma-di-vita, alla vita cioè già posta oltre l'agire e il fare, inoperosa per definizione.

- a) nel Libro I dell'*Etica Nicomachea* Aristotele pone la domanda circa l'esistenza di un *ergon* umano specie-specifico e risponde in maniera affermativa asserendo che «la specie-specificità (ἔργον) dell'anima umana è attività in relazione al linguaggio e comunque non senza linguaggio» (EN, 1098a7-8);
- b) Agamben svolge il quesito e prende posizione in senso negativo dichiarando: «Aristotele lascia subito cadere l'ipotesi che l'uomo sia un animale essenzialmente *argos*, inoperoso, che nessuna opera e nessuna vocazione possono definire. Vorrei invece proporvi di prendere sul serio quest'ipotesi e di pensare conseguentemente l'uomo come il vivente senz'opera» (Agamben, 2014b, p. 56).

L'ipotetica conversazione non si esaurisce qui e sembra ammettere una replica da parte di Aristotele, che, Agamben, nel suo studio sull'*Etica Nicomachea*, non considera affatto. La replica avviene sul finire del Libro I del trattato aristotelico, allorché l'autore introduce l'immagine del sonno (ὕπνος) intendendolo come quello stato dell'esperienza che si alterna alla veglia e che è comune al ciclo biologico degli organismi viventi, dunque, non solamente degli animali umani. Nel sonno, osserva Aristotele, decade la differenza tra vita felice e vita infelice, nel sonno infatti non è più in questione l'opera il cui compimento determina l'*euzen* perché «il sonno è inattività (ἀργία) dell'anima» (EN, 1102b8). Nelle righe seguenti Aristotele aggiunge che l'inattività o l'inoperosità dell'anima è precisamente quella del sonno senza sogni (cfr. Ivi, 1102b9-8). Al sonno e ai sogni lo stagirita dedica alcuni dei brevi trattati di filosofia della natura, raccolti nel corpo di opere noto col titolo *Parva naturalia*: uno di questi scritti è conosciuto come *Il sonno e la veglia*. In questo testo il sonno è definito «privazione della veglia» (SV, 453b26) e il vocabolario che lo descrive è improntato al lessico della potenza di *non* agire e di *non* fare, ovvero al lessico dell'«impossibilità (ἀδυναμία)» (Ivi, 454b5). Nelle righe finali Aristotele fornisce l'immagine conclusiva del sonno come «impossibilità di essere in atto» (Ivi, 458a29)⁵⁶.

⁵⁶ Nel *Dizionario di psicologia* Galimberti (1992, p. 896) definisce così il sonno: «Stato fisiologico caratterizzato da un'interruzione dei rapporti sensoriali e motori che legano l'organismo al suo ambiente, e passibile di modificazioni in seguito a stimolazioni adeguate». In ambiente

Questi pochi cenni sul sonno sembrano indurre a riaprire la discussione sull'opera dell'uomo in una chiave naturalista o anche materialista. Secondo Aristotele l'inoperosità non sarebbe una modalità di esistenza che revoca in questione la vita attiva ma, al contrario, l'inattività costituirebbe una sfera della vita operosa e precisamente quello stadio in cui l'esperienza vigile, scandita essenzialmente da comportamenti comunicativi e comportamenti strumentali, nonché da pulsioni e affetti, si addormenta. In questo orizzonte antropologico l'inoperosità non andrebbe ricercata al di là dell'opera, bensì essa è, nel sonno, il contrassegno del provvisorio periodo durante il quale la vita umana attiva trova riposo, chiude gli occhi e si ristora. Richiamando il quesito posto nel Libro I dell'*Etica Nicomachea* appare del tutto ragionevole affermare che esiste un'inoperosità dell'uomo e che essa equivale proprio alla fase biologica del sonno; occorre però aggiungere, con Aristotele, che nel ciclo biologico di una forma di vita capace di dormire non è il sonno il fine ma «il fine, tuttavia, è la veglia» (Ivi, 455b23).

Recentemente l'immagine del dormiente è stata posta al centro di un libro di Jean-Luc Nancy (2007). Il filosofo francese, che nell'ambito di questa ricerca è stato già citato perché autore di *La comunità inoperosa* (1983), coglie nel sonno il contrario della veglia e contestualmente lo elogia conferendogli ogni priorità sul soggetto attivo e vigile. Rovesciando la linea tracciata poc'anzi sulla base del materialismo di scaturigine aristotelica, Nancy sembra individuare nel sonno l'aldilà della vita attiva, tanto da rievocare nelle sue argomentazioni il *topos* della cultura occidentale che sovrappone sonno e morte⁵⁷. Proprio il sonno inteso come

anglosassone Corsini (1994) nell'*Encyclopedia of Psychology*, soprattutto grazie alla tecnica dell'elettroencefalogramma, sottolinea che il sonno è un «active process» durante la fase REM – *Rapid Eye Movements* – ossia durante lo stadio in cui il dormiente sogna.

⁵⁷ Da Omero a Dante è un gesto consolidato quello di apparentare il sonno e la morte. In origine, nella Grecia arcaica, sono diverse le testimonianze, a cominciare da *Iliade* (XIV, 231), in cui *Hypnos* e *Thanatos* sono considerati fratelli gemelli. Rossella Prezzo, che firma la postfazione all'edizione italiana di Nancy (2007), rievoca diversi luoghi dell'opera di Platone in cui emerge il rapporto tra sonno e morte. Sono citati il *Simposio*, le *Leggi* e la *Repubblica* e tuttavia manca inaspettatamente il riferimento ad *Apologia* (40d) in cui Socrate parla della morte come di quello stato in cui ogni sensibilità e ogni fare e agire si estinguono come nel sonno senza sogni. Lo stesso Nancy (2007, p. 71) propone un parallelismo di questo tipo: «come la morte, il sonno, e come il sonno, la morte ma senza risveglio». Peraltro già dal titolo del libro nell'originale francese, *Tombe de sommeil*, Nancy sembra giocare col doppio senso della parola *tombe* che se da un lato significa 'io cado', dall'altro può voler dire anche 'fossa'. Secondo Agamben 'dormire' è un tipico esempio di verbo nella forma media, come 'nascere', 'morire', 'soffrire', 'giacere', 'parlare', 'godere'. Si

fine, ovvero termine e scopo della vita umana operosa, è il luogo privilegiato per una teoria dell'emancipazione dell'uomo secondo l'interpretazione di Nancy, che osserva: «A dormire non è una parte di me, né un aspetto, né una funzione. È quell'altro tutto intero che io sono una volta sottratto a tutti i miei aspetti e a tutte le mie funzioni, salvo a quella di dormire, che forse non è nemmeno una funzione; o meglio, il cui funzionamento sta unicamente nel sospendere ogni funzione» (Nancy, 2007, p. 20). Nel sonno pensato da Nancy sta la controreplica ad Aristotele e si riaffaccia l'idea di un'inoperosità pervasiva dell'esistenza, l'idea di un'*argia* estesa alla vita nella sua interezza: non più il sonno come inoperosità circoscritta a una determinata porzione dell'esperienza, lo stadio provvisorio di recupero fisiologico volto al risveglio, bensì il sonno come prototipo di una nuova vita da vivere nottetempo, che allude alla morte, che è senza attività, una vita che dimora eternamente in una potenza oltre l'atto.

tratta di forme né attive né passive in cui il soggetto non transita in un oggetto, ma esso è interno al processo designato dal verbo (cfr. Benveniste, 1950, pp. 200-209). La voce verbale 'dormire' non indica qualcuno che compie un'azione su qualcosa o nei confronti di qualcun altro, tanto che per rendere il verbo nella forma attiva è necessario trasformarlo e dire: «“egli fa dormire, addormenta”, in cui il processo, non avendo più il suo luogo nel soggetto, viene trasferito transitivamente in un altro termine che ne diventa l'oggetto. Qui il soggetto posto fuori dal processo, lo sovrasta ormai come attore e l'azione deve prendere conseguentemente come fine un oggetto esterno» (Agamben, 2014a, p. 52). È significativo che Agamben osservi come anche il verbo greco *chrestai*, da cui *chresis*, ovvero 'uso', appartenga anch'esso alla stessa famiglia di 'dormire': «si chiarisce anche, in questa prospettiva “mediale”, perché l'oggetto del verbo *chrestai* non possa essere all'accusativo, ma sia sempre al dativo o al genitivo. Il processo non transita da un soggetto attivo verso l'oggetto separato della sua azione, ma coinvolge in sé il soggetto, nella misura stessa in cui questo si implica nell'oggetto e si dà a esso» (Ivi, p. 53; cfr. gli esempi riportati in Ivi, p. 49). Recentemente Agamben (2016), interrogandosi sul concetto di *esigenza*, sembra approfondire la somiglianza di famiglia tra uso inoperoso, sonno e morte. Con *esigenza* s'intende una categoria modale non conforme né alla modalità del necessario né alla modalità del possibile, bensì equiparabile alla potenza oltre l'atto, che in Agamben, come vedremo meglio nel prossimo paragrafo, è il fondamento logico-metafisico dell'inoperosità: se x esige y, allora y non esaurisce le possibilità contenute in x. Carica di *esigenza* destinata a conservarsi nella sua inattualità è, secondo l'autore, la figura dell'amata contemplata dall'amante: «Essa è là – ma come sospesa da tutti i suoi atti, involuta e raccolta in se stessa. Come l'idea, c'è e, insieme, non c'è. Sta davanti al nostro sguardo, ma perché ci fosse veramente occorrerebbe destarla e, così facendo, la perderemmo» (Ivi, p. 56). Da qui Agamben tira le somme e afferma: «L'idea – l'esigenza – è il sonno dell'atto, la dormizione della vita. Tutte le possibilità sono ora raccolte in un'unica complicazione, che la vita andrà poi man mano spiegando – ha già, in parte, spiegato. Ma, di pari passo al procedere delle spiegazioni, sempre più s'addentra e complica in sé inesplicabile l'idea. Essa è l'esigenza che resta indelibata in tutte le sue realizzazioni, il sonno che non conosce risveglio» (Ibidem).

3. Elementi per un'ontologia della potenza oltre l'atto

3.1 Definizione di inoperosità secondo la potenza

Com'è stato già anticipato nel § 1.1. di questo capitolo l'inchiesta genealogica di Agamben penetra l'*argia* per ricondurla al concetto di potenza. La categoria di inoperosità costituisce l'aldilà della *praxis* e della *poiesis* perché anzitutto registra il divorzio della coppia potenza/atto. L'inoperosità inaugura una dimensione ontologica in cui il rapporto tra l'essere in potenza e l'essere in atto è immesso in una soglia di indistinzione e da qui è neutralizzato. Si configura così una forma-di-vita interamente collocata entro i confini della *dynamis*, il cui tratto peculiare consiste nel conservarsi oltre l'*energeia*. Ogni traduzione della potenza in atto dà come risultato non già un'attività, ma un resto che diverge rispetto all'essere di una *praxis* o di una *poiesis*, la performance di un pianista o la produzione di scrittore, poiché, in entrambi gli atti, ciò che vale – ciò che resta – è la loro potenza di *non suonare* e di *non scrivere*⁵⁸.

Col vivere inoperoso Agamben intende assegnare una realtà empirica alla coerenza concettuale della potenza, concepita secondo la definizione fornita da Aristotele. Nello schema tracciato nel Libro IX della *Metafisica* lo stagirita designa l'atto come «l'esistere della cosa» (*Met.*, 1048a31) e la potenza come ciò

⁵⁸ La letteratura critica, preciso in quest'ottica è lo studio di de la Durantaye (2009), concorda sul fatto che il concetto di potenza sia l'idea guida di tutto il pensiero di Agamben. Fondamentale è in questo senso il saggio *La potenza del pensiero*, originariamente il testo di una conferenza tenuta a Lisbona nel 1987 e poi incluso nell'omonima raccolta del 2005. Sulla delicata relazione tra potenza e atto come sede dell'inoperosità Salzani (2013, p. 63) osserva: «Il punto fondamentale è che il passaggio all'atto non annulla né esaurisce la potenza, ma questa si conserva nell'atto come potenza di non». In *The Agamben Dictionary*, curato da Murray e Whyte (2011), i termini *potentiality* e *impotentiality* sono discussi all'interno della medesima voce al fine di sottolineare, nella teoria di Agamben, la coesistenza di potenza e potenza di non: «The inherently two-sided structure of potentiality–impotentiality means that in the passage to act, impotentiality must set itself aside, suspend and turn back upon itself, and yet not be totally destroyed or left behind, making actuality not just the realisation and fulfilment of the potentiality-to-be (i.e. being), but also the privative negation (and fulfilment) of the potentiality-to-not-be: the potentiality not to not be (i.e. not not-being)» (Ivi, pp. 161-162). Agamben ricava la coappartenza di potenza e impotenza, cui nel *Dictionary* si fa riferimento, dal brano della *Metafisica* di Aristotele in cui si dice: «Una cosa è potenza se il tradursi in atto di ciò di cui essa è detta aver potenza non implica alcuna impossibilità» (*Met.*, 1047a24-25). In *La potenza del pensiero* Agamben (2005, pp. 292-294) interpreta la doppia negazione – *outhen estai adynaton* – non come un modo per annullare la potenza, ossia in una sorta di impossibilità o di 'non poter non essere', ma come la negazione privativa interna alla potenza, ovvero il 'poter non non-essere'.

che oltre a essere «può non essere» (Ivi, 1050b12). A differenza dell'atto, lo statuto logico della potenza fa perno sulla «privazione» (Ivi, 1046a30) del proprio poter essere, quindi, sul poter *non* essere.

Agamben svolge la tesi che mantiene la potenza in relazione originaria con la propria impotenza o potenza di-non (*adynamia*) e arriva a interrompere la comunicazione tra i poli della diade. In un passo⁵⁹ già citato in apertura di capitolo, tratto dal primo volume di *Homo sacer*, egli può affermare: «Il solo modo coerente di intendere l'inoperosità sarebbe quello di pensarla come un modo di esistenza generica della potenza, che non si esaurisce in un *transitus de potentia ad actum*» (Agamben, 1995, p. 71).

Il gesto di Agamben consiste nel penetrare all'interno della coppia potenza/atto e di disattivare il rapporto finalistico che collega i due elementi. Introducendo il tema dell'inoperosità l'autore getta le basi per un'ontologia della potenza *oltre* l'atto, per una teoria dell'essere e dell'uomo che riposa in una concezione non teleologicamente orientata di *dynamis*. Egli intende così prendere le distanze dalla metafisica aristotelica che teorizza la priorità dell'atto sulla potenza, perché assegna al primo termine il ruolo di *telos* del secondo: l'atto è, scrive Aristotele in *Metafisica* 1050a7-9, «anteriore perché tutto ciò che diviene procede verso un principio, ossia verso il fine: infatti, lo scopo costituisce un principio e il divenire ha luogo in funzione del fine. È il fine è l'atto, e in grazia di questo si acquista anche la potenza».

In *L'uso dei corpi* Agamben appone il sigillo sulla questione: «Ciò che disattiva l'operosità è certamente un'esperienza della potenza, ma di una potenza che, in quanto tiene ferma la propria impotenza o potenza di non, espone se stessa nella sua non-relazione all'atto» (Agamben 2014a, p. 349). Nella forma ormai matura del suo pensiero il filosofo italiano conferma le ipotesi formulate vent'anni

⁵⁹ Per illustrare i tratti salienti di questa categoria è forse istruttivo notare come il tragitto che conduce all'inoperosità abbia origine in uno scolio. Lo scolio è un luogo del testo che si colloca oltre se stesso, che sta al di là dell'opera e che, come tale, caratterizza la prosa dell'autore. Il contenuto semantico del concetto fa qui tutt'uno con la forma della sua espressione, significato e significante si indeterminano, entrano in una soglia di indistinzione in cui ogni dualismo è revocato in dubbio. Se è così, allora è legittimo inferire che già la semiotica del testo di Agamben contiene in *nuce* gli elementi essenziali della sua teoria nella misura in cui essa, la teoria, è inseparabile dalla scrittura.

prima, individuando nella categoria metafisica di potenza il luogo proprio dell'inoperosità. Egli dunque assegna l'inoperosità alla potenza intesa nella sua costitutiva inattualità, nella sua intima impotenza, in cui ogni tentativo di traduzione in atto è sospeso.

Nella sua essenziale capacità di disattivare la teleologia che innerva la relazione tra potenza e atto, configurando così un'ontologia intrinsecamente *oltre* il fine, nel duplice senso in cui Aristotele definisce i fini in *Etica Nicomachea* 1094a3-6 – «alcuni sono attività (*energheiai*) altri sono opere (*erga*)» –, l'inoperosità apre il varco alla forma-di-vita propriamente umana. Questa nuova antropologia si situa al di là delle sfere della *praxis* e della *poiesis* con cui la filosofia occidentale ha tradizionalmente articolato l'esperienza degli umani. L'inoperosità sfugge alla *poiesis* perché ripudia l'attività finalizzata alla realizzazione di prodotti esterni (lo scrittore cui si accennava), ma si sottrae anche alla *praxis*, sebbene questa definisca l'agire che non dà luogo a opere, perché rifiutando il finalismo respinge anche l'attività che ha il fine in sé (il pianista cui pure si faceva cenno). Già all'inizio de *L'uso dei corpi* Agamben sostiene decisamente l'impossibilità di classificare l'inoperosità secondo lo schema dell'*Etica* aristotelica: «L'uso del corpo» – che come abbiamo compreso è una categoria coestensiva a inoperosità – «non è, nei termini aristotelici, né *poiesis* né *praxis*, né una produzione né una prassi» (Agamben 2014a, p. 46).

3.2 La potenza del pensiero

Nel saggio *La potenza del pensiero* Agamben (2005) si interroga sulla modalità con cui rendere perspicua la figura della potenza che si conserva oltre l'atto e che perciò stesso rappresenta il luogo proprio dell'inoperosità. Il modello cui l'autore fa riferimento è quello impiegato da Aristotele nel *De Anima* per illustrare le

caratteristiche dell'intelletto possibile. Ma, prima di indicare l'eventuale soluzione, ripercorriamo il sentiero attraversato da Agamben.

Il filosofo italiano ha davanti a sé il seguente problema: dare conto di un concetto di potenza che non solo risiede *oltre* l'atto, ma che sembra aprire a una dimensione terza rispetto al rapporto tradizionale, a due, tra la *dynamis* e l'*energeia*. La potenza che si trattiene nella relazione con l'impotenza non equivale, per esempio, alla facoltà di linguaggio che è lungi dall'esaurirsi in un cumulo di discorsi in atto e che però non tarda a farsi parola detta, enunciato, opera letteraria; il tipo di potenza che resta oltre l'alternarsi tra facoltà e attualità si iscrive in un'ontologia affatto differente in cui non ha più molto senso usare i termini 'facoltà' e 'attualità' perché la *dynamis* in questione è essenzialmente *adynamia*, potenza di-non.

Con le sue parole ecco come Agamben espone il tema:

Come possiamo pensare l'atto della potenza-di-non? Poiché l'atto della potenza di suonare il piano è certamente, per il pianista, l'esecuzione di suonare di un pezzo al pianoforte; ma quale sarà, per lui, l'atto della sua potenza di non suonare? E che cosa avviene di questa potenza di non suonare nel momento in cui egli comincia a suonare? Così l'atto della potenza di pensare sarà pensare questo o quel pensiero; ma come pensare l'atto della potenza di non-pensare? Forse le due potenze sono così asimmetriche ed eterogenee, che queste domande non hanno semplicemente senso? [...] Il problema del destino dell'impotenza nel passaggio all'atto non può essere semplicemente lasciato da parte (Agamben, 2005, p. 292).

Agamben trova un terreno fecondo per rispondere alle aporie dettate dalla correlazione tra potenza e impotenza nei brani del *De Anima* in cui Aristotele descrive l'intelletto e per definirne l'essenza lo stagirita impiega il vocabolario della *dynamis*: «la sua natura non è altro che questa: di essere in potenza. Dunque il cosiddetto intelletto che appartiene all'anima [...] non è in atto nessuno degli enti prima di pensarli» (*De An.*, 429a22-24). Più avanti Aristotele, con un'immagine molto famosa, equipara l'intelletto a una tavoletta su cui nulla è scritto, dunque, è passibile di scrittura: «Diciamo potenzialmente allo stesso modo di una tavoletta per scrivere, sulla quale non ci sia attualmente nulla di scritto. È precisamente questo il caso dell'intelletto» (Ivi, 430a1-3). Il passaggio decisivo,

per i problemi posti da Agamben, corrisponde al momento in cui Aristotele descrive l'intelletto che pensa qualcosa, il pensiero provvisto di un contenuto: «Quando poi l'intelletto è divenuto ciascuno dei suoi oggetti, nel senso in cui si dice sapiente chi lo è in atto [...] anche allora è in certo modo in potenza, ma non come prima di avere appreso o trovato; ed allora può pensare se stesso» (Ivi, 429b6-10).

La figura della potenza di cui Agamben va in cerca è precisamente quella che Aristotele usa per definire la natura dell'intelletto possibile, ovvero la potenza che resta oltre il pensiero in atto e che non equivale alla tavoletta che attende di essere incisa, bensì è la potenza compiuta nella sua *adynamia* e che finalmente può pensare se stessa⁶⁰: «Ciò che la tradizione filosofica ci ha abituato a considerare come il vertice del pensiero, e insieme, come il canone stesso dell'*energeia* e dell'atto puro – il pensiero del pensiero – è, in verità, il dono estremo della potenza a se stessa, la figura compiuta della potenza del pensiero» (Agamben, 2005, p. 296).

Nell'ottica di questo genere di potenza, aggiunge Agamben, la filosofia, anzitutto la teoria dell'inoperosità, è chiamata a

ripensare da capo non soltanto la relazione fra la potenza e l'atto, fra il possibile e il reale, ma anche a considerare in modo nuovo, nell'estetica, lo statuto dell'atto di creazione e dell'opera e, in politica, il problema della conservazione del potere costituente nel potere costituito. Ma è tutta la comprensione del vivente che dev'essere revocata in questione, se è vero che la vita dev'essere pensata come una potenza che incessantemente eccede le sue forme e le sue realizzazioni (Ivi, p. 295).

La potenza inoperosa è inseparabile dal concetto di uso; quest'ultimo infatti consegue la sua piena verità proprio alla luce della teoria della potenza oltre l'atto perché l'uso-*chresis* si conforma all'idea del mezzo puro (cfr. Agamben, 1996), ovvero alla dimensione in cui la potenza non specificando alcuna realizzazione, né

⁶⁰ Nota Salzani (2013, p. 63): «la potenza per Aristotele, sostiene Agamben, è definita essenzialmente dalla possibilità del suo non-esercizio, è, anche e innanzitutto, potenza di non passare all'atto. Questo significa che potenza e impotenza stanno in relazione di costitutiva coappartenenza, per cui la potenza, nella sua struttura originaria, si mantiene in rapporto con la propria privazione».

in una *praxis* né in una *poiesis*, si conserva nella propria inattualità e apre così a nuovi scenari ontologici da cui ricavare anzitutto una nuova immagine dell'essere dell'uomo.

3.3 Sintassi dell'inoperosità

Dopo aver messo in luce il rapporto che intercorre tra la teoria dell'inoperosità e la teoria della potenza, sul finire del capitolo occorre aggiungere un altro elemento che più volte è stato evocato senza però specificarne il ruolo: la negazione linguistica. L'indagine, quindi, prosegue interrogando la composizione sintattica dell'in-operosità, nell'ambito della quale il segno 'non' appare come il tassello decisivo. Un simile tentativo si iscrive nell'orientamento generale con cui Agamben è studiato all'interno di questa ricerca, ovvero provare a sviluppare le sue tesi intorno all'inoperosità nell'interesse di cogliere vantaggi e svantaggi teorici. In particolare nei paragrafi precedenti sono emerse almeno due letture divergenti rispetto al concetto elaborato dall'autore. La prima, che sarà più ampiamente discussa nel quinto capitolo, concerne l'idea di intendere l'inoperosità come un adeguato strumento epistemologico per studiare le trasformazioni di una delle figure della *poiesis*, ossia il lavoro vivo umano nel tardo capitalismo, nel preciso momento in cui la produzione ingloba in sé numerosi aspetti che per concetto appartengono alla *praxis*, anzitutto e perlopiù l'interazione linguistica. L'offuscarsi della linea di confine tra *praxis* e *poiesis* nel lavoro porterebbe il nome di inoperosità perché la potenza di lavorare, sempre più di tipo comunicativo e relazionale, stenta a tradursi in atto, si conserva oltre l'*energheia*, è senza scopo e senza opera. La seconda lettura riguarda il sonno senza sogni che, nella linea di ricerca materialista inaugurata da Aristotele, equivale allo stadio del ciclo biologico in cui l'organismo disattiva ogni sensazione, ogni agire e fare e così riposa. Il sonno è sotto questa luce un'inoperosità provvisoria volta alla veglia, ossia alla vita di nuovo attiva e vigile e non all'esistenza nottetempo. Tanto nel lavoro quanto nel sonno la disattivazione delle consuete procedure della *praxis* e della *poiesis* non è eterna,

ma sempre circoscritta a un fenomeno storicamente e spaziotemporalmente definito. Nelle pagine che seguono la sintassi dell'inoperosità dovrà mettere a fuoco una terza versione dell'*argia* capace di mostrare un ulteriore scarto rispetto al valore difeso da Agamben.

Potenza e negazione. Continuando a muoverci nell'ambito della teoria dell'inoperosità collegata alla teoria della potenza oltre l'atto, occorre per il momento trascurare la categoria cara ad Agamben e mostrare la connessione tra il concetto di potenza e la negazione linguistica. A tale riguardo è irrinunciabile riferirsi alle osservazioni che Aristotele annota nel *De interpretatione*. Si tratta del celebre passo in cui l'autore distingue la negazione dell'enunciato modale 'è possibile che sia' dalla negazione del contenuto semantico dell'enunciato stesso. Negare 'è possibile che sia' significa apporre il segno 'non' davanti alla copula: 'non è possibile che sia'; invece, la negazione del *dictum* della frase equivale a 'è possibile che non sia'. Attraverso tale distinzione Aristotele intende sottolineare come la negazione sia strutturale alla logica interna della potenza nella misura in cui l'essenzialità del poter essere consiste nel poter *non* essere e non già nel *non* poter essere: «In effetti, tutto ciò che può essere tagliato, o camminare, può altresì non camminare, e non essere tagliato. La ragione è la seguente: tutto ciò che ha tali possibilità non è sempre in atto, di modo che ad esso apparterrà altresì la negazione» (*De Int.*, 21b12-16). Se accettiamo queste indicazioni, allora sembra legittimo ritenere che la potenza sia coestensiva alla negazione: sono perfettamente sovrapponibili, si conservano in un'eterna soglia di indistinzione (cfr. Virno, 2013).

Inoperosità e negazione. In coerenza con quanto detto a proposito della giuntura tra inoperosità e potenza e tra potenza e negazione, non è affatto irragionevole illustrare il nesso tra inoperosità e negazione attraverso l'implicazione che segue: se l'inoperosità dimora nella potenza e la potenza è coestensiva alla negazione, allora l'inoperosità mette radici nella negazione.

Già Agamben, commentando la *Lettera ai Romani* di Paolo⁶¹, descrive la condotta della comunità messianica nel segno della vita caratterizzata «da uno speciale funtore di inoperosità, che anticipa in qualche modo nel presente il

⁶¹ L'accurata analisi dell'incipit della *Lettera* è contenuta in Agamben (2000).

sabatismo del Regno: l'*hos me*, il 'come non'» (Agamben, 2007, p. 271). Vivere nel segno del 'come non', argomenta Agamben, significa rendere inoperosa la vita fin qui condotta, con la sua *praxis* e con la sua *poiesis*, per esistere non più nella comunità orientata da un certo fare, ovvero da certi modelli produttivi, e da un certo agire, ossia da certe istituzioni politiche, ma soltanto nella «nostra potenza di agire e di vivere, la nostra *ag-ibilità* e la nostra *viv-ibilità*» (Ivi, p. 274). La vita della comunità inoperosa, scandita dal 'come non', riscrive la storia naturale dell'animale umano smentendo tanto l'aristotelica definizione dell'uomo come animale linguistico e politico quanto l'argomento hegel-marxiano che assegna alla produzione un altrettanto significato antropologico di fondo. Non contano più le forme di vita qualificate, i comportamenti sociali e i giochi linguistici, cui in primo luogo occorre pensare in termini di creazione delle condizioni di possibilità e, dunque, in termini di sopravvivenza, ma protagonista è la generica disposizione a vivere, la vivibilità. Così come leggibile è un libro che può *non* essere letto, allora vivibile è proprio di ciò che può *non* essere vissuto⁶²: la vivibilità, tratto saliente del vivere inoperoso segnato dal 'come non', al pari di ogni altra disposizione a fare o subire qualcosa (espressa con gli aggettivi mangiabile, amabile, vendibile, toccabile, temibile) si radica in «una disposizione basilare, che innerva da cima a fondo il nostro parlare: la disposizione a negare» (Virno, 2013, p. 84).

Inoperosità, potenza, negazione: il 'non' è il connettivo che forgia la sintassi della parola 'inoperosità' allorché essa, con Agamben, è ricondotta al proprio luogo di origine logico-metafisico, cioè il concetto di potenza.

Ancora un'altra inoperosità. La dislocazione in ambito linguistico⁶³ della teoria di Agamben, anziché confermare le tesi dell'autore, sembra gettare luce su ulteriori aspetti contraddittori. Il punto decisivo concerne l'abisso che separa inoperosità e negazione quanto al ruolo che ognuna di esse svolge nell'ambito della forma di vita umana. L'inoperosità, secondo Agamben, è una disposizione

⁶² Anche se percorre tutt'altra direzione antropologica è istruttiva l'osservazione di Virno (2013, p. 84): «la desinenza '-ibile' lascia presagire anche l'omissione e il colpo a vuoto».

⁶³ Il linguaggio costituisce un tema centrale nel pensiero di Agamben fin dalle sue prime produzioni (cfr. D'Alonzo, 2015). Il focus linguistico di Agamben, tuttavia, va oltre le finalità di questa ricerca. I principali testi di riferimento sono: *Infanzia e storia* (1978), *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività* (1982) e nell'ambito del programma *Homo sacer* il volume *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento* (2008).

destituente, che uccide la produzione e la politica per configurare una dimensione post-storica in cui la vita non è più da vivere ma è finalmente redenta. La negazione, al contrario, è una disposizione costituente, che definisce non solo il funzionamento di ogni atto linguistico, ma anche quello dell'intera facoltà di linguaggio e, dunque, imparare a negare segna una tappa capitale del processo antropogenetico. Com'è nelle tesi di Virno (2013) la negazione è un elemento innegabile del linguaggio: oltre a consistere in una determinata prestazione verbale, il 'non' è anche il segno che dà origine a tutti gli altri segni.

Se è vero che l'inoperosità dimora nella negazione, come spiegare il decorso destituente della prima e quello invece costituente della seconda? Poiché l'uomo si scopre inoperoso in quanto originariamente provvisto di un'indole potenziale, dunque, di un'indole coincidente con la capacità di negare, allora non può darsi che la negazione sia uno «speciale funtore di inoperosità» non perché disattiva la vita, bensì precisamente perché è quell'elemento *innegabile* della nostra storia naturale oltre il quale l'inoperosità non può risalire? In questo orizzonte sembra lecito intendere l'inoperosità, nella sua connessione con la potenza e con la negazione, come il luogo in cui le forme consuete della politica (*praxis*) e della produzione (*poiesis*) sono sospese senza annullare il contenuto semantico dell'agire e del fare, ma preparando il terreno alla trasformazione di ciò che è, quindi, al non essere come *héteron* (e non come *enantion* – 'contrario'), al 'diverso' concepito da Platone nel *Sofista* (cfr. 257b3-13).

Agamben non colloca l'inoperosità in un'ontologia contraria all'essere: l'inoperosità è lungi dall'indicare sia la negatività assoluta sia la mera mancanza di opere, essa qualifica una forma di vita non teleologicamente determinata, che fa uso delle cose del mondo senza appropriarsene e senza crearne di nuove, quindi, povera e sottratta al diritto. Ha ragione Agamben a criticare il paradigma dell'operatività e a pensare in ottica post-statale e post-capitalista, ma dire 'no' allo Stato e al capitale non significa affatto uccidere tutto il *facēre* e tutto l'*agēre*. Rendere inoperoso il lavoro sotto il capitale e lo Stato non autorizza a progettare un'antropologia contraria alla *poiesis* e alla *praxis*, bensì l'inoperosità che dimora nella potenza e nella negazione permetterebbe di disattivare il lavoro e lo Stato senza divellere l'inclinazione a fare e ad agire. Se il sillogismo proposto innanzi è

valido, allora bisogna ammettere che l'inoperosità intesa come dire 'no' alla produzione e alla politica non si identifica nella completa disattivazione del significato di 'produzione' e di 'politica'. Così come nella frase 'Angelo non è alto' il 'non' conserva il contenuto semantico del predicato 'essere alto' e non allude necessariamente al 'basso', bensì rimanda a una diversità non ancora determinabile, allo stesso modo il 'no' dell'inoperosità potrebbe rinviare a un altro dal lavoro e dallo Stato, a una poiesi *altra*, a un'*altra* prassi.

IV. Sul divenire *poiesis* della *praxis*: lo schema omologico della produzione in Ferruccio Rossi-Landi

Non c'è attività umana da cui si possa escludere
ogni intervento intellettuale,
non si può separare l'*homo faber* dall'*homo sapiens*
(Gramsci, 1932, *Quaderno* 12 [XXIX], p. 1550,
citato in esergo a Rossi-Landi, 1985).

1. Genesi del programma di ricerca su lavoro e linguaggio in Italia

1.1 Il carattere pionieristico di Rossi-Landi tra filosofia e linguistica

Nel pensiero italiano contemporaneo esistono almeno due linee di ricerca che prendono specificamente a oggetto la relazione tra linguaggio e lavoro. Una mette capo agli studi filosofici e linguistici di Ferruccio Rossi-Landi, l'altra si iscrive nell'epistemologia di tradizione operaista e vede in Paolo Virno uno dei suoi più autorevoli rappresentanti. Nell'indagare il rapporto tra linguaggio e lavoro tanto Rossi-Landi (1968; 1972; 1985) quanto Virno (1986; 1993; 2002a; 2015b), diversamente dai risultati teorici conseguiti da Agamben (2014a), conservano la coppia *praxis-poiesis* e tuttavia formulano due modelli alternativi con cui esplicitare il legame tra parola e opera. Entrambi gli autori delineano programmi di ricerca che divergono, sì, dal paradigma agambeniano illustrato nel capitolo precedente, ma per ragioni diametralmente opposte.

Lo schema di Rossi-Landi, che sarà al centro di questa sezione, prevede l'estensione di elementi tipici della *poiesis*, anzitutto e perlopiù del suo intrinseco finalismo, nella sfera della *praxis*, sicché il linguaggio diviene un processo produttivo di enunciati secondo una modalità del tutto omologa alla produzione di cose. Al contrario la proposta di Virno capovolge lo schema rossilandiano perché formula un modello in cui è la *poiesis* ad annettere a sé alcuni dei principali caratteri della *praxis*, a cominciare dalla peculiare assenza di opere depositate dietro di sé, dunque, il lavoro, con sempre maggiore evidenza nell'epoca del tardo

capitalismo, prende congedo dall'agire strumentale per conformarsi a un comportamento di tipo comunicativo. Se nella prima ipotesi è l'opera a transitare nella parola modificandola nella sua coerenza concettuale, nella seconda è proprio la parola a sconfinare nell'opera trasformandone le proprietà più intime.

In un'ottica genealogica il divenire *poiesis* della *praxis* trova il suo fondamento nel saggio rossilandiano dei tardi anni Sessanta del Novecento intitolato *Il linguaggio come lavoro e come mercato* (1968); per ciò che concerne l'altro schema, ovvero il divenire *praxis* della *poiesis*, il testo inaugurale è *Convenzione e materialismo* di Virno uscito nel 1986. Coeva di Rossi-Landi e altrettanto pionieristica come il suo studio è, tuttavia, un'opera non filosofica ma letteraria, ossia il romanzo *La vita agra* di Luciano Bianciardi (1962), che ha il merito di anticipare certi motivi teorici dell'operaismo dei primi anni Ottanta del secolo scorso.

Venendo all'autore che qui ci interessa esaminare, è bene indicare i tre riferimenti bibliografici che, come suggerisce lo studio di Ponzio (1988), costituiscono un corpo unitario e coerente nell'elaborazione di Rossi-Landi circa la sovrapposizione tra linguaggio e lavoro. La trilogia si compone quindi del già citato volume *Il linguaggio come lavoro e come mercato* (1968) e delle due raccolte *Semiotica e ideologia* (1972) e *Metodica filosofica e scienza dei segni* (1985); a questi si può aggiungere il testo in inglese già nell'originale intitolato *Linguistics and Economics* (1974).

Rossi-Landi si muove su un terreno di ricerca interdisciplinare in cui sfumano i confini tra filosofia, linguistica e scienze sociali; il suo tentativo è di far dialogare prospettive diverse tra loro per metodo di indagine e oggetto di studio, in particolare il materialismo marxiano da un lato e le teorie del linguaggio di Saussure e del *coté analitico*⁶⁴ dall'altro.

Con un gesto che lo renderà vicino alle tesi della linguistica del lavoro sviluppatasi in Francia attorno al gruppo *Langage et Travail* a partire dal 1990 (cfr. *Infra*, secondo capitolo, § 4), Rossi-Landi intende oltrepassare le opposizioni

⁶⁴ Nel 1955 Rossi-Landi pubblica la traduzione dell'opera *The concept of mind* di Gilbert Ryle (*Lo spirito come comportamento*) contribuendo così alla diffusione della filosofia analitica in Italia. Più in generale, nell'ambito del pensiero angloamericano della prima metà del Novecento, nel 1953 esce la monografia sul semiologo e filosofo statunitense Charles Morris.

tra mentalismo e comportamentismo, tra linguaggio come convenzione storica e linguaggio come fatto naturale, tra sistema della lingua e atto di parola. Per conseguire tale obiettivo l'autore introduce il concetto di lavoro linguistico come risultato ultimo dello schema omologico della produzione:

Una semiotica come studio *globale* del segnico, deve occuparsi, secondo Rossi-Landi, non solo delle regole dello scambio dei messaggi ma anche delle regole della loro produzione, riconducendo i valori segnici di scambio – che consistono nei rapporti reciproci in cui i segni entrano dentro al sistema segnico di cui fanno parte e che presiedono alla loro circolazione nell'ambito di una determinata comunità – ai rapporti sociali entro cui si realizza la produzione segnica che determina il valore secondo cui avviene lo scambio segnico (Ponzio, 1988, p. 123).

Sempre Augusto Ponzio nella pagina immediatamente successiva approfondisce l'argomento osservando:

come nell'analisi marxiana della merce, l'analisi della produzione segnica va dal costituito al costituente, dalla struttura epifenomenica del valore di scambio e del mercato linguistico alle strutture sottostanti del lavoro sociale segnico-comunicativo. Il valore segnico, che sembrava consistere in un rapporto fra segni e fra messaggi, ricondotto al lavoro segnico sociale di cui è l'oggettivazione, risulta un rapporto di produzione sociale (Ivi, p. 124).

La chiave di volta del modello rossilandiano sta nel concetto di omologia, da distinguere sia dall'analogia che dall'isomorfismo. Come rileva ancora Ponzio (Ivi, pp. 95-96) l'analogia e il suo caso estremo, cioè l'isomorfismo, stabiliscono rapporti di somiglianza tra le cose date disinteressandosi dei processi di produzione; al contrario il metodo omologico, interpretato nell'ottica dell'inferenza abduttiva e del segno iconico di Peirce, coglie somiglianze strutturali inedite muovendo dalla genesi dei fenomeni:

Il metodo omologico viene caratterizzato da Rossi-Landi come metodo genetico connesso allo studio strutturale delle fasi sincroniche e simmetriche dei processi esaminati [...] inoltre viene indicato come metodo antiseparatistico e ricostruttivo.

Esso rileva una similarità fra due processi, due condizioni, due parti di una stessa o di due distinte totalità, o più in generale, fra “due cose” (Ivi, p. 92).

Le argomentazioni di Rossi-Landi sono state recentemente discusse in vari saggi apparsi in riviste e volumi⁶⁵. In relazione ai temi che concernono l'indagine condotta in questa sede è significativa la monografia di Ponzio (2008) dal titolo *Linguaggio, lavoro e mercato globale* che, come scrive l'autore nella prefazione, si è resa ancor più urgente vista la «situazione storica odierna, economico-sociale, politica e culturale» (Ivi, p. 9). Nel prosieguo di questo capitolo si procederà tanto a una lettura critica circa il valore euristico della tesi sul linguaggio come lavoro nell'analisi del tardo capitalismo, quanto all'esame dei limiti intrinseci dell'omologia tra parola e opera.

1.2 La tesi sul linguaggio come lavoro

L'argomento di Rossi-Landi (1968, p. 151) è un classico della filosofia del linguaggio italiana: «fra gli artefatti materiali come legname, scarpe o automobili, e gli artefatti linguistici come parole, enunciati o discorsi, esiste e non può non esistere una profonda, costitutiva omologia, che con espressione brachilogica si può battezzare “omologia del produrre”». Sono almeno tre gli elementi attraverso cui l'autore giunge a concepire lo schema omologico della produzione: la riflessione hegel-marxista su linguaggio e lavoro, ovvero su *praxis* e *poiesis* (a), la filosofia wittgensteiniana dell'uso (b), la linguistica saussuriana (c).

- a) Da Hegel e Marx Rossi-Landi eredita l'idea che teorizza il linguaggio e il lavoro, e dunque la *praxis* e la *poiesis*, non già nel segno dell'opposizione bensì nell'ottica dell'alleanza allorché ciò che interessa esaminare sono i processi storico-naturali di umanizzazione:

per varie ragioni, il contributo più importante è di gran lunga quello di Marx; e la più ovvia fra quelle ragioni è che in Marx c'è anche Hegel – non solo per la dialettica,

⁶⁵ Cfr. i numeri monografici delle riviste *Il Protagora* (1987, n. 11-12) e *Athanor* (2003-2004, n. 7), nonché la raccolta di saggi a cura di Bernard, Bonfantini, Kelemen e Ponzio (1994).

ma anche perché è a Hegel che va fatta risalire, e sia pure in parte grazie al modo in cui aveva assimilato Smith, la concezione antropogenica del lavoro e del linguaggio (Ivi, p. 65-66).

Sempre nel volume del 1968, nel capitolo dedicato allo schema omologico, Rossi-Landi aggiunge:

Per risalire al lavoro anche nel campo del linguaggio e poter considerare gli oggetti linguistici come artefatti è necessario ricorrere al pensiero classico tedesco e al suo rovesciamento in praxis. Sono stati infatti Hegel e Marx i primi a parlare insieme di linguaggio e di lavoro, a intuire la possibilità di studiare l'uno per mezzo dell'altro; ed è da essi che ci vengono gli strumenti concettuali atti a svolgere tale possibilità e a spremere tutte le implicazioni. Sulla loro scorta si può sostenere non solo che nell'omologia fra produzione materiale e produzione linguistica non si dà alcun forzamento, ma anzi che si dà forzamento nel rifiutarla: in quanto, rifiutandola, i processi lavorativi che essa sarebbe in grado di mettere in luce anche in fatto di produzione linguistica vengono obliterati e falsati col forzarli dentro a caselle pre-costituite in funzione di interessi soltanto specialistici o altrimenti ideologici, e per tale loro carattere tramandate (Ivi, p. 157).

Come già osservato nel § 4 del primo capitolo una volta ereditato il lascito hegeliano, relativo soprattutto ai contenuti delle lezioni jenesi sulla filosofia della spirito sviluppati poi dal materialismo marxiano, il gesto successivo di Rossi-Landi consiste nel dedurre dall'omologia antropogenica tra linguaggio e lavoro l'equivalenza delle loro sequenze logiche: «l'omologia fra produzione materiale e linguistica è un'omologia al tempo stesso logico-strutturale e storico-genetica» (Ivi, p. 155).

- b) Di Wittgenstein Rossi-Landi critica il concetto di uso, su cui l'autore delle *Ricerche filosofiche* fonda il significato delle pratiche linguistiche, perché non sarebbe in grado di cogliere la complessità del parlare comune in quanto si soffermerebbe soltanto sulla sfera dello scambio e della circolazione tralasciando quella della produzione:

a Wittgenstein manca anche la nozione di valore-lavoro: cioè del valore di un determinato oggetto, in questo caso linguistico, come prodotto di un determinato

lavoro linguistico. Egli va dall'oggetto linguistico in avanti, non dall'oggetto linguistico all'indietro. Gli strumenti di cui ci serviamo per comunicare, egli li considera pertanto come datici, e quindi come "naturali": sono una specie di ricchezza di cui noi liberamente disponiamo (Ivi, p. 122).

La mossa di Rossi-Landi sta nell'includere l'uso nel lavoro (cfr. Ivi, p. 32), adombrandone così una concezione in cui si privilegia il momento della *poiesis* sulla *praxis*. Tale nozione diverge da quella proposta da Agamben (2014a), e già discussa nel § 1 del terzo capitolo di questa ricerca, secondo cui l'uso esibendo l'indistinzione tra *praxis* e *poiesis* ne provoca la disattivazione. Alternativa ad Agamben, e comunque in polemica anche con Rossi-Landi, è poi la linea di ricerca inaugurata da Virno (2015b) in base alla quale l'uso pur sottolineando l'intreccio tra agire e fare - «l'uso di un terreno o di una informazione è "politico" nella precisa misura in cui è anche "produttivo"; e viceversa» (Ivi, p. 157) - è lungi dal decretare il superamento della coppia e anzi rappresenta «la matrice non specificata di ogni operatività» (Ivi, p. 158).

- c) Rossi-Landi intende la categoria di lavoro linguistico come terzo elemento irriducibile alla coppia saussuriana *langue-parole*: «il lavoro linguistico sta dalla parte del *langage* in quanto si oppone sia alla *parole* perché collettivo anziché individuale sia alla *langue* perché lavoro anziché prodotto» (Rossi-Landi, 1968, p. 15). Come già supposto nel paragrafo dedicato alla linguistica del lavoro in Francia (cfr. Infra, secondo capitolo, § 4), l'istanza rossilandiana sarebbe assimilabile a quella degli interpreti di Saussure che, a partire dalle riflessioni di Pêcheux (1969) e Foucault (1971), criticano la coppia *langue-parole* introducendo un ulteriore termine, ossia il *discorso* concepito come luogo in cui dimora l'espressione storicamente determinata degli enunciati (cfr. Bachtin, 1979, pp. 245-290). La familiarità tra Rossi-Landi e i linguisti dell'*analyse du discours* sta soprattutto nel metodo, dunque, nella scelta di oltrepassare la bipartizione saussuriana impiegando una triade di concetti che avrebbe

il vantaggio di fornire un'immagine più concreta e reale dei processi linguistici. Col suo gesto tipico anziché puntare sul discorso Rossi-Landi vira sul lavoro:

alla bipartizione fra lingua e parlare si deve sostituire una tripartizione: il lavoro linguistico (collettivo) produce la lingua (collettiva) su e con cui si esercita il parlare dei singoli, i cui prodotti rifluiscono nello stesso serbatoio collettivo da cui ne sono stati attinti materiali e strumenti (Rossi-Landi, 1968, p. 15).

Agli elementi qui illustrati si può aggiungere ancora un quarto che indica un tema comune anche ai primi tre, ossia la distinzione tra attività e lavoro. In apertura di Rossi-Landi (1985), l'autore separa l'attività dal lavoro come la *praxis* dalla *poiesis* e aristotelicamente osserva: «l'attività reca in sé il proprio fine, mentre il lavoro se ne distacca» (Ivi, p. 5). Se, sotto questa luce, utilizziamo il lessico aristotelico e teniamo conto dell'equazione stabilita da Hannah Arendt (1958) tra *praxis*, politica e linguaggio, allora ecco che non sembra inopportuno interpretare lo schema omologico di Rossi-Landi come il modello del divenire *poiesis* della *praxis*. Egli guarda alla capacità sociale di produrre manufatti nel segno di ciò che distingue gli uomini dagli animali non umani e istituisce la soglia antropogenetica nel luogo in cui il linguaggio evolve in connessione col lavoro: «alla radice dei due ordini di artefatti, o meglio degli sviluppi che portano a essi, c'è una comune radice antropogenica sia in senso filogenetico sia in senso ontogenetico» (Rossi-Landi, 1968, p. 151). L'operazione consiste nell'applicare le prerogative della produzione ai fatti linguistici, dunque, nel concepire il linguaggio uguale al lavoro – e non, viceversa, omologo all'attività o *praxis* – anche per ciò che concerne la sua struttura logica. Secondo Rossi-Landi il transito avviene dall'opera alla parola: «l'estensione della nozione di artefatto che stiamo considerando va appunto dal materiale, dove è già diffusa, al linguistico, dove costituisce una novità» (Ivi, p. 149).

Questa lettura del pensiero rossilandiano trova conferma in uno dei suoi più autorevoli studiosi: «La tesi che Rossi-Landi sostiene a partire circa dalla metà degli anni Sessanta è che il linguaggio è lavoro e che le diverse lingue sono il prodotto di tale lavoro, per cui è possibile studiare i fenomeni del linguaggio

mediante l'impiego delle categorie della scienza economica» (Ponzio, 1988, p. 63). Più di recente Ponzio (2008, p. 15) è tornato sulla questione restituendola in questi termini:

L'assunto del libro del 1968 di Rossi-Landi è che la produzione linguistica è uno dei fattori fondamentali della vita sociale, e come tale è omologa alla produzione di utensili e di artefatti. In questo quadro – complementariamente all'applicazione di nozioni e strumenti elaborati nello studio del linguaggio ad altri campi – risultano introducibili nel campo del linguaggio nozioni e strumenti concettuali formati altrove, come quelli di consumo, lavoro, capitale, mercato, proprietà, sfruttamento, alienazione, ideologia: diremo che si danno un consumo linguistico, un lavoro linguistico, un capitale linguistico, un'alienazione linguistica, e così via.

2. Per una critica alla tesi di Rossi-Landi

2.1 Prima obiezione: quale posto per la *praxis*?

La prima obiezione da sollevare nei riguardi della tesi sul linguaggio come lavoro concerne il concetto di *praxis*⁶⁶, rimasto misteriosamente negletto. Va evidenziato che la proposta di Rossi-Landi, facendo perno sul punto di giuntura tra linguaggio e produzione, omette l'altro asse attraverso cui, perlomeno da Aristotele in avanti, è descritto il decorso dei fenomeni linguistici: «prassi e poiesi permangono come prospettive sotto le quali i fatti linguistici possono – e forse debbono – essere alternativamente considerati» (Fadda, 2013, p. 61).

Ecco come l'autore espone la questione muovendo dalla sua distinzione tra lavoro e attività e facendo riferimento alla costellazione aristotelica:

⁶⁶ Nell'impianto filosofico di Rossi-Landi il concetto di *praxis*, inteso come sinonimo di azione politica, svolge un ruolo centrale nell'elaborazione del concetto di ideologia. Nel saggio *Ideologia come progettazione sociale* (cfr. Rossi-Landi, 1968, pp. 193-223) l'autore concepisce la falsa coscienza come pensiero separato dalla *praxis* e, anzi, l'ideologia è precisamente falsa coscienza e falso pensiero proprio perché è teoria senza prassi. Ogni ideologia è una progettazione sociale che può essere conservatrice e reazionaria oppure innovatrice e rivoluzionaria a seconda del tipo di dialettica che si instaura tra pensiero e *praxis*, e cioè o nell'ottica della separazione e della falsità o in direzione del congiungimento e della verità.

Parlo espressamente di lavoro, anziché di attività perché le parole e i messaggi, che sono dei prodotti, costituiscono la concreta realtà sociale da cui dobbiamo partire. Perderemmo contatto con tale realtà se considerassimo il linguaggio soltanto come un'attività, il cui fine stia nell'attività stessa anziché distinguersene (secondo la nota e sempre valida distinzione aristotelica⁶⁷) (Rossi-Landi, 1968, p. 9).

Lo schema omologico della produzione trascura la prospettiva dell'agire, cioè della *praxis* intesa come attività senza opera, che nel corso del Novecento è stata una delle principali fonti della teoria austriaca dei performativi (cfr. Austin, 1962; Berti, 1992; Infra, primo capitolo, § 5).

Laddove non ci si trovasse d'accordo nell'intendere la sequenza logica che attiene al linguaggio essenzialmente conforme a quella della *praxis*, è comunque ragionevole sostenere che i comportamenti linguistici siano da articolare secondo due momenti, uno pratico e uno produttivo, revocando in dubbio il monismo che li vorrebbe uniformi alla *poiesis*. In questa direzione è prezioso rievocare lo studio di Lo Piparo (2003) poiché è abile a collocare il linguaggio nel luogo in cui *praxis* e *poiesis* entrano in tensione reciproca. Richiamandosi al celebre brano dell'*Etica Nicomachea* (1140b6-7) in cui Aristotele separa le due nozioni, egli propone di individuare la piena intellegibilità del linguaggio nel concetto di *praxis*, salvo aggiungere che il parlare, oltre a fare cose il cui essere si esaurisce nell'azione del discorso (scommettere, pregare, bestemmiare, dichiarare guerra, ironizzare...), ha la predisposizione a produrre opere che stazionano nel mondo (lista della spesa, opere letterarie, più in generale i *testi*, compresa questa tesi). Scrive Lo Piparo (2003, p. 122): «l'agire naturale del parlare ha quindi la capacità naturale di trasformarsi in *poiesis*, ossia in produzione tecnica di opere verbali che hanno un'esistenza autonoma da chi le produce». In questa ottica lo schema omologico di Rossi-Landi è capovolto e oltrepassato. Capovolto perché il linguaggio più che alla produzione sembra – in un senso che ricorda ancora Arendt (1958) – conformarsi al suo diretto contrario, cioè all'azione, ossia alla *praxis* e non alla *poiesis*; oltrepassato perché questo parlare che è innanzitutto e perlopiù un agire può anche adempiere a compiti produttivi, allorché introietta i caratteri della

⁶⁷ Rossi-Landi mette in nota i riferimenti a *Etica Nicomachea* 1094a e 1140a e, inoltre, a *Grande Etica* 1211b.

poiesis e si trasforma in attività con opera: «il linguaggio è il luogo in cui la natura, tramite gli animali linguistici, si auto-trasforma in tecnica. In esso la naturale attività auto-poietica diventa senza soluzioni di continuità fonte autogena di produzione eteropoietica» (Lo Piparo, 2003, p. 122).

2.2 Seconda obiezione: quale valore euristico nell'analisi del tardo capitalismo?

Venendo alla seconda obiezione va rilevata l'inadeguatezza dello schema omologico della produzione nell'illustrare i mutamenti subiti dal lavoro nel capitalismo attuale.

Ha ragione Rossi-Landi a mettere in luce la relazione tra linguaggio e lavoro e a concepirlo come un tratto antropologico di fondo, ma ha torto allorché trasferisce l'omologia dal campo dell'antropogenesi a quello della struttura logica dei due elementi, assegnando al linguaggio un'indole produttiva; ancora maggiori sono le difficoltà quando s'intende studiare l'operosità umana nel XXI secolo adoperando la categoria di lavoro linguistico.

L'alleanza tra linguaggio e lavoro non è un prodotto storico (e men che mai naturale) del capitalismo, essa al contrario è un attributo della natura umana. Meglio: è il principale elemento del processo di umanizzazione, parole e strumenti contribuiscono in maniera decisiva a istituire la soglia che separa l'umano dal non umano. Merito del capitalismo nella sua fase contemporanea è di estrapolare l'intreccio tra linguaggio e lavoro dal fondo della condizione comune agli uomini e di portarlo alla superficie della storia. La posta in gioco è dunque escogitare il modello epistemologico più coerente con la forma storicamente determinata assunta dalla relazione tra parole e opere nell'epoca detta del postfordismo. L'ipotesi è che l'immagine del linguaggio come lavoro sia incapace di rendere conto del movimento profondo che presiede alle trasformazioni in atto nell'ambito della produzione capitalistica odierna. Anziché optare per il tema *linguaggio che produce* – che come già osservato ha oltretutto lo svantaggio teorico di omettere l'asse della *praxis* –, sembra più verosimile scegliere

l'argomento in base al quale è la *produzione che parla* e includere in esso il primo tema. Vale a dire: solamente in seguito al divenire linguistico del lavoro, il linguaggio introietta nei suoi processi numerosi aspetti tipici della *poiesis*.

Per svolgere le argomentazioni insite in questa seconda obiezione leggiamo alcuni passaggi tratti dalle pagine iniziali di Ponzio (2008) in cui lo studioso esalta il valore euristico della tesi sul linguaggio come lavoro in relazione all'ultima, epocale ristrutturazione economica:

- a) ciò che Rossi-Landi indicava come “lavoro linguistico”, stabilendo una connessione che all'epoca poteva risultare semplicemente metaforica tra produzione linguistica e produzione materiale e tra linguistica ed economia [...] oggi si chiama “risorsa immateriale”, “capitale immateriale”, “investimento immateriale”, fattore centrale della “crescita, della competitività e dell'occupazione” nella “knoweldge society” (Ivi, pp. 9-10);
- b) il libro di Ferruccio Rossi-Landi, *Il linguaggio come lavoro e come mercato* [...] risulta oggi di grande attualità perché anticipa e affronta con lucidità e lungimiranza problematiche centrali della fase attuale della forma capitalistica, in cui la comunicazione si presenta come il fattore costitutivo della produzione, e il cosiddetto “lavoro immateriale” come la principale risorsa (Ivi, pp. 13-14);
- c) ne risultano nel libro del '68 i lineamenti di una *semiotica generale* che comprende e congiunge la *linguistica* e l'*economia*, come le altre *scienze sociali*, secondo una visione unitaria dell'operare umano, mostrando pionieristicamente l'insostenibilità delle diverse forme di separatismo, che la comunicazione-produzione, nella fase della globalizzazione, rende ormai anacronistiche (Ivi, p. 15).

Si tratta solamente di un saggio della modalità con cui Rossi-Landi è oggi usato come autore di riferimento nell'analisi sulla logica economica e culturale del tardo capitalismo. In una direzione affatto contraria a quella di Augusto Ponzio, la categoria rossilandiana di lavoro linguistico sembra poter conservare un valore euristico allorché sia inglobata all'interno dell'altro paradigma, ovvero del modello diametralmente opposto che concerne il divenire linguistico del lavoro.

La metamorfosi del capitalismo nella sua fase più avanzata risponderebbe così a motivi che non sono contenuti nello schema omologico della produzione, ossia la base del tardo capitalismo non consisterebbe nel divenire *poiesis* della *praxis*, bensì appare più verosimile optare per il movimento contrario, dunque, per il divenire *praxis* della *poiesis*. Il vantaggio teorico offerto da quest'altra opzione sta nel mettere a fuoco l'autentico soggetto della trasformazione: il lavoro. La coerenza concettuale del lavoro, che è conforme alla *poiesis*, si ritrova invasa dai tratti salienti dell'agire linguistico il cui concetto si identifica con la *praxis*: «la *poiesis* ha incluso in sé numerosi aspetti della *praxis*» (Virno, 2002a, p. 38).

L'immagine del postfordismo diventa perspicua laddove si colga la differenza tra le proposizioni 'linguaggio che produce' e 'lavoro che parla'. Attribuendo un'attitudine produttiva al linguaggio, Rossi-Landi non solo isola un unico aspetto del nostro medio comportamento comunicativo – quello della *poiesis* a discapito della *praxis* – facendolo passare per un fatto nuovo, storicamente inedito, ma scambia il soggetto della trasformazione – ossia il lavoro – col predicato che provoca il mutamento – ossia il linguaggio – e non fa altro che pronunciare a più riprese il primo dei due enunciati. Egli sembra difettare nel cogliere la struttura sintattica originaria del processo in cui, diversamente dalle sue tesi, è il lavoro a omologarsi ai comportamenti linguistici.

È certamente possibile essere d'accordo con chi scorge nell'indagine di Rossi-Landi un tentativo pionieristico per una teoria linguistica del lavoro contemporaneo, salvo però restringere il campo ad alcuni fenomeni circoscritti, per esempio agli effetti e alle conseguenze dell'uso strumentale dei codici linguistici nei luoghi di lavoro, in fabbrica come in ufficio – ordini, istruzioni, frasi gergali, trasmissione di informazioni, formattazione di conoscenze –, che poco dicono sulle dinamiche trasformative del lavoro stesso.

2.3 Lavoro linguistico e call center

Un importante settore economico in cui, invece, la categoria di lavoro linguistico potrebbe funzionare è quello dei call center. Nei centri di chiamata si

registra l'estensione dei criteri della *poiesis* nell'ambito della *praxis*, l'agire comunicativo diviene comportamento strumentale e perciò stesso si presenta come oggetto quantificabile. Seguendo il recente studio sociologico curato da Paolo Caputo (2013)⁶⁸ sono evidenziabili le seguenti caratteristiche che tutto sommato qualificano tanto i call center *inbound* (chiamate in entrata) quanto le piattaforme *outbound* (chiamate in uscita):

- la comunicazione è sottoposta ad addestramento/formazione ed è comandata dalle macchine informatiche che gestiscono il flusso delle chiamate;
- la conversazione è standardizzata attraverso il rigido impiego di script (lo schema prevede un'apertura, la scoperta dei bisogni, l'argomentazione, la gestione delle obiezioni, la chiusura);
- il linguaggio verbale è il mezzo con cui produrre informazioni e conoscenze al fine chiudere contratti utili a scambiare beni e/o servizi.

Nel saggio di apertura Caputo (Ivi, pp. 28-29), discutendo della «sussunzione reale del lavoro cognitivo-relazionale», riassume così gli attributi del lavoro linguistico degli addetti nelle fabbriche della comunicazione:

Il lavoro degli operatori è, generalmente, un'attività di routine e sottoposto ai rigidi canoni del taylorismo (al pari dell'operaio di linea di una fabbrica automobilistica, un operatore è facilmente sostituibile) a cui si affiancano nuove modalità di sfruttamento e controllo del lavoro tipiche della *lean production* (lavoro in team, partecipazione attiva dei lavoratori al processo produttivo, ecc.). In conclusione, le tecnologie elettronico-informatiche e i software impiegati all'interno dei contact center servono per sussumere, controllare e misurare il lavoro cognitivo-relazionale

⁶⁸ Fin dal titolo, *Call center. La morte della parole*, il volume dà conto dello svilimento del linguaggio allorché funge da mezzo di produzione. La morte non è, tuttavia, l'immagine più adeguata con cui afferrare le trasformazioni in atto nel lavoro contemporaneo. Se è vero che la *poiesis* abbisogna di agire comunicativo allora le parole sono chiamate a un surplus di attività, ora più che mai esse sono vive e operose mantenendo fede ai caratteri che qualificano il loro essere, a cominciare dall'assenza di prodotti esterni al loro agire. Il volume, realizzato da un gruppo di sociologi dell'Università della Calabria, ha, tra gli altri, il merito di raccogliere saggi di autori che lavorano o hanno lavorato nelle fabbriche della chiamata presenti sul territorio regionale. In Italia, secondo le stime di Assocontact (Associazione Nazionale dei Contact Center in Outsourcing), si contano 80mila addetti; 15mila solo in Calabria. I media italiani hanno soprannominato Catanzaro la «Bangalore d'Italia», a causa della massiccia presenza di aziende di servizi delocalizzate in una zona depressa e con forza-lavoro a basso costo proprio come avviene nella megalopoli indiana.

degli operatori. Così che la sussunzione reale del lavoro intellettuale al capitale, in questo caso, passa attraverso i vari software, gli script, l'adeguamento e la costante pressione del flusso informatico. In poche parole, l'espropriazione del sapere professionale e delle conoscenze pratiche del teleoperatore passa attraverso la creazione di software e di procedimenti (attuati per mezzo della tecnologia e della scienza applicate alla produzione) che eliminano, a poco a poco, il contenuto comunicativo comprensivo che caratterizza la relazione di servizio.

L'aspetto più interessante sottolineato da Caputo arriva proprio nelle ultimissime righe allorché connette il divenire *poiesis* della *praxis* con la creazione di opere intellettuali separabili dal lavoratore e dall'attività che egli esegue: «le conoscenze si oggettivano, si reificano, si autonomizzano, si separano dal lavoratore e gli si contrappongono come sapere estraniato, come prodotto e mezzo di produzione del capitale: il prodotto del lavoro intellettuale non è più inseparabile dal produttore e dall'atto del produrre» (Ivi, p. 29). Nei call center il virtuosismo della comunicazione verbale non solo è produttivo di valore e plusvalore, poiché è organizzato capitalisticamente, ma è anche fonte di prodotti che sopravanzano l'operatore e il suo processo lavorativo. Contrariamente allo schema marxiano presentato nel *Capitolo VI inedito* (cfr. Marx, 1933, pp. 61-71), in cui i lavori intellettuali – che comprendono tra gli altri gli insegnanti, gli oratori, i preti ma anche i medici, i ballerini, i pianisti, i camerieri – proprio perché senza opera risultano essere le attività meno produttive per il capitale, nelle più avanzate aziende specializzate in servizi di comunicazione la mente linguistica diventa produttrice di saperi che si sostanziano in contratti di compravendita. E più il linguaggio produce contratti in tempi sempre più brevi, allungando la giornata lavorativa oltre il tempo necessario alla riproduzione della forza-lavoro a mezzo di salario, più la produzione di valore e plusvalore aumenta.

Il call center, inteso come luogo in cui si taylorizza il linguaggio⁶⁹, non svolge però il ruolo della parte per il tutto, non è cioè la sineddoche del lavoro nel tardo

⁶⁹ Sulla taylorizzazione del linguaggio nei call center sono molto utili gli studi di Josiane Boutet (1998; 2001; 2008), condotti nell'ambito della linguistica del lavoro in Francia (cfr. *Infra*, capitolo secondo, § 4). In Boutet (2008, p. 143) l'autrice scrive: «L'activité langagière des conseillers y est généralement organisée de façon taylorienne par un encadrement strict des dialogues professionnels au moyen de scripts, par un strict contrôle de temps – généralement une moyenne située entre 60 secondes et 3 minutes par appel dans tels centres – et par une surveillance rigoureuse des appels.

capitalismo. Per comprendere la metamorfosi del lavoro vivo negli ultimi trenta o quarant'anni occorre prestare la massima attenzione alla linguisticizzazione del taylor-fordismo, ovvero ai lavori che prendono a modello il linguaggio anziché al linguaggio che si omologa al lavoro. Vero banco di prova per l'esame della svolta in senso linguistico dell'economia non è l'industria dei servizi né l'industria culturale, bensì sono le fabbriche di automobili e il settore dell'agroalimentare.

L'emblema del superamento del taylor-fordismo è lo stabilimento Fiat di Melfi⁷⁰, una delle più avanzate fabbriche integrate del panorama capitalistico contemporaneo, sorta agli inizi degli anni Novanta nel Sud d'Italia, in Basilicata, con l'obiettivo di produrre auto facendo interagire umani e robot di ultima generazione secondo la dottrina del toyotismo (cfr. Ohno, 1978; Coriat, 1991; Infra, secondo capitolo, § 1). Nel suo *Viaggio a Melfi. La Fiat oltre il fordismo* Domenico Cersosimo (1994, p. 87) non ha solamente visto «dialogare gli operai», ma ha documentato come

la catena produttiva [...] si alfabetizza. Agli operai è adesso richiesto di scrivere e leggere, di saper interpretare un istogramma, una tabella a doppia entrata, un diagramma. Ma anche di segnalare per iscritto difetti, suggerimenti e soluzioni migliorative dei prodotti, della qualità della produzione e dell'ambiente di lavoro [...] La fisicità come valenza esclusiva del lavoro operaio, a Melfi è così tramontata per sempre (Ivi, p. 91).

Nel paragrafo che segue sarà interessante provare a individuare nello scrittore italiano Luciano Bianciardi (1962) l'attendibile apripista dell'inchiesta sul divenire linguistico del lavoro. Il merito di Bianciardi sta, infatti, nel cogliere la sovrapposizione tra linguaggio e lavoro nel segno del divenire *praxis* della *poiesis* e nel connettere tale modello con il virtuosismo del lavoratore, ovvero con l'immagine inedita e contraddittoria del lavoro senza opera.

L'activité verbale et les pratiques langagières des conseillers sont triplement contraintes: par la durée, par la nécessité de suivre pas à pas le script imposé, et par la surveillance des 'coachs'».

⁷⁰ Dal 2014 facente parte del gruppo FCA (*Fiat Chrysler Automobiles*).

3. *Excursus* letterario: Bianciardi e Kafka

Negli stessi anni in cui Ferruccio Rossi-Landi conia il concetto di lavoro linguistico, inteso come esito del processo omologico che rende coestensivi il linguaggio e la produzione, lo scrittore toscano Luciano Bianciardi censisce i criteri che distinguono l'industria culturale dall'agricoltura e dalla fabbrica taylorfordista nella Milano del boom economico. L'analisi di Bianciardi, contenuta nel romanzo *La vita agra* (1962)⁷¹, è certamente datata perché fa delle attitudini messe in mostra dal lavoratore nell'industria culturale un'eccezione alla regola, un fenomeno esotico e marginale. L'autore non immagina che proprio le abilità mobilitate dall'industria dell'anima si sarebbero installate, da lì a poco, nel cuore stesso della produzione capitalistica, in ogni suo settore e non solamente in una regione specifica della creazione di plusvalore. Tuttavia, Bianciardi coglie l'inedita traiettoria su cui riposa il movimento che connette linguaggio e lavoro nel capitalismo avanzato ed è qui che risiede il suo «indubbio valore teorico» (Virno 2002a, p. 46)⁷².

⁷¹ Il volume in questione è parte della trilogia composta anche da *Il lavoro culturale* (1957) e *L'integrazione* (1960). Il romanzo *La vita agra* racconta di un'esistenza arida, disumana e infelice: le folle nauseabonde, gli individui come «ectoplasmici», «il traffico astioso», le luci, i rumori, il puzzo delle strade. Quella metropolitana, secondo Bianciardi, non è affatto una dolce vita, ma un'esperienza che ha del mostruoso. La vicenda, schiettamente autobiografica, narra di un provinciale che si trasferisce in città per combattere il sistema con intenti dinamitardi. Giunto a destinazione, però, l'uomo rimane inghiottito dai ritmi del lavoro salariato e per campare incomincia a vendere la propria intelligenza, a produrre articoli e traduzioni, quindi, a guadagnare. Ed è proprio dall'interno del meccanismo che egli riesce a scorgerne gli ingranaggi e a descriverli al fine di analizzarli e criticarli. Protagonista del romanzo diventa così il moto di ribellione dell'uomo contro sé stesso, insieme dentro e fuori il modello dominante, una vita ridotta a un'acre condotta. Come accade soltanto a chi scrive un grande testo, si può anche entrare in disaccordo con l'estetica di Bianciardi. Il suo limite più grosso è, forse, l'incapacità di tradurre in un sentimento politico costruttivo le contraddizioni socio-economiche che pure è capace di sottolineare, finendo per rimanere irrimediabilmente vittima di una crisi della presenza così potente da condurlo, nell'immaginario letterario ma ancor di più nella vita reale, alla distruzione psico-fisica e alla morte. Tuttavia, per il suo indubbio valore letterario e teorico, Bianciardi proprio oggi consegue la sua piena leggibilità; ne sono testimonianza la pubblicazione delle opere complete nel cofanetto dal titolo *Luciano Bianciardi. L'antimeridiano* (Piccinini e Coppola, 2011 a cura di) e l'uscita dei due brevi profili di Blundo (2015) e Serino (2015), nonché la nuova edizione, datata 2011, del saggio di Corrias (1993). A vent'anni dalla morte, inoltre, l'opera di Bianciardi fu discussa nel volume *Luciano Bianciardi. Tra neocapitalismo e contestazione* (AA. VV., 1992). Nel 1964, a due anni dall'uscita del romanzo, il regista Carlo Lizzani girò il film *La vita agra* con protagonisti Ugo Tognazzi e Giovanna Ralli.

⁷² Cfr. anche Virno (1993) in cui per la prima volta Bianciardi assurge a decisivo riferimento teoretico. Secondo Virno il seguito dell'indagine sociologica contenuta ne *La vita agra* sono le inchieste sulla Fiat di Melfi e lo studio sul toyotismo di Coriat (1991).

L'autore individua la novità dei lavori che si affacciavano negli anni Sessanta del XX secolo non tanto nel divenire produttivo del linguaggio, bensì nell'esatto contrario: nella sempre più massiccia iscrizione di aspetti politico-linguistici nell'attività lavorativa. Nella linea di ricerca già perlustrata che, in opposizione alla prospettiva di Rossi-Landi, collega Aristotele e Arendt, la sfera della politica è consustanziale a quella del linguaggio, perché entrambi i loro statuti sono logicamente equivalenti a quello della *praxis*. In quest'ottica leggiamo un brano in cui Bianciardi illustra con estrema lucidità il divenire *praxis* della *poiesis*:

Il fatto è che il contadino appartiene alle attività primarie, e l'operaio alle secondarie. L'uno produce dal nulla, l'altro trasforma una cosa in un'altra. Il metro di valutazione, per l'operaio e per il contadino, è facile, quantitativo: se la fabbrica sforna tanti pezzi all'ora, se il podere rende. Nei nostri mestieri è diverso, non ci sono metri di valutazione quantitativa. Come si misura la bravura di un prete, di un pubblicitario, di un PRM? Costoro né producono dal nulla, né trasformano. Non sono né primari, né secondari. Terziari sono e anzi oserei dire, se il marito della Billa non si oppone, addirittura quartari. Non sono strumenti di produzione, e nemmeno cinghie di trasmissione. Sono lubrificante, al massimo, vaselina pura. Come si può valutare un prete, un pubblicitario, un PRM? Come si fa a calcolare la quantità di fede, di desiderio di acquisto, di simpatia che costoro saranno riusciti a far sorgere? No, non abbiamo altro metro se non la capacità di ciascuno di restare a galla, e di salire più su, insomma di diventare vescovo. In altre parole, a chi scelga una professione terziaria o quartaria occorrono doti e attitudini di tipo politico [...] Nelle professioni terziarie e quartarie, non esistendo alcuna visibile produzione di beni che funga da metro, il criterio sarà quello (Bianciardi, 1962, pp. 110-111).

Il centro teorico del brano sta nel muovere la *praxis* in direzione della *poiesis* fino a includerla al suo interno. Bianciardi esplicita gli effetti del trasferimento dell'agire nel fare allorché afferma che i lavori ad elevata attitudine politica non danno luogo ad «alcuna visibile produzione di beni», sono cioè lavori che non si sedimentano in nessuna opera. Egli quindi collega il transito della *praxis* nella *poiesis* – non l'inverso, non il diventare *poiesis* della *praxis* – all'assenza di un fine esterno che sopravviva all'attività lavorativa. Appare legittimo affermare che qui vi sia un abbozzo del concetto di lavoro senza teleologia che, con Palo Virno

(1986), è lo schema più adeguato a rendere conto dei processi produttivi nella fase attuale del capitalismo. Al fine di corroborare questa ipotesi e giungere a delineare gli elementi costitutivi della teoria virniana, proseguiamo in questo excursus letterario chiamando in causa Franz Kafka con l'obiettivo di ribadire, per contrasto, l'acutezza dell'intuizione di Bianciardi.

Ne *Il processo* l'autore stabilisce una netta divisione tra l'attività lavorativa del protagonista, Josef K., e il procedimento in cui l'uomo rimane coinvolto e con cui finisce per identificarsi. Dal romanzo emerge che lavoro e processo seguono sequenze logiche del tutto differenti, infatti, K., decidendo di occuparsi più da vicino di tribunali e avvocati, è costretto a sottrarre una quota cospicua di energia lavorativa alla routine di banchiere:

Quella decisione aveva sottratto a K., nel giorno in cui stabilì di andare dall'avvocato, molta energia lavorativa, infatti lavorò con particolare lentezza, fu costretto a restare in ufficio molto a lungo ed erano ormai passate le dieci quando finalmente si trovò davanti alla porta dell'avvocato (Kafka, 1925, p. 151).

L'incompatibilità tra l'attività lavorativa e l'iter processuale è confermata dal commerciante Block che nella sala d'attesa del legale confida all'alter ego dell'autore: «Se si vuol fare qualcosa per il proprio processo, ci si può occupare ben poco di altre cose» (Ivi, p. 157). O lavoro o processo, la possibilità della loro coesistenza è esclusa: lavorare significa tralasciare la rete comunicativa e relazionale che sostanzia il processo e, viceversa, impegnandosi nei rapporti dialogici e affettivi che innervano il procedimento è fuor di dubbio che K. resti improduttivo.

Giova qui aprire una finestra sulla coerenza concettuale del processo. Come osserva Giorgio Agamben (2014a, pp. 46-47) essa riposa nel termine latino *actio*:

actio designa a Roma innanzitutto il processo. Le istituzioni giustinianee esordiscono così dividendo l'ambito del diritto in tre grandi categorie: le *personae* (i diritti personali), le *res* (i diritti reali), e le *actiones* (il diritto processuale). *Actionem constituere* significa pertanto "condurre un processo", così come *agere litem* o *causam* significa in origine "condurre un processo".

Mettendo a paragone un passo del *De lingua latina* di Varrone (a) con il brano dell'*Etica Nicomachea* in cui Aristotele separa la *praxis* dalla *poiesis* (b), si desume che la parola *actio* traduce il greco *praxis*:

- a. può infatti uno *facere* qualche cosa e non *agere*, come il poeta che *facit* (compone) un dramma, non *agit* (rappresenta); al contrario l'attore *agit* (rappresenta) un dramma, non *facit* (compone) (VI, 77);
- b. azione (*praxis*) e produzione (*poiesis*) rientrano in generi diversi. Infatti il fine della produzione è diverso dalla produzione stessa, mentre quello della prassi non lo è, dato che lo stesso agire con successo è fine (1140b3,6-7).

In una ricerca precedente è lo stesso Agamben (2012, p. 98) a sottolineare la scaturigine greca della terminologia latina: «la distinzione tra *facere* e *agere* deriva, in ultima analisi, da Aristotele, che, in un celebre passo dell'*Etica Nicomachea*, li oppone». Se così è, allora l'aut aut kafkiano sembra del tutto giustificato perché il processo si situa nella regione della *praxis*, dunque, è provvisto di uno statuto logico che lo rende inconciliabile con lo spazio della *poiesis* in cui il lavoro dimora.

Kafka ci consegna l'attività lavorativa nella sua struttura monologica, concettualmente irrelata alla cooperazione linguistica che, anzi, costituisce un impedimento agli scopi produttivi. Dovrebbe apparire comprensibile che quanto accade oggi nei luoghi di creazione della ricchezza è l'esatto rovescio della situazione kafkiana. Il lavoro contemporaneo, negli uffici e nelle fabbriche, non solo nell'industria culturale ma ormai in ogni settore economico, predilige i tratti caratteristici di Josef K. proprio allorché egli decide di *non* lavorare. Attraverso Kafka dovrebbe, infine, emergere con maggiore nitore il gesto teorico di Bianciardi: introducendo l'agire comunicativo nel lavoro egli smentisce la frattura tra *praxis* e *poiesis* e dissolve il finalismo che compete alla produzione. Anziché in Rossi-Landi è in Bianciardi che si può rintracciare una rappresentazione tanto coerente della trasformazione dei processi lavorativi nella tarda modernità, da istituire il terreno originario su cui l'immagine letteraria muta in pensiero teoretico.

V. Sul divenire *praxis* della *poiesis*: il marxismo italiano di tradizione operaista

Il tempo di libero – che è sia tempo di ozio
che tempo per attività superiori –
ha trasformato naturalmente il suo possessore
in un soggetto diverso, ed è in questa veste
di soggetto diverso che egli entra poi
nel processo di produzione immediato
(Marx, 1857-1858, p. 410)

1. Filosofia del linguaggio e della mente a partire dall'ultimo Marx

1.1 *Nous, praxis e poiesis nel Frammento sulle macchine*

«Il raccolto è magro, ma non proprio nullo», così esordisce Jean-Jacques Lecercle (2004, p. 104) nelle pagine dedicate a Marx ed Engels del suo volume sulla filosofia marxista del linguaggio⁷³. A questa osservazione dello studioso francese si può aggiungere che, oltre a collezionare pochissimi riferimenti, il raccolto in questione si compone di annotazioni sul linguaggio che non sono articolati in un discorso strutturato, ma compaiono come schegge sparse in alcuni luoghi del *corpus* marxiano, anzitutto nelle opere giovanili e assai meno negli scritti della maturità. Si tratta, tuttavia, di frammenti che colgono elementi e fenomeni tutt'altro che secondari in relazione alle abilità linguistiche e cognitive dell'animale umano – il rapporto tra parola e pensiero, l'essere sociale del parlante, la materialità del linguaggio – e che, come non manca di notare Lecercle, costituiscono un valido anticorpo nei confronti della filosofia del linguaggio dominante: contro il cognitivismo di Chomsky, che assegna all'interazione linguistica un posto ancillare rispetto alle competenze mentali innate in ogni singolo individuo; contro il razionalismo trascendente di Habermas, che

⁷³ Un precedente importante è Vološinov (1929).

concepisce un'etica del discorso separata dai comportamenti materiali legati alla lotta per la sopravvivenza e alla produzione (cfr. Ivi, pp. 31-87).

Qui di seguito riportiamo due passaggi, celebri e molto commentati, con cui saggiare la profondità delle isolate riflessioni di Marx ed Engels sul linguaggio e sulla mente. Il primo è tratto dall'*Ideologia tedesca*:

Fin dall'inizio lo spirito porta con sé la maledizione di essere infetto dalla materia, che si presenta qui sotto forma di strati agitati, di suoni, e insomma di linguaggio. Il linguaggio è antico quanto la coscienza, il linguaggio è la coscienza reale, pratica, che esiste anche per altri uomini e che dunque è la sola esistente anche per me stesso, e il linguaggio, come la coscienza, sorge soltanto dal bisogno, dalla necessità di rapporti con altri uomini. Là dove un rapporto esiste, esso esiste per me; l'animale non ha rapporti con alcunché e non ha affatto rapporti. Per l'animale, i suoi rapporti con altri non esistono come rapporti. La coscienza è dunque fin dall'inizio un prodotto sociale e tale resta fin tanto che in genere esistono uomini (Marx, Engels, 1846-1847, pp. 20-21).

Il secondo passaggio è una citazione dal manifesto metodologico di Marx, noto come *Introduzione del 1857*, che apre i *Grundrisse*:

L'uomo è nel senso più letterale un ζῷον πολιτικόν, non soltanto un animale sociale, ma un animale che solamente nella società può isolarsi. La produzione dell'individuo isolato al di fuori della società – una rarità che può capitare ad un uomo civile sbattuto per caso in una contrada selvaggia, il quale possiede in sé potenzialmente le capacità sociali – è un tale assurdo quanto lo è lo sviluppo di una lingua senza individui che vivono insieme e parlino tra loro (Marx, 1857-1858, p. 5).

Da questi due rapidi accenni si comprende come l'attenzione di Marx ed Engels sia rivolta al carattere intersoggettivo del linguaggio, che è lungi dall'essere equiparato a uno strumento di comunicazione di pensieri pre-constituiti e che rappresenta, invece, la capacità propriamente umana attraverso cui la teoria si connette con la prassi e il cui esercizio rende sinonime le antiche definizioni di animale linguistico e animale politico. Certamente il linguaggio e i suoi usi non

sono oggetti neutri, bensì nella prospettiva del materialismo storico costituiscono fenomeni ambivalenti, che possono significare ideologia e comando oppure pensiero critico ed emancipazione.

Rispetto al quadro delineato con l'ausilio di Lecercle, l'operaismo⁷⁴ italiano si colloca in una posizione in cui da un lato eredita i rilievi di Marx ed Engels sulla natura pubblica e non strumentale del linguaggio e dall'altro, oltrepassando Marx e il marxismo, individua in un testo estrapolato dai *Grundrisse* un nucleo essenziale di filosofia del linguaggio e della mente, che sia finalmente all'altezza dei problemi posti dall'epoca postmoderna e *anche* – o forse proprio *perché* – in controtendenza rispetto alle linee di ricerca *mainstream*, comprese quelle già evocate di Chomsky e Habermas.

Il brano che è qui oggetto di analisi è noto col titolo redazionale *Frammento sulle macchine*, assegnatogli dalla rivista *Quaderni Rossi* che ne pubblicò la prima traduzione italiana nel numero 4/1964, alle pagine 289-300, nella versione elaborata da Renato Solmi. Il *Frammento* occupa gli ultimi fogli del quaderno VI e l'inizio del quaderno VII dei *Grundrisse* e secondo la lettura operaista costituisce «l'apice della tensione teorica di Marx nei *Grundrisse*» e «una conclusione anche dal punto di vista logico» (Negri, 1978, p. 187) dell'intera ricerca del filosofo di Treviri. Senza nessuna pretesa di tipo filologico e, anzi, usando il testo al fine di andare oltre la lettera, il tentativo è quello di illustrare tre temi che informano l'argomentazione marxiana: l'intelletto, o *nous*; la produzione, o *poiesis*; l'azione linguistica, o *praxis*. Una volta presentati questi tre campi tematici, col preciso scopo di mostrare come in Marx cadono i tradizionali confini tra pensare, agire e fare, sarà più agevole trattare tre delle più feconde linee di indagine della tradizione operaista interessate alla relazione tra linguaggio e lavoro, quelle di Paolo Virno, Christian Marazzi e Sergio Bologna.

Intelletto. Diversamente dall'immagine individuale, solitaria e inoperosa che una lunga tradizione di pensiero, riconducibile ad Aristotele e rinverdata nel

⁷⁴ Sull'operaismo inteso come corrente teorica e politica del marxismo italiano del secondo dopoguerra, in polemica col gramscismo e con il togliattismo e quindi col movimento operaio ufficiale, cfr. la voce omonima contenuta nell'*Enciclopedia del pensiero politico*, redatta da Mezzadra (2000). Per inquadrare anche storicamente il fenomeno si rinvia a Wright (2002); Borio, Pozzi, Roggero (2002; 2005); Negri (2007); Trotta, Milana (2008). Su operaismo e pensiero italiano contemporaneo è utile il volume di Gentili (2012). Per quanto concerne il legame dell'operaismo con la filosofia del linguaggio una valida base di partenza è Mazzeo (2015).

Novecento da Arendt, fornisce della vita della mente, nel *Frammento sulle macchine* Marx consegue un concetto di *nous* pubblico e operativo. Questa tesi ha il suo fulcro nell'alleanza tra l'intelletto e la produzione, che si stringe nella fase del capitalismo avanzato allorché la produzione immediata transita dal lavoro dell'operaio singolo al processo automatico delle macchine. Il tipo di intelletto, che Marx propone, ha la caratteristica di un concetto astratto che diviene concreto perché penetra nei meccanismi che concernono la creazione della ricchezza, il rapporto di ricambio organico tra uomo e natura e le relazioni tra uomini. Il *general intellect*⁷⁵, questo il termine usato dall'autore, equivale anzitutto e perlopiù, per Marx, al sapere sociale della tecno-scienza oggettivato nei composti *hardware-software* dei più sviluppati e ormai assai diffusi congegni del capitale fisso:

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 esso (Marx, 1857-1858, p. 403)

Seguendo l'interpretazione di Illuminati (1996; 2003), un modo coerente di leggere l'intelletto generale marxiano sta nell'inscriverlo nel filone eretico inaugurato dal filosofo cordovano di cultura islamica Ibn Rushd, detto Averroé⁷⁶,

⁷⁵ È da attribuire all'operaismo italiano il merito di aver diagnosticato la grande portata teorica dell'espressione marxiana che solamente una volta affiora nei *Grundrisse*, sul finire del capitolo dedicato alle macchine. Il *Frammento*, come già ricordato, è stato pubblicato nel 1964 da *Quaderni Rossi*, ma già nel 1961, scrivendo sulla stessa rivista, Raniero Panzieri anticipava alcuni ragionamenti di là da venire nel saggio intitolato *Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo*. Nel 1990, un'altra rivista di ispirazione operaista, *Luogo comune*, ha realizzato un'edizione «semicritica» del *Frammento*, interpolando il testo marxiano con brani tratti da documenti del movimento degli studenti e con citazioni da logici, epistemologi, sociologici e filosofi; oltre a questi stralci figurano anche i commenti di Virno, Giannoli, Berti, Vecchi, Caminiti, Bascetta, Piperno, Modugno, Piccinini. Istruzioni preziose sull'elaborazione della categoria di *general intellect* possono essere reperite nelle successive riviste *Derive Approdi* (1992-2005, 25 numeri) e *Forme di vita* (2004-2007, 6 numeri), sempre collegate con la tradizione operaista, e nella raccolta di Zanini e Fadini (2001). Un utile strumento per inquadrare il significato è la voce *general intellect*, corredata da alcuni ottimi riferimenti bibliografici, comparsa in *Historical Materialism* (2010, n. 18, pp. 209-216). Più di recente si può consultare la raccolta di saggi sui *Grundrisse*, curata da Bellofiore, Starosta e Thomas (2013), e in particolare il contributo di Tony Smith espressamente dedicato al tema dell'intelletto generale.

⁷⁶ Il *Gran Commento* di Averroé al *De Anima* di Aristotele è una delle opere più travisate e attaccate della filosofia fino al punto di essere bandita tanto in ambiente occidentale-cristiano quanto in quello orientale-islamico. Per le finalità di questa ricerca ci affidiamo allo studio di

ille maledictus come lo soprannominò la Scolastica. La proposta di Illuminati è interessante perché colloca Marx in una tradizione alternativa a quella del pensiero moderno di ispirazione cartesiana e kantiana, che dopo Averroé trova in Dante e in Spinoza i suoi epigoni⁷⁷. L'idea consiste nell'intendere il *general intellect* nel segno dell'unicità dell'intelletto appartenente non al singolo individuo bensì alla specie, o all'individuo sociale, e concepibile come il complesso delle capacità mentali generali non interamente traducibili in prestazioni puntuali. Per questa via nell'intelletto generale confluiscono il linguaggio, l'attitudine ad astrarre e correlare, l'abduzione, la memoria e ogni regola o schema di pensiero intrinsecamente verbali che non sono esauribili da un particolare atto cognitivo, di parola, di astrazione e correlazione, dalla formulazione di una nuova ipotesi e da un'operazione mnemonica, compiuti da un 'io' atomico.

Una tale concezione dell'intelletto, che lo colloca fuori dai confini personali dell'individuo, rompe con la dottrina teologico-politica e con quella del *cogito* o

Illuminati (1996), che antologizza e analizza alcuni frammenti dell'autore. Per un'introduzione alla vita e all'opera di Averroé è utile consultare Campanini (2007).

⁷⁷ Oltre che da Illuminati una genealogia simile è ricostruita anche da Esposito (2013). Con l'obiettivo di criticare la teologia politica nel tentativo di renderne inconcepibile il presupposto che l'autore individua nel concetto latino e poi cristiano di persona, Esposito ritorna all'averroismo perché è lì che scorge la prima testimonianza a favore dell'intelletto impersonale, situato fuori dal soggetto, un «luogo comune» (Ivi, p. 163) al genere umano sulla cui base è possibile dissolvere le antinomie mente/corpo, soggetto/oggetto, persona/cosa, sovrano/popolo. Oltre a Dante e Spinoza sono averroisti, secondo Esposito, altri autori come Bruno, Schelling, Nietzsche, Bergson, Deleuze. Marx è omissso, neanche un accenno al concetto di *general intellect*. Conviene, invece, precisare le posizioni di Spinoza e Dante. Esposito (Ivi, pp. 174-183), di Spinoza, rievoca la filosofia dell'unicità della sostanza, di cui il pensiero, oltre all'estensione, figura come attributo impersonale, e da qui sottolinea la connessione sul terreno politico non con una collezione di soggetti atomici bensì con la massa dei molti che proprio nel pensiero transindividuale trovano il loro Uno, anziché consociarsi in nome del rapporto di comando e ubbidienza fissato dal sovrano. Ma è Dante «il più grande tra gli averroisti» (Ivi, p. 163), di cui Esposito cita alcuni passaggi tratti dal *De Monarchia* in cui Alighieri riprende esplicitamente il commento averroista al *De Anima* di Aristotele: «la più alta facoltà dell'umanità è la facoltà o potenza intellettuale. E poiché tale potenza non può essere tutta quanta simultaneamente tradotta in atto da parte di un solo uomo o di qualcuna di quelle società particolari [...], occorre necessariamente che nel genere umano vi sia una moltitudine di uomini, ad opera dei quali quella potenza venga totalmente attuata, così come è necessaria una moltitudine di cose generabili affinché tutta la potenza della materia prima sia sempre attuata, altrimenti esisterebbe una potenza separata [dall'atto], il che è impossibile. Con tale giudizio concorda Averroé nel suo commento al *De Anima*» (Dante, *De Monarchia*, I, cap. III). Continuando il suo ragionamento Dante giunge a estendere le finalità della potenza dell'intelletto oltre gli scopi contemplativi per abbracciare anche funzioni operative, del genere della *praxis* e della *poiesis*: «Quella potenza intellettuale di cui sto parlando non è orientata solo alle forme universali o specie, ma, per una certa estensione, anche alle forme particolari, per cui si usa dire che l'intelletto speculativo per estensione diventa pratico e, come tale, ha per fine l'agire e il fare» (Ibidem).

dell'*Io penso* che difendono, con interessi più o meno convergenti, la centralità del soggetto pensante che, per conseguire una relazione con gli altri suoi simili, tende verso l'Uno rappresentato da Dio o dallo Stato. Al contrario, il *general intellect*, poiché punta fin dall'origine sul monopsichismo della specie, è esso stesso la premessa unificatrice dei molti, quel principio che accomuna gli individui senza essere l'attributo di ciascuno preso per se stesso. L'intelletto generale è transindividuale e precede l'individuo individuato che, sotto questa luce, ottiene la propria singolarità come frammento o deviazione (*clinamen*) dell'unico *nous*; dovrebbe essere chiaro che in nome del *general intellect* è impossibile per i molti confluire in una *volonté generale* tesa a unificarli nella promessa dell'Uno statale/divino.

Il punto che Illuminati (1996) sottolinea è che la tradizione maledetta, che da Averroé arriva a Marx, ha la medesima origine dell'altra prospettiva, quella dominante, che assegna un ruolo privato e inappariscnte all'intelletto. L'origine comune è Aristotele, la sua classica tripartizione tra *theoria*, *praxis* e *poiesis*, contenuta in opere decisive come l'*Etica Nicomachea* e la *Metafisica*. Il motore del negativo messo in atto da Averroé, senza perciò raggiungere nessuna sintesi superiore ma solamente evidenziando un'ambivalenza interna alla proposta aristotelica capace di dare luogo a una diversa raffigurazione dell'intelletto, ha il suo campo di applicazione nel *De Anima*, e precisamente nel commento dei capitoli 4 e 5 del Libro III. In questi luoghi, in accordo con la teoria della potenza separata e insieme collegata all'atto, Aristotele distingue il *nous dynatos* (*De Anima*, 429a23) dal *nous poietikos* (Ivi, 430a16): il primo è in potenza le forme del pensiero, il secondo le traduce in atto «come la luce rende i colori che sono in potenza colori in atto» (Ivi, 430a17-18). L'averroismo eredita la coppia aristotelica e la unifica, superando, dunque, l'opposizione potenza/atto interna alla mente e attribuendo all'intelletto potenziale in continuità con quello produttivo un'indole impersonale:

La grande mossa strategica entro una filosofia così protetta verso l'esterno è la messa in campo dell'unicità ed eternità dell'intelletto potenziale o materiale al pari dell'agente [...] La novità sta nel rilievo transindividuale conferito all'intelletto materiale [...] La mossa strategica consiste invero nel sottrarre l'intelletto materiale

alla corruttibilità e nell'oggettivare scienza e immortalità in un corpo collettivo sovraindividuale ma non trascendente (Illuminati, 1996, p. 58).

Nel *Frammento*, come già accennato, l'intelletto generale comune alla specie prende le sembianze del sapere sociale scientifico e tecnologico coagulato nelle macchine: «l'invenzione diventa una attività economica e l'applicazione della scienza alla produzione immediata un criterio determinante e sollecitante per la produzione stessa (Marx, 1857-1858, p. 399). Nel capitalismo del XXI secolo la nozione di *general intellect* non può, tuttavia, risiedere per intero nella tecnoscienza applicata ai robot, ma è chiamata a estendersi alle cognizioni e ai saperi sociali – l'averroista acuto direbbe gli *intelligibili* – formali e meno formali, intessuti di comunicazione linguistica. Nei contesti di lavoro del tardo capitalismo, nell'industria culturale così come in quella delle automobili, non vige solamente l'alleanza tra intelletto e produzione meccanica, ma anche quella tra intelletto e *poiesis* umana. Se l'intelletto si connette col lavoro vivo, allora il *nous* non è più scienza oggettivata ma è pensiero in generale che infetta il lavoro umano, introiettando al suo interno il linguaggio, la capacità di astrarre e correlare, l'abduzione, la memoria e ogni schema o regola della mente astratta. La *poiesis* si intellettualizza, incorpora in sé le generiche proprietà del *nous* e si modifica dall'interno assomigliando sempre meno a un processo che ha nell'opera la sua unità di misura per familiarizzare sempre più con comportamenti virtuosistici, *performance*, insomma per diventare parente prossima della *praxis*.

Produzione. Nel capitolo sulle macchine è possibile distinguere tre figure della produzione, che ricapitolano l'intero sviluppo del capitalismo, proprio nella misura in cui l'analisi della struttura più avanzata getta luce su quella anteriore, «per esempio – osserva Illuminati (1996, p. 94) – l'anatomia dell'uomo spiega quella della scimmia».

La prima figura della *poiesis* è quella che attiene al comportamento dell'individuo singolo, ovvero al lavoro vivo umano parcellizzato, attività monologica finalisticamente determinata e mediata dallo strumento. Con l'avvento delle macchine questo tipo di produzione è destinato a diminuire fino a estinguersi perché assorbito dai robot:

il processo di produzione ha cessato di essere processo di lavoro nel senso che il lavoro lo soverchi come l'unità che lo domina [...] frantumato, sussunto sotto il processo complessivo delle macchine, esso stesso solo un membro del sistema, la cui unità non esiste negli operai vivi, ma nel macchinario vivente (attivo), che di fronte all'operaio si presenta come un possente organismo contrapposto alla sua attività singola e insignificante (Marx, 1857-1858, p. 391).

A causa della metamorfosi del mezzo di lavoro da strumento in macchina si trasforma la sintassi della *poiesis*: il soggetto della produzione diretta è adesso il mezzo di lavoro, mentre l'attività umana si pone come termine medio tra il mezzo e l'oggetto di lavoro. Così Marx:

la macchina non si presenta sotto nessun rispetto come mezzo di lavoro dell'operaio singolo. La sua differentia specifica non è affatto, come nel mezzo di lavoro, quella di mediare l'attività dell'operaio nei confronti dell'oggetto; ma anzi questa attività è posta ora in modo che è essa a mediare soltanto ormai il lavoro della macchina, la sua azione sulla materia prima – a sorvegliare questa azione e ad evitarne le interruzioni (Ivi, p. 390).

Le macchine fungono, quindi, da «premessa rispetto alla quale la forza valorizzante della singola forza-lavoro scompare come qualcosa di infinitamente piccolo» (Ivi, p. 392). Tale trasfigurazione si accompagna con una contraddizione che, secondo Marx, pone le «condizioni per far saltare in aria» (Ivi, p. 402) l'intero sistema; il cortocircuito sta nel rapporto inverso tra riduzione del tempo di lavoro umano necessario e conservazione del tempo di lavoro come unità di misura dei rapporti di produzione e di creazione della ricchezza: «il capitale è esso stesso la contraddizione in processo, per il fatto che tende a ridurre il tempo di lavoro a un minimo, mentre, d'altro lato, pone il tempo di lavoro come unica misura e fonte della ricchezza» (Ibidem).

Della seconda figura della produzione contenuta nel *Frammento* abbiamo in parte già detto, parlando del *nous*. Si tratta, infatti, del processo regolato dall'alleanza tra scienza e *poiesis*, ovvero dall'applicazione del *general intellect*, in quanto tecno-scienza, al capitale fisso. È, in altri termini, il tipo di produzione

di cui sono soggetti attivi le macchine, una volta che hanno sostituito il lavoro dell'uomo singolo:

nella misura in cui si sviluppa la grande industria, la creazione della ricchezza reale viene a dipendere meno dal tempo di lavoro e dalla quantità di lavoro impiegato che dalla potenza degli agenti che vengono messi in moto durante il tempo di lavoro, e che a sua volta – questa loro *powerful effectiveness* – non è minimamente in rapporto al tempo di lavoro immediato che costa loro la produzione, ma dipende invece dallo stato generale della scienza e dal progresso della tecnologia, o dall'applicazione di questa scienza alla produzione (Ivi, p. 400).

La macchina, diversamente dallo strumento, ha in sé il principio del movimento, «è essa stessa il virtuoso, che possiede una propria anima» (Ivi, p. 390). La trasformazione dello strumento in macchina è, sottolinea ancora Marx, la realizzazione della tendenza necessaria del capitale e cioè «l'aumento della produttività del lavoro e la massima negazione del lavoro necessario» (Ivi, p. 391). Le macchine rappresentano, dunque, «la forma più adeguata del capitale fisso» (Ivi, p. 392), ma, Marx avverte, ciò non implica che «il rapporto sociale del capitale sia il rapporto sociale di produzione ultimo e più adeguato per l'impiego delle macchine» (Ivi, p. 394). Con una certa dose di realismo si potrebbe affermare che la macchina realizzata dal capitale è quella nel cui destino c'è la soppressione del lavoro e della produzione umana; l'affermazione è però falsa perché la *poiesis* umana anziché eclissarsi, si modifica sensibilmente, come si tenta di dimostrare in questa indagine. Ma, altra considerazione, conta anche aggiungere che se il capitale non è l'unica forma con cui immaginare le macchine, allora si può pensare una macchina non capitalistamente determinata che conserva un certo grado di operosità viva umana la quale è lungi dall'essere qualificata come lavoro salariato⁷⁸.

E veniamo, infine, alla terza figura della *poiesis*. La macchina elimina il lavoro parcellizzato, ovvero l'attività dell'operaio singolo anzitutto e perlopiù di tipo manuale, separata e opposta rispetto al lavoro intellettuale proprio della sfera progettuale e direzionale. La macchina, però, non cancella la *poiesis* umana,

⁷⁸ Per una riflessione critica sulle macchine sono inaggirabili le riflessioni di Gilbert Simondon, a partire da Simondon (1958).

precisamente perché la macchina richiede di essere *usata*; essa si connette con l'uso umano. Nel *Frammento* Marx mostra come il lavoro vivo fuoriesce dal processo di produzione e si colloca «accanto» a esso, «anziché esserne l'agente principale» (Ivi, p. 401). È in questo spazio – nell'«accanto» – che l'intelletto generale non oggettivato in macchine si allea con il lavoro umano qualificandolo come «sorvegliante e regolatore» (Ibidem). È in questo luogo che la *poiesis* si mentalizza, includendo in sé le più generiche facoltà cognitive – parlare, abdurere, astrarre e correlare, memorizzare – e aprendo il varco all'ingresso di comportamenti che non terminano in un risultato esterno, ma che hanno il fine in loro stessi. Questo tipo di *poiesis* è quello in cui ne va del suo divenire *praxis*. Il soggetto di questa *poiesis* non è l'individuo singolo, bensì è l'individuo che fa ricorso alle facoltà psichiche e somatiche della specie:

In questa trasformazione non è né il lavoro immediato, eseguito dall'uomo stesso, né il tempo che egli lavora, ma l'appropriazione della sua produttività generale, la sua comprensione della natura e il dominio su di essa attraverso la sua esistenza di corpo sociale – in una parola, è lo sviluppo dell'individuo sociale che si presenta come il grande pilone di sostegno della produzione e della ricchezza (Ibidem).

Azione linguistica. Nell'orizzonte marxiano non è affatto fuori luogo intendere il concetto di *cooperazione* (cfr. Marx, 1867, cap. XI) come l'equivalente funzionale della categoria di azione linguistica (cfr. Virno, 2008, pp. 77-86). La cooperazione sarà al centro del § 1.3 di questo capitolo, qui giova però anticipare alcuni elementi, rileggendo il seguente brano tratto dal *Frammento*:

il lavoro immediato e la sua quantità scompaiono come principio determinante della produzione – della creazione di valori d'uso – e vengono ridotti sia quantitativamente a una proporzione esigua sia qualitativamente a momento certamente indispensabile, ma subalterno, rispetto al lavoro scientifico generale, all'applicazione tecnologica delle scienze naturali da un lato, e [rispetto alla] produttività generale derivante dall'articolazione sociale nella produzione complessiva dall'altro (Marx, 1857-1858, p. 394).

Appaiono qui plasticamente raffigurati i tre tipi di produzione sopra illustrati: la *poiesis* dell'uomo singolo, che è ridotta «a una proporzione esigua» e insignificante; la *poiesis* delle macchine, ovvero quel processo ricavato dall'alleanza tra scienza e produzione, che ha la sua base nel *general intellect* oggettivato nel capitale fisso; la *poiesis* umana intrinsecamente socializzata, frutto della connessione tra intelletto generale e lavoro vivo, che determina l'immediato ingresso delle funzioni cognitive della specie nella produzione.

È il raccordo tra intelletto generale e lavoro vivo a consentire l'emergere dell'azione linguistica in qualità di forza produttiva, cioè a permettere che l'«articolazione sociale» divenga un tratto caratteristico della «produzione complessiva». Articolazione sociale, cooperazione e azione linguistica compongono una costellazione concettuale in cui, come nella *praxis* aristotelica o nell'agire arendtiano, linguaggio e politica si indeterminano, l'interazione implica il comportamento dialogico e l'agire comunicativo richiama a sé lo sguardo degli altri. La novità sostanziale, empirica e teorica, è che il connubio azione-discorso, anziché indicare il contrario del comportamento strumentale e, dunque, risiedere fuori dai confini della *poiesis*, diventa il modello preminente del lavoro vivo umano nel capitalismo avanzato. Ecco come Illuminati (1996, pp. 98-99), a conclusione della parabola che da Averroé conduce fino a Marx, delinea lo scenario capitalista nel XXI secolo:

il sapere sociale non si condensa soltanto nel capitale fisso come sistema di macchine, ma a un certo punto “questo capitale fisso è l'uomo stesso” [...] ovvero il lavoro vivo che incorpora permanentemente la capacità relazionale dell'essere generico. Con l'ulteriore evoluzione del modo di produzione l'abilità richiesta per prendere parte al processo produttivo arriva a coincidere, in linea di tendenza, con la nuda facoltà di linguaggio e giudizio, con il denominatore comune massimamente astratto di ogni attività mentale. La metamorfosi post-fordista dell'industria e la rivoluzione elettronica offrono esempi convincenti di un decorso in cui un unico intelletto materiale – cioè un contesto elementare di regole e competenze generiche – fa da sponda all'emergenza di “singoli sociali”. Con siffatto esito, del tutto impreveduto per l'autore, si chiude il frastagliato percorso inaugurato dal *De Anima*.

La conseguenza del movimento in base al quale la produzione assorbe in sé l'azione linguistica è la caduta del discrimine tra *praxis* e *poiesis*. Tale soglia di indistinzione è chiamata dalla filosofia italiana contemporanea coi nomi polisemici di inoperosità e uso. Nel terzo capitolo di questa indagine abbiamo presentato la posizione di Agamben; in questa sezione finale, come è stato già annunciato, ci occuperemo invece della versione fornita dall'operaismo, in particolare, da Virno e con lui da Marazzi e Bologna.

1.2 Intelletto puro, astrazione reale e *general intellect*

Nell'ambito della tradizione operaista la riflessione marxiana sulla vita della mente è ereditata con duplice atteggiamento polemico, nei confronti tanto dello psicologismo quanto del feticismo. Il rapporto tra astratto e concreto, sfera della purezza e sfera dell'esperienza empirica, pensiero ed essere – o, ancora, se si vuole, soggetto e oggetto, coscienza e mondo – è interpretato da Paolo Virno alla luce della categoria di *reificazione* (cfr. Virno, 2003, pp. 111-139). A reificarsi, ossia a divenire *cosa*, è ciò che, in sé, cosa non è: «una prerogativa della mente, un postulato logico, un modo di essere, una condizione di possibilità dell'esperienza» (Ivi, p. 111). La trasformazione dell'a-priori in una *res* manifesta, quindi, *pubblica*, è un rimedio contro il pensiero privato, inappariscnte e ineffabile e perciò fonte di alienazione, come quando l'amante esclama: 'solo io so che cosa sto provando!'. La metamorfosi dell'astratto in concreto è un rimedio efficace anche contro l'attitudine a far uscire il pensiero fuori di sé assegnando all'oggetto sensibile i requisiti dello spirito, come accade in alcuni riti magico-religiosi o, anche, durante una domenica al centro commerciale.

La questione della reificazione direttamente collegata ai concetti marxiani di astrazione reale e *general intellect* è posta in Virno (1993, p. 126):

L'intromissione dell'Intelletto nel mondo delle apparenze è [...] adombrata da Marx, dapprima con il concetto di "astrazione reale" e, poi, soprattutto con quello di *general intellect*. Mentre l'astrazione reale è un fatto empirico (lo scambio di equivalenti, per esempio) che ha la rarefatta struttura di un pensiero puro, il *general*

intellect segna piuttosto lo stadio in cui sono i pensieri puri, come tali, ad avere il valore e l'incidenza tipica dei fatti (se si vuole: lo stadio in cui le astrazioni mentali sono immediatamente, di per sé, astrazioni reali).

Con i concetti di astrazione reale e *general intellect* si affina il processo in base al quale l'intelletto puro fuoriesce dai confini dell'interiorità privata cui l'ha costretto la tradizione teoretica occidentale da Aristotele a Tommaso (non Averroé!) fino ad Arendt, ma, anziché penetrare all'interno di uno stato di cose già esistente al fine di conferirgli un'apparenza sovrasensibile, esso si rivela in un fenomeno empirico che altrimenti sarebbe rimasto nascosto. Va sottolineato, in accordo con gli importanti studi di Sohn-Rethel (1970; 1990), che si tratta di un processo non logico ma storico: la deduzione delle astrazioni non avviene attraverso procedure teoriche, al contrario la genesi dell'astratto muove dalla prassi, ovvero il senso della astrazioni si radica nella dialettica terrena tra forze produttive e rapporti di produzione. Un esempio canonico, tratto dall'analisi di Finelli (1987, p. 124), è quello del lavoro senza qualità, del mero dispendio di energie psicofisiche, pura temporalità omogenea e potenziale indifferente rispetto al lavoro concreto in cui di volta in volta il lavoro in generale si attualizza per creare valore:

l'astratto marxiano non ha una genesi logica ma una genesi storica: esso diventa sempre più tale, cioè semplice ed univoco, quanto più la totalità si fa intensa di determinazioni e differenze. L'esemplificazione più netta di tale astrazione storica è, nella società moderna, quella del lavoro senza qualità. Questo astratto, che l'economia borghese traduce in una categoria generica valida, come lavoro in generale, a spiegare la realtà di tutte le società, diventa reale infatti solo nella società capitalistica dove l'indifferenza verso un lavoro determinato diventa la peculiare attività creatrice della ricchezza moderna.

Riprendendo la questione nei termini in cui è delineata da Virno (1993) conviene adesso distinguere il livello dell'astrazione reale da quello del *general intellect* e, quindi, sdoppiare il processo di reificazione.

Astrazione reale. La reificazione secondo l'astrazione reale può essere coerentemente definita come quel fenomeno empirico che dispone di uno statuto

assolutamente puro. Una delle astrazioni reali più tipiche della società capitalista – non l'unica e forse neanche la più importante – consiste nel denaro. Secondo la felice espressione che dà il titolo al volume di Sohn-Rethel (1990) il denaro è l'«a-priori in contanti»; la forma pura che si materializza nel denaro è quella dell'«equivalente generale» (Marx, 1867, p. 51). Il denaro funziona infatti da unità con cui i prodotti del lavoro umano astratto misurano i rispettivi valori, oltre le differenze dettate dal valore d'uso di ciascuno di essi. Scrive Marx (Ivi, p. 68):

le merci non diventano commensurabili per mezzo del denaro. Viceversa, poiché tutte le merci come valori sono lavoro umano oggettivato, quindi sono commensurabili in sé e per sé, possono misurare i loro valori in comune in una stessa merce specifica e, in tal modo, trasformare questa nella loro comune misura di valore, ossia in denaro. Il denaro come misura di valore è la forma fenomenica necessaria della misura immanente di valore delle merci, del tempo di lavoro.

Il denaro, questo ossimoro, questa «cosa astratta» (Sohn-Rethel, 1990, p. 29), è il luogo in cui «si incarna, diviene *reale*, uno dei principi-guida del pensiero umano: l'idea di equivalenza. Questa idea, di per sé quanto mai astratta, acquisisce un'esistenza concreta, addirittura tintinna nel portafoglio» (Virno, 2002a, p. 65).

General intellect. La reificazione articolata secondo la modalità del *general intellect* è sinonimo dell'intelletto puro allorché esso è provvisto dell'esteriorità e della materialità tipiche di una cosa manifesta. Letto in questa prospettiva si capisce perché il *general intellect* segna una tappa ulteriore nel processo di trasformazione dell'astratto in concreto; è verosimile, infatti, sostenere che l'intelletto generale, comune alla specie ma non empirico in sé e per sé, coglie nella società del capitale lo stadio in cui la vita della mente diviene un fatto tra i fatti:

il concetto di *General Intellect* non fa che sviluppare a dismisura la nozione di astrazione reale. Con *General Intellect*, Marx indica lo stadio in cui non sono più certi fatti (mettiamo la moneta) ad avere il valore e lo statuto di un pensiero, ma sono i nostri pensieri, come tali, ad avere immediatamente il valore di fatti materiali. Se nel caso dell'astrazione reale è un fatto empirico (per esempio lo scambio di

equivalenti) a esibire la sofisticata struttura di un pensiero puro, nel caso del *General Intellect* il rapporto si rovescia: ora sono i nostri pensieri a presentarsi con il peso e l'incidenza tipica dei fatti. Il *General Intellect* è lo stadio in cui le astrazioni mentali sono immediatamente, di per sé, astrazioni reali (Ivi, p. 56).

Se la ricerca tecno-scientifica e poi anche le generiche capacità della mente umana – linguaggio, memoria, apprendimento, facoltà di astrarre e correlare – diventano l'asse portante della *poiesis*, allora appare lecito concludere che non è tanto un fenomeno empirico, come la moneta-denaro, a dispiegare la struttura dell'intelletto, ma è precisamente l'intelletto che si presenta immediatamente come *res*. Proprio qui risiede il punto di svolta che permette il passaggio dall'astrazione reale al *general intellect*: per comprendere la prima figura della reificazione abbiamo preso le mosse dal concreto che incarna l'astratto, adesso siamo al cospetto di una versione ancor più sofisticata della medesima nozione in cui è l'astratto in sé che ha la legalità di un oggetto concreto.

Un'immagine esplicativa, tipicamente operaista, ce la consegna Giannoli (1990, p. 16), che per dare conto del divenire astrazione reale della mente astratta riformula il rapporto capitale-lavoro nell'età in cui «il *general intellect* timbra il cartellino»:

il capitale paga, nel lavoratore intellettuale produttivo di conoscenze, non tanto la disponibilità a mettere in moto un lavoro già oggettivato, un patrimonio acquisito di conoscenze, un'enciclopedia; paga piuttosto le capacità creative di tale forza-lavoro, le potenzialità di crescita della conoscenza.

Nell'epoca del *general intellect* le facoltà della mente astratta diventano la base della produzione della ricchezza e, dunque, costituiscono la principale merce sottoposta ai criteri del lavoro salariato con l'evidente difficoltà di impiegare il tempo di lavoro come unità congrua a misurare l'esborso di linguaggio, memoria, capacità di apprendimento, attitudine ad astrarre e correlare.

1.3 Il concetto di cooperazione

È plausibile ritenere che la nozione di cooperazione, intesa come «la forma fondamentale del modo di produzione capitalistico» (Marx, 1867, p. 223), consegua il suo pieno valore di verità nell'epoca del *general intellect*. È proprio in virtù dell'alleanza tra l'intelletto generale e il lavoro vivo umano che la combinazione sociale *tra* uomini si espande e diventa sistemica.

Com'è stato ricordato in apertura di questo capitolo (cfr. § 1.1), in Marx il concetto di cooperazione può essere ragionevolmente considerato come l'equivalente funzionale della categoria linguistico-comunicativa, dell'interazione a mezzo di linguaggio verbale. Dire che da un certo punto in poi, precisamente nel capitalismo del XXI secolo, la cooperazione si espande e diventa sistemica, significa affermare che l'agire comunicativo non solo è la forma fondamentale della produzione capitalistica, ma ne diviene il modello preminente, tanto da dubitare della stessa separazione tra agire comunicativo e agire strumentale.

Al fine di cogliere l'inveramento del concetto qui in esame è utile distinguere due figure della cooperazione: una semplice o esteriore, e l'altra complessa o organica. Conviene però, prima di procedere con l'illustrazione del passaggio dall'una all'altra, fornire la definizione generale che Marx dà di cooperazione e spiegare perché egli la intende come «la forma fondamentale del modo di produzione capitalistico». È forse significativo che il concetto di cooperazione sia introdotto nella Quarta sezione del Libro I del *Capitale*, subito dopo il capitolo sul plusvalore relativo. In ambiente marxista, compreso l'operaismo, è un dato acquisito quello di intendere la cooperazione in quanto autentica radice del surplus, del *nuovo* creato da quella merce particolare che si chiama forza-lavoro, ovvero di quel valore in più che in origine non esiste. Perché?

Il primo aspetto da chiarire è che cos'è la cooperazione. Definizione di Marx (1867, p. 216): «la forma di lavoro di molte persone che lavorano l'una accanto all'altra e l'una assieme all'altra secondo un piano, in uno stesso processo di produzione, o in processi differenti ma connessi». In un senso decisivo la cooperazione coincide con la socialità connaturata alla mente umana, Marx menziona, infatti, Aristotele, evocando l'immagine dell'uomo come animale politico (Ivi, p. 217) e giunge ad affermare che «nella cooperazione pianificata

con altri l'operaio si spoglia dei suoi limiti individuali e sviluppa la facoltà della specie» (Ivi, p. 219). Cooperare è, dunque, sinonimo di agire di concerto, di interagire, insomma di dar mostra di comportamenti intersoggettivi specie-specifici. Nella cooperazione conta la relazione *tra* gli individui, anziché gli individui isolati che solo surrettiziamente entrano in contatto. Risuona qui la celebre immagine contenuta nella VI delle undici *Tesi su Feurebach*: «l'essere umano non è un'astrazione immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà, esso è l'insieme dei rapporti sociali» (Marx, 1845; cfr. Balibar, Morfino, 2014).

Il secondo aspetto sui cui gettare luce è il motivo in base al quale la cooperazione è la forma fondamentale della produzione capitalistica, da cui deriva l'idea di assegnarle un ruolo decisivo nella creazione del plusvalore. Osserva Marx (1867, p. 222):

il capitalista paga quindi il valore delle cento forze-lavoro autonome, ma non paga la forza-lavoro combinata di cento operai. Come persone indipendenti gli operai sono dei singoli i quali entrano in rapporto con lo stesso capitale ma non in rapporto reciproco fra loro. La loro cooperazione comincia soltanto nel processo lavorativo, ma nel processo lavorativo hanno già cessato d'appartenere a se stessi. Entrandovi, sono incorporati nel capitale. Come cooperanti, come membri d'un organismo operante, sono essi stessi soltanto un modo particolare di esistenza del capitale. Dunque, la forza produttiva sviluppata dall'operaio come operaio sociale è forza produttiva del capitale.

La produzione capitalistica, che è insieme processo di lavoro e processo di valorizzazione, ha nella forza-lavoro socialmente combinata, estorta ma non pagata, la base per la creazione di nuovo valore, di quel valore che non è contemplato nel valore originario della singola forza-lavoro, che il capitale s'impegna a reintegrare col salario. La cooperazione sta oltre il tempo di lavoro necessario, e qualifica in grossa misura quella «parte della giornata lavorativa nella quale l'operaio può lavorare gratuitamente per il capitalista» (Ivi, p. 212). Poiché il capitalismo è creazione non solo di valore ma anche e soprattutto di plusvalore, allora dovrebbe essere comprensibile perché la cooperazione è la forma fondamentale della produzione capitalistica. È bene aggiungere che da ciò,

tuttavia, non è marxianamente legittimo dedurre che il capitalismo sia la forma fondamentale, quella autentica e finale, della interazione operativa tra uomini.

E veniamo adesso alle due figure della cooperazione poc' anzi indicate.

Cooperazione semplice. È una forma di cooperazione esteriore o, anche, oggettiva in cui i cooperanti non sono essi stessi i soggetti, gli autori della cooperazione:

la connessione delle loro funzioni e la loro unità come corpo produttivo complessivo stanno al di fuori degli operai salariati, nel capitale che li riunisce e li tiene insieme. Quindi agli operai salariati la connessione fra i loro lavori si contrappone, idealmente come piano, praticamente come autorità del capitalista, come potenza di una volontà estranea che assoggetta al proprio fine la loro attività (Ivi, p. 221).

La cooperazione semplice implica che i soggetti sono *fatti* cooperare da un' autorità centrale, «come dall'ordine del generale sul campo di battaglia» (Ivi, p. 220). I cooperanti sono *oggetti* di cooperazione e soddisfano i criteri del taylorfordismo secondo cui valgono la separazione tra programmazione ed esecuzione e quella tra lavoro intellettuale e lavoro manuale. Si tratta di una forma di cooperazione eterodiretta, in cui il sistema interno all'organismo cooperativo è provocato dall'esterno anziché essere autoprodotta attraverso l'attività dei cooperanti medesimi. Sono così già adombrate alcune caratteristiche che invece appartengono alla seconda figura del concetto in questione.

Cooperazione complessa. È una forma di cooperazione finalmente organica e soggettiva in cui i cooperanti stessi sono gli autori di nuova e sempre più evoluta cooperazione. Proprio questo è il concetto che rende esplicita la tendenza suggerita da Marx nel *Frammento* secondo cui nell'epoca del *general intellect* la produzione, oltre che dalla scienza oggettivata nelle macchine, deriva anche «dall'articolazione sociale». Nel contesto dell'«articolazione sociale» che interviene nella *poiesis* umana i cooperanti sono chiamati a potenziare la cooperazione medesima, a conservarla e a svilupparla dall'interno, ovvero ad autoprodurla. Nella fase del *general intellect* si elidono i limiti tra programmazione ed esecuzione e tra lavoro intellettuale e lavoro manuale, e la cooperazione innerva il lavoro vivo dall'inizio alla fine diventando omologa a

esso. Col lessico dei biologi, epistemologi e filosofi cileni Maturana e Varela (1980) la cooperazione complessa può essere intesa come un sistema *autopoietico*⁷⁹, ossia come un organismo che si alimenta da sé, attraverso la relazione *tra* i suoi elementi, seguendo una logica non gerarchica, non riduzionista, bensì olistica.

⁷⁹ Andando oltre l'ambito delle scienze naturali e situandosi nell'ambito dell'epistemologia e della filosofia, la teoria di Maturana e Varela si colloca all'interno della teoria dei sistemi sviluppatasi nel corso del Novecento sulla linea che congiunge Bogdanov (1921) a Luhmann (1984). In ambiente italiano vanno ricordati i lavori di Silvano Tagliagambe, per esempio Tagliagambe (1978; 1997; 2002).

2. Paolo Virno: la tesi sul lavoro senza teleologia

2.1 Il nesso comunicazione-produzione in *Convenzione e materialismo*

Un modo coerente di presentare lo schema epistemologico del pensiero italiano di ispirazione operaista, che interpreta l'odierna alleanza tra linguaggio e lavoro nel senso del divenire *praxis* della *poiesis*, sta nel mettere a fuoco le tesi esposte da Paolo Virno (1986) nel libro *Convenzione e materialismo. L'unicità senza aura*. Si tratta di un testo cruciale, scritto all'indomani della sconfitta dei movimenti rivoluzionari in Europa, che finirono preda della controrivoluzione ordita dallo Stato e dal capitale, ristrutturatisi, a partire dai primi anni Ottanta del secolo scorso, in chiave spiccatamente biopolitica e bioeconomica. In quarant'anni, la controrivoluzione ha profondamente modificato le abitudini e gli stili di vita in Occidente, estendendosi globalmente fino a instaurare un nuovo ordine cosmico. 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 Settanta del Novecento. Anche grazie a queste ragioni storiche, e non solamente per motivi squisitamente teorici, è giunta l'ora della piena leggibilità di *Convenzione e materialismo*; che quest'ora sia scoccata è confermato dalla recente riedizione dell'opera, presso la casa editrice Derive Approdi, dopo venticinque anni dalla prima uscita presso Theoria.

Nell'ambito della tradizione operaista il volume di Virno, per i temi che più da vicino riguardano questa indagine, è seguito dagli studi di Marazzi (1994; 2001), Negri (1995), Lazzarato (1997), Bologna-Fumagalli (1997), Berardi (2016), oltre che da Virno⁸⁰ (1993; 2002a; 2015b). Nel più ampio panorama del pensiero

⁸⁰ Argomentazioni attinenti alla relazione tra linguaggio e lavoro nel tardo capitalismo sono addotte da Virno anche su riviste e volumi collettanei. Particolarmente significativi sono i contributi apparsi sulla rivista francese *Futur antérieur*, tra cui ricordiamo l'articolo *Quelques notes à propos du general intellect* del 1992. In Italia, oltre alle voci *General intellect* e *Lavoro e linguaggio* che compaiono in *Lessico postfordista* (2001), impareggiabili sono gli interventi

critico europeo⁸¹ 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 operaia* formulate da Hans Jürgen Krahl (1969) e trova in Alfred Sohn-Rethel (1970), nel suo studio sulla nuova sintesi tra lavoro intellettuale e lavoro manuale, un interlocutore privilegiato; al contrario, l'opera di Virno prende le distanze tanto dal ripristino della separazione tra agire comunicativo e agire strumentale proposto da Habermas (cfr. *Infra*, cap. I, § 4) quanto dal filone postmodernista del *pensiero debole* (cfr. Vattimo-Rovatti, 1983).

Delle diverse questioni affrontate nel testo – «la struttura ossea di ciò che chiamiamo esperienza, il rapporto tra intelletto astratto e sensi, la genesi del singolare dall'impersonale, il radicamento dell'istanza etica nel funzionamento del linguaggio» (Virno, 1986, p. 5) – vi è una che fa da asse portante all'intero libro e su cui l'autore si sofferma nell'ultimo capitolo della Parte prima, intitolato *Lavoro senza teleologia*. È questo il tema che conviene ora approfondire.

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» (Ivi, p. 68). 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 alla tradizione hegel-marxiana che, anche in virtù degli apporti di Lukács (1948) e Habermas (1968), concepisce la *poiesis* in quanto comportamento strumentale e monologico, la domanda cui Virno intende rispondere concerne la legittimità empirica e teoretica della nozione unitaria di produzione materiale nell'epoca del divenire

contenuti nella rivista *Luogo comune*, tra cui va menzionato *Virtuosismo e rivoluzione* del 1993, sul quale torneremo nel prosieguo di queste pagine. Per una migliore comprensione della parabola virniana su linguaggio e lavoro può essere istruttivo consultare su Youtube il seminario su Marx, tenuto all'Università della Calabria nel 2006, che termina con un affondo sul concetto di *general intellect*.

⁸¹ Per una genealogia, certamente incompleta e non del tutto esaustiva ma comunque estesa e provvista di una coerenza interna che la rende assai convincente, è utile consultare Virno (2002b, pp. 19-26).

linguistico del lavoro. Il filosofo italiano indica, dunque, due argomenti da cui muovere per approdare alla relazione vincolante riassunta nella figura chiasmica «niente comunicazione, quindi scopo; scopo, quindi niente comunicazione» (Ivi, p. 71).

Col primo argomento Virno definisce la *poiesis* ancorandone il concetto all'immane nesso con la teleologia: «la prima ipotesi è che il concetto monistico di produzione faccia corpo con l'idea di un finalismo semplice, ossia con la produzione immediata di uno scopo determinato. La produzione è *una* perché tutta pervasa di teleologia» (Ivi, p. 67). Si tratta, come già illustrato nel primo capitolo di questa ricerca, di un'idea di produzione formulata in accordo con la categoria aristotelica di *poiesis*, accolta nel suo aspetto caratteristico tanto da Hegel quanto da Marx. Contrariamente alla *praxis* che ha in sé il suo scopo, la produzione è regolata dal rapporto causale mezzo-fine e, dunque, è nella finalità esterna al fare che l'intero processo trova il suo senso più autentico. Penetrando nell'intimo della *poiesis* appare lecito affermare che nel sedimentarsi del fine in un'opera divenuta autonoma dal principio produttivo sta il luogo in cui risiede la sua specificità, il posto in cui essa consegue la propria identità.

Col secondo argomento Virno intende fornire la chiave per comprendere il presupposto dell'unitarietà del concetto di produzione, cioè la condizione senza la quale la logica finalistica conforme alla *poiesis* è destinata a dissolversi:

La seconda ipotesi è che la saldezza del rapporto lavoro-teleologia dipenda integralmente dal carattere ristretto del lavoro: più esattamente, dalla rigorosa *esclusione della comunicazione linguistica dal concetto di produzione*. Il finalismo appare tanto più marcato e inequivocabile, quanto più è confinato entro un agire soltanto strumentale, alla cui definizione sia inessenziale il tessuto delle relazioni dialogiche intersoggettive. Questo solipsismo afasico va di pari passo con l'aspetto veramente caratteristico del produrre secondo scopi: la centralità del mezzo di lavoro nel mediare i nessi causali dati in natura. L'essenza del finalismo lavorativo è la sua connessione con la causalità naturale, non con la socialità; lo strumento, non l'interazione linguistica (Ivi, pp. 67-68).

Affinché la *poiesis* sussista in quanto attività finalisticamente determinata, la vera discriminante è il linguaggio, ossia la sua «rigorosa» assenza dall'indole del

processo produttivo. Il vincolo teoretico elaborato da Virno stabilisce che se la produzione intende conservare l'intrinseca teleologia, allora occorre che essa non incorpori in sé l'interazione linguistica. Con l'obiettivo finale di smentire Habermas, egli esaspera l'opposizione lavoro/interazione e segna il confine teorico della nozione di *poiesis* nominando il linguaggio come il suo specifico al di là, la sfera dell'esperienza umana logicamente estranea al comportamento strumentale perché non fondata sul raccordo causale mezzo-fine. Ciò che contraddistingue l'agire comunicativo non è infatti da ricondurre alla posizione di un termine medio in vista di uno scopo: l'azione linguistica non si iscrive nel regime delle cause naturali e, dunque, nella sua esecuzione il mezzo *non* transita in un fine esterno a esso. Lo scopo cui è orientato il linguaggio sembra risolversi in una finalità senza mezzo, cioè in un fine che non incarna il risultato estrinseco di un mezzo, ma che si identifica con esso senza sedimentarsi in un'opera. È sotto questa luce che dovrebbe risultare evidente il significato dell'implicazione logica posta precedentemente e che qui ripetiamo con le parole usate da Virno sul finire dell'analisi: «la comunicazione, allorché sia termine medio del processo lavorativo, ne dissolve la struttura rigidamente finalistica» (Ivi, p. 73).

Secondo un itinerario del tutto contrario a quello percorso da Ferruccio Rossi-Landi, il modello epistemologico fondato sul lavoro senza teleologia mette in chiaro il rapporto promiscuo tra *praxis* e *poiesis* che segue all'introduzione dell'agire comunicativo nell'agire strumentale. Come già denunciato dallo scrittore Luciano Bianciardi con altro registro, è precisamente questo movimento, dalla parola all'opera e non dall'opera alla parola, a provocare la frantumazione dell'ordine finalistico della *poiesis*. Con un suo gesto caratteristico Virno usa i concetti della filosofia come attrezzi teoretici che concorrono alla formulazione di una coerente epistemologia; in questa ottica l'oggetto teorico certamente più significativo è dato dalla nozione marxiana di *general intellect*. Nel programma di Virno l'intelletto generale non è riferito alla «capacità scientifica oggettivata» (Marx 1857-1858, p. 403) nelle macchine, bensì al complesso degli schemi logici, comunicativi e relazionali eccedenti il capitale fisso e che fungono da attributi del lavoro vivo, dunque, è in ogni senso decisiva la messa al lavoro del *general intellect* come tale, astratto e impersonale. Nella premessa alla prima edizione del

volume qui in esame, in aperta polemica con le tendenze postmoderniste che nell'Italia degli anni Ottanta presero il nome di *pensiero debole*, Virno afferma:

Di grande importanza, per un filosofia teoretica non parodica (che eviti, cioè, di menare vanto della propria programmatica “debolezza”), ma anche per la riflessione etica sulla possibilità di una buona vita è il concetto di *general intellect*, di un intelletto che non appartiene a Mario o a Giovanna, ma, al pari dell'aria che tutti respiriamo, figura come risorsa comune alla specie. Il pensiero è impersonale: l'“io penso” deve cedere il posto a un più realistico e decente “si pensa”. Ed è pubblico: si insedia cioè nel mondo delle apparenze, esibendo la tipica consistenza dei fatti materiali, incisivo quanto un bacio o una rivolta in strada. Per Marx, nulla è meno interiore e meno solitario della ragion pura (Virno 1986, p. 13).

Rispetto alle proposte avanzate da Agamben e da Rossi-Landi, il modello del lavoro senza teleologia ha il vantaggio, da un canto, di cogliere l'indistinzione tra *praxis* e *poiesis* senza eliminare la coppia e, dunque, conservando l'esistenza umana come vita attiva (contro Agamben), dall'altro di individuare con precisione tanto l'operatore, ovvero il linguaggio, quanto l'operazione, ovvero il linguaggio che penetra nel lavoro, atti a provocare la mescolanza tra agire e fare e, in primo luogo, a determinare la metamorfosi della *poiesis* (contro Rossi-Landi).

Andando oltre Agamben e Rossi-Landi, 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 immateriale (Lazzarato, 1997). In uno studio recente dedicato al governo dell'uomo indebitato (Lazzarato, 2013), 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» (Ivi, pp. 177-178). 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, 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 linguistica (Ivi, p. 19).

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 giorno 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 verbali.

2.2 Uso e inoperosità

Se l'attività lavorativa è per definizione un processo finalisticamente determinato che si conclude in un'opera esterna, in un prodotto in grado di sopravvivere tanto all'attività da cui proviene quanto al suo autore, allora con la formula *lavoro senza teleologia* occorre intendere una precisa configurazione del lavoro, in se stessa paradossale, ossia il *lavoro senza opera*. Un lavoro privo di scopo equivale a un'insolita modalità della *poiesis* caratterizzata dall'assenza di *ergon*, ovvero senza un'opera in cui il processo termina. Una *poiesis* senza *ergon* è un ossimoro, proprio come se dicessi 'neve calda'; eppure si tratta di un fatto del mondo, di un fenomeno empirico che qualifica l'operosità umana nell'epoca del capitalismo maturo. Nella fase attuale del sistema capitalistico di produzione, il lavoro vivo è senza opera, esso cioè assomiglia sempre meno a un comportamento strumentale del genere della *poiesis* e sempre più, invece, si adegua al virtuosismo tipico della *praxis*. Non è scorretto affermare che nel tardo capitalismo il lavoro umano è inoperoso, intendendo così sottolineare l'introduzione della caratteristica inoperosità della *praxis* all'interno della *poiesis*. L'estensione qualitativa del concetto di produzione, che accoglie entro i suoi confini l'agire comunicativo, ne provoca la radicale trasformazione: anziché conservarsi come attività che si traduce in un prodotto esteriore, diviene l'emblema del comportamento improduttivo⁸².

⁸² Vale la pena di puntualizzare due questioni, ribadendo e/o riarticolarlo argomenti già affrontati altrove in questa ricerca. Prima questione: il lavoro postfordista, non solo nell'industria culturale ma anche nella Fiat di Melfi, è lavoro senza opera, cioè lavoro improduttivo e, tuttavia, non cessa di essere processo di valorizzazione, ossia processo creatore di valore e plusvalore. Pur essendo revocata in dubbio la legge del valore-lavoro, in conseguenza del primato del *general intellect* sul lavoro operaio, l'attività senza opera dei lavoratori contemporanei continua a essere misurata alla stregua dell'esborso di tempo astratto e, quindi, continua a essere considerata l'autentica fonte del valore delle merci e del plusvalore dei profitti. Seconda questione: dire lavoro inoperoso o improduttivo non significa omettere la creazione di beni e servizi da parte delle industrie. A tale proposito è istruttiva la seguente osservazione di Virno (2002a, p. 48): «non mancano certo prodotti finiti da smerciare alla fine del processo produttivo. Il punto cruciale è, però, che, mentre

Nel corso di questa ricerca il primato dell'inoperosità nelle forme di vita contemporanee è stato presentato come il precipitato filosofico del pensiero di Giorgio Agamben (cfr. *Infra*, cap. III). Senza ripetere argomenti già esposti in precedenza, giova qui solamente ricapitolare le linee essenziali della teoria dell'inoperosità secondo quanto l'autore afferma negli ultimi volumi della serie *Homo sacer* e, in particolare, nella tappa conclusiva dell'intero percorso, ossia in *L'uso dei corpi*. Nel lessico di Agamben l'aggettivo 'inoperoso' qualifica un inedito tipo umano il cui gesto caratteristico consiste nel disattivare la centralità dell'agire e del fare nel contesto della propria esistenza. La vita inoperosa equivale a una condotta che sta sempre *oltre* la produzione, *oltre* la politica e *oltre* il linguaggio; l'inoperosità descrive la vita *inattiva* e, per ciò stesso, *a-storica*, che della tradizionale terna composta da *nous*, *praxis* e *poiesis* conserva intonso soltanto l'intelletto, il pensiero contemplativo. La vita inoperosa individua, dunque, uno speciale *bios theoreticos*, che, nell'epoca del sapere diffuso e del dilagare del *general intellect*, non si iscrive più nella sfera dell'intelletto individuale, di stampo aristotelico-arendtiano, ma in quella dell'intelletto comune, più in linea con Averroé, Dante e Spinoza. La teoria agambeniana dell'inoperosità è la più coerente e completa teoria della fine della storia, precisamente perché l'autore consegue e, in una certa misura, auspica l'arresto del tempo storico solamente dopo aver congedato l'umanità dagli elementi da cui la storia ha origine: la produzione e l'azione.

Anche Paolo Virno, con la teoria del lavoro senza teleologia, ossia del lavoro senza opera, coglie nell'inoperosità un segno decisivo dei nostri tempi. Nel paradigma operaista la categoria dell'inoperoso registra, sì, un punto di indistinzione tra *praxis* e *poiesis*, che dà l'illusione ottica dell'esaurimento storico di entrambi gli elementi della coppia, ma dalla mescolanza tra agire e fare l'autore deduce un'originale figura della *poiesis* evitando di estendere la sua inconsueta inoperosità alla vita umana nel suo insieme. Il lavoro senza opera conserva tanto la *praxis* quanto la *poiesis* e, anzi, è l'esito dell'instaurarsi di un'insolita alleanza tra le due principali modalità della vita attiva. Dell'antico schema che comprende azione, produzione e intelletto, Virno focalizza l'assottigliarsi delle linee di

la produzione materiale di oggetti è demandata al sistema di macchie automatizzato, le prestazioni del lavoro vivo assomigliano sempre più, invece, a prestazioni linguistico-virtuosistiche».

confine tra i tre campi dell'esperienza: nel postfordismo le generiche facoltà intellettuali umane animano il lavoro vivo, che, in conseguenza di ciò, assorbe in sé i tratti salienti dei comportamenti non finalisticamente determinati, in primo luogo dell'agire comunicativo. Sulla relazione tra *nous*, *praxis* e *poiesis* torneremo nel paragrafo seguente, per ora sia chiara la posizione di Virno e, quindi, lo scarto che lo separa da Agamben: nel lavoro inoperoso anziché venire in luce la progressiva de-centralizzazione dell'agire e del fare, emerge un surplus d'attività dato dall'unione di produzione e azione. Dall'angolo di visuale del pensiero d'ispirazione operaista, l'inoperosità è lungi dal costituire un concetto ontologico, capace di aprire il varco a una nuova antropologia; al contrario, l'inoperosità può rappresentare un valido strumento epistemologico nell'indagine sul lavoro vivo umano nella società del XXI secolo.

Mantenendoci sul terreno del confronto tra i due autori, al fine di mostrare l'ambivalenza della nozione di inoperosità, conviene ora reintrodurre il concetto di *uso*. Tanto Agamben (cfr. *Infra*, cap. III) quanto Virno mettono in chiaro la continuità che sussiste tra inoperosità e uso. Non è inverosimile affermare che per entrambi 'uso' è il termine che traduce in positivo il caos in cui restano inghiottite l'azione e la produzione nell'epoca in cui sembrano aver perso la propria identità.

L'uso è per Agamben la parola d'ordine allorché l'opera dell'uomo sia concepita come la sua *argia*: ciò che resta è l'uso del corpo umano, ovvero una relazione con la nostra potenza generica che mai si attualizza in un preciso compito operativo ma che si conserva sempre oltre l'atto. Figure paradigmatiche dell'uso e dell'inoperosità sono, in questa direzione, lo schiavo che non lavora ma si accompagna col padrone, Francesco d'Assisi detto Santo, gli angeli, il Bartleby di Melville, la persona amata mentre dorme.

In nome dell'uso Agamben neutralizza la produzione e l'azione, volgendosi verso una forma di vita caratterizzata dalla piena aderenza tra esistenza ed essenza, in cui sono annullate le principali coppie oppostive della nostra storia naturale come soggetto/oggetto, mondo/ambiente, trascendenza/immanenza, mezzo/fine, pubblico/privato. L'uso del corpo o la vita inoperosa aprono a una nuova antropogenesi: non più dal extra-umano all'umano, ma dall'uomo maturo all'animalità non umana. Meglio: né il divenire umano dell'animale (storia

naturale dello sviluppo delle specie), né il ritorno dell'uomo a uno stadio pre-umano (recupero del paradiso perduto), bensì il progressivo transito dell'umanità verso l'animalità sua propria. L'animalità come conquista e non come retaggio da cui prendere le distanze o, al contrario, come premessa da restaurare. Una simile filosofia dell'uso e dell'inoperosità porta a compimento il programma metafisico menzionato da Aristotele nell'*Etica Nicomachea* allorché ipotizza, senza svilupparla, la presunta assenza di un'opera propria dell'uomo. L'uomo come il vivente senza opera, ossia privo di un'attività specie-specifica, diventa, invece, l'idea guida per una nuova umanità, finalmente emancipata dalla biopolitica e dalla bioeconomia, dalla sovranità statale e dal capitale.

L'uso è, invece, per Virno il termine chiave con cui si nomina non l'assenza di opera, non l'*argia* come nuova conquista della specie, bensì il modo originario di agire e di fare, da cui proviene ogni sorta di *praxis* e di *poiesis*. Come in Agamben, l'uso è una modalità di relazionarsi con se stessi e con il mondo che mette in discussione i comportamenti già acquisiti, ma anziché disattivare le procedure che sottendono all'azione e alla produzione, in Virno, l'uso è il luogo in cui è possibile riarticolare l'agire e il produrre.

Nell'itinerario virniano, l'uso è un concetto ambiguo: espone l'ibridazione tra *praxis* e *poiesis* e, perciò, è l'esperienza della massima emancipazione – è l'origine di regole e schemi alternativi per organizzare la vita attiva –; al contempo, è pure la sede del dominio più avanzato – è il contrassegno del lavoro vivo umano nel capitalismo attuale.

Virno annuncia la sua filosofia dell'uso, intesa come programma di ricerca ancora *in nuce* e tutto da esplicitare, nel testo *L'uso della vita*, uscito originariamente in francese nella rivista *Multitude* (2015a) e successivamente incluso nel volume *L'idea di mondo* (2015b), che raccoglie anche due testi dei primi anni Novanta, *Mondanità* e *Virtuosismo e rivoluzione*. L'autore osserva:

l'uso è l'attività basilare da cui scaturiscono tanto la produzione (*poiesis*) che l'azione politica (*praxis*). Poiché è la radice di entrambe, esso non può essere equiparato a l'una o all'altra. Suo tratto peculiare è l'indistinzione di *poiesis* e *praxis*, o anche, ma è lo stesso, la loro inestricabile mescolanza (Virno, 2015b, p. 157).

Spiega Virno che fare uso di qualcosa, di un terreno o di un'informazione, di una cucina, di un martello e così come pure della propria vita, implica mettere in atto comportamenti che confidano tanto nella *tecnhe* che nella *phronesis*, nella misura in cui l'una è sempre intrisa dell'altra, e viceversa. In quest'ottica egli continua:

sarebbe un errore clamoroso criticare la produzione e la politica in nome dell'uso. Quest'ultimo diverge, sì, dalla produzione e dalla politica, ma soltanto perché è la loro comune premessa. Ci vuole molta spensieratezza per credere che A, retroterra e condizione di possibilità di B e di C, sia una sorta di Crono intento a distruggere i suoi figli, ossia a screditare e divellere B e C. Così fischiettando, si scambia la matrice ancora non specificata di ogni operatività per l'emblema di una esistenza inoperosa. Sono assicurati gli applausi dei redditieri e dei mediocri letterati che menano vanto della loro estraneità ai conflitti politici (Ivi, pp. 157-158).

È qui inequivocabile la critica alla teoria dell'uso come teoria dell'inoperosità; quest'ultima è sostituita da una filosofia dell'operosità, ossia da un pensiero dell'uso come inizio di ogni attività umana, anziché della sua fine. La divergenza dell'uso come inizio di ogni attività umana, anziché della sua fine. La divergenza acquista tutta la sua pregnanza metafisica allorché Virno chiarisce che la relazione d'uso non equivale a un rapporto potenziale con qualcuno o qualcosa – con se stessi o con un martello – che si conserva oltre l'atto; l'uso revoca, sì, in questione il tradizionale passaggio dalla potenza all'atto, ma non lo neutralizza, anzi lo espone nella sua forma più originaria:

anziché alternarsi nel tempo, le due nozioni canoniche, *dynamis* e *energheia*, convergono e si sovrappongono. Si pensi alla figure ambivalenti studiate dalla psicologia della Gestalt: in un medesimo intrico di linee si può scorgere sia il profilo di un coniglio sia quello di un'anatra. Anatra e coniglio a un tempo è ogni ente sottoposto all'uso (Ivi, p. 159).

Ma l'uso, proprio in virtù del suo assetto, è la forma con cui si presenta il lavoro nell'epoca nostra. Con tipico gesto operaista Virno critica Agamben ma non propone nessuna soluzione definitiva; egli non giunge frettolosamente a una

conclusione data una volta per tutte, ma sviluppa le contraddizioni insiste nella proposta agambeniana, riformulando il concetto di uso ed esaminandolo sotto altra luce. Ed è qui che l'autore si accorge della profondissima ambivalenza della categoria, una doppia lettura molto più accentuata di quella che si ottiene confrontando le prospettive dei due filosofi. L'uso come emblema di una vita *non* inattiva, ma come base di ogni attività umana, è tutto meno che una regione pacifica della teoria e della prassi. L'uso, infatti, ha assunto una forma storicamente determinata, quella che sottostà alle norme del sistema capitalistico di produzione:

da alcuni decenni a questa parte, il processo di accumulazione capitalistico poggia in misura crescente, e talvolta preponderante, su risorse che possono essere usate più volte da molti soggetti, senza nulla perdere della loro consistenza iniziale: conoscenze, invenzioni, apparati comunicativi ecc. Ciò spiega perché l'odierna produzione di merci sfoggi spesso quel connubio di *poiesis* e *praxis*, prestazione lavorativa e azione politica, che è il segno di riconoscimento dell'attività di uso. Spiega perché le mansioni cui si è adibiti in fabbrica o in ufficio richiedano la *phronesis* non meno che della *techne*. Spiega perché la materia prima su cui si interviene sia potenza reificata, realtà del possibile, tavoletta di cera. Predisposte a un uso ripetuto e plurale, le risorse epistemiche e linguistiche sono però catturate, computate, scambiate come se fossero beni consumabili una sola volta e da un unico soggetto. Per intendersi: una conoscenza biologia è trattata alla stregua di un metro cubo di gas, di cui nulla resta dopo essere stato bruciato. È così che l'economia politica, scienza della scarsità, governa i fenomeni che più la contraddicono e, anzi, fa di essi il proprio autentico baricentro. Questo sistematico *quid pro quo*, grazie al quale l'uso viene trasfigurato a consumo, è l'asse portante del capitalismo contemporaneo, ma anche un focolaio della sua crisi permanente (Ibidem).

Prima di chiudere questo paragrafo tiriamo le somme su uso e inoperosità leggendo un breve brano tratto dalla nota alla prima edizione di *Convenzione e materialismo* (Virno, 1986, p. 9), firmata proprio da Agamben. Un Agamben, che rispetto agli esiti del suo programma di ricerca, si dimostra anti-agambeniano:

nel corso degli anni Settanta, in Europa, una generazione disincantata ma non disperata, si affacciò sulla scena per rivendicare non la politica come sfera autonoma

e totalitaria, ma la comunità etica delle singolarità; non la storia come continuità lineare, ma la sua realizzazione troppo a lungo differita; non il lavoro economicamente finalizzato alla produzione di merci, ma un'inoperosità priva di scopi e, tuttavia, non improduttiva.

Ha ragione questo Agamben: la generazione scolarizzata di massa degli anni Settanta, il cui contributo teorico e pratico influì, a volte in maniera preponderante, nei movimenti rivoluzionari d'Europa, ha adombrato la politica del comune e del singolare contro quella dell'universale e dell'individuo; la storia delle possibilità rimaste finora incompiute contro il fluire del tempo inteso come mera sommatoria di fatti; il lavoro inoperoso come attività anticapitalistica contro il lavoro operaio e la divisione dei ruoli e delle mansioni. Ma che cos'è, di preciso, l'«inoperosità priva di scopi e, tuttavia, non improduttiva»? È l'inusitato profilo che prende la *poiesis* in seguito all'unione con la *praxis*, ovvero con l'attività senza scopi *par excellence*. Negli anni Settanta il lavoro inoperoso, frutto dell'integrazione tra lavoro intellettuale e lavoro manuale, ovvero l'uso nell'accezione espressa da Virno, si presentò sulla scena internazionale non come un modo per congedarsi dalla vita attiva, ma, tutt'al contrario, come un esperimento per individuare modalità alternative di fare e agire, su cui costruire nuove solide abitudini e convenzioni. L'esperimento fallì, l'inoperosità fu assimilata dal capitale e diventò la forma dominante del processo lavorativo a partire dai primi anni Ottanta.

2.3 *Nous, praxis e poiesis* nel XXI secolo

Nel saggio *Virtuosismo e rivoluzione*, apparso originariamente nel 1993 sulla rivista *Luogo comune* e di recente ripubblicato in Virno (2015b, pp. 115-152), l'autore delinea due modelli attraverso cui rappresentare i rapporti tra intelletto, azione e produzione nella società del XXI secolo. Con il primo modello Virno intende dare conto delle alleanze tra *nous*, *praxis* e *poiesis* nel capitalismo contemporaneo; grazie al secondo schema il filosofo italiano dispone i tre elementi secondo una combinazione alternativa, che si oppone alla prima.

Il tema di fondo affrontato nel testo è l'agire politico. Virno muove dal carattere «enigmatico» dell'agire odierno, spiega le ragioni che lo rendono così tanto «inattuabile» e mira a elaborare un nuovo paradigma dell'azione, noto come teoria dell'esodo.

L'enigmaticità, che Virno scorge a proposito dell'azione, vale anche per la produzione. Parafrasando l'autore (Virno, 1993, p. 115), non è affatto inverosimile affermare che nulla sembra così enigmatico, oggi, quanto il produrre. Il mistero che ammantava tanto l'azione quanto la produzione, e che autorizza certuni, a partire da Agamben, a ragionare intorno alla fine sia della politica che del lavoro, mette radici nel modello con cui Virno illustra la metamorfosi del processo lavorativo nel capitalismo attuale. Conviene, dunque, cominciare con l'espone la diagnosi formulata dall'autore e, in seguito, passare alla proposta circa la teoria dell'esodo.

Nous, praxis e poiesis nel tardo capitalismo. Secondo Virno la cifra del tardo capitalismo consiste nella demolizione delle tradizionali linee di confine che separano intelletto, azione e produzione: «le frontiere consuete [...] hanno ceduto, dovunque si segnalano infiltrazioni e teste di ponte» (Virno, 1993, p. 116). Da circa quarant'anni, a partire dal 1980, si va registrando il deperimento dell'antica tripartizione dell'esperienza in: a) pensiero puro – solitario e inoperoso; b) azione – pubblica e provvista di un fine interno; c) produzione – monologica e volta a introdurre nuovi oggetti nel mondo. L'epistemologia di ispirazione operaista insiste sul venire in superficie di un nuovo assetto della vita media dell'animale umano; l'esperienza quotidiana confida sempre meno sulla triplice distinzione tra *nous, praxis e poiesis* e sempre più, invece, è organizzata sulla base della loro commistione. Ecco qual è la tesi di Virno (Ibidem):

in queste note si sostiene: a) che il Lavoro ha assorbito i tratti distintivi dell'agire politico; b) che tale annessione è stata resa possibile dalla combutta tra la produzione contemporanea e un Intelletto diventato *pubblico*, irrotto cioè nel mondo delle apparenze.

L'autore raccoglie e sviluppa l'eredità contenuta nel marxiano *Frammento sulle macchine*, ossia dell'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 esso (Marx, 1857-1858, p. 403).

Quando l'intelletto 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» (Virno, 1993, p. 118)⁸³. L'alleanza tra intelletto e produzione induce il pensiero a perdere il carattere inapparisciente che solitamente lo qualifica; ma se il pensiero puro diventa mondano, irrompe cioè sulla scena del pubblico, allora esso si connette con la *praxis*, e da qui ecco che l'azione penetra nella produzione portando a compimento quell'assenza di opere di cui già l'intelletto stesso è portatore. Soprattutto quest'ultimo passaggio, che poi è quello davvero decisivo nella rappresentazione virniana della metamorfosi del lavoro, è così sintetizzato dallo stesso autore: «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*» (Ivi, p. 125).

Prima di passare al modello teorico con cui Virno rimescola i rapporti tra i tre elementi qui in esame, è bene esplicitare il doppio carattere inoperoso del lavoro nell'età del postfordismo. Da un canto, infatti, il divenire *praxis* della *poiesis*

⁸³ L'iscrizione dell'azione nella produzione provoca una fatale conseguenza ai danni della legittimità dell'agire politico. Diversamente dalla tendenza postmoderna che ne decreta la morte (per una panoramica critica sulle narrazioni circa la fine della politica cfr. Gamble [2000]), ecco come Virno argomenta, in maniera più verosimile, intorno alla crisi della politica nell'epoca contemporanea: «rispetto a un Lavoro carico di requisiti "azionisti", il passaggio all'Azione si presenta come una *decadenza*, o, nel migliore dei casi, come una duplicazione superflua. Decadenza, per lo più: strutturata secondo una rudimentale logica mezzi/fini, la politica offre una rete comunicativa e un contenuto conoscitivo più grami di quelli esperiti nell'attuale processo produttivo. Meno complessa del Lavoro o troppo simile a esso, l'Azione appare comunque poco desiderabile» (Virno, 1993, p. 118).

dissolve il finalismo tipico della produzione e, dunque, si connette con l'assenza di prodotti esterni al lavoro vivo:

quando il lavoro assolve compiti di sorveglianza e coordinamento [...] le sue mansioni non consistono più nel conseguimento di un singolo scopo particolare, ma nel modulare (e variare e intensificare) la *cooperazione* sociale, cioè quell'insieme di relazioni e connessioni sistemiche che costituisce ormai l'autentico «pilone di sostegno della produzione e della ricchezza». Siffatta modulazione avviene mediante prestazioni linguistiche che, lungi dal dare luogo a un prodotto finale, si esauriscono nell'interazione comunicativa che la loro stessa esecuzione determina (Ivi, p. 122).

Nessun prodotto in fase di *output*, ma, come tiene a sottolineare Virno, il virtuosismo del lavoro contemporaneo non può contare su un'opera finita neanche in fase di *input*. D'altro canto, quindi, la *performance* lavorativa non è preceduta da un copione predeterminato di regole, schemi e convenzioni; non vi è un *ergon* prima del lavoro inoperoso, ciò che primeggia dall'inizio alla fine è la dimensione del possibile che è da ricondurre al *general intellect* in quanto complesso delle capacità intellettuali mai esauribili in un novero di compiti e prodotti puntuali:

l'esecuzione virtuosistica, che mai dà luogo a un'opera, in questo caso non può neanche presupporla. Essa consiste nel far risuonare l'Intelletto *in quanto* attitudine. Suo unico "spartito" è la condizione di possibilità di tutti gli spartiti. Questo virtuosismo non è affatto inconsueto, né richiede qualche raro talento. Basti pensare alla perizia con cui qualsiasi parlante attinge l'inesauribile potenzialità della lingua (il contrario di un'"opera" definita) per eseguire una contingente e irripetibile enunciazione (Ivi, p, 127).

La teoria dell'esodo. La maniera in cui Virno ripensa i rapporti tra intelletto, azione e produzione prende il nome di esodo. Nel suo lessico con la parola 'esodo' occorre intendere una teoria dell'azione che si oppone tanto a una nuova presa del potere politico quanto alla sottomissione passiva. L'esodo, stando anche oltre l'azione di protesta, si configura come fuga, defezione⁸⁴; ma, ecco il punto,

⁸⁴ Sull'alternativa *voice* (protesta) e *exit* (defezione) cfr. Hirschman (1970).

l'esodo in quanto fuga non causa il depauperamento dell'agire, anzi reclama un sovrappiù di *praxis*:

l'azione politica dell'esodo consiste, pertanto, in una *sottrazione intraprendente*. Soltanto chi si apre una via di fuga, può fondare; ma, viceversa, soltanto chi fonda, riesce a trovare il varco per abbandonare l'Egitto (Ivi, p. 131).

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 attuale) consiste nello sviluppare la pubblicità dell'Intelletto al di fuori del Lavoro, in opposizione ad esso» (Ivi, p. 130). 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» (Ivi, p. 130).

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. Tuttavia, nella teoria dell'esodo non è ben chiaro quale sia il destino della produzione, una volta che viene reciso il legame che la tiene unita all'intelletto. Visti gli ultimi sviluppi del pensiero di Virno, forse, un modo coerente di affrontare la questione sta nel connettere l'esodo con l'uso. I termini del problema potrebbero essere posti nel modo seguente:

a) l'esodo dell'intelletto dalla produzione, proprio perché estende la sfera pubblica del *nous* in opposizione al lavoro, è il gesto teorico con cui progettare il sovvertimento dei rapporti capitalistici di produzione;

b) la nuova alleanza tra intelletto e azione non può, però, non tener conto dello stadio ultimo cui è giunto il capitalismo e, cioè, della sovrapposizione tra *praxis* e *poiesis*;

c) la comunità politica fondata sul *general intellect* sarà chiamata, allora, a includere in sé non più la netta distinzione tra agire e produrre, bensì la loro progressiva identità, aprendo così all'uso attivo della vita – pratiche estrinseche basate sull'indistinzione di *praxis* e *poiesis* – contro l'uso inoperoso dei corpi – cura immanente delle potenzialità psicofisiche non finalizzata a prodotti appariscenti e durevoli.

Una simile idea di società post-capitalista, di cui al punto c), è esposta con particolare vigore da Alfred Sohn-Rethel (1970). Nel suo studio su lavoro intellettuale e lavoro manuale egli ritiene che la *sintesi sociale comunista* abbia come suo immancabile requisito la soppressione della separazione tra mano e mente⁸⁵:

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 diverse (Ivi, p. 91).

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 lavoro (Ivi, p. 147).

⁸⁵ Almeno in un paio di occasioni Sohn-Rethel (1970, pp. 25, 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» (Marx, 1875, p. 39).

Nell'«unità sociale di mente e mano» l'autore coglie la mescolanza tra intelletto, azione e produzione e con rapida movenza proietta tale commistione al di là del sistema capitalistico. Sohn-Rethel, però, non si sofferma a sufficienza⁸⁶ 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 rivoluzione permanente. Nell'ottica operaista-virniana l'analisi di Sohn-Rethel dimostra tutta la sua utilità a patto di intendere l'unità sociale di mano e mente non come il luogo immediato della libertà, ma come la nuova realtà dei rapporti capitalistici di produzione che occorre trasformare nel segno della comunità dell'intelletto generale e dell'uso. Seguendo questa traiettoria, la libertà trae alimento proprio da ciò che oggi blocca le chance di ottenere una forma di vita finalmente emancipata dallo Stato e dal capitale.

⁸⁶ Scrive Sohn-Rethel (1970, p. 146): «L'eliminazione della separazione tra mente e mano che nel suo significato fondamentale comporta la fusione tra scienza e produzione è un processo talmente difficile, lungo e graduale, che oggi non è ancora possibile prevederlo».

3. Capitale e lavoro nel postfordismo

3.1 Christian Marazzi: la natura linguistica del denaro finanziario

«Parla Draghi, borse a picco»
(*Il Secolo XIX*, 03/10/2014)

Christian Marazzi comincia a occuparsi di lavoro, linguaggio e denaro oltre vent'anni addietro con la pubblicazione di due volumi molto significativi: *Il posto dei calzini* (1994) e *Capitale & linguaggio* (2002); questi due testi fanno da base per l'elaborazione del modello intorno alla svolta linguistica della moneta, che, per le finalità dell'indagine qui in corso, raggiunge un pregevole stato di avanzamento nell'articolo intitolato *La natura linguistica del denaro* (2013)⁸⁷. La proposta contenuta in Marazzi (2013), oltre a essere particolarmente istruttiva nell'analisi del capitalismo postfordista, estende il suo valore anche nell'ambito della storia delle idee, laddove ne va dei rapporti tra filosofia del linguaggio ed economia. L'articolo, infatti, costituisce la versione scritta dell'intervento orale pronunciato in occasione del XX congresso della Società Italiana di Filosofia del Linguaggio (*Linguaggio e istituzioni. Discorsi, monete, riti*, Palermo, 24-26 settembre 2013). Sotto questa luce, le tesi di Marazzi sono da inscrivere all'interno della tradizione di pensiero moderna e contemporanea, che comincia con Locke e Smith e arriva fino a Saussure e Wittgenstein, autori in cui la linguistica, in certa misura, si sovrappone all'economia, e viceversa. In questa ricerca, peraltro, un posto di rilievo è stato riservato a Rossi-Landi⁸⁸, che di tale tradizione è un altro autorevole rappresentante.

⁸⁷ Per meglio orientarsi sul tema linguaggio-denaro possono tornare utili anche gli studi contenuti in Marazzi (1998; 2009; 2010; 2015; 2017).

⁸⁸ Va evidenziato che Marazzi, pur collocandosi in una posizione teorica alternativa al modello omologico rossilandiano, dà un giudizio positivo all'esito delle ricerche di Rossi-Landi nella misura in cui è da riconoscergli il merito di aver colto la coevoluzione di parole e opere e di averla inscritta in una dimensione affatto sociale. Scrive Marazzi (2013) nella nota n. 9: «Per Rossi-Landi [...] le parole e i messaggi, così come gli oggetti fisici, non esistono in natura, ma vengono prodotti dagli uomini. La nozione che taglia di traverso i due insiemi che apparentemente sembrano separati ('produzione materiale' vs. 'produzione linguistica'), è la nozione di *lavoro*. Infatti, sebbene gli oggetti materiali siano ben diversi dagli oggetti linguistici, il lavoro da cui scaturiscono è in sostanza lo stesso, poiché la nozione di lavoro riguarda l'uomo nella sua

L'idea di Paolo Virno sul primato del linguaggio nell'attuale sistema produttivo dei beni e dei servizi è accolta da Marazzi e impiegata nel proprio schema epistemologico al fine di descrivere il funzionamento del denaro finanziario nel XXI secolo. Quando l'economista della Scuola universitaria professionale della Svizzera italiana usa la teoria degli atti linguistici per rendere conto delle strategie monetarie messe in atto da Stati, banche e grandi imprese non fa che isolare l'elemento determinante della ristrutturazione del lavoro nel tardo capitalismo e trasferirlo dalla sfera della economia materiale a quella della cosiddetta economia fittizia. Egli, cioè, preleva il linguaggio, l'agire non strumentale che ha in sé il suo fine, e dall'ambito della produzione di cose lo traspone sul piano delle attività inerenti la creazione di denaro. Leggiamo quel che l'autore scrive:

la natura linguistico-comunicativa dell'agire delle autorità monetarie non consiste tanto, o solo, nel comunicare (...nel trasmettere) gli obiettivi di politica economica elaborati a partire da una serie di dati economico-statistico (andamento del PIL, del tasso di disoccupazione, dei tassi di cambio tra monete, dell'offerta di moneta, di benchmark tangibili, come l'oro, ecc.). Non c'è nulla di nuovo in questo, è sempre stato così, perlomeno da quando esistono le banche centrali, ma anche da prima. Semmai, da quando la finanziarizzazione dell'economia ha preso il sopravvento e si è imposta in termini di *governance* complessiva, quello che si constata è un aumento dell'opacità, dell'entropia (della complessità) relativa ai dati sui quali le autorità monetarie sono chiamate ad intervenire. Le misure monetarie delle banche centrali, sotto questo profilo, sono più 'speech acts', si spera performativi, interventi dialogici per 'fare, o far fare cose con le parole', per incidere sull'umore generale, per indurre riorientamenti per quanto attiene l'insieme molteplice degli investitori (come nel caso della *forward guidance*, dove lo scopo è quello di generare fiducia sulla durata temporale dei tassi di interesse direttori) (Ivi, p. 189).

Usando il lessico di Austin (1962) appare lecito affermare che l'agire comunicativo delle autorità monetarie non consiste tanto nel proferimento di enunciati descrittivi di stati di cose (il PIL, la disoccupazione, il tasso di cambio),

complessità e unicità allo stesso tempo. Rossi-Landi prende le mosse da questa definizione unitaria di 'uomo' come 'animale lavorante e parlante', che si distingue da tutti gli altri in quanto produce attrezzi e parole. L'uomo, dunque, è allo stesso tempo produttore di artefatti linguistici e materiali, in un senso allargato del concetto di artefatto».

quanto nel formulare enunciati performativi, capaci cioè di fare cose dicendole. «Dicendo che per i prossimi anni la banca centrale manterrà bassi i tassi d'interesse» (Marazzi, 2013, p. 187) – questa è tecnicamente la *forward guidance*, ovvero, alla lettera, le indicazioni di lungo periodo – il banchiere-locutore agisce con l'incidenza di un fatto su una società ormai pervasa dalla finanziarizzazione dell'economia, dunque, incide sugli studenti e sugli operai, sugli imprenditori e sui disoccupati, sui risparmiatori e sui pensionati.

La finalità senza mezzo, che Austin attesta in enunciati quali 'scommetto dieci euro che la Juve vincerà lo scudetto', 'dichiaro aperta la seduta', 'battezzo questa bimba Alessandra', Marazzi la ravvisa nelle tecniche con cui operano gli attori finanziari. Così come nella frase 'prendo questa donna come mia legittima sposa' non descrivo un fatto già dato, ma lo creo mentre parlo secondo una modalità d'agire che non è affatto catturata dal nesso causale mezzo-fine, anche nelle convenzioni e nei modelli interpretativi che sottendono ai tassi, ai titoli e alle azioni non documento una *res* esistente di per sé, bensì creo denaro *ex nihilo*, che non si concretizza in un oggetto fisico, giacché il suo essere si esaurisce nel comportamento comunicativo degli agenti:

la dichiarazione di inconvertibilità del dollaro del 15 agosto 1971⁸⁹ sigla il definitivo passaggio, peraltro già maturato nel corso degli anni Sessanta, a un sistema monetario del tutto smaterializzato, desostanzializzato, la cui flessibilità (dei cambi, appunto, flessibili) era stata resa necessaria dalla rigidità delle lotte sul salario. La svolta linguistica dei modi di produrre capitalistici, che prende avvio successivamente, alla fine degli anni Settanta, come risposta alla crisi da sovrapproduzione fordista e alla caduta del saggio del profitto industriale, darà un ulteriore contributo alla desostanzializzazione del valore ridefinendo le coordinate dello sfruttamento del lavoro vivo (Ivi, p. 194).

Nella promessa di matrimonio come nell'investimento in titoli non c'è transito dal mezzo in un fine esterno, ma la finalità coincide col mezzo medesimo, ossia il fine non si lascia alle spalle nessun termine medio separato da sé. Marazzi

⁸⁹ Durante il ferragosto del 1971 il presidente degli Stati Uniti d'America, Richard Nixon, sospese gli accordi di Bretton Woods; tali accordi, siglati alla fine della seconda guerra mondiale, eleggevano il dollaro a moneta principale sul piano internazionale e prevedevano la sua convertibilità con l'oro.

sviluppa la teoria linguistica dei mercati finanziari fino a poter distinguere i performativi in ordinari e assoluti:

la distinzione tra performativi ordinari e performativi assoluti all'interno della teoria del linguaggio è particolarmente utile per l'elaborazione di una teoria linguistica della moneta. Nel caso dei performativi ordinari, come 'Prendo questa donna per mia legittima sposa', il rinvio è alla realtà prodotta *col* dire o *nel* dire. Tradotto in denaro, il performativo ordinario è la creazione monetaria normale-ordinaria operata dal sistema bancario. Si tratta, a tutti gli effetti, di moneta scritturale, certamente creata *ex nihilo*, ma integrata nel circuito di produzione della ricchezza (materiale e/o puramente finanziaria). Nel caso, invece, del performativo assoluto, l'«Io parlo», il *fatto-che-si-parla*, il *fatto-che-la-banca-centrale-parla*, si riferisce alla creazione in ultima istanza del denaro *fiduciario* necessario per evitare la catastrofe, monetaria o finanziaria che sia (Marazzi, 2013, p. 203).

Qui il legame tra sapere filosofico e sapere economico, che permea la ricerca di Marazzi, emerge tutto in superficie; l'autore infatti prende in prestito il concetto di performativo assoluto con cui Virno (2003) designa non *ciò che si dice* ma la realtà stessa *del* dire, l'«Io parlo» che denota il luogo dell'enunciazione e non quello dell'enunciato. In questo orizzonte l'odierna politica monetaria del *quantitative easing*, anzitutto di matrice statunitense ed europea, in quanto creazione di denaro liquido dal nulla da parte di una banca centrale atto all'acquisto di Buoni del Tesoro, riposa non già in un performativo ordinario, ma in uno assoluto:

in queste 'apocalissi monetarie', le banche centrali mettono in atto strategie linguistico-comunicative, a suon di creazione-iniezione di liquidità, atte a ricostruire le stesse condizioni di possibilità dell'esperienza economico-monetaria, vale a dire la continuità dell'accumulazione capitalistica (Marazzi, 2013, p. 203).

Per Marazzi il denaro è linguistico; tale equivalenza è valida in almeno due sensi: a) perché è prodotto col concorso del linguaggio, ossia il linguaggio è la condizione di possibilità dell'attuale monetizzazione finanziaria; b) perché il

denaro creato a mezzo di linguaggio monetizza il lavoro linguistico postfordista. Così l'autore spiega quest'ultimo punto:

La moltitudine comandata dal denaro è una moltitudine che lavora comunicando, che mette al lavoro le sue competenze linguistico-relazionali, i saperi cristallizzati nei corpi, corpi che diventano così macchine, capitale fisso. Il denaro creato *ex nihilo* per la remunerazione del lavoro della moltitudine monetizza un'attività lavorativa in cui linguaggio, comunicazione, saperi, cooperazione sono fattori di produzione strategici per il capitale, al punto che da tempo ormai si parla di 'human capital'. In tal senso si può parlare di moneta come forma del valore linguistico, cioè forma dell'agire produttivo del lavoro vivo, dell'attività di produzione di merci a mezzo di linguaggio (Ivi, p. 195).

Sotto questa luce non è fuori luogo parlare di *divenire linguistico del denaro*, intendendo una simile metamorfosi come la versione storicamente determinata della relazione antropologica tra parola e moneta, già colta da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*⁹⁰. Nell'impianto teorico di Marazzi, la tesi sulla natura linguistica del

⁹⁰ Il brano aristotelico in questione è contenuto in *Etica Nicomachea* (1132b31-1133b28). Leggiamo uno dei passaggi cruciali (1133a16), seguendo la traduzione effettuata da Lo Piparo (2003, p. 126): «una comunità non sorge da due medici ma da un medico e un contadino e, in generale, da individui differenti e non uguali. E però è necessario che essi siano resi uguali. È questo il motivo per cui tutti i beni tra cui c'è scambio debbono essere in qualche modo confrontabili. A tal fine sorse la moneta che è in un certo modo un intermediario: misura infatti ogni bene, di conseguenza anche l'eccesso e il difetto, ad esempio quante scarpe sono uguali a una casa o a un alimento». Sulla circolarità tra moneta e linguaggio, in una prospettiva antropologica, sono istruttive le riflessioni contenute proprio in Lo Piparo (2003). Sempre in una chiave storico-naturale questa è la lettura di Marazzi (2013, p. 196): «Una comunità di animali linguistici, cioè di umani fra loro differenti, ha contemporaneamente nel linguaggio e nella moneta la sua forza costitutiva. È la frammentazione della società che 'mette al lavoro' sia il linguaggio che la moneta, senza cui la comunità stessa non potrebbe neppure essere immaginata. Tra linguaggio e moneta c'è, *ab origine*, un rapporto del tutto circolare». Di recente anche Virno (2013) ha sviluppato il nesso denaro-linguaggio, giungendo a formulare la tesi secondo cui «la negazione è il denaro del linguaggio». La similitudine è stabilità tra il 'non', segno tra i segni, e il denaro, merce tra le merci: «il denaro presenta un duplice aspetto. Per un verso, è una merce qualsiasi, esito circoscritto di uno specifico processo lavorativo; per l'altro, rispecchia in sé una caratteristica essenziale di tutte le merci, ossia il fatto che esse possiedono un valore di scambio. Di tale valore il denaro è, insieme, simbolo e unità di misura. La commensurabilità tra i diversi prodotti del lavoro si rapprende in quel prodotto peculiare che è la moneta. Per intendersi: è come se l'idea platonica di "cavallinità" avesse conseguito una sua propria esistenza empirica a fianco dei singoli cavalli in carne e ossa. A pari del denaro, anche la negazione linguistica ha un volto duplice. Il 'non' è un segno tra i tanti, privo di ogni blasone, la cui funzione consiste però nell'isolare ed esibire una caratteristica condivisa da tutti i segni: il fatto cioè che ciascuno di essi possiede un valore soltanto perché *non* tutti gli altri. Non diversamente da 'rosso' o da 'cane', il termine 'non' è determinato da un insieme di relazioni negative; senonché, tipico del 'non' è di esprimere la negatività delle relazioni che determinano, in generale, ogni elemento della lingua. Il denaro è la merce che dà conto del valore delle merci; il 'non' è il segno che dà conto del valore dei segni» (Ivi, pp. 41-42).

denaro finanziario consegue la propria legittimità soltanto se è fatta poggiare sul divenire linguistico del lavoro, che, a sua volta, com'è in Virno, illustra la forma storica che assume il rapporto tra *praxis* e *poiesis* nel capitalismo maturo:

la tesi che qui si vuole inoltre sostenere è che la natura linguistica della moneta, se ha certamente a che fare con il processo di finanziarizzazione dell'economia capitalista, va però vista anche come l'esito di un processo di trasformazione storicamente determinato dei modi di produrre merci. La svolta linguistica dell'economia, in altre parole, prende avvio nelle fabbriche, nei luoghi di produzione della ricchezza sociale, per poi trovare nella finanziarizzazione la sua manifestazione più potente. È relativamente 'semplice', dopo anni di analisi teorica e di osservazione empirica, descrivere l'agire mimetico-comunicativo delle modalità di formazione della liquidità e delle convenzioni collettive tipiche dei mercati finanziari. Tuttavia, è bene tenere ferma l'attenzione sul complessivo divenire linguistico del denaro, il che significa includere, oltre alla sfera degli scambi monetari e finanziari, il processo di produzione di merci. Ne va della possibilità stessa di analizzare le cause della crisi complessiva odierna (Ivi, p. 191).

Così procedendo, secondo l'economista svizzero (cfr. Marazzi, 2009), l'attuale svolta finanziaria dell'economia è affatto diversa dalle forme della finanziarizzazione conosciute nel corso della storia del capitalismo. Mentre in passato, nell'Otto/Novecento, il ricorso al denaro finanziario rappresentava una strategia per uscire dalla crisi dell'economia reale, nella misura in cui la finanza permetteva di accumulare capitale da reinvestire in macchine e salari, dagli anni Duemila la finanziarizzazione pervade *tutta* l'economia, senza che la dicotomia tra ricchezza reale e ricchezza fittizia sia provvista di una qualche legittimità teorica o pratica. Oggi la finanza è il risultato storico della crisi della legge del valore-lavoro dovuta al fatto che la gran parte della creazione del valore – e, quindi, dei profitti che entrano nei circuiti finanziari – non passa più per il lavoro necessario, ridotto al minimo, ma per il *general intellect*, oggettivato nelle macchine e incorporato nel lavoro vivo. In quest'ottica la finanza non rappresenta

Il paragone tracciato da Virno è estremamente interessante e suggestivo; forse, però, vale finché pensiamo al denaro come l'equivalente generale delle merci. Oggi, il denaro finanziario, la moneta linguistica smaterializzata, non funziona soltanto da unità di misura universale; sempre più, infatti, la creazione di denaro è sganciata dallo scambio di cose, dal commercio mondano e risulta essere fine a se stessa, fonte diretta di credito e/o di debito (cfr. Lazzarato, 2011; 2013).

la via d'uscita dalla crisi, com'era nei secoli passati, ma la maniera con cui il capitale domina la crisi medesima e si riplasma in essa. Così ancora Marazzi (Ivi, p. 70):

la finanziarizzazione non è una deviazione improduttiva/parassitaria di quote crescenti di plusvalore e di risparmio collettivo, bensì la forma di accumulazione del capitale simmetrica ai nuovi processi di produzione del valore.

Al fine di comprendere la natura del capitale finanziario nel XXI secolo, la sua indole essenzialmente linguistica, l'invito teorico, del tutto ragionevole, di Marazzi sta nel mettere in questione il rapporto contraddittorio tra economia reale ed economia fittizia e, quindi, nel non leggere la finanziarizzazione solamente come un fenomeno appartenente alla sfera dello scambio, bensì afferrare il nesso che la lega alla produzione diretta dei beni e dei servizi. Secondo Marazzi la finanza è, sì, inoperosa, nel senso che non dà luogo a opere esterne, giacché essa è tutta intrisa di *praxis*, tuttavia, sarebbe assolutamente errato concepire l'attività finanziaria come slegata dalla vita produttiva; anche dal punto di vista della finanza, dunque, *praxis* e *poiesis* si conservano in quel rapporto ibrido che Virno indica come il tratto saliente del capitalismo avanzato.

3.2 Sergio Bologna: il fenomeno dei freelance

Un modo adeguato di definire lo statuto del lavoro autonomo sta nel doppio gesto di connetterlo, da un canto, al primato della *praxis*, che caratterizza l'attuale fase del sistema capitalistico di produzione, e, dall'altro, nello sganciarlo dalla forma del lavoro salariato. Il comportamento dei lavoratori autonomi o dei *self-employed*, detti anche *freelance*, introietta nelle sue procedure il tratto saliente di grossa parte del lavoro postfordista, ovvero l'essersi congedato dalla netta separazione tra *praxis* e *poiesis* e, dunque, di confidare non solo nell'agire strumentale ma anzitutto e perlopiù nella cooperazione comunicativa. Nei web designer e nei programmatori informatici così come negli artigiani digitali e nei cronisti esterni dei quotidiani è esaltata quella modalità di comportamento che Virno chiama *uso* e che si basa sulla mescolanza di *techne* e *phronesis*, fare e

agire, dimestichezza con le macchine automatizzate e spiccate capacità relazionali. Radicandosi, quindi, saldamente sul terreno dell'uso, i freelance prendono, inoltre, le distanze dalla forma del salario: pur contando sulla medesima alleanza tra intelletto generale e produzione, che pervade le mansioni dei lavoratori subordinati in ogni settore economico, gli autonomi aprono il varco a un tipo nuovo di operosità, che dalla sfera della non-indipendenza transita in quella esattamente opposta.

Lo storico del movimento operaio Sergio Bologna è, attualmente, in Italia e non solo, uno dei massimi esperti di dinamiche attinenti al lavoro autonomo. Da quando è stato espulso dall'Università di Padova negli anni '80, anch'egli è un professionista indipendente, specializzato in consulenze su problematiche marittimo-portuali (cfr. Bologna, 2010). Sul tema in questione Bologna ha recentemente pubblicato due *pamphlet*, rispettivamente *Knowledge workers. Dall'operaio massa al freelance* (2015a) e *La New Workforce. Il movimento dei freelance* (2015b); a questi va aggiunto il volume, curato con Andrea Fumagalli, dal titolo *Il lavoro autonomo di seconda generazione. Scenari del postfordismo in Italia* (1997)⁹¹.

Per inquadrare in maniera più precisa il fenomeno dei freelance sono utili due osservazioni tratte dagli studi di Bologna. In prima battuta, l'autore mette in evidenza le qualità comunicative e relazionali del lavoratore autonomo; egli, tuttavia, compie questo gesto, di per sé legittimo, trattando il lavoro salariato in maniera fin troppo omogenea e unificandolo sotto il regime del taylor-fordismo, che, com'è noto, bandisce l'agire comunicativo dai luoghi deputati alla produzione. E comunque il dato registrato da Bologna vale nella misura in cui collega l'attività dei freelance al primato della *praxis*: «l'elemento che differenzia in maniera fondamentale il lavoro autonomo da quello salariato è il contenuto di operazioni *relazionali* e *comunicative* che esso richiede» (Bologna, 1997, p. 14). In seconda battuta, a distanza di quasi vent'anni, Bologna offre la seguente definizione di lavoratore autonomo o indipendente: «si definisce come una persona che lavora per conto proprio, che non ha un salario perché non dipende da imprese private o amministrazioni pubbliche, lavora da sola senza collaboratori

⁹¹ Per una bibliografia più completa cfr. Bologna (2007) e Banfi e Bologna (2011).

salariati» (Bologna, 2015b, pp. 11-12). Il freelance è un lavoratore *non* salariato che opera per conto terzi; decisivo è distinguere la sua attività da quella dell'impresa: *work*, e non *entreprise*⁹², è il termine che qualifica l'opera del lavoratore autonomo, che, come sostiene ancora Bologna (Ivi, p. 15), «è semplicemente un diverso modo di guadagnarsi da vivere lavorando».

Sempre allo scopo di inquadrare meglio il fenomeno, può essere utile mettere in relazione le osservazioni di Bologna con le disposizioni generali previste dal codice civile italiano, che, all'articolo 2222 (Libro Quinto, Titolo III, Capo I) qualifica come lavoratore autonomo colui che compie «un'opera o un servizio, con lavoro prevalentemente proprio e senza vincolo di subordinazione nei confronti del committente». In sintesi, dunque, è autonomo il lavoratore che fa *uso* diretto della propria vita al fine di riprodurre la propria esistenza; così facendo questo tipo umano mette in evidenza almeno due attitudini peculiari: la mescolanza, ovvero la non netta separazione, tra l'opera e il servizio, la *poiesis* e la *praxis*; l'indipendenza dalla forma salario, ossia il conseguimento di un certo grado di libertà nell'impiego della propria forza-lavoro, non più classificabile come merce oggetto di compravendita sul mercato.

Fin dallo studio contenuto in Bologna (1997), si è diffusa l'espressione 'lavoro autonomo di seconda generazione'. Con questa formula si intende stabilire una differenza tra i lavoratori autonomi precapitalisti, classicamente suddivisi in contadini, artigiani e liberi professionisti (avvocati, notai, medici, giornalisti), e i *freelance* frutto del capitalismo maturo. Seguendo lo schema contenuto in Bologna (1997, pp. 81-130) è verosimile concepire i primi come coloro che all'inizio del Novecento furono assorbiti dalle grandi fabbriche e dagli uffici, divenendo lavoratori salariati, e i secondi, al contrario, come coloro che escono

⁹² Propendere per il vocabolo *entreprise* anziché per la parola *work*, equivale, secondo Bologna, ad alimentare l'ideologia del *self-made man*, dell'uomo imprenditore di se stesso, «inculcata sistematicamente dai media e dalle scuole di *management* negli anni '80, che hanno creato un archetipo di lavoratore indipendente, un cliché del *freelance*, come eroe solitario che, appoggiandosi esclusivamente sulle proprie doti individuali di carattere, aggressività, flessibilità, voglia di successo, desiderio di emergere e in parte anche sulle risorse intellettuali e *skill* professionali, si fa largo nel mercato globale con il suo *personal compute* e il suo I Phone, come un Tarzan che si muove nella giungla appeso a una liana col suo coltello alla cintola. Questa immagine neoliberale del lavoratore postfordista assomigliava assai più a quella di un imprenditore che a quella di un lavoratore conto terzi. Quindi era facile convincere i *freelance* che essi non erano lavoratori bensì imprese, microimprese ma pur sempre imprese» (Bologna, 2015b, p. 15).

dalle aziende o che nelle aziende non ci sono mai entrati, configurando così una nuova forma di lavoro indipendente. Con il lessico di Virno si potrebbe anche sostenere che i lavoratori autonomi di seconda generazione compiono un movimento simile a un *esodo*, perché si muovono in direzione dell'*uscita* dal lavoro salariato. E, aspetto non secondario, nell'*esodo*, nell'*exit*, questi tipi umani conservano la loro operosità, declinandola secondo una versione differente rispetto a quella del lavoro subordinato.

Se, per un verso, il lavoro autonomo apre il varco a un diverso modo di organizzare l'operosità umana, lontana dalla separazione tra lavoro intellettuale e lavoro manuale e dal comando del primo sul secondo, nonché distinta dalla forma salario del lavoro, per altro verso, essere oggi un *freelance* non coincide affatto – o, forse, *non ancora* – con quel libero uso della vita che, con Virno, si immagina essere il tratto distintivo dell'esistenza oltre lo Stato e il capitale. I lavoratori autonomi contemporanei non sono meno vessati dalla legge e dal mercato rispetto ai colleghi subordinati. Di più: il lavoro autonomo è quello più difficilmente rappresentabile, perlomeno secondo le strategie tradizionali, per esempio quelle sindacali o dei partiti; è quello le cui tutele, in materia di malattia e maternità, ma anche in termini di pensione e formazione, sono meno garantite; è quello, infine, che incontra seri problemi in fase di retribuzione dell'opera o del servizio resi, perché il committente molto spesso non rispetta i tempi di pagamento delle fatture (cfr. Bologna, 1997, pp. 13-42).

A fronte delle chance di libertà che riposano nel lavoro autonomo, ma anche dei limiti che esso incontra quotidianamente nel suo esercizio, sono nate negli Stati Uniti e in Europa alcune organizzazioni finalizzate a dare una forma al fenomeno dei *freelance*. Negli Stati Uniti d'America, fin dal 1995, l'avvocato del lavoro Sara Horowitz ha avviato il percorso di costituzione della *Freelancers'Union* (FU). Oggi gli USA, secondo la FU, contano 55 milioni di lavoratori autonomi, pari a un terzo del totale degli occupati presenti nel Paese, circa 150 milioni in tutto secondo le stime del *Bureau of Labor Statistics* (BLS)⁹³.

⁹³ Secondo uno studio del BLS, relativo all'anno 2015, negli USA i *freelance* sono 15 milioni. L'indagine condotta dalla FU aumenta il dato perché include nella categoria tutti i *contingent workers*, ovvero i lavoratori che, non potendo contare sulla stabilità del posto fisso o non percependo un salario sufficiente, diventano *self-employed*; cfr. il sito web <https://fu-prod>

In Europa, dal 2010, esiste l'*European Forum of Independent Professionals* (EFIP); l'organizzazione raccoglie le associazioni rappresentanti i *freelance* di diversi paesi UE, svolgendo il ruolo di coordinamento. Secondo i dati Eurostat, riferiti al primo quadrimestre del 2016, in Europa si calcolano oltre 30 milioni di lavoratori autonomi su un totale di 216 milioni di occupati, ossia un lavoratore ogni sette non è salariato⁹⁴. L'Italia, con l'Associazione Consulenti Terziario Avanzato (ACTA), è tra i soci fondatori dell'EFIP e un suo rappresentante ricopre la carica di Vice Presidente; Sergio Bologna è consigliere onorario di ACTA nonché responsabile delle relazioni internazionali e nel 2004 fu tra i promotori del documento programmatico dell'associazione. Sempre in base alle cifre fornite dall'Eurostat, in Italia esistono circa 5 milioni di lavoratori indipendenti, grossomodo un quarto del totale degli occupati, che equivale a 22 milioni di persone.

Visti i dati Eurostat, FU e BLS, una semplice operazione aritmetica ci consente di affermare che nel cosiddetto mondo Occidentale, in Europa e negli Stati Uniti, dove il capitalismo è in stato avanzatissimo, su un totale di 360 milioni di occupati figurano oltre 80 milioni di *freelance*; sono, cioè, autonomi un quarto dei lavoratori del vecchio e nuovo continente:

USA: 54 milioni di *freelance*, pari a più un terzo del totale degli occupati che equivale a 150 milioni (fonte FU + BLS);

UE: 30 milioni di *freelance*, pari a un settimo del totale degli occupati che equivale a 216 milioni (fonte Eurostat);

USA + UE: sul complesso di 361 milioni di occupati esistono 84 milioni di *freelance*, pari a un quarto del totale dei lavoratori.

Estendendo questa speciale classica al resto del mondo, l'Oriente non è da meno. Anche in Cina i lavoratori autonomi sono in crescita e, in proporzione al

storage.s3.amazonaws.com/content/None/FreelancinginAmerica2016report.pdf e anche l'altro indirizzo web <https://blog.freelancersunion.org/2016/10/06/freelancing-in-america-2016/>.

⁹⁴ La stima è confermata dal rapporto Rapelli (2012), promosso nell'ambito dell'*European Forum of Independent Professionals*, in base al quale si apprende che nell'UE operano 33 milioni di lavoratori autonomi, quasi 1/6 del mercato del lavoro; cfr. il sito web https://www.ipse.co.uk/sites/default/files/documents/research/efip_report_english-v1.pdf.

totale degli occupati, il numero dei *freelance* cinesi equivale a quello dei colleghi europei, cioè uno su sette è un lavoratore *non* salariato. In base all'Istituto nazionale di statistica della repubblica popolare cinese, nel 2014⁹⁵ si calcolano 772 milioni di occupati e 105 milioni di *self-employed*, per la matematica il dato è uguale a 1/7⁹⁶.

La presenza e l'incremento dei lavoratori autonomi di seconda generazione sul mercato mondiale evidenziano le nuove prospettive che si aprono a partire dalla metamorfosi del lavoro nel capitalismo contemporaneo. Orizzonti inediti che, per gli interessi di questa ricerca, riguardano anzitutto e perlopiù l'antropologia, non come disciplina, ma come complesso di capacità e pratiche di fondo, solitamente inappariscenti e poco degni dei riflettori accesi dalle scienze economiche e politiche, che sono di pertinenza della filosofia e che attengono alla storia naturale dei *Sapiens*. L'espansione dei *freelance*, che, nella teoria e nella prassi, si spinge fino ai confini del capitale, autorizza a riconoscere nel lavoro autonomo postfordista il germe di una condotta operosa a venire, contrassegnata dalla mescolanza tra *praxis* e *poiesis* e dal libero uso dell'insieme delle facoltà fisiche e intellettuali contenute nei corpi umani.

⁹⁵ Secondo l'Eurostat, nel 2014 il rapporto tra lavoratori autonomi e totale degli occupati non varia rispetto al 2016 ed è sempre uguale a 1/7: poco più di 30 milioni di *freelance* e 215 milioni di lavoratori in totale.

⁹⁶ Tutti i dati qui discussi sono tratti dai seguenti siti web: <https://www.freelancersunion.org> (*Freelancers Unions*); <http://www.bls.gov> (*Bureau of Labor Statistics*); <http://ec.europa.eu/eurostat> (*Eurostat*); <http://www.stats.gov.cn/english/> (*National Bureau of Statistics of China*).

VI. Postamericanismo e postfordismo: un'analisi empirica

1. I servizi

1.1 L'egemonia nasce dai servizi

Nel ripercorrere le pagine precedenti emerge un argomento che non ha mai abdicato al ruolo di idea guida della ricerca, un motivo che, a volte restando sullo sfondo e altre volte divenendo figura, coincide con il centro tematico di tutta l'indagine. Tale argomento può essere ricapitolato come segue: nella società del XXI secolo il lavoro vivo umano si presenta sempre meno simile a un processo che trova nell'opera il proprio compimento e sempre più, invece, assomiglia a un'attività senza opera il cui prodotto è inseparabile dal produttore.

La ragione che spiega l'inedita sostanza inoperosa del lavoro contemporaneo sta nell'introduzione del linguaggio nella sfera della produzione umana: allo sviluppo in senso tecno-scientifico delle forze produttive sono seguiti, da un lato, l'automazione della parte esecutiva e meccanica del lavoro e, dall'altro, la smaterializzazione della condotta operaia cui spettano compiti di tipo simbolico e comunicativo con cui regolare e controllare il processo di produzione diretta. Gli studi sociologici ed economici, discussi nel II capitolo, etichettano un simile mutamento col termine 'postfordismo'; la parola indica, da un canto, l'espansione dello schema toyotista (che ha tra le sue priorità l'incentivazione dell'unione tra esecuzione e direzione) e, dall'altro, la contrazione delle teorie e tecniche taylorfordiste (alla cui base sta la separazione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale). Sul piano filosofico il postfordismo mette in dubbio la maniera in cui, da Aristotele a Habermas, il pensiero occidentale ha descritto l'esperienza umana come tripartita in *theoria*, *praxis* e *poiesis*. Nel capitalismo contemporaneo questa triplice distinzione non appare più convincente e, in particolare, relativamente all'ambito della vita attiva, appare ormai illegittima la classica opposizione tra

praxis e *poiesis*, o, con gergo novecentesco, tra agire comunicativo e agire strumentale.

S'intende ora, in questo sesto e ultimo capitolo, aggiungere un ulteriore elemento al fine di sgombrare il campo da due obiezioni che qui riassumiamo sommariamente. La prima, attribuibile a Giorgio Agamben (cfr. *Infra*, capitolo III), consiste nell'affermare che la sovrapposizione tra *praxis* e *poiesis* equivale non solo alla fine del lavoro, ma al definitivo congedo dalla vita attiva, ovvero al superamento della relazione tra agire e fare in nome di un'umanità votata all'uso perennemente incompiuto e inappariscnte delle capacità intellettuali e fisiche racchiuse in un corpo. La seconda obiezione, riconducibile a Ferruccio Rossi-Landi (cfr. *Infra*, capitolo IV), propone di considerare la sovrapposizione tra *praxis* e *poiesis* una costante della natura umana, sicché nei *Sapiens* il linguaggio funziona secondo procedure omologhe a quelle del lavoro, ossia dire 'la seduta è aperta' è *come* produrre uno stock di sedie coi braccioli. La replica, dichiarata apertamente nel capitolo V, è affidata a due mosse. La prima dovrebbe servire a conservare la coppia *praxis-poiesis* sostenendo che l'unità dei due elementi non coincide né con la fine del lavoro né con l'esaurimento dell'agire e del fare umani, ma apre a una nuova stagione dell'uso attivo dei corpi. Con la seconda replica si vuole confermare che linguaggio e lavoro presiedono entrambi al processo antropogenetico, ma fin da subito occorre aggiungere che da ciò non è lecito dedurre una loro omologia logico-strutturale; se così non fosse, avremmo difficoltà a cogliere sia il tratto invariante che qualifica *Homo sapiens* come l'animale che parla e costruisce strumenti, sia le variazioni storiche che configurano i caratteri eterni della natura umana in un determinato modo anziché in un altro.

Da qui in avanti si tratterà di corroborare i contro-argomenti esposti nei capitoli precedenti ricorrendo a un nuovo lessico, che proviene dai dati statistici elaborati da importanti istituti internazionali. Il tema che si pretende di difendere diventa, dunque, il seguente: il primato del settore dei servizi nel mercato del lavoro mondiale non esprime solamente un dato quantitativo, ma è ragionevole asserire che le competenze e i metodi operativi impiegati nel terziario qualificano i processi di tutta la produzione contemporanea, inclusi i settori dell'agricoltura e

dell'industria. Non solo i servizi assorbono la maggior parte degli occupati, ma essi pure espongono le modalità lavorative su cui si regge l'intero sistema. Così come nel 1934, a proposito del mondo cosiddetto occidentale, Gramsci poteva scrivere che «l'egemonia nasce dalla fabbrica» (Q 22, § 2), intendendo sottolineare come il taylor-fordismo fosse il paradigma dominante su tutta la produzione e anche sulla vita riproduttiva, parimenti nel XXI secolo si può affermare che *l'egemonia nasce dai servizi* e che il lavoro linguistico e senza opera, tipico del terziario, rappresenti il principale modello per la produzione e la riproduzione della vita nella società del capitalismo avanzato.

1.2 Definizione dei servizi

Prima di procedere con l'illustrazione delle statistiche è utile, al fine di disambiguarne il significato, fornire una definizione del termine 'servizi'. Per farlo cominciamo col rivolgerci a uno dei dizionari di economia attualmente più completi e aggiornati come il *Routledge Dictionary of Economics*. Il dizionario ha il pregio di esplicitare la voce *Services Industry* sottolineando fin dalla prima riga il carattere virtuosistico della prestazione lavorativa: «an industry not producing goods but performing various tasks, including transportation, distribution, professional advice, finance». Nei servizi il prodotto, anziché separarsi dall'attività umana, coincide con essa e si dissolve nel processo lavorativo senza che questo lasci oggetti concreti dietro di sé. Seguendo la codificazione dell'*International Standard Industrial Classification (ISIC)*, sono tipiche attività di servizio – e non certamente afferenti all'agricoltura o alla manifattura – quelle che riguardano l'informazione e la comunicazione (J), la finanza (K), le professioni (M), l'amministrazione statale (O), l'istruzione e l'educazione (P), la sanità, la cura e l'assistenza sociale (Q), l'arte, lo sport e lo spettacolo (R), le organizzazioni e gli organismi extraterritoriali (U).

Come è stato già osservato nel II capitolo di questa ricerca, la questione circa la definizione dei servizi trae ulteriore giovamento dal dibattito sulla distinzione tra lavoro produttivo e lavoro improduttivo, un tema introdotto da Adam Smith

(1776) e poi recepito da Marx (1933). L'origine del problema può essere individuata in questo famoso brano de *La ricchezza delle nazioni*:

Vi è una specie di lavoro che accresce il valore dell'oggetto al quale è destinato; ve ne è un'altra che non ha questo effetto. La prima, in quanto produce valore, può essere detta lavoro produttivo; l'altra lavoro improduttivo. Così il lavoro di un operaio generalmente aggiunge al valore dei materiali che lavora quello del suo mantenimento e del profitto del suo padrone. Il lavoro di un servitore, invece, non incrementa il valore in nulla. Sebbene il datore di lavoro anticipi il salario all'operaio, quest'ultimo in realtà non gli costa nulla, poiché il valore del suo salario viene generalmente recuperato, con un profitto, nel maggior valore dell'oggetto al quale il suo lavoro è destinato. Mentre il mantenimento di un servitore non viene mai recuperato. Si diventa ricchi assumendo una quantità di operai, ma si diventa poveri mantenendo una quantità di servitori [...] Il lavoro dell'operaio si fissa e si realizza su qualche particolare oggetto o bene vendibile che dura almeno per qualche tempo anche dopo che il lavoro è cessato [...] Il lavoro del servitore invece non si fissa né si realizza in un particolare oggetto o merce vendibile. I suoi servizi generalmente si estinguono nello stesso momento in cui vengono prestati, e raramente lasciano una traccia o un valore (Smith, 1776, pp. 451-452).

Con Smith, e poi soprattutto con Marx che accoglie e sviluppa le tesi del filosofo ed economista scozzese, definiamo produttivo il lavoro che non solo produce valore ma anche plusvalore; al contrario, è improduttivo il lavoro che non crea valore oltre a quello immagazzinato nel prodotto e che, quindi, non dà profitto. Da Smith a Marx il lavoro improduttivo è sinonimo di lavoro servile, l'analogo dell'odierna prestazione di colf e badanti, di cui alla lettera Q della classificazione ISIC. Il lavoro improduttivo/servile, che non crea plusvalore, si conforma all'attività che non dà luogo a prodotti finiti: dire lavoro improduttivo, nel lessico di Smith e Marx, equivale a dire lavoro senza opera. Questa equazione, però, non è più vera, perché nella società del XXI secolo il lavoro produttivo ha esteso il suo dominio al lavoro senza opera; di più: le forme attuali del lavoro produttivo sono sempre meno descrivibili come attività finalizzate al prodotto e sempre più invece assomigliano al tipico virtuosismo del cameriere, del prete, dell'attore, del ballerino, del medico ecc. In quest'ottica un'adeguata definizione

di servizi, che revoca in dubbio lo schema concettuale proposto da Smith e Marx, potrebbe essere la seguente: i servizi sono lavoro produttivo senza opera.

1.3 Il mercato del lavoro in Europa, Stati Uniti d'America e Cina

Per cominciare, indichiamo le cifre che fotografano la distribuzione degli occupati nei tre mercati più importanti del mondo d'oggi, a partire dall'Europa.


- a) Unione Europea⁹⁷, settore Servizi, punti percentuali sul totale degli occupati (fonte Eurostat, anno di rilevazione 2016, anno di riferimento 2015)

The screenshot shows the Eurostat interface for the indicator 'Services in % of total employment'. The table displays data for the first three quarters of 2015. The European Union average is 73.6% in Q1, 73.3% in Q2, and 73.4% in Q3. Italy's values are 72.7% in Q1, 72.6% in Q2, and 72.6% in Q3.

	2015Q1	2015Q2	2015Q3
European Union (28 countries)	73.6	73.3	73.4
Belgium	80.7	80.7	81.0
Bulgaria	56.8 ^(P)	54.5 ^(P)	54.3 ^(P)
Czech Republic	60.9	59.8	59.5
Denmark	80.2	80.3	80.1
Germany (until 1990 former territory of the FRG)	74.1	74.1	74.0
Estonia	67.5	65.7	65.9
Ireland	75.2	75.1	75.0
Greece	73.8 ^(P)	74.4 ^(P)	74.5 ^(P)
Spain	78.0 ^(P)	78.0 ^(P)	78.6 ^(P)
France	79.8	79.9	80.1
Croatia	64.5	63.4	63.8
Italy	72.7	72.6	72.6
Cyprus	79.9 ^(P)	80.4 ^(P)	80.7 ^(P)
Latvia	68.9	68.4	68.6
Lithuania	65.6	65.6	66.0
Luxembourg	79.6	79.6	79.5
Hungary	66.3	66.4	65.5
Malta	79.6	79.8	80.7
Netherlands	83.0 ^(P)	83.1 ^(P)	83.1 ^(P)
Austria	73.8	72.7	72.6
Poland	58.1 ^(P)	58.5 ^(P)	58.3 ^(P)
Portugal	66.0	65.7	65.8
Romania	46.4 ^(P)	44.6 ^(P)	44.0 ^(P)
Slovenia	62.6	62.6	62.8
Slovakia	66.0	66.2	65.7
Finland	73.3	73.2	73.0
Sweden	77.7	76.5	77.1
United Kingdom	82.9	83.1	83.4
Norway	77.2	77.1	77.0

⁹⁷ Nelle statistiche relative all'UE è messa in evidenza anche la percentuale italiana che, tuttavia, qui non è commentata perché, per le finalità dell'indagine, è sufficiente soffermarsi sulla media continentale.

- b) Unione Europea, settore Industria, punti percentuali sul totale degli occupati (fonte Eurostat, anno di rilevazione 2016, anno di riferimento 2015)

 **eurostat**

Employment growth and activity branches - quarterly data
 Last update: 21-01-2016
 Table Customization [show](#)

TIME + GEO

+ Employment indicator
 Industry in % of total employment +

	2015Q1	2015Q2	2015Q3
European Union (28 countries)	21.8	21.7	21.6
Belgium	18.1	18.0	17.6
Bulgaria	25.4 ^(P)	24.9 ^(P)	25.3 ^(P)
Czech Republic	36.1	36.9	36.9
Denmark	17.3	17.2	17.3
Germany (until 1990 former territory of the FRG)	24.5	24.4	24.5
Estonia	28.7	30.3	30.1
Ireland	19.2	19.1	19.3
Greece	13.9 ^(P)	13.7 ^(P)	13.8 ^(P)
Spain	18.0 ^(P)	18.0 ^(P)	17.7 ^(P)
France	17.4	17.3	17.2
Croatia	26.9	26.8	26.7
Italy	23.7	23.7	23.4
Cyprus	16.0 ^(P)	15.6 ^(P)	15.4 ^(P)
Latvia	23.9	24.0	23.1
Lithuania	24.8	25.0	25.0
Luxembourg	19.3	19.3	19.3
Hungary	28.0	26.7	26.7
Malta	18.7	18.5	18.5
Netherlands	14.8 ^(P)	14.6 ^(P)	14.5 ^(P)
Austria	22.2	23.1	23.2
Poland	30.4 ^(P)	30.0 ^(P)	30.0 ^(P)
Portugal	22.9	23.0	23.2
Romania	28.6 ^(P)	27.6 ^(P)	27.5 ^(P)
Slovenia	29.1	29.2	29.1
Slovakia	30.7	30.6	31.0
Finland	22.4	22.2	22.4
Sweden	19.8	21.2	20.6
United Kingdom	15.9	15.7	15.3
Norway	20.4	20.3	20.3

- c) Unione Europea, settore Agricoltura, punti percentuali sul totale degli occupati (fonte Eurostat, anno di rilevazione 2016, anno di riferimento 2015)

Employment growth and activity branches - quarterly data
Last update: 21-01-2016

Table Customization [show](#)

TIME + GEO

+ Employment indicator
Agriculture in % of total employment +

	2015Q1	2015Q2	2015Q3
European Union (28 countries)	4.6	4.9	5.0
Belgium	1.2	1.3	1.4
Bulgaria	17.7 ^(P)	20.6 ^(P)	20.4 ^(P)
Czech Republic	3.0	3.3	3.6
Denmark	2.5	2.5	2.6
Germany (until 1990 former territory of the FRG)	1.4	1.5	1.5
Estonia	3.8	4.0	4.1
Ireland	5.6	5.8	5.7
Greece	12.3 ^(P)	11.8 ^(P)	11.7 ^(P)
Spain	4.0 ^(P)	4.0 ^(P)	3.7 ^(P)
France	2.8	2.8	2.8
Croatia	8.5	9.7	9.6
Italy	3.6	3.7	3.9
Cyprus	4.1 ^(P)	4.0 ^(P)	3.9 ^(P)
Latvia	7.1	7.6	8.3
Lithuania	9.6	9.4	9.0
Luxembourg	1.1	1.2	1.1
Hungary	5.7	6.9	7.8
Malta	1.7	1.7	0.8
Netherlands	2.2 ^(P)	2.3 ^(P)	2.4 ^(P)
Austria	4.1	4.2	4.2
Poland	11.6 ^(P)	11.5 ^(P)	11.7 ^(P)
Portugal	11.1	11.3	11.0
Romania	25.1 ^(P)	27.8 ^(P)	28.5 ^(P)
Slovenia	8.3	8.2	8.1
Slovakia	3.3	3.2	3.3
Finland	4.3	4.7	4.6
Sweden	2.6	2.3	2.3
United Kingdom	1.2	1.2	1.3
Norway	2.4	2.5	2.7

Calcolata sul totale degli occupati, che nel capitolo precedente abbiamo visto essere pari a 216 milioni di persone (fonte Eurostat), la percentuale dei soggetti impiegati nei servizi nel mercato europeo, aggiornata al terzo trimestre del 2015, equivale a 73,4 punti contro il 21,6 percento nell'industria e il 5 percento nell'agricoltura. I 2/3 del mercato del lavoro del vecchio continente consistono nell'erogazione di assistenza e cura, in formazione e cultura e, ancora, in agenzie di comunicazione, nella finanza, nello spettacolo.

Il dato UE è abbondantemente superato da quello statunitense, che ora illustreremo:

- d) Stati Uniti d’America, settore Agricoltura, Industria e Servizi, dato espresso in migliaia e in punti percentuali sul totale degli occupati (fonte *Bureau of Labor Statistics*, data della rilevazione 8 dicembre 2016, periodo di riferimento 2004, 2014, 2024)

Table 2. Employment by major industry sector

Table 2. Employment by major industry sector
(Numbers in thousands)

Industry sector	Employment			Change		Percent distribution			Compound annual rate of change	
	2004	2014	2024	2004-14	2014-24	2004	2014	2024	2004-14	2014-24
Total(1)	144,047.0	150,539.9	160,328.8	6,492.9	9,788.9	100.0	100.0	100.0	0.4	0.6
Nonagriculture wage and salary(2)	132,462.2	139,811.5	149,131.6	7,349.3	9,320.1	92.0	92.9	93.0	0.5	0.6
Goods-producing, excluding agriculture	21,815.3	19,170.5	19,227.0	-2,644.8	56.5	15.1	12.7	12.0	-1.3	0.0
Mining	523.2	843.8	924.0	320.6	80.2	0.4	0.6	0.6	4.9	0.9
Construction	6,976.2	6,138.4	6,928.8	-837.8	790.4	4.8	4.1	4.3	-1.3	1.2
Manufacturing	14,315.9	12,188.3	11,374.2	-2,127.6	-814.1	9.9	8.1	7.1	-1.6	-0.7
Services-providing	110,646.9	120,641.0	129,904.6	9,994.1	9,263.6	76.8	80.1	81.0	0.9	0.7
Utilities	563.8	553.0	505.1	-10.8	-47.9	0.4	0.4	0.3	-0.2	-0.9
Wholesale trade	5,663.0	5,826.0	6,151.4	163.0	325.4	3.9	3.9	3.8	0.3	0.5
Retail trade	15,058.2	15,364.5	16,129.1	306.3	764.6	10.5	10.2	10.1	0.2	0.5
Transportation and warehousing	4,248.6	4,640.3	4,776.9	391.7	136.6	2.9	3.1	3.0	0.9	0.3
Information	3,118.3	2,739.7	2,712.6	-378.6	-27.1	2.2	1.8	1.7	-1.3	-0.1
Financial activities	8,105.1	7,979.5	8,486.7	-125.6	507.2	5.6	5.3	5.3	-0.2	0.6
Professional and business services	16,394.9	19,096.2	20,985.5	2,701.3	1,889.3	11.4	12.7	13.1	1.5	0.9
Educational services; private	2,762.5	3,417.4	3,756.1	654.9	338.7	1.9	2.3	2.3	2.2	0.9
Health care and social assistance	14,429.8	18,057.4	21,852.2	3,627.6	3,794.8	10.0	12.0	13.6	2.3	1.9
Leisure and hospitality	12,493.1	14,710.0	15,651.2	2,216.9	941.2	8.7	9.8	9.8	1.6	0.6
Other services	6,188.3	6,394.0	6,662.0	205.7	268.0	4.3	4.2	4.2	0.3	0.4
Federal government	2,730.0	2,729.0	2,345.6	-1.0	-383.4	1.9	1.8	1.5	0.0	-1.5
State and local government	18,891.3	19,134.0	19,890.1	242.7	756.1	13.1	12.7	12.4	0.1	0.4
Agriculture, forestry, fishing, and hunting(3)	2,111.3	2,138.3	2,027.7	26.9	-110.5	1.5	1.4	1.3	0.1	-0.5
Agricultural wage and salary	1,149.0	1,384.0	1,307.3	235.0	-76.7	0.8	0.9	0.8	1.9	-0.6
Agricultural self-employed workers	962.3	754.3	720.4	-208.1	-33.8	0.7	0.5	0.4	-2.4	-0.5
Nonagricultural self-employed workers	9,473.6	8,590.2	9,169.5	-883.4	579.3	6.6	5.7	5.7	-1.0	0.7

1 Employment data for wage and salary workers are from the BLS Current Employment Statistics survey, which counts jobs, whereas self-employed, and agriculture, forestry, fishing, and hunting are from the Current Population Survey (household survey), which counts workers.

2 Includes wage and salary data from the Current Employment Statistics survey, except private households, which is from the Current Population Survey. Logging workers are excluded.

3 Includes agriculture, forestry, fishing, and hunting data from the Current Population Survey, except logging, which is from the Current Employment Statistics survey. Government wage and salary workers are excluded.


La proiezione effettuata dal BLS mostra come il mercato del lavoro USA sia caratterizzato dalla perentoria espansione dei servizi che, infatti, raccolgono l’80 per cento degli occupati⁹⁸, ossia oltre 120 milioni nel 2014 (su 150 milioni di lavoratori) e quasi 130 milioni nel 2024 (su 160 milioni di lavoratori). Mentre negli altri settori il numero degli occupati decresce o si mantiene stazionario (Industria -1,3 per cento nel decennio 2004-2014 e 0 per cento nella proiezione 2014-2024; Agricoltura + 0,1 per cento nel decennio 2004-2014 e -0,5 per cento nella proiezione 2014-2024), nei servizi la tendenza è in costante aumento: + 0,9

⁹⁸ La cifra aumenta se si aggiunge la percentuale dei *self-employed*, registrata dal BLS, pari al 5,7; l’ambito dei servizi raggiungerebbe così quasi quota 86 per cento, oltre 10 punti in più rispetto all’Europa.

per cento nel periodo 2004-2014 e + 0,7 per cento nel prossimo decennio 2014-2024. Nell'ambito dei servizi è significativa l'espansione del lavoro di cura, il lavoro che Marazzi (1994) prende a modello per la riorganizzazione in senso relazionale e linguistico dell'intera produzione, che cresce di 2,3 punti percentuali nel 2004-2014 e, in previsione, dell'1,9 per cento nel 2014-2024.

Passiamo, infine, alla Cina:

- e) Cina, settori Agricoltura, Industria e Servizi, punti percentuali sul totale degli occupati (fonte *National Bureau of Statistics of China*, anno di rilevazione 2015, anno di riferimento 2014)



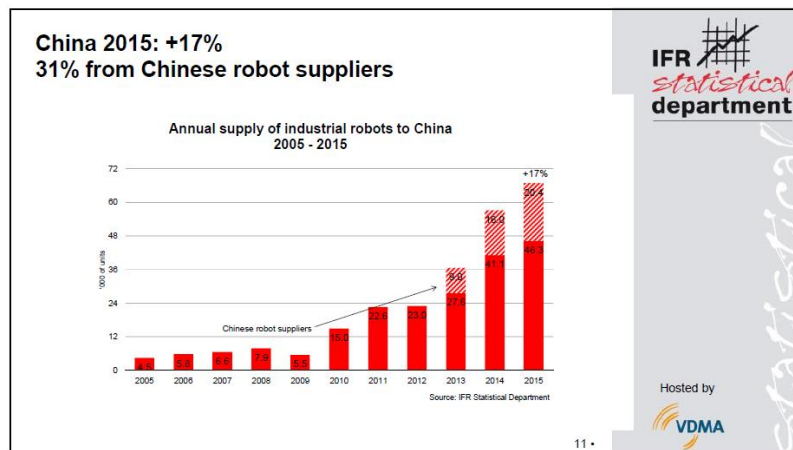
4-3 Number of Employed Persons at Year-end by Three Strata of Industry

Year	Economically Active Population (10 000 persons)	Total Employed Persons (10 000 persons)	Composition in Percentage					
			Primary Industry	Secondary Industry	Tertiary Industry	Primary Industry	Secondary Industry	Tertiary Industry
2014	79690	77253	22790	23099	31364	29.5	29.9	40.6

La situazione cinese prevede che, in valore assoluto, i servizi assorbano oltre il 40 per cento del totale degli occupati, contro poco meno il 30 per cento dell'industria e dell'agricoltura. Accorrandoli, però, primo e secondo settore superano i servizi, sfiorando il 60 per cento. Tuttavia, il dato che qui torna utile sta nell'indubbio primato, in valore assoluto, anche in Cina, del modello del lavoro linguistico e senza opera. L'incremento del paradigma delle prestazioni cognitive e comunicative non finalisticamente determinate e da porre *accanto* alla produzione diretta demandata alle macchine è comprovato dalla contestuale crescita delle importazioni cinesi di robot. Nel 2015, secondo lo studio condotto dall'*International Federation of Robotics (IFR)* ⁹⁹, su 248 mila unità complessivamente vendute, l'Asia ne ha acquistate 156 mila, da impiegare perlopiù nelle industrie tessili, delle calzature e del vestiario. La Cina è il Paese che ha comperato più robot, non solo in Asia ma nel mondo intero: 67 mila unità,

⁹⁹ Cfr. il sito web dell'IFR all'indirizzo <http://www.ifr.org/news/ifr-press-release/china-seeking-to-join-the-top-10-robotics-nations-by-2020-823/> e l'inserto uscito nel quotidiano *il manifesto*, il 14/08/2016, dal titolo *In Asia – Orientech*.

con un aumento annuo del 17 per cento, 18 mila in più dell'Europa e 50 mila in più degli Stati Uniti d'America; seguono Sud Corea (37 mila unità) e Giappone (35 mila unità). L'obiettivo della Cina è quello di rientrare tra i dieci Paesi più robotizzati entro il 2020. Qui sotto il grafico elaborato dall'IFR:



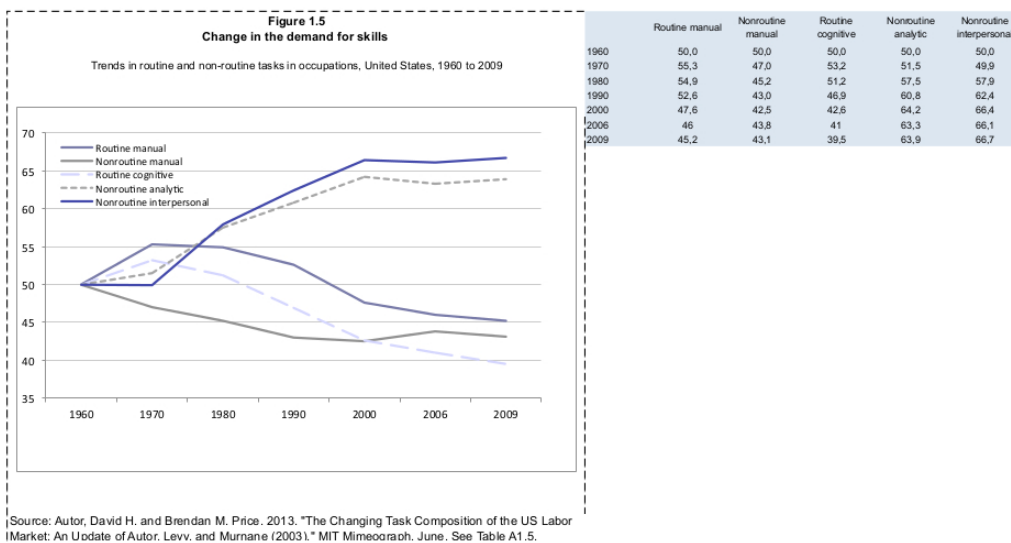
1.4 Produzione e servizi

Successivamente all'indicazione delle cifre circa la frammentazione del mercato del lavoro, il secondo e decisivo gesto consiste nel mostrare, sempre sulla base di rilevazioni empiriche, come l'egemonia dei servizi significhi anche, e forse soprattutto, che i compiti eseguiti e le capacità richieste in contesto di lavoro, al di là di questo o quel settore, si inscrivano nella sfera dell'agire comunicativo anziché seguire la razionalità dell'agire strumentale. Nell'ambito di un percorso di ricerca fondato sul *task approach*, Autor e Price (2013)¹⁰⁰, anziché

¹⁰⁰ David Autor è professore di economia al *Massachusetts Institute of Technology* e Brendan Price è un dottorando di ricerca, sempre presso il MIT. Gli studi di Autor sono tra i più aggiornati in tema di estrapolazione ed elaborazione di dati empirici circa le trasformazioni del lavoro contemporaneo; egli è autore di riferimento nella letteratura socio-economica in lingua inglese (cfr. Deming, 2016) e le sue inchieste sono tenute in alta considerazione anche presso istituzioni governative sovranazionali come l'OCSE. La sua chiave di ricerca è del tutto alternativa rispetto ai criteri tradizionali: anziché studiare il mercato del lavoro filtrandolo per età, sesso, formazione, settore economico ecc., Autor utilizza come unità di misura i vocaboli *skill* e *task*, capacità e compiti (sul *task approach* cfr. Autor, 2013). Egli distingue tra capacità e compiti di tipo cognitivo e manuale, ripetitivi e non ripetitivi. Per la nostra indagine risulta istruttiva l'introduzione in conteso di lavoro di *non routine skill*, assimilabili alle competenze dell'intelletto generale come linguaggio e memoria, abduzione, astrazione e correlazione, e di *non routine task*, che danno luogo

censire il mercato del lavoro attraverso i tradizionali criteri dell'età, del sesso, della formazione e del settore economico, traducono la sua metamorfosi in termini di *task*. Il risultato è particolarmente interessante: negli USA, dalla seconda metà degli anni '70 in poi, indipendentemente dall'area economica di appartenenza, ai lavoratori è sempre più richiesto di intraprendere comportamenti linguistici, cognitivi e relazionali non ripetitivi (*non routine task*):

Change in the demand for skills
Version 1 - Last updated: 27-Sep-2013



Il grafico chiarisce come tra il 1975 e il 1980 le mansioni basate sulla cognizione e sulla cooperazione, di natura non ripetitiva, abbiano cominciato a conoscere una notevole espansione rispetto ai compiti cognitivi e manuali di tipo meccanico. Rispetto al 1960, nel 2009 si registra l'incremento di circa 15 punti percentuali dei *task* connotati come *non routine analytic* – ovvero i compiti derivanti dall'intelligenza generale e votati al *problem-solving* e alla raccolta e gestione di informazioni – e come *non routine interpersonal* – ovvero le funzioni dialogiche e cooperative. Riguardo allo stesso quarantennio il diagramma documenta, inoltre, la riduzione di oltre il 10 percento dei compiti cognitivi ripetitivi (*routine cognitive task*), del 7 percento delle mansioni manuali non

ad attività descrivibili in termini di agire comunicativo. Contattato all'indirizzo di posta elettronica, reperibile sulla pagina personale del sito web del MIT, Autor mi ha confermato di non possedere dati più recenti di quelli impiegati in questa sede, fornendo così un implicito ma significativo credito al ragionamento sviluppato sopra.

ripetitive (*non routine manual task*) e del 5 per cento del lavoro meccanico-manuale (*routine manual task*). Autor e Price (2013) spiegano che l'organizzazione del capitalismo contemporaneo prevede l'assorbimento, da parte delle macchine, dei compiti cognitivi ripetitivi e di tutto il lavoro manuale, ripetitivo o non ripetitivo che sia; nel lavoro vivo crescono, invece, le mansioni connesse con le capacità intellettuali e socio-linguistiche comuni alla specie. Svolgendo i dati forniti dai due studiosi del MIT e assumendo l'economia statunitense come caso, sì, specifico ma, nondimeno, paradigmatico degli orientamenti del capitalismo contemporaneo, appare sensato giungere a una minima e pure stringente conclusione. Eccola: il lavoro linguistico e senza opera, che sta alla base del principale settore dei più importanti mercati del XXI secolo, cioè il settore dei servizi, estende le proprie prerogative al generico lavoro vivo umano e diventa perciò egemonico a prescindere dallo specifico ambito produttivo considerato¹⁰¹.

È nell'ottica di questa analisi empirica che va riletto il programma di ricerca del pensiero critico italiano, di quella tradizione che collega la narrativa di Luciano Bianciardi alla filosofia di Paolo Virno e agli studi economici e sociologici di Christian Marazzi e Sergio Bologna. È sotto questa luce, inoltre, che tale tradizione dialoga fruttuosamente con la teoria critica europea, già altrove citata, di Alfred Sohn-Rethel e Hans Jürgen Krahl, circa la relazione tra intelligenza linguistica e lavoro manuale.

Infine, è nella direzione dei servizi in quanto luogo in cui si esercita l'egemonia sull'intera produzione contemporanea che va riproposto un altro classico del pensiero critico del Novecento, finora sottaciuto. Un modo coerente di interpretare il contributo di Guy Debord allorché intende lo spettacolo «in quanto esposizione generale della razionalità del sistema» (Debord, 1967, p. 57) consiste nel concepire il concetto di spettacolo come modello cui si adegua non solo l'industria culturale ma la produzione nella sua interezza. Lo spettacolo, che come sottolinea Virno è «la comunicazione umana divenuta merce» (Virno, 2002,

¹⁰¹ In maniera analoga, Marazzi (1994, p. 67), descrivendo il lavoro domestico, afferma: «questo lavoro, che trova *in se stesso* il proprio compimento, caratterizza tutti i servizi alle persone, e sempre più va estendendosi all'interno della sfera direttamente produttiva nella forma di attività relazionali».

p. 50), estende il proprio potere su tutto il mercato del lavoro, disinteressandosi del settore di qui di volta in volta si tratta. Lo spettacolo, logicamente equivalente ai servizi, poiché entrambi sono lavoro linguistico e senza opera, è la parte in cui si rispecchia il tutto, è un sottoinsieme *improprio*, tale cioè da riprodurre in sé la razionalità interna dell'insieme in cui è incluso¹⁰².

2. I servizi in Europa

L'egemonia dei servizi nel mercato del lavoro dei paesi capitalisti appartiene alla storia recente, la sua origine può essere fissata negli anni che seguono la seconda guerra mondiale. La preminenza del lavoro linguistico e senza opera sul lavoro manuale e strumentale è, dunque, da intendere come una precisa configurazione storica delle forze produttive e dei rapporti di produzione all'interno del sistema capitalista. Storicamente vi è stata una fase, che ha raggiunto i suoi massimi livelli nella prima metà del secolo scorso, in cui il settore dei servizi possedeva assai meno potere, poiché il dominio, in regime taylorfordista, spettava all'industria manifatturiera e, a seconda delle zone del mondo, per esempio in Cina, anche all'agricoltura. Quel che è accaduto nel corso degli anni '50, '60 e, soprattutto, '70 del Novecento non è tanto l'estensione dei requisiti taylorfordisti alle industrie dell'anima – certo, *anche* questo c'è stato – ma è anzitutto la terziarizzazione del primo e secondo settore, che hanno così

¹⁰² Virno (2002a, pp. 51-52), intervenendo ancora sulla questione, parla dell'industria dello spettacolo come di quel ramo che assolve al ruolo di industria dei mezzi di produzione: «la mia ipotesi è che l'industria della comunicazione (o, meglio, dello spettacolo; o ancora, l'industria culturale), è un'industria fra le altre, con le sue specifiche tecniche, le sue particolari procedure, i suoi peculiari profitti ecc., ma che, per altro verso, essa assolve anche il ruolo di *industria dei mezzi di produzione*. Tradizionalmente, l'industria dei mezzi di produzione è l'industria che produce macchine e altri strumenti, da impiegare poi nei più diversi settori produttivi. Tuttavia, in una situazione in cui gli strumenti della produzione non si riducono a macchine, ma consistono in competenze linguistico-cognitive inscindibili dal lavoro vivo, è lecito ritenere che una parte cospicua dei cosiddetti “mezzi di produzione” consista in tecniche e procedure comunicative. Ebbene, dove sono forgiate queste tecniche e queste procedure, se non nell'industria culturale? L'industria culturale produce (innova, sperimenta) le procedure comunicative, che sono destinate poi a fungere da mezzi di produzione anche nei settori più tradizionali dell'economia contemporanea. Ecco il ruolo dell'industria della comunicazione: una volta che il postfordismo si è affermato pienamente: industria di mezzi di comunicazione».

ristrutturato i propri processi produttivi seguendo il modello operativo utilizzato nel lavoro di cura, nella cultura e nello spettacolo.

Cominciamo, quindi, con l'esaminare la situazione dell'Europa, per poi passare agli USA e, infine, alla Cina. Nel mercato del lavoro europeo i servizi hanno raggiunto il primato sui restanti settori nel corso degli anni '70 del Novecento; stando alle statistiche l'anno decisivo è il 1979, che è sia l'anno in cui si consuma la sconfitta della controcultura prodotta e agita fin dal 1960 dai movimenti operai e studenteschi, sia l'anno in cui si gettano le fondamenta della ristrutturazione in senso neoliberista della politica e dell'economia globali con l'elezione di Margaret Thatcher a primo ministro del Regno Unito, cui segue nel 1981 quella di Ronald Regan a presidente degli Stati Uniti d'America. Ma procediamo con ordine. Sappiamo ormai che in Europa il 73,4 per cento degli occupati è incluso nei servizi, mentre all'industria spetta il 21,6 per cento e il restante 5 per cento appartiene all'agricoltura. Ma non è sempre stato così. Basta, infatti, scorrere gli studi statistici dell'Eurostat per comprendere che il primato del terzo settore è maturato alla fine del 1970. All'inizio del decennio, secondo le cifre elaborate nel 1972¹⁰³ e relative al 1971, il quadro è il seguente:

¹⁰³ Si tratta del primo sondaggio effettuato dall'Eurostat, consultabile on-line. Cfr. il sito web dell'Eurostat all'indirizzo <http://ec.europa.eu/eurostat/publications/previous-regional-yearbooks>.

- a. Unione Europea 6, settore Industria, punti percentuali sul totale degli occupati (fonte Eurostat, anno di rilevazione 1972, anno di riferimento 1971)

II. CLASSEMENT SUIVANT LE POURCENTAGE D'EMPLOI DANS L'INDUSTRIE								
Code	U.a.b.	%	Code	U.a.b.	%	Code	U.a.b.	%
146	Arnsberg	62,6	433	Limburg	47,7	521	Brabant	37,2
310	Lombardia	61,1	131	Hannover	47,7	262	Auvergne	37,2
171	Nord-Württemberg	60,2	152	Kassel	47,1	134	Stade	37,1
174	Süd-Württemberg	59,4	503	Anvers	47,1	241	Pays de la Loire	37,0
141	Düsseldorf	57,6	233	Franche-Comté	46,6	512	Namur	37,0
145	Detmold	57,5	323	Friuli-Venezia Giulia	46,5	136	Aurich	36,7
143	Aachen	55,8	161	Koblenz-Montabaur	46,4	422	Noord-Holland	36,7
184	Oberfranken	55,6	132	Hildesheim	46,4	514	Luxembourg	36,7
144	Münster	55,4	513	Liège	46,3	321	Trentino-Alto Adige	35,9
190	Saarland	55,1	411	Overijssel	45,6	162	Trier	35,8
504	Limbourg	54,6	191	Berlin (West)	45,3	138	Oldenburg	35,6
301	Piemonte	54,5	135	Osnabrück	45,0	402	Friesland	35,4
173	Süd-Baden	53,5	211	Champagne	44,6	251	Aquitaine	35,2
220	Nord	53,2	181	Oberbayern	43,5	360	Campania	34,6
151	Darmstadt-Wiesbaden	53,0	330	Emilia-Romagna	43,4	391	Sardegna	34,0
186	Unterfranken	52,8	412	Gelderland	43,4	390	Sicilia	33,5
172	Nord-Baden	52,6	213	Haute Normandie	42,8	421	Utrecht	33,5
185	Mittelfranken	52,3	343	Marche	41,5	272	Provence-Côte d'Azur-Corse	32,7
212	Picardie	50,8	6	Luxembourg (Grand-Duché)	41,2	271	Languedoc-Roussillon	32,2
137	Braunschweig	50,5	342	Umbria	40,9	252	Midi-Pyrénées	32,0
501	Flandre Orientale	50,5	182	Niederbayern	40,6	253	Limousin	32,0
183	Oberpfalz	50,3	303	Liguria	40,6	371	Abruzzi	32,0
231	Lorraine	50,0	216	Bourgogne	40,4	350	Lazio	31,6
432	Noord-Brabant	49,7	133	Lüneburg	40,2	215	Basse Normandie	31,5
511	Hainaut	49,5	302	Valle d'Aosta	40,0	431	Zeeland	31,4
502	Flandre Occidentale	49,4	214	Centre	39,8	381	Puglia	31,3
341	Toscana	49,3	403	Drenthe	39,5	242	Bretagne	30,6
163	Rheinhesen-Pfalz	49,2	120	Bremen	39,3	382	Basilicata	30,0
261	Rhône-Alpes	49,2	401	Groningen	39,0	243	Poitou-Charentes	29,8
322	Veneto	48,7	200	Région parisienne	38,9	383	Calabria	29,4
142	Köln	48,3	100	Schleswig-Holstein	38,4	372	Malise	22,5
232	Alsace	48,3	110	Hamburg	38,0			
187	Schwaben	48,2	423	Zuid-Holland	37,5	1-6	EUR-6	45,0

- b. Unione Europea 6, settore Servizi, punti percentuali sul totale degli occupati (fonte Eurostat, anno di rilevazione 1972, anno di riferimento 1971)

III. CLASSEMENT SUIVANT LE POURCENTAGE D'EMPLOI DANS LES SERVICES								
Code	U.a.b.	%	Code	U.a.b.	%	Code	U.a.b.	%
421	Utrecht	60,6	137	Braunschweig	45,0	360	Campania	39,0
110	Hamburg	60,4	161	Koblenz-Montabaur	44,6	135	Osnabrück	37,8
200	Région parisienne	60,1	302	Valle d'Aosta	44,5	143	Aachen	37,8
120	Bremen	59,7	132	Hildesheim	43,8	390	Sicilia	37,1
521	Brabant	59,6	242	Bretagne	43,7	341	Toscana	36,9
422	Noord-Holland	59,3	251	Aquitaine	43,6	212	Picardie	36,6
272	Provence-Côte d'Azur-Corse	58,4	411	Overijssel	43,2	253	Limousin	36,5
423	Zuid-Holland	57,4	214	Centre	43,2	144	Münster	36,3
350	Lazio	55,6	190	Saarland	42,6	371	Abruzzi	36,1
512	Namur	55,2	151	Darmstadt-Wiesbaden	42,3	233	Franche-Comté	35,9
191	Berlin (West)	54,3	231	Lorraine	42,3	173	Süd-Baden	35,1
431	Zeeoland	51,8	403	Drenthe	42,2	185	Mittelfranken	35,0
100	Schleswig-Holstein	50,4	211	Champagne	42,1	330	Emilie-Romagna	34,8
303	Liguria	50,0	172	Nord-Baden	42,1	322	Veneto	34,8
271	Languedoc-Roussillon	49,6	502	Flandre Occidentale	42,0	146	Arnsberg	34,3
503	Anvers	49,3	232	Alsace	41,9	187	Schwaben	34,0
142	Köln	48,8	501	Flandre Orientale	41,9	145	Datmold	33,8
213	Haute Normandie	48,7	152	Kassel	41,7	186	Unterfranken	33,8
513	Liège	48,5	261	Rhône-Alpes	41,4	383	Calabria	33,5
6	Luxembourg (Grand-Duché)	47,6	262	Auvergne	41,3	342	Umbria	33,5
514	Luxembourg	46,9	432	Noord-Brabant	41,3	171	Nord-Württemberg	33,1
133	Lüneburg	46,5	220	Nord	41,2	310	Lombardia	32,8
181	Oberbayern	46,3	134	Stade	41,2	183	Oberpfalz	32,1
402	Friesland	46,0	323	Friuli-Venezia Giulia	41,1	184	Oberfranken	32,0
131	Hannover	45,9	241	Pays de la Loire	41,0	301	Piemonte	30,9
252	Midi-Pyrénées	45,8	163	Rheinessen-Platz	40,4	182	Niederbayern	30,6
401	Groningen	45,8	162	Trier	40,3	381	Puglia	30,2
243	Poitou Charentes	45,6	141	Düsseldorf	40,3	343	Marche	28,9
412	Gelderland	45,5	216	Bourgogne	40,2	174	Süd-Württemberg	28,9
433	Limburg	45,3	215	Basse Normandie	39,9	382	Basilicata	27,1
511	Hainaut	45,3	504	Limbourg	39,1	372	Molise	25,0
321	Trentino-Alto-Adige	45,2	391	Sardegna	39,0			
136	Aurich	45,2	138	Oldenburg	38,2	1-6	EUR-6	42,8

- c. Unione Europea 6, settore Agricoltura, punti percentuali sul totale degli occupati (fonte Eurostat, anno di rilevazione 1972, anno di riferimento 1971)

1. CLASSEMENT SUIVANT LE POURCENTAGE D'EMPLOI DANS L'AGRICULTURE								
Code	U.a.b.	%	Code	U.a.b.	%	Code	U.a.b.	%
372	Molise	52,5	214	Centre	17,0	502	Flandre Occidentale	8,5
382	Basilicata	42,8	431	Zeeland	16,8	213	Haute Normandie	8,4
381	Puglia	38,5	322	Veneto	16,5	144	Münster	8,3
383	Calabria	37,0	514	Luxembourg	16,4	512	Namur	7,7
371	Abruzzi	31,8	302	Valle d'Aosta	15,7	231	Lorraine	7,7
253	Limousin	31,5	401	Groningen	15,0	501	Flandre Orientale	7,6
343	Marche	29,6	301	Piemonte	14,6	433	Limburg	6,8
390	Sicilia	29,4	341	Toscana	13,7	171	Nord-Württemberg	6,7
182	Niederbayern	28,8	186	Unterfranken	13,4	131	Hannover	6,3
215	Basse Normandie	28,5	211	Champagne	13,3	143	Aachen	6,3
360	Campania	27,3	133	Lüneburg	13,2	504	Limbourg	6,2
391	Sardegna	27,1	185	Mittelfranken	12,7	310	Lombardia	6,1
138	Oldenburg	26,1	350	Lazio	12,7	421	Utrecht	5,7
242	Bretagne	25,7	212	Picardie	12,6	220	Nord	5,6
342	Umbria	25,6	184	Oberfranken	12,3	172	Nord-Baden	5,2
243	Poitou-Charentes	24,6	323	Friuli-Venezia Giulia	12,3	511	Hainaut	5,1
162	Triar	23,9	174	Süd-Württemberg	11,7	513	Liège	5,1
252	Midi-Pyrénées	22,1	173	Süd-Baden	11,3	423	Zuid-Holland	5,0
241	Pays de la Loire	22,0	6	Luxembourg (Grand-Duché)	11,2	151	Darmstadt-Wiesbaden	4,6
330	Emilia-Romagna	21,7	411	Overijssel	11,2	137	Braunschweig	4,5
134	Stade	21,7	100	Schleswig-Holstein	11,2	422	Noord-Holland	3,9
262	Auvergne	21,5	152	Kassel	11,1	503	Anvers	3,6
251	Aquitaine	21,1	412	Gelderland	10,9	521	Brabant	3,2
216	Bourgogne	19,3	163	Rheinessen-Pfalz	10,4	146	Arnsberg	3,1
321	Trentino-Alto Adige	18,9	181	Oberbayern	10,1	142	Köln	2,8
402	Friesland	18,5	232	Alsace	9,7	190	Saarland	2,3
403	Drenthe	18,3	133	Hildesheim	9,7	141	Düsseldorf	2,1
271	Languedoc-Roussillon	18,2	303	Liguria	9,3	110	Hamburg	1,7
136	Aurich	18,1	261	Rhône-Alpes	9,3	120	Bremen	1,0
187	Schwaben	17,8	161	Koblenz-Montabaur	8,9	200	Région parisienne	1,0
183	Oberpfalz	17,5	272	Provence-Côte d'Azur-Corse	8,9	191	Berlin (West)	0,4
233	Franche-Comté	17,5	432	Noord-Brabant	8,9			
135	Osnabrück	17,1	145	Detmold	8,6	1-6	EUR-6	12,2

Nell'UE a sei nazioni – Germania Ovest, Francia, Italia, Belgio, Paesi Bassi, Lussemburgo – all'inizio del 1970 il mercato del lavoro prevedeva il primato dell'industria (45 per cento), seguita dai servizi (42 per cento) e dall'agricoltura (12 per cento). Il quadro muta nel 1979, anno in cui, in base allo studio del 1981¹⁰⁴, avviene il sorpasso del terzo settore.

¹⁰⁴ Cfr. il sito web dell'Eurostat all'indirizzo <http://ec.europa.eu/eurostat/publications/previous-regional-yearbooks>.

- d. Unione Europea 9, settori Industria, Agricoltura e Servizi, dato espresso in migliaia (fonte Eurostat, anno di rilevazione 1981, anno di riferimento 1979)

II.4

Principal characteristics of employment — 1979		Principales caractéristiques de l'emploi — 1979										
Total		Total										
Persons with a main occupation • Personnes ayant un emploi principal												
Total	Employers and self-employed Employeurs et indépendants	Employees Salariés			Family workers Aides familiaux	Agriculture	Industry Industrie	Services	Employees Salariés			
		Total	Agriculture	Industry Industrie					Services			
1 000												
EUR 9	101 067	12 455	85 492	2 881	6 791	40 534	53 400	85 492	1 775	37 545	45 976	

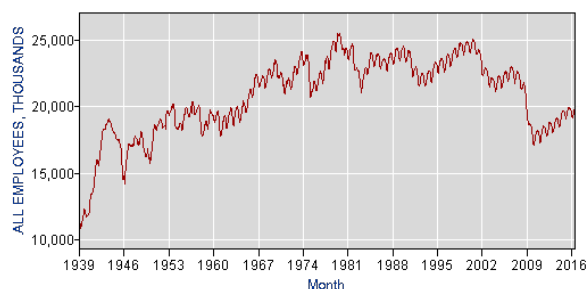
Tradotta in punti percentuali la tabella mostra la crescita dei servizi che raggiungono il 54 per cento (+ 12 per cento), l'immobilismo dell'industria che resta ferma al 45 per cento, l'arretramento dell'agricoltura che passa al 2 per cento (- 10 per cento). Nello studio del 1981 l'Eurostat calcola anche i *freelance*, che all'epoca erano oltre 12 milioni. Il dato complessivo, tenendo conto di tutto il mercato del lavoro, dei salariati e degli autonomi, diventa quindi il seguente: servizi 52 per cento (+ 10 per cento); industria 41 per cento (- 4 per cento); agricoltura 7 per cento (- 5 per cento).

3. I servizi negli Stati Uniti d'America

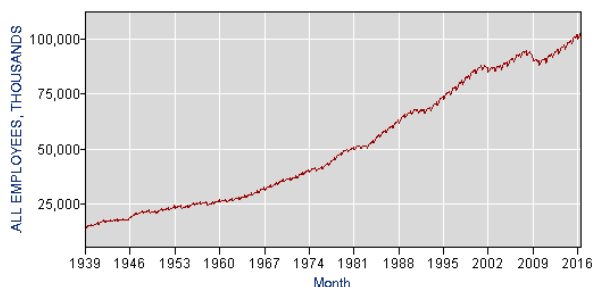
Negli USA, grazie alle stime del *Bureau of Labor Statistics*, abbiamo verificato che, ad oggi, i servizi riguardano l'80 per cento del mercato del lavoro, contro il 12,7 per cento dell'industria, l'1,4 per cento dell'agricoltura e il 5,7 per cento dei *self-employed* che generalmente contribuiscono ad allargare la platea del terzo settore. Se in Europa l'anno di svolta è il 1979, negli Stati Uniti d'America i servizi conseguono il primato già alla fine degli anni Trenta del Novecento, per poi crescere in via definitiva e senza subire contrazioni rilevanti dopo la fine della II guerra mondiale.

I tre grafici mettono a confronto le tendenze del mercato del lavoro nel comparto *goods producing*, che comprende agricoltura e industria, nel settore dei servizi e in quello degli impiegati statali (*government employees*). Secondo la suddivisione ISIC le cifre ricavate da *b.* e *c.* sono sommabili, perché gli impiegati statali sono da classificare nei servizi:

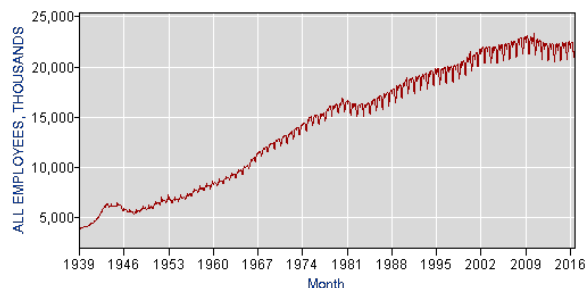
- a. Stati Uniti d’America, settori Industria e Agricoltura, dato espresso in migliaia (fonte *Bureau of Labor Statistics*, anno di riferimento 1939-2016)



- b. Stati Uniti d’America, settore Servizi, dato espresso in migliaia (fonte *Bureau of Labor Statistics*, anno di riferimento 1939-2016)



- c. Stati Uniti d’America, settore *Government*, dato espresso in migliaia (fonte *Bureau of Labor Statistics*, anno di riferimento 1939-2016)



Per comprendere la storia del primato dei servizi nel mercato del lavoro statunitense è bene leggere i grafici evidenziando almeno tre periodi corrispondenti ad altrettante fasi cruciali del secolo scorso; certamente non sono le uniche fasi degne di essere menzionate e forse non sono le più importanti, ma niente affatto secondarie.

1939-1943, impiegati: *a.* 11.511/18.738 (+ 63 per cento), *b.* 15.094/17.615 (+ 17 per cento), *c.* 4.040/6.222 (+ 54 per cento). Alla fine del 1930 il New Deal di Roosevelt e Keynes si rivelò la via statale all'incremento dei lavoratori nei servizi attraverso la creazione di decine di agenzie federali e di organismi deputati alla cura, all'assistenza e alla previdenza sociale. Nei quattro anni successivi l'economia di guerra favorì l'espansione del mercato del lavoro nel primo e nel secondo settore e determinò la contrazione dei servizi, esclusa la sfera degli impiegati statali. Finita la guerra, i lavoratori del terzo settore ripresero a crescere, conservando il primato fino ai giorni nostri.

1981-1989, impiegati: *a.* 24.118/24.045 (- 0,3 per cento), *b.* 50.999/66.079 (+ 30 per cento), *c.* 16.180/17.927 (+ 11 per cento). Negli anni Ottanta, durante la presidenza Regan, i servizi rafforzarono il proprio dominio, essendo l'unico settore economico in cui aumentò il numero degli impiegati. Questa tendenza accomuna gli Stati Uniti d'America con l'Europa, dove si è già appreso che la svolta si realizzò nel 1979.

2007-2010, impiegati: *a.* 22.233/17.751 (- 20 per cento), *b.* 93.548/90.120 (- 3 per cento), *c.* 22.218/22.490 (+ 1 per cento). Sono gli anni dell'ultima grande crisi finanziaria, l'intero mercato del lavoro è in forte contrazione, ma i servizi soffrono assai di meno rispetto all'industria e all'agricoltura. Dal 2011 in avanti il terzo settore torna a crescere, alimentando il distacco sul comparto *goods producing*.

Il mercato americano dimostra che il lavoro linguistico e senza opera, se pure esisteva fin dagli inizi del Novecento e negli anni Trenta aveva conosciuto una notevole espansione grazie al New Deal, consegue il primato solamente dopo la seconda guerra mondiale. È allora che le forme produttive tradizionali cominciarono a essere messe in questione, nel mondo intero, da uno dei Paesi che forse più degli altri desiderava lasciarsi alle spalle il conflitto, ossia il Giappone, dove, e non è certo un caso, viene concepito il toyotismo.

4. I servizi in Cina

Dei tre casi qui presi in esame, quello cinese è sicuramente il più singolare. Intanto perché anche la Cina, come i maggiori mercati capitalistici occidentali, iscrive il grosso della sua forza lavoro attiva nel settore dei servizi. Certo, il primato del lavoro linguistico e senza opera, come vedremo, è arrivato con ampio ritardo rispetto a Europa e Stati Uniti d'America, soltanto nel 2011, 32 anni dopo l'UE e 65 anni dopo gli USA. In secondo luogo, nel mercato del lavoro cinese l'egemonia dei servizi non nasce in contrapposizione all'industria manifatturiera, ma alla produzione di beni agricoli: non in contrasto con il primo settore, come in Europa, né in contrasto con l'unione di primo e secondo settore, come negli USA.

Ricapitolando i dati già appresi, attualmente in Cina abbiamo la seguente situazione: servizi = 40,6 percento; industria = 29,9 percento; agricoltura = 29,5 percento (statistica aggiornata al 2014). Leggiamo, quindi, lo storico delle cifre, partendo dal 1952:

- a. Cina, settori Agricoltura, Industria e Servizi, punti percentuali sul totale degli occupati (fonte *National Bureau of Statistics of China*, anno di riferimento 1952-2014)

国家统计局 CHINA STATISTICAL YEARBOOK 2015 中国统计出版社 China Statistics Press 北京统计电子出版社

4-3 Number of Employed Persons at Year-end by Three Strata of Industry

Year	Economically Active Population (10 000 persons)	Total Employed Persons (10 000 persons)	Composition in Percentage					
			Primary Industry	Secondary Industry	Tertiary Industry	Primary Industry	Secondary Industry	Tertiary Industry
1952	21106	20729	17317	1531	1881	83.5	7.4	9.1
1957	23971	23771	19309	2142	2320	81.2	9.0	9.8
1962		25910	21276	2059	2575	82.1	8.0	9.9
1965		26670	23396	2408	2866	81.6	8.4	10.0
1970		34432	27811	3518	3103	80.8	10.2	9.0
1975		38168	29456	5152	3560	77.2	13.5	9.3
1978	40682	40152	28318	6945	4890	70.5	17.3	12.2
1979	41592	41024	28634	7214	5177	69.8	17.6	12.6
1980	42903	42361	29122	7707	5532	68.7	18.2	13.1
1981	44165	43725	29777	8003	5945	68.1	18.3	13.6
1982	45674	45295	30859	8346	6090	68.1	18.4	13.5
1983	46707	46436	31151	8679	6606	67.1	18.7	14.2
1984	48433	48197	30868	9590	7739	64.0	19.9	16.1
1985	50112	49873	31130	10384	8359	62.4	20.8	16.8
1986	51546	51282	31254	11216	8811	60.9	21.9	17.2
1987	53060	52783	31663	11726	9395	60.0	22.2	17.8
1988	54630	54334	32249	12152	9933	59.3	22.4	18.3
1989	55707	55329	33225	11976	10129	60.1	21.6	18.3
1990	56323	54749	33914	13856	11979	60.1	21.4	18.5

1991	66091	65491	39098	14015	12378	59.7	21.4	18.9
1992	66782	66152	38699	14355	13098	58.5	21.7	19.8
1993	67468	66808	37680	14965	14163	56.4	22.4	21.2
1994	68135	67455	36628	15312	15515	54.3	22.7	23.0
1995	68855	68065	35530	15655	16880	52.2	23.0	24.8
1996	69765	68950	34620	16203	17927	50.5	23.5	26.0
1997	70800	69820	34840	16547	18432	49.9	23.7	26.4
1998	72087	70637	35177	16600	18860	49.8	23.5	26.7
1999	72791	71384	35768	16421	19205	50.1	23.0	26.9
2000	73992	72085	36043	16219	19823	50.0	22.5	27.5
2001	73884	72797	36399	16234	20165	50.0	22.3	27.7
2002	74492	73280	36640	15682	20958	50.0	21.4	28.6
2003	74911	73736	36204	15927	21605	49.1	21.6	29.3
2004	75290	74264	34830	16709	22725	46.9	22.5	30.6
2005	76120	74647	33442	17766	23439	44.8	23.8	31.4
2006	76315	74978	31941	18894	24143	42.6	25.2	32.2
2007	76531	75321	30731	20186	24404	40.8	26.8	32.4
2008	77046	75564	29923	20553	25087	39.6	27.2	33.2
2009	77510	75828	28890	21080	25857	38.1	27.8	34.1
2010	78388	76105	27931	21842	26332	36.7	28.7	34.6
2011	78579	76420	26594	22544	27282	34.8	29.5	35.7
2012	78894	76704	25773	23241	27690	33.6	30.3	36.1
2013	79300	76977	24171	23170	28636	31.4	30.1	38.5
2014	79690	77253	22790	23099	31364	29.5	29.9	40.6

Scorrendo i numeri e gli anni corrispondenti, è possibile isolare due snodi significativi. Il primo si riferisce al 1994, quando i servizi conseguono il primo vantaggio: il lavoro linguistico e senza opera stacca l'industria dello 0,3 percento, attestandosi al 23 percento contro il 22,7; nello stesso anno, l'agricoltura conserva il primato a quota 54,3 percento. Il secondo snodo è da collocare nel 2011, allorché il mercato del lavoro dei servizi, conquistando il 35,7 percento, guadagna quasi un punto percentuale sull'agricoltura, che scende al 34,8 percento, e si lascia alle spalle l'industria di oltre il 6 percento, che sale al 29,5.

Il quadro cinese dimostra, diversamente dai mercati occidentali, come la via al lavoro linguistico e senza opera possa schiudersi secondo strade alternative: la cooperazione comunicativa ridotta a processo di lavoro può sorgere accanto e poi oltre l'agricoltura, anziché conseguire il primato ai danni dell'industria tradizionale. I mercati del lavoro di Europa, Stati Uniti d'America e Cina, muovendo da condizioni di partenza dissimili e seguendo percorsi differenziati, finiscono per incontrarsi sullo stesso terreno, quello su cui mette radici il nuovo ordine globale.

Conclusioni

1. Risultati ottenuti

Un modo coerente di tirare le somme di questa indagine consiste, in primo luogo, nel ribadire i motivi che stanno alla base della scelta del paradigma marxista-operaista come modello per spiegare la relazione tra linguaggio e lavoro nel XXI secolo. Rispetto alle proposte elaborate da Giorgio Agamben e da Ferruccio Rossi-Landi, il punto di vista espresso da Paolo Virno, Christian Marazzi e Sergio Bologna offre un doppio vantaggio. Da un canto, quello di svolgere il problema dell'indistinzione tra *praxis* e *poiesis* evitando di eliminare la coppia e, dunque, conservando la condizione umana in quanto vita attiva (contro Agamben); dall'altro, il vantaggio di individuare con precisione tanto l'operatore – il linguaggio – quanto l'operazione – il linguaggio che penetra nel lavoro – atti a mescolare *praxis* e *poiesis*, determinando la metamorfosi del ciclo lavorativo (contro Rossi-Landi).

In secondo luogo, appare proficuo far convergere lo studio fin qui condotto verso un risultato generale, che può essere restituito nei seguenti termini:

- a. la relazione tra linguaggio e lavoro rappresenta una costante della specie *homo sapiens* ed è merito, tra gli altri, di Hegel, nei corsi pre-fenomenologici, aver concettualizzato l'intreccio tra parole e strumenti, assumendolo come il principio attraverso cui gli uomini mediano il proprio rapporto col mondo-ambiente;
- b. la novità apportata dal capitale nel XXI secolo sta nell'assegnare una verità storica al fondo antropologico in cui convivono linguaggio e lavoro. La storicizzazione dell'alleanza tra comunicazione e produzione avviene precisamente con l'adozione, da parte del lavoro, della struttura logica che innerva il linguaggio. Da un certo punto in poi, infatti, la *poiesis* umana non si riconosce più come tale, perché introietta dentro di sé i requisiti dell'altro da sé, ingloba cioè i tratti salienti della *praxis*.

In questa prospettiva è risultato prezioso rivisitare la tradizione materialistica che da Aristotele arriva fino a Marx ed è tornato utile il lessico marxiano del *Frammento sulle macchine*, in cui l'autore esalta il vocabolario della linguisticità e della cognitività umane, impiegando espressioni come 'articolazione sociale', 'individuo sociale', '*general intellect*'.

A questi due assunti generali, sempre rispetto alla ricerca svolta in questa sede, seguono altrettanti corollari:

- c. l'assimilazione, da parte del lavoro, della sequenza logica che attiene al linguaggio implica l'offuscamento della distinzione tra *praxis* e *poiesis*; per descrivere la *poiesis* non è più possibile far ricorso solamente all'agire strumentale, ma occorre anche impiegare le categorie dell'agire comunicativo;
- d. l'assenza di opere esterne all'attività, in quanto elemento che qualifica la *praxis*, caratterizza anche la *poiesis*. Questa mancanza di opera, lungi dal disattivare la performatività umana, è l'operatore epistemologico con cui modellare il concetto di lavoro nella società del XXI secolo.

Un simile esito teorico è corroborato dai dati socio-economici raccolti nell'ultimo capitolo della tesi. Essi documentano in maniera chiara e distinta la tendenza del mercato del lavoro globale a espandere il settore dei servizi e, dunque, a farne un modello per l'intera produzione. Il capitale, con i metodi che gli sono propri, cioè attraverso l'espropriazione di teorie, tecniche e capacità che non sono originariamente suoi, ma che preleva dalla natura umana, concepisce un nuovo «ordine cosmico» (De Carolis, 2015; 2017) in cui va assottigliandosi la divisione tra lavoro intellettuale e lavoro manuale. E, anzi, la parte intellettuale del lavoro, quella in cui insistono le doti più generali dell'intelletto – come il linguaggio, la memoria, l'abduzione, la capacità di astrarre e correlare – emerge come il nuovo e più ambito oggetto dell'appropriazione capitalistica, coinvolta dunque in un'inedita e sofisticata stagione di *enclosure*.

2. Appunti per un progetto di ricerca sulla performatività umana¹⁰⁵

Oltre a tracciare un bilancio della tesi, in queste note finali è possibile anche rilanciare su un tema classico della filosofia del linguaggio del Novecento, provando a indicare alcune linee utili a organizzare in un diverso schema teorico materiali già incontrati altrove in questa indagine. L'obiettivo non è quello di affrontare sistematicamente il tema della performatività umana, si tratta solamente di prendere alcuni appunti volti a comporre un promemoria per una ricerca futura. Proprio perché raccolgono soltanto appunti, le righe che seguono sono piene di lacune e omissioni, tanto nei contenuti quanto nei riferimenti bibliografici e pur, a volte, presentandosi in una forma assertiva, valgono finché sollevano nuovi dubbi e non perché affermano certezze.

Per illustrare alcuni degli elementi che potrebbero risiedere all'interno di un programma di ricerca sulla performatività dell'animale linguistico, appare legittimo prendere in prestito la celebre espressione austiniana *fare cose con le parole* ed eleggerla a formula onnicomprensiva, sotto cui far ricadere i diversi modelli di performatività. Circa la concettualizzazione delle performance tipicamente umane è possibile distinguere, in via del tutto ipotetica, una teoria ristretta e una generale. Con la prima s'intende assegnare il primato all'uno o all'altro degli elementi della coppia *praxis/poiesis* e, dunque, confermare la polarità dei due concetti. Concepire, invece, una teoria generale della performatività equivale a conservare l'unità della coppia *praxis/poiesis* e, al contempo, a superare la dicotomia che attraversa le due nozioni.

Per agevolare l'illustrazione delle due ipotesi, il fare cose con le parole in senso ristretto è, a sua volta, suddiviso in due argomenti separati; riguardo alla performatività generale, invece, è sufficiente qui e ora fissarne i motivi in unico argomento. Con l'ausilio di autori e temi già discussi altrove in questa ricerca, proviamo, dunque, a presentare tre punti che, oltre a riassumere ragionamenti già noti, hanno la pretesa minima di abbozzare un progetto a venire.

¹⁰⁵ Questo paragrafo finale si iscrive entro il percorso di avanzamento delle teorie filosofico-linguistiche e perciò fa suo il bagaglio di storie, autori e concetti presente nel recente volume *Filosofie del linguaggio*, a cura di Felice Cimatti e Francesca Piazza (2016).

Performatività ristretta/1. Fare cose con le parole significa dare luogo a riti e abitudini, istituzioni, regole e convenzioni che non si solidificano in nuovi oggetti o prodotti. Qui le *res* create con le parole sopravvivono al proferimento solo nel tessuto dei rapporti etici tra i dialoganti, perché esse hanno la caratteristica di costituire un fine interno al processo verbale, anziché esserne il deposito esterno. Sviluppando la tesi sugli atti linguistici, a partire da Austin e Searle, questa variante della performatività ristretta attribuisce il primato al momento della *praxis* in opposizione alla *poiesis*.

Performatività ristretta/2. All'interno della seconda versione della performatività ristretta è utile compiere una ulteriore distinzione: da un lato vi è il fare cose con le parole che dà luogo a testi durevoli, come le opere letterarie, che sopravvivono oltre il processo creativo e oltre il loro autore; dall'altro occorre considerare che ogni atto locutorio porta con sé la produzione di materiale fonico, ossia l'emissione di voce che sempre accompagna la presa di parola. A differenza delle opere letterarie, il prodotto di ogni atto locutorio non consegue una propria autonomia, ma si dissolve nel virtuosismo del parlante. Quest'ultima modalità, pur esibendo un momento produttivo, finisce col dare precedenza alla *praxis*; al contrario, lo schema delle opere letterarie conferisce il primato alla *poiesis*. Una fonte da cui partire per svolgere entrambe le opzioni interne a questa modalità della performatività ristretta è Rossi-Landi, che concepisce il linguaggio sul modello del lavoro.

Performatività generale. La riflessione sul linguaggio elaborata dal pensiero critico italiano legato alla tradizione operaista (per esempio Agamben, De Carolis, Mazzeo, Virno) può fornire alcuni concetti con cui cominciare a progettare una teoria generale della performatività dell'animale linguistico. In questo orizzonte la nozione di *uso* ha il vantaggio di afferrare la performatività umana nella sua interezza, perché tralascia di separare *praxis* e *poiesis* e, anzi, ne promuove la fusione, mantenendo intatta la coppia. È nel ripensamento del rapporto tra linguaggio e uso che vanno rintracciati i principi per un'operatività matura ed estesa dell'animale che parla. Per questa via il fare cose con le parole non corrisponde solamente al performativo linguistico né solo alla produzione letteraria o all'evanescente emissione di voce, ma descrive un modo basilare di

operare, che è quello tipico degli individui che fanno uso di sé, degli altri e delle cose del mondo.

Il *fare cose* dell'animale umano sarebbe da modellare sul concetto di uso, ovvero sulla base di uno schema secondo cui il confine tra *praxis* e *poiesis* non è inamovibile, ma implica il costante intreccio tra *phronesis* e *techne* e, dunque, la riunificazione di azione e produzione in ogni singola vita attiva. Sotto questa luce, nel fare/usare cose con le parole – manipolare macchine informatiche e strumenti da cucina, costruire case e sganciare bombe, organizzare uno sciopero e dirigere un giornale – il ricorso al linguaggio non sarebbe sempre esplicito, non si tradurrebbe sempre in un'esecuzione o in un prodotto verbale. Al contrario, occorre pure ammettere che il linguaggio, nei tipi che, facendo e usando cose, mescolano l'agire e il fare, funge *anche* da condizione di possibilità per questo o quell'impiego, questa o quell'attività. Il rapporto tra linguaggio e uso, dunque, non sarebbe *sempre* descrivibile con pratiche verbali, ma è concepibile *anche* come insieme di comportamenti non direttamente riducibili a discorsi.

Nell'ambito di questa indagine, annotare alcuni spunti per una teoria generale della performatività umana porta con sé almeno due significati. Da un lato, provare a misurarsi con il dato teorico ed empirico che ci consegna il tardo capitalismo e cioè la sempre più evidente coincidenza tra linguaggio e lavoro. Dall'altro, cominciare a saggiare l'opportunità di costruire, in positivo, una concezione della performatività alternativa a quella suggerita dall'ideologia dominante: non per ripristinare la divisione tra lavoro intellettuale e lavoro manuale, bensì per promuovere l'uso unitario di mano e mente, da declinare in una forma storica che non sia asservita al potere e ai miti dell'accumulazione capitalistica.

Bibliografia

AA. VV. (1990), *Sentimenti dell'aldiqua. Opportunismo, paura, cinismo nell'età del disincanto*, Theoria, Roma.

AA. VV. (1992), *Luciano Bianciardi. Tra neocapitalismo e contestazione*, Editori Riuniti, Roma.

AA. VV. (1998), *Le monde du travail*, Éditions La Découverte, Parigi.

ABEGGLEN, James (1957), *The Japanese Factory. Aspects of Its Social Organization*, The Free Press, Glencoe.

ABBOTT, Mathew (2014), *The Figure of this World. Agamben and the Question of Political Ontology*, Edinburgh University Press.

ACCORNERO, Aris (1997), *Era il secolo del Lavoro*, il Mulino, Bologna.

ACCORNERO, Aris (2002), *Il mondo della produzione. Sociologia del lavoro e dell'industria*, il Mulino, Bologna, Nuova edizione.

ACKRILL, John L. (1965), *Aristotle's Distinction between Energeia and Kinesis*, in *New Essays on Plato and Aristotle*, Routledge, Londra, pp. 121-141.

ACKRILL, John L. (1973), *Aristotle's Ethics*, Faber & Faber, Londra.

AGAMBEN, Giorgio (1970), *L'uomo senza contenuto*, Quodlibet, Macerata, 1994.

AGAMBEN, Giorgio (1977), *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino.

AGAMBEN, Giorgio (1978), *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino.

AGAMBEN, Giorgio (1982), *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino.

AGAMBEN, Giorgio (1990 [2001]), *La comunità che viene*, Einaudi, Torino.

AGAMBEN, Giorgio (1993), *Bartleby o della contingenza*, in *La formula della creazione*, Quodlibet, Macerata.

AGAMBEN, Giorgio (1995), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 2005.

AGAMBEN, Giorgio (1996), *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.

AGAMBEN, Giorgio (1998), *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012

AGAMBEN, Giorgio (2000), *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino.

AGAMBEN, Giorgio (2003), *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.

AGAMBEN, Giorgio (2004), *L'opera dell'uomo*, in «Forme di vita», 1, 2004, pp. 117-123.

AGAMBEN, Giorgio (2005), *La potenza del pensiero*, in *La potenza del pensiero*, Neri Pozza, Vicenza, 2005, pp. 281-296.

AGAMBEN, Giorgio (2007), *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009.

AGAMBEN, Giorgio (2008), *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Laterza, Roma-Bari.

AGAMBEN, Giorgio (2009), *Nudità*, Nottetempo, Roma.

AGAMBEN, Giorgio (2011), *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, Neri Pozza, Vicenza, 2012.

AGAMBEN, Giorgio (2012), *Opus dei. Archeologia dell'ufficio*, Bollati Boringhieri, Torino.

AGAMBEN, Giorgio (2014a), *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza.

AGAMBEN, Giorgio (2014b), *Il fuoco e il racconto*, Nottetempo, Roma.

AGAMBEN, Giorgio (2016), *Che cos'è la filosofia*, Quodlibet, Macerata.

AGLIETTA, Michel (1976), *Régulation et crise du capitalisme - l'expérience des Etats-Unis*. Calman-Levy, Parigi.

ALIGHIERI, Dante (1312-1313), *De Monarchia*, in *Opere minori*, Utet, Torino, 1986.

ANDOLFI, Ferruccio (2004), *Lavoro e libertà. Marx, Marcuse, Arendt*, Diabasis, Reggio Emilia.

ANTUNES, Ricardo (1995), *Adeus ao trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho* (trad. it. *Addio al lavoro? Metamorfosi del mondo del lavoro nell'era della globalizzazione*, BFS, Pisa, 2002).

ANTUNES, Ricardo (1999), *Os Sentidos do Trabalho. Ensaio Sobre a Afirmação e a Negação do Trabalho* (trad. it. *Il lavoro in trappola. La classe che vive di lavoro*, Jaca Book, Milano, 2006).

AOKI, Masahiko (1988), *Information, Incentives, and Bargaining in the Japanese Economy* (trad. it. *La microstruttura dell'economia giapponese*, Franco Angeli, Milano, 1991).

ARISTOTELE, *Organon*, Adelphi, Milano, 2003.

ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari, 1999.

ARISTOTELE, *Metafisica*, Bompiani, Milano, 2000.

ARISTOTELE, *Poetica*, Bur, Milano, 2002.

ARISTOTELE, *Politica*, Bur, Milano, 2008.

ARENDT, Hannah (1958), *The Human Condition* (trad. it. *Vita activa*, Bompiani, Milano, 2000).

ARENDT, Hannah (1961), *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* (trad. it. *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano, 1991).

ARENDT, Hannah (1963), *Eichmann in Jerusalem. A report on the Banality of Evil* (trad. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano, 1964)

ARENDT, Hannah (1978), *The Life of Mind* (trad. it. *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna, 1987).

ARENDR, Hannah (1982), *Lectures on Kant's Political Philosophy* (trad. it. *Teoria del giudizio politico: lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Il Melangolo, Genova, 1990).

AUSTIN, John L. (1961), *Philosophical Papers* (trad. it. *Saggi filosofici*, Guerini e Associati, Milano, 1990).

AUSTIN, John L. (1962), *How to Do Things with words* (trad. it. *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova, 1987).

«Athanos», (2003-2004/XIV), n. 7, *Lavoro immateriale*, Meltemi, Roma.

ATTELL, Kevin (2015), *Giorgio Agamben. Beyond the Threshold of Deconstruction*, Fordham University Press.

AUTOR, David (2013), *The "Task Approach" to Labor Markets: An Overview*, in «Journal for Labour Market Research», pp. 1–15.

AUTOR, David, PRICE, Brendan (2013), *The changing task composition of the us labor market: An update of Autor, Levy, and Murnane (2003)*, Working paper, Massachusetts Institute of Technology.

BACHTIN, Michail (1979), *Problema recevych zanrov* (trad. it. *Il problema dei generi del discorso*, in *L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane*, Einaudi, Torino, 1988, pp. 245-290).

BALIBAR, Étienne (1993), *La philosophie de Marx* (trad. it. *La filosofia di Marx*, manifestolibri, Roma, 1994).

BAKER, Samuel H. (2015), *The Concept of ergon: Towards an Achievement Interpretation of Aristotle's Function Argument*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», Oxford University Press, n. 48, pp. 227–266.

BARNES, Jonathan (1977), *Aristote dans la philosophie anglosaxonne*, in «Revue philosophique de Louvain», vol. 75, n. 26, pp. 204-218.

BARNES, Jonathan (1980), *Aristote chez les anglophones*, in «Critique», n. 36, pp. 705-718.

BATAILLE, Georges (1933), *La Notion de dépense* (trad. it. *La nozione di dépense*, in Bataille, 1967, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, pp. 3-22).

BATAILLE, Georges (1967), *La Part maudite précédé de La Notion de dépense* (trad. it. *La parte maledetta*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992).

BATAILLE, Georges (1976), *La souveraineté* (trad. it. *La sovranità*, il Mulino, Bologna, 1990).

BEAUD Stéphane, PIALOUX Michel (1999), *Retour sur la condition ouvrière. Enquête aux usines Peugeot de Sochaux-Montbéliard*, Fayard, Parigi.

BECK, Ulrich (1999), *Schöne neue Arbeitswelt. Vision: Weltbürgergesellschaft* (trad. it. *Il lavoro nell'epoca della fine del lavoro. Tramonto delle sicurezze e nuovo impegno civile*, Einaudi, Torino, 2000).

BELL, Daniel (1973), *The coming of the post-industrial society. A venture in social forecasting*, Basic Books, New York.

BEDESCHI, Giuseppe (1981), *Introduzione a Marx*, Laterza, Roma-Bari.

BELLOFIORE, Riccardo, STAROSTA, Guido, THOMAS, Peter D. (2013, a cura di), *In Marx's Laboratory. Critical Interpretations of the Grundrisse*, Brill, Leida.

BENJAMIN, Walter (1936), *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (trad. it. *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino, 1966).

BENVENISTE, Emile (1950), *Actif et moyen dans le verbe* (trad. it. *Attivo e medio nel verbo*, in *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano, 2010, pp. 200- 209).

BENVENISTE, Emile (1958), *De la subjectivité dans le langage* (trad. it. *La soggettività nel linguaggio*, in *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano, 2010, pp. 310-320)

BENVENISTE, Emile (1970), *L'appareil formel de l'énonciation* (trad. it. *L'apparato formale dell'enunciazione*, in *Problemi di linguistica generale II*, Il Saggiatore, Milano, 1985, pp. 96-106).

BERARDI, Franco (2016), *L'anima al lavoro. Alienazione, estraneità, autonomia*, Derive Approdi, Roma.

BERLIN, Isaiah (1973, a cura di), *Essays on J. L. Austin*, Oxford University Press.

BERNARD, Jeff, BONFANTINI, Massimo A., KELEMEN, János, PONZIO, Augusto (1994, a cura di), *Reading su Ferruccio Rossi-Landi. Semiosi come pratica sociale*, ESI, Napoli.

BERNSTEIN, Basil (1971), *Class, Codes and Control*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

BERTI, Enrico (1989), *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari.

BERTI, Enrico (1990), *Il concetto di atto nella Metafisica di Aristotele*, in SÁNCHEZ SORONDO, Marcelo (1990), Herder – Università Lateranense, pp. 43-61.

BERTI, Enrico (1992), *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari, 2008.

BIANCIARDI, Luciano (1957) *Il lavoro culturale*, Feltrinelli, Milano, 2013.

BIANCIARDI, Luciano (1960) *L'integrazione*, Feltrinelli, Milano, 2014.

BIANCIARDI, Luciano (1962), *La vita agra*, Bompiani, Milano, 2001

BIANCIARDI, Luciano, (2011), *L'antimeridiano*, opera omnia, a cura di Massimo Coppola e Alberto Piccinini, ExCogita, Milano.

BLANCHOT, Maurice (1983), *La Communauté inavouable* (trad. it. *La comunità incoffessabile*, Feltrinelli, Milano).

BLUNDO, Irene (2015), *Bianciardi d'essai. La vita agra di Luciano Bianciardi a Grosseto raccontata da Isaia Vitali, Mario Dondero, Maria Jatosti*, Stampa Alternativa, Viterbo.

BODEI, Remo (2014), *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna.

BODEN, Deirdre (1994), *The Buisiness of Talk. Organizations in Action*, Polity Press, Cambridge.

BOGDANOV, Aleksandr A. (1921), *Ocerki vseobscej organizacionnoj nauki* (trad. it. *Saggi di scienza dell'organizzazione*, Theoria, Roma, 1988).

BOLOGNA, Sergio (2007), *Ceti medi senza futuro? Scritti, appunti sul lavoro e altro*, Derive Approdi, Roma.

BOLOGNA, Sergio (2010), *Le multinazionali del mare. Letture sul sistema marittimo-portuale*, Egea, Milano.

BOLOGNA, Sergio (2015a), *Knowledge workers. Dall'operaio massa al freelance*, Asterios Editore, Trieste.

BOLOGNA, Sergio (2015b), *La New Workforce. Il movimento dei freelance*, Asterios Editore, Trieste.

BOLOGNA, Sergio, BANFI, Dario (2011), *Vita da freelance. I lavoratori della conoscenza e il loro futuro*, Feltrinelli, Milano.

BOLOGNA, Sergio, FUMAGALLI, Andrea (1997, a cura di), *Il lavoro autonomo di seconda generazione: scenari del postfordismo in Italia*, Feltrinelli, Milano.

BOLTANSKI, Luc, CHIAPELLO, Ève (1999), *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Parigi.

BONAZZI, Giuseppe (1993), *Il tubo di cristallo. Modello giapponese e fabbrica integrata alla Fiat auto*, Il Mulino, Bologna.

BONFANTINI, Massimo (1987), *La semiosi e l'abduzione*, Bompiani, Milano.

BORIO, Guido, POZZI, Francesca, ROGGERO, Gigi (2002), *Futuro anteriore. Dai "Quaderni rossi" ai movimenti globali: ricchezze e limiti dell'operaismo italiano*, Derive Approdi, Roma.

BORIO, Guido, POZZI, Francesca, ROGGERO, Gigi (2005, a cura di), *Gli operai*, Derive Approdi, Roma.

BORZEIX, Anni, FRAENKEL Béatrice (2001), *Langage et travail. Communication, cognition, action*, CNRS Éditions, Parigi.

BOUTET, Josiane (1993), *Activité de langage et activité de travail*, in «Futur antérieur», n. 16, L'Harmattan, Parigi, pp. 53-62

BOUTET, Josiane (1995, a cura di), *Paroles au travail*, L'Harmattan, Parigi.

BOUTET, Josiane (1997), *Langage et société*, Éditions Seuil, Parigi.

BOUTET, Josiane (1998), *Quand le travail rationalise le langage*, in AA. VV. (1998), *Le monde du travail*, Éditions La Découverte, Parigi, pp. 153-164.

BOUTET, Josiane (2000), *Courants en sociolinguistique française*, in «Sociolinguistique», n. 14, pp. 214-224.

BOUTET, Josiane (2001), *Le travail devient-il intellectuel?*, in «Travailler», n. 5, pp. 55-70.

BOUTET, Josiane, GARDIN, Bernard (2001), *Une linguistique du travail*, in

BORZEIX, FRAENKEL (2001, a cura di), CNRS Éditions, Parigi, pp. 89-112.

BOUTET, Josiane (2005), *Genres de discours et activité de travail*, in FILLIETTAZ, Laurent, BRONCKART, Jean Paul (2005, a cura di), pp. 19-35.

BOUTET, Josiane (2008), *La vie verbale au travail. Des manufactures aux centre d'appels*, Octarès Éditions, Tolosa.

BOYER, Robert (2004), *Fordismo e Postfordismo*, Università Bocconi Editore (UBE), 2007.

BRAVERMAN, Harry (1974), *Lavoro e capitale monopolistico*, Einaudi, Torino, 1978.

BRONCKART, Jean Paul (1996), *Activité langagière. Textes et discours*, Delachaux-Niestlé, Parigi.

BURNYEAT, Myles F. (2008): *Kinesis vs. energeia: a much-read passage in (but not of) Aristotle's Metaphysics*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», n. 25, pp. 219–92.

CAFFENTZIS, Georges (2011), *A Critique of "Cognitive Capitalism"*, in PETERS, Michael A., BULUT, Ergin (2011), Peter Lang, New York, pp. 23-56.

CALARCO, Matthew, DE CAROLI, Steven (2007), *Giorgio Agamben. Sovereignty & Life*, Stanford University Press.

CAMPANINI, Massimo (2007), *Averroé*, Il Mulino, Bologna.

CAMPBELL, Timothy, SITZE, Adam (2013, a cura di), *Biopolitics: A Reader*, Duke University Press, Durham-Londra.

CANDLIN, Christopher N. (2002), *Researche and Practice in Professional Discourse*, City University of Hong Kong Press, Hong Kong.

CANTILLO, Giuseppe (1984), *Introduzione*, in *Hegel. Filosofia dello Spirito Jenese*, Laterza, Roma-Bari, pp. VII-XXVIII.

CAPUTO, Paolo (2013, a cura di), *Call Center. La morte della parole*, The Writer, Milano.

CARDONA, Giorgio Raimondo (1988), *Introduzione alla sociolinguistica*, Loescher, Torino.

CERSOSIMO, Domenico (1994), *Viaggio a Melfi. La Fiat oltre il fordismo*, Donzelli, Roma.

«Cahiers Langage et Travail» (1/1991), *Catégorisations dans le langage*, <http://www.langage.travail.crg.polytechnique.fr/ressources.htm>.

«Cahiers Langage et Travail» (2/1991), *Action et production langagière* <http://www.langage.travail.crg.polytechnique.fr/ressources.htm>.

«Cahiers Langage et Travail» (3/1991), *Apprentissage dans le travail et interaction* <http://www.langage.travail.crg.polytechnique.fr/ressources.htm>.

«Cahiers Langage et Travail» (4/1992), *Langage et activités de service*, <http://www.langage.travail.crg.polytechnique.fr/ressources.htm>.

«Cahiers Langage et Travail» (5/1993), *Langage, activités médicales et hospitalières: Les dimensions négligées*, <http://www.langage.travail.crg.polytechnique.fr/ressources.htm>.

«Cahiers Langage et Travail» (6/1993), *Les écrits au travail*, <http://www.langage.travail.crg.polytechnique.fr/ressources.htm>

«Cahiers Langage et Travail» (7/1994), *Aspects terminologiques des pratiques langagières*, <http://www.langage.travail.crg.polytechnique.fr/ressources.htm>.

«Cahiers Langage et Travail» (8/1996), *Le chercheur et la caméra* <http://www.langage.travail.crg.polytechnique.fr/ressources.htm>.

«Cahiers Langage et Travail» (9/1997), *Catégorisation dans l'action* <http://www.langage.travail.crg.polytechnique.fr/ressources.htm>.

CHIESA, Lorenzo, TOSCANO, Alberto (2009), *The Italian Difference. Between Nihilism and Biopolitics*, Re.Press, Melbourne.

CHOMSKY, Noam (1957), *Syntactic Structures* (trad. it. *Le strutture della sintassi*, Laterza, Roma-Bari, 1970).

CHOMSKY Noam, FOUCAULT Michel (1971), *De la nature humaine: justice contre pouvoir* (trad. it. *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, DeriveApprodi, Roma, 2005).

CIMATTI, Felice (2000a), *La scimmia che si parla*, Bollati Boringhieri, Torino.

CIMATTI, Felice (2000b), *Nel segno del cerchio*, manifestolibri, Roma.

CIMATTI, Felice (2011a), *Naturalmente comunisti. Politica, linguaggio ed economia*, Mondadori, Milano.

CIMATTI, Felice (2011b), *La vita che verrà. Biopolitica per Homo sapiens*, Ombre Corte, Verona.

CIMATTI, Felice (2013), *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari.

CIMATTI, Felice (2014), *Linguaggio e immanenza. Kierkegaard e Deleuze sul "divenir-animale"*, in «Aut Aut», n. 363.

CIMATTI, Felice, PIAZZA, Francesca (2016), *Filosofie del linguaggio. Storie, autori, concetti*, Carocci, Roma.

CAUJOLLE-ZASLAWSKY, Françoise (1978), *Aristote, G. E. Moore et G. Ryle: L'influence d'Aristote dans la philosophie analytique anglaise*, in «Les études philosophiques», n. 1, pp. 41-64.

CLOT, Yves, FAITA, Daniel (2000), *Genres et styles en analyse du travail. Concepts et méthodes*, in «Travailler», n. 4, pp. 7-42.

COBB, R. Allan (1973), *The present progressive periphrasis and the Metaphysics of Aristotle*, in «Phronesis», 18, pp. 80-90.

«Codice civile italiano», disponibile on-line sul sito web <http://www.altalex.com/documents/codici-altalex/2015/01/02/codice-civile>.

COLE, Robert E. (1971), *Japanese Blue Collar. The Changing Tradition*, University Press of California, Berkeley.

COLE, Robert E. (1979), *Work, Mobility and Participation. A Comparative Study of America and Japanese Industry*, University Press of California, Berkeley.

CONAN DOYLE, Arthur (1890), *The Sign of the Four* (trad. it. *Il segno dei quattro*, Newton & Compton, Roma, 2010, ebook).

CORIAT, Benjamin (1991), *Penser à l'envers: travail et organisation dans l'entreprise japonaise* (trad. it. *Ripensare l'organizzazione del lavoro. Concetti e prassi nel modello giapponese*, Dedalo, Bari, 1993).

CORSANI, Antonella et alii (2001), *Le capitalisme cognitif comme sortie du capitalisme industriel. Un programme de recherche*, contributo al “Colloque de l'école de la Regulation” del 11-14 ottobre, Parigi 2001.

CORSANI, Antonella, DIEUAIDE, Patrick AZAIS, Christian, (2001, a cura di), *Vers un capitalisme cognitif*, L'Harmattan, Parigi.

CORSINI, Raymond J. (1994), *Encyclopedia of Psychology*, John Wiley & Sons, New York.

CUSUMANO, Michael A. (1985), *The Japanese Automobile Industry: Technology and Management at Nissan and Toyota*, Harvard University Press, Cambridge.

D'AGOSTINI, Franca (1997), *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Cortina Editore, Milano.

D'ALONZO, Jacopo (2014), *Bibliografia di Giorgio Agamben*, www.filosofia-italiana.net.

D'ALONZO, Jacopo (2015), *Filosofia del linguaggio e critica alla linguistica nei primi scritti di Giorgio Agamben*, in «Rifl», 2015/1, pp. 46-58.

DAHRENDORF, Ralf (1983), *Se alla società del lavoro viene a mancare il lavoro*, in «Sociologia del lavoro», IX, n. 28, 1986.

DE LA DURANTAYE, Leland (2009), *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*, Stanford University Press, Stanford.

DEBORD, Guy (1967), *La société du spectacle* (trad. it. *La società dello spettacolo*, Baldini Castoldi Dalai, Milano, 2013).

DE CAROLIS, Massimo (1994), *Tempo di esodo: la dissonanza tra sistemi sociali e singolarità*, Manifestolibri, Roma.

DE CAROLIS, Massimo (2003), *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Bollati Boringhieri, Torino.

DE CAROLIS, Massimo (2008), *Il paradosso antropologico. Nicchie, micromondi e dissociazione psichica*, Quodlibet, Macerata.

DE CAROLIS, Massimo (2013), *La natura dello spirito. Un dilemma decisivo per la nostra biopolitica, Che cos'è un soggetto. Tra comune e singolare*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 19-24.

DE CAROLIS, Massimo (2015), *Economia dell'uso e critica delle ideologie contemporanee*, seminario *Das Kapital*, presso Esc Atelier, Roma, consultabile sul sito web <http://www.dinamopress.it/news/live-lordine-cosmicoil-neoliberal-e-la-sua-crisi-con-massimo-de-carolis-e-paolo-virno>.

DE CAROLIS, Massimo (2017), *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà*, Quodlibet, Macerata.

DE MASI, Domenico (1985, a cura di), *L'avvento post-industriale*, Franco Angeli, Milano.

DE MASI, Domenico (2000), *Ozio creativo*, Rizzoli, Milano.

DELL'AIA, Lucia (2012, a cura di), *Studi su Agamben*, Ledizioni, Milano.

DEMING, David J. (2016), *The Growing Importance of Social Skills in the Labor Market*, Harvard University and NBER.

«Derive Approdi», (1992-2005), 25 numeri, Derive Approdi, Roma.

DIRLMEIER, Franz (1974), *Aristoteles Nikomachische Ethik*, traduzione e commento, in *Aristoteles Werke*, Akademie Verlag, Berlino.

DO, Paolo (2010), *Il tallone del drago. Lavoro cognitivo, capitale globale e conflitti in Cina*, Derive Approdi, Roma.

DOHSE, K., JÜRGENS, U., MALSCH, T. (1985), *From Fordism to Toyotism. The social Organization of the Labor Process in the Japanese Automobile Industry* (trad. it. *Dal fordismo al toyotismo? L'organizzazione sociale dei processi di lavoro nell'industria automobilistica giapponese*, in «Sociologia del lavoro», n. 34, 1988).

DORE, Ronald, AOKI, Masahiko (1994), *The Japanese firm: sources for competitive strength*, Oxford University Press, Oxford.

DREW, Paul, HERITAGE John (1992), *Talk at Work. Interaction in Institutional Settings*. Cambridge University Press, Cambridge.

DUDLEY, John (1982), *Dio e contemplazione in Aristotele. Il fondamento metafisico dell'Etica Nicomachea*, Vita e Pensiero, Milano, 1999.

ECO, Umberto, SEBEOK, Thomas (1983), *The Sign of three : Dupin, Holmes, Peirce* (trad. it. *Il segno dei tre: Dupin, Holmes, Peirce*, Bompiani, Milano, 1983).

ESPOSITO, Roberto (1987, a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Edizioni Quattro Venti, Urbino.

ESPOSITO, Roberto (2010), *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino.

ESPOSITO, Roberto (2013), *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino.

ESPOSITO, Roberto (2014), *Le persone e le cose*, Einaudi, Torino.

FADDA, Emanuele (2013), *Regola vs. abito. Lingue e altre istituzioni, tra prassi e poiesi*, in «Rifl», atti del XX congresso della Società Italiana di Filosofia del Linguaggio, *Linguaggio e istituzioni. Discorsi, monete, riti* (Palermo, 24-26 settembre 2013), pp. 61-72.

FAITA, Daniel (2001), *L'analyse du travail et le statut de l'activité chez Bakhtine*, in «Travailler», n. 6, pp. 13-30.

FAIRCLOUGH, Norman (1995), *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, Longman, Londra.

FAIRCLOUGH, Norman (2003), *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*, Routledge, Londra.

FAIRCLOUGH, Norman, WODAK, Ruth (1997), *Critical Discourse Analysis*, in VAN DIJK, Teun Adrianus, (1997a, a cura di), Sage, Londra, pp. 258-284.

FANN, K. T., (1969, a cura di), *Symposium on J. L. Austin*, Routledge & Kegan, Londra.

FAURE, Alain, RANCIÈRE, Jaques (1976, a cura di), *La parole ouvrière*, Union Générale d'Éditions, Parigi.

FERRARIS, Maurizio (2012), *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari.

FILLIETTAZ, Laurent, BRONCKART, Jean Paul (2005, a cura di), *L'analyse des actions et des discours en situation de travail. Concepts, méthodes et applications*, Peeters, Lovanio.

FINELLI, Roberto (1987), *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo. Saggio su Marx*, Bulzoni, Roma.

FRASER, Ian, WILDE, Lawrence (2011), *The Marx Dictionary*, Continuum, Londra.

FROST, Tom (2013), *Giorgio Agamben. Legal, political and philosophical perspectives*, Routledge, Londra.

FORAY, Dominique (2000), *L'économie de la connaissance*, La Découverte Repères, Parigi, 2000.

FORAY, Dominique (2004), *The Economics of Knowledge*, MIT Press, Cambridge.

FORAY, Dominique, LUNDEVALL, Bengt-Ake (1996), *The Knowledge-Based Economy: From the Economics of Knowledge to the Learning Economy*”, in FORAY, Dominique, LUNDEVALL, Bengt-Ake (1996, a cura di), pp. 11-34.

FORAY, Dominique, LUNDEVALL, Bengt-Ake (1996, a cura di), *Employment and growth in the knowledge-based economy*, OECD Documents, Parigi.

«Forme di vita», (2004-2007), 6 numeri, Derive Approdi, Roma.

FORRESTER, Viviane (1996), *L'orrore economico. Lavoro, economia, disoccupazione: la grande truffa del nostro tempo*, Ponte delle Grazie, Firenze, 1997.

FOUCAULT, Michel (1971), *L'Ordre du discours* (trad. it. *L'ordine del discorso. I meccanismi sociali di controllo e di esclusione della parola*, Einaudi, Torino 1972).

FOUREL, Christophe (2009), *André Gorz. Un penseur pour le XXI siècle*, La Découverte, Parigi.

FUCINI, Joseph J., FUCINI, Suzy (1990), *Working for the Japanese. Inside Mazda American Auto Plant*, The Free Press, New York.

FUMAGALLI, Andrea, LUCARELLI, Stefano (2007), *La finestra di fronte: la théorie de la régulation vista dall'Italia*, Quaderno di Dipartimento, Università di Pavia, pp. 1-29, disponibile in rete: <http://mpira.ub.uni-muenchen.de/27988/>

FUMAGALLI, Andrea (2007), *Bioeconomia e capitalismo cognitivo : verso un nuovo paradigma di accumulazione*, Carocci, Roma.

FUMAGALLI, Andrea (2015), *La vie mise au travail: nouvelles formes du capitalisme cognitif*, Éditions Eterotopia France, Parigi.

«Futur antérieur», (1992/2), n. 10, L'Harmattan, Parigi.

«Futur antérieur» (1993/2), n. 16, *Paradigmes du travail*, L'Harmattan, Parigi.

GALIMBERTI, Umberto (1992), *Dizionario di psicologia*, Utet, Torino.

GAMBARARA, Daniele (2003), *Postfazione. Per una critica della facoltà di linguaggio*, in VIRNO (2003), Bollati Boringhieri, Torino, pp. 213-234.

GAMBLE, Andrew (2000), *Politics and Fate* (trad. it. *Fine della politica?*, Il Mulino, Bologna, 2002).

GARDÈS-MADRAY, Françoise, BRES, Jaques (1986, a cura di), *Parole ouvrière autour de Ladrecht*, Messor/Éditions sociales, Parigi.

GARDIN, Bernard (1988). *Langage et travail. Études sociolinguistiques de discours ouvriers en entreprise*, Thèse d'Etat, dactylo. Université de Rouen, 3 voll.

GARDIN, Bernard, GARDÈS-MADRAY, Françoise (1989, a cura di), *Parole(s) ouvrière(s)*, numero monografico di «Langages», n. 89.

GARRAHAN, Philip, STEWART, Paul (1992), *The Nissan Enigma. Flexibility at Work in a Local Economy*, Mansell, Londra.

GAUTHIER, René Antoine, JOLIF, Jean Yves (1970-2002), *L'Étique à Nicomaque*, Tomo 2, Seconda parte, Libri VI-X, Éditions Peeters, Lovanio.

GEE, James Paul (1999), *An Introduction to Discourse Analysis: Theory and method*, Routledge, New York, Terza Edizione, 2011.

GEHLEN, Arnold (1978), *Der Mensch. Sein Natur und seine Stellung in der Welt* (trad. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano, 1990).

GEHLEN, Arnold (1983), *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre* (trad. it. *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida, Napoli, 1990).

GENTILI, Dario (2012), *Italian theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, Il Mulino, Bologna.

GENTILI, Dario, STIMILLI, Elettra (2015), *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, Derive Approdi, Roma.

GERSHUNY, Jonathan (1978), *After industrial society? The emerging self-service society*, Macmilian, Londra.

GIRIN, Jacques, GROSJEAN, Michele (1996), *La transgression des règles au travail*, Harmattan, Parigi.

GITLOW, Howard S., GITLOW Shelly J. (1987), *The Deming Guide to Quality and Competitive Position*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.

GORZ, André (1980), *Adieux au prolétariat* (trad. it. *Addio al proletariato. Oltre il socialismo*, Edizioni Lavoro, Roma, 1982).

GORZ, André (1983), *Les Chemins du paradis* (trad. it. *La strada del paradiso*, Edizioni Lavoro, Roma, 1984).

GORZ, André (1988), *Métamorphoses du travail. Quête du sens* (*Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992).

GORZ, André (1994), *Il lavoro debole. Oltre la società salariale*, Edizioni Lavoro, Roma.

GORZ, André (1997), *Misères du présent, richesse du possible* (trad. it. *Miserie del presente, ricchezza del possibile*, manifestolibri, Roma, 1998).

GORZ, André (2003), *L'Immatériel* (trad. it. *L'immateriale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003).

GRAHAM, Daniel W. (1980a), *States and performances: Aristotle's test*, in «Philosophical Quarterly», 30, pp. 117-130.

GRAHAM, Daniel W. (1980b), *Foundations of Aristotle's philosophy of action*, University of Texas, Austin.

GRAMSCI, Antonio (1934), *Quaderno 22*, in *Americanismo e fordismo*, Einaudi, Torino, 1978.

GROSJEAN, Michele, LACOSTE, Michele (1999), *Communications et intelligence collective. Le travail à l'hôpital*, PUF, Paris.

GUMPERZ, John Joseph, HYMES, Dell (1972), *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*, Holt, Rinehart, & Winston, New York.

GUMPERZ, John Joseph (1982), *Discourse Strategies*, Cambridge University Press, Cambridge.

GUNNARSSON Britt-Louis, LINELL Per, NORDBERG, Bengt (1997, a cura di), *The Construction of Professional Discours*, Longman, Londra.

HABERMAS, Jürgen (1963), *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien* (trad. it. *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Bari, 1969).

HABERMAS, Jürgen (1968), *Arbeit und Interaktion* (trad. it. *Lavoro e interazione*, Feltrinelli, Milano, 1975).

HABERMAS, Jürgen (1968-1973), *Erkenntnis und Interesse* (trad. it. *Conoscenza e interesse*, Laterza, Bari, 1970-1983).

HABERMAS, Jürgen (1973), *Legitimationsprobleme im SpätKapitalismus* (trad. it. *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Roma-Bari, 1975).

HABERMAS, Jürgen (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns* (trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna, 1986).

HABERMAS, Jürgen (1983), *Dialettica della razionalizzazione*, Unicopli, Milano.

HAGEN, Charles T. (1984), The ἐνέργεια-κίνεσις distinction and Aristotle's conception of πρᾶξις, in «Journal of the History of Philosophy», 22, pp. 263-280.

HALLIDAY, Michael Alexander Kirkwood, HASAN, Ruqaiya (1989), *Language, Context, and Text: Aspects of Language as a Social-Semiotic Perspective*, Oxford University Press, Oxford.

HARDT, Michael, VIRNO, Paolo (1996), *Radical Thought in Italy. A Potential Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

HARDT, Michael, NEGRI, Antonio (2001), *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano.

HARDT, Michael, NEGRI, Antonio (2004), *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milano.

HARDT, Michael, NEGRI, Antonio (2009), *Comune. Oltre il pubblico e il privato*, Rizzoli, Milano 2010.

HAROCHE Claudine, HENRY Paul, PÊCHEUX Michel (1971), *La sémantique et la coupure saussurienne: langue, langage, discours*, in «Langages», n. 24, pp. 93-106.

HEGEL, Georg W. F. (1803-1804 – 1805-1806), *Filosofia dello spirito jense*, Laterza, Roma-Bari, 2008.

HEIDEGGER, Martin (1983), *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (trad. it. *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, Il Melangolo, Genova, 1999).

HERDER, Johann Gottfried (1770), *Abhandlung über Ursprung der Sprache* (trad. it. *Saggio sull'origine del linguaggio*, Pratiche Editrice, Parma, 1995).

HIRSCHMAN, Albert, O. (1970), *Exit, Voice, and Loyalty* (trad. it. *Lealtà, defezione e protesta. Rimedi alla crisi delle imprese, dei partiti e dello stato*, Bompiani, Milano, 2002).

«Historical Materialism» (2010), n. 18/2, Brill, Leida, pp. 209-216.

HOWITT, Peter (1996, a cura di), *The Implications of Knowledge-Based Growth for Micro-Economic Policies*, University of Calgary Press, Calgary.

HOWITT, Peter (2004), *Endogenous Growth, Productivity and Economic Policy: a Progress Report*, *International Productivity Monitor*, 8, pp. 3-15.

HUGHES, George Edward, CRESSWELL, Max (1968), *An Introduction to Modal Logic*, Methuen, Londra.

HUTCHBY, Ian, WOOFFITT, Robin (2008), *Conversational Analysis*, MA: Polity Press, Malden.

«Il Protagora» (1987/XXVII), n. 11-12, *Per Rossi-Landi*, Barbieri Editore, Taranto.

«Il Secolo XIX», 03/10/2014.

ILLUMINATI, Augusto (1996), *Averroé e l'intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*, Manifestolibri, Roma.

ILLUMINATI, Augusto (2003), *Del Comune. Cronache del General Intellect*, Manifestolibri, Roma.

IMAI, Masaaki (1986), *Kaizen: The Key to Japan's Competitive Success*, Random House, New York.

«In Asia - Orientech», inserto del quotidiano *il manifesto*, 14/08/2016.

JAMESON, Fredric (1991), *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism* (trad. it. *Postmodernismo. Ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, Fazi, Roma, 2007).

KAFKA, Franz (1925) *Der Prozess* (trad. it. *Il processo*, Feltrinelli, Milano, 2014).

KENNEY, Martin, FLORIDA, Richard (1993), *Beyond Mass Production: The Japanese System and Its Transfert to the United States*, Oxford University Press, New York.

KISHIK, David (2012), *The Power of Life. Agamben and the Coming Politics*, Stanford University Press.

KOJÈVE, Alexandre (1952), «Les romans de la sagesse», in *Critique*, n. 60, pp. 387-397.

KOSMAN, Louis A. (1984), *Substance, Being and Energeia*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 2, pp. 121-149.

KRAHL, Hans J. (1969), *Thesen zum allgemeinen Verhältnis von wissenschaftlicher Intelligenz und proletarischem Klassenbewußtsein* (trad. it. *Tesi sul rapporto generale di intelligenza scientifica e coscienza di classe operaia*, in *Attualità della rivoluzione. Teoria critica e capitalismo maturo*, Manifestolibri, 1998, pp. 131-154).

KRISIS, (1999), *Manifesto contro il lavoro*, DeriveApprodi, Roma, 2003.

LABOV, William (1972), *Sociolinguistic Patterns*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

LAFONT, Robert (1978), *Le Travail et la Langue*, Flammarion, Parigi.

LAZZARATO, Maurizio (1997), *Lavoro immateriale: forme di vita e produzione di soggettività*, Ombre Corte, Verona.

LAZZARATO, Maurizio (2011), *La fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale* (trad. it. *La fabbrica dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*, Derive Approdi, Roma, 2012).

LAZZARATO, Maurizio (2013), *Il governo dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*, Derive Approdi, Roma.

LECERCLE, Jean-Jacques (2004), *Une philosophie marxiste du langage* (trad. it. *Una filosofia marxista del linguaggio*, Mimesis, Milano-Udine).

LEROI-GOURHAN, André (1964), *Le geste et la parole* (trad. it. *Il gesto e la parola*, Einaudi, Torino, 1977).

LESZL, Walter (1969), *Aristotele: un filosofo analista? Considerazioni critiche circa alcune recenti pubblicazioni in lingua inglese riguardanti la filosofia aristotelica*, in «Giornale di Metafisica», 24, pp. 279-311.

LI VIGNI, Fiorinda (1992), *La dialettica dell'etico. Lessico ragionato della filosofia etico-politica hegeliana nel periodo di Jena*, Guerini, Milano.

LI VIGNI, Fiorinda (1998), *Attualità di Hegel*, La Città del sole, Napoli.

LIKER, Jeffrey (2004), *The Toyota Way*, McGraw-Hill, New York.

LIKER, Jeffrey, ATTOLICO, Luciano (2014), *Toyota Way. I 14 principi per la rinascita del sistema industriale italiano. Con 14 casi di studio italiani*, Hoepli, Milano.

LINCOLN, James R. e KALLEBERG, Arne (1990), *Culture, Control and Commitment. A Study of Work Organization and Work Attitudes in United States and Japan*, Cambridge University Press, Cambridge.

LISKE, Mark T. (1991), *Kinesis und Energeia bei Aristoteles*, in «Phronesis», 36, pp. 161-178.

LO PIPARO, Franco (2003), *Aristotele e il linguaggio*, Laterza, Roma-Bari.

LO PIPARO, Franco (2010), *Gramsci and Wittgenstein: an intriguing connection*, in *Perspective on language use and pragmatics*, Lincom Europa, Monaco, pp. 285-319.

LO PIPARO, Franco (2014), *Il professor Gramsci e Wittgenstein*, Donzelli, Roma.

LOTRINGER, Sylvère, MARAZZI, CHRISTIAN (1980, a cura di), *Autonomia: Post-Political Politics*, Semiotext(e), New York.

LUHMANN, Niklas (1984), *Soziale Systeme* (trad. it. *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Il Mulino, Bologna).

LUKÁCS, György (1948), *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft* (trad. it. *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Einaudi, Torino, 1975).

«Luogo comune», (1990-1994), 4 numeri, Associazione General Intellect, Roma.

MAGGI, Bruno (2011, a cura di), *Interpretare l'agire: una sfida teorica*, Roma, Carocci.

MAMO, Plato S. (1970), *Energeia and kinesis in Metaphysics Θ 6*, in «Apeiron», 4, pp. 24-34.

MARAZZI, Christian (1994), *Il posto dei calzini*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999.

MARAZZI, Christian (1998), *E il denaro va. Esodo e rivoluzione dei mercati finanziari*, Bollati Boringhieri, Torino.

MARAZZI, Christian (2001), *Capitale & linguaggio*, Derive Approdi, Roma, 2002.

MARAZZI, Christian (2009), *Finanza bruciata*, Edizioni Casagrande, Bellinzona.

MARAZZI, Christian (2010), *Il comunismo del capitale. Finanziarizzazione, biopolitiche del lavoro e crisi globale*, Ombre Corte, Verona.

MARAZZI, Christian (2013), *La natura linguistica del denaro*, in «Rifl», Atti del Convegno della Società italiana di Filosofia del Linguaggio: *Linguaggio e istituzioni. Discorsi, monete, riti*, pp. 186-206.

MARAZZI, Christian (2015), *Diario della crisi infinita*, Ombre Corte, Verona.

MARAZZI, Christian (2017), *Che cos'è il plusvalore?*, Edizioni Casagrande, Bellinzona.

MARCELLESI, Jean-Baptiste, GARDIN, Bernard (1974), *Introduction à la sociolinguistique*, Larousse, Parigi.

MARCONI, Diego (1999), *La filosofia del linguaggio. Da Frege ai giorni nostri*, Utet, Torino.

MARCONI, Diego (2014), *Il mestiere di pensare*, Einaudi, Torino.

MARINO, Mario (2008), *Da Gehlen a Herder. Origine del linguaggio e ricezione di Herder nel pensiero antropologico tedesco*, il Mulino, Bologna.

MARX, Karl, (1845-1846 [1932]), *Die deutsche Ideologie* (trad. it. *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1983).

MARX, Karl (1857-1858), *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (trad. it. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1968-1970).

MARX, Karl (1865-1866 [1933]), *Das Kapital. Erstes Buch, Der Produktionsprozess des Kapitals – Sechstes Kapitel. Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses* (trad. it. *Il Capitale: Libro I Capitolo VI inedito. Risultati del processo di produzione immediato*, Etas, Milano, 2002).

MARX, Karl (1867), *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals* (trad. it. *Il Capitale. Libro primo. Critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 2006).

MARX, Karl (1875), *Kritik des Gothaer Programms* (trad. it. *Critica al programma di Gotha*, Biblioteca di via Senato Edizioni, Milano, 2006).

MASON, Paul (2015), *Post-Capitalism: A Guide to Our Future* (trad. it. *Postcapitalismo. Una guida al nostro futuro*, Il Saggiatore, Milano, 2016).

MATURANA, Humberto R., VARELA, Francisco J. (1980), *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living* (trad. it. *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Marsilio, Venezia, 1985).

MAZZEO, Marco (2003), *Tatto e linguaggio. Il corpo delle parole*, Editori Riuniti, Roma.

MAZZEO, Marco (2009), *Contraddizione e melanconia. Saggio sull'ambivalenza*, Quodlibet, Macerata.

MAZZEO, Marco, (2013), *Le onde del linguaggio. Una guida alle ricerche filosofiche di Wittgenstein*, Carocci, Roma.

MAZZEO, Marco (2015), *La Nutella e gli schiaffi. Filosofia e linguaggio nell'operaismo italiano*, in «Rifl», vol. 9, n. 1, pp. 174-192.

MAZZEO, Marco (2016), *Il bambino e l'operaio. Wittgenstein filosofo dell'uso*, Quodlibet, Macerata.

MÈDA, Dominique (1995), *Società senza lavoro. Per una nuova filosofia dell'occupazione*, Feltrinelli, Milano, 1997.

MÈDA, Dominique (2001), Quelques notes pour en finir (vraiment) avec la fin du travail, in «Revue du Mauss», n. 18, La Découverte, Parigi, pp. 71-78.

MEADOWS, Donatella H., MEADOWS Denis L., RANDERS JORGEN, BEHRENS W. W. (1972), *I limiti dello sviluppo: Rapporto del System Dynamics Group Massachussets Institute of Technology (Mit) per il progetto Club di Roma sui dilemmi dell'umanità*, Mondadori, Milano.

MEZZADRA, Sandro (2000), *Operaismo*, in «Enciclopedia del pensiero politico», diretta da Roberto Esposito e Carlo Galli, Laterza, Roma-Bari, pp. 497-498.

MILLS, Catherine (2008), *The Philosophy of Agamben*, Acumen, Stocksfield.

MONDEN, Yasuhiro (1983), *Toyota Production System*, Industrial Engineering and Management Press, Atlanta.

MORAVCSIK, J. M. E. (1968, a cura di), *Aristotle. A Collection of Critical Essays*, Macmillan, Londra.

MOULIER BOUTANG, Yann (2002), *L'età del capitalismo cognitivo. Innovazione, proprietà e cooperazione delle moltitudini*, Ombre Corte, Verona.

MOULIER BOUTANG, Yann (2007), *Le capitalismo cognitif*, Nouvelle édition augmentée, Éditions Amsterdam, Parigi, 2008.

«Multitudes» (2000/2), n. 2, *Nouvelle économie politique*, Exils, Parigi.

«Multitudes» (2002/3), n. 10, *Capitalisme cognitif*, Exils, Parigi.

MURRAY, Alex (2010), *Giorgio Agamben*, Routledge, Londra.

MURRAY, Alex, WHYTE, Jessica (2011), *The Agamben Dictionary*, Edinburgh University Press, Edimburgo.

NAISBITT, John (1982), *Megatrends*, Sperling & Kupfer, Milano, 1984.

NANCY, Jean-Luc (1986), *La communauté desœuvrée* (trad.it. *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli, 2003).

NANCY, Jean-Luc (2007), *Tombe de sommeil* (trad. it. *Cascare dal sonno*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2009).

NATALI, Carlo (1991a), *Bios theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua Scuola*, il Mulino, Bologna.

NATALI, Carlo (1991b), *Movimenti ed attività. L'interpretazione di Aristotele, Metaph. Θ 6*, in «Elenchos», 123, pp. 67-90.

NATALI, Carlo (1999), *Aristotele Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note, Laterza, Roma-Bari.

NATALI, Carlo (2013), *A note on Metaphysics Theta 6, 1048b18-36*, in «Rhizomata», 1, pp. 104-114.

NEGRI, Antimo (1980), *Filosofia del lavoro*, 7 voll., Marzorati Editore, Milano.

NEGRI, Antonio (1979), *Marx oltre Marx*, Manifestolibri, Roma, 1998.

NEGRI, Antonio (1995), *Il lavoro di Dioniso*, Manifestolibri, Roma.

NEGRI, Antonio (1998), *Recension. Misères du present. Richesse du possible, de André Gorz*, in «Futur Antérieur», n. 43, Éditions Syllepse, Parigi, pp. 115-124.

NEGRI, Antonio (2007), *Dall'operaio massa all'operaio sociale. Intervista sull'operaismo*, Ombre corte, Verona.

NEGRI, Antonio (2014), *Giorgio Agamben, quando l'inoperosità è sovrana*, in «il manifesto», 19/11/2014.

OFFE, Claus (1986), *Lavoro come categoria sociologica centrale?*, in «Sociologia del lavoro», IX, n. 28, Franco Angeli, Milano.

OHNO, Taiichi (1978), *Toyota Production System* (trad. it. *Lo spirito Toyota*, Einaudi, Torino, 2004).

OSTINELLI, Marcello, PEDRONI, Virginio (1992), *Fondazione e critica della comunicazione. Studi su Jürgen Habermas*, Franco Angeli, Milano.

OWEN, Gwilym E. L. (1968), *Aristotle on Dialectic: The Topics. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford,

PAHL, Raymond Edward (1988, a cura di), *On Work. Historical, Comparative & Theoretical Approaches*, Basil Blackwell, Oxford-New York.

PANSERA, Maria Teresa (1990), *L'uomo progetto della natura: l'antropologia filosofica di Arnold Gehlen*, Studium, Roma.

PANSERA, Maria Teresa (2001), *Antropologia filosofica*, Mondadori, Milano.

PANSERA, Maria Teresa (2005, a cura di), *Il paradigma antropologico di Arnold Gehlen*, Mimesis, Milano.

PANZIERI, Raniero (1961), *Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo*, in *La ripresa del marxismo leninismo in Italia*, Nuove edizioni Operaie, Roma, 1977, pp. 148-169.

PÈNE, Sophie, BORZEIX, Anni, FRAENKEL, Beatrice (2001), *Le langage dans les organisations : une nouvelle donne*, Harmattan, Parigi.

PÊCHEUX, Michel (1969), *Analyse automatique du discours*, Dunod, Parigi.

PÊCHEUX, Michel (1981), *L'étrange miroir de l'analyse du discours*, in «Langages», n. 62, pp. 5-8.

PÊCHEUX, Michel (1990), *L'inquétude du discours*, Éditions des Cendres, Parigi.

PEIRCE, Charles Sanders (1931-1935), *Collected Papers*, §§ 2.84-2.96 (trad. it. *Semiotica*, Einaudi, Torino, 1980, pp. 93-106).

PERISSINOTTO, Luigi (2008), *Wittgenstein. Una guida*, Feltrinelli, Milano.

PETERS, Michael A., BULUT, Ergin (2011), *Cognitive capitalism, education and digital labor*, Peter Lang, New York.

PETRUCCIANI, Stefano (2000), *Introduzione a Habermas*, Laterza, Roma-Bari.

PIERI, Paolo Francesco (1998), *Dizionario junghiano*, Bollati Boringhieri, Torino.

PLATONE, *Carmide*, in *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari, 1984.

PLATONE, *Repubblica*, in *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari, 1984.

PLATONE, *Simposio*, in *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari, 1984.

POLANSKY, Ronald (1983), *Energieia in Aristotle's Metaphysics IX*, in «Ancient Philosophy», 3, pp. 160-170

PONZIO, Augusto (1988), *Rossi-Landi e la filosofia del linguaggio*, Adriatica Editrice, Bari.

PONZIO, Augusto (1992), *Tra semiotica e letteratura. Introduzione a Michail Bachtin*, Bompiani, Milano.

PONZIO, Augusto (2008), *Linguaggio, lavoro e mercato globale. Rileggendo Rossi-Landi*, Mimesis, Milano.

PONZIO, Augusto (2012), *Ferruccio Rossi-Landi e la filosofia del linguaggio*, Mimesis, Milano.

PORTMANN, Adolf (1965), *Aufbruch der Lebensforschung* (trad. it. *Le forme viventi. Nuove prospettive della biologia*, Adelphi, Milano).

PROZOROV, Sergei (2014), *Agamben and Politics. A Critical Introduction*, Edinburgh University Press.

PUECH, Christian (2005), *L'émergence de la notion de "discours" en France et les destins du saussurisme*, in «Langages», n. 159, pp. 93-110.

«Quaderni Rossi» (1964), n. 1, Nuove Edizioni Operaie, Roma, 1976-1978.

«Quaderni Rossi» (1964), n. 4, Nuove Edizioni Operaie, Roma, 1976-1978.

QUENEAU, Raymond (1952), *Le dimanche de la vie*, Éditions Gallimard, Parigi.

RADICE, Roberto (1996), *La Metafisica di Aristotele nel XX secolo: bibliografia ragionata e sistematica*, Vita e pensiero, Milano.

RADICE, Roberto, BOMBACIGNO, Roberto (2005), *Aristoteles. Lexicon III*, con CD-ROM, Bibla, Milano.

REALE, Giovanni (1961), *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1993.

REALE, Giovanni (1962), *La dottrina della potenza, dell'atto e dell'entelechia nella Metafisica*, in REALE, Giovanni (1961), Vita e Pensiero, Milano, 1993, pp. 341-405.

REALE, Giovanni (1997), *Guida alla lettura della Metafisica di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari.

REVELLI, Marco (1997), *La sinistra sociale. oltre la civiltà del lavoro*, Bollati Boringhieri, Torino.

REVELLI, Marco (2001), *Oltre il Novecento. La politica, le ideologie e le insidie del lavoro*, Einaudi, Torino.

RIFKIN, Jeremy (1995), *The End of Work: The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era* (trad. it. *La fine del lavoro*, Baldini&Castoldi, Milano).

RIFKIN, Jeremy (2000), *The Age Of Access: The New Culture of Hypercapitalism, Where All of Life is a Paid-For Experience* (trad. it. *L'era dell'accesso. La rivoluzione della new economy*, , Mondadori, Milano, 2000)

RIFKIN, Jeremy (2011), *The Third Industrial Revolution: How Lateral Power is Transforming Energy, the Economy, and the World* (trad. it. *La terza rivoluzione industriale. Come il "potere laterale" sta trasformando l'energia, l'economia e il mondo*, , Mondadori, Milano, 2011).

RIFKIN, Jeremy (2014), *The Zero Marginal Cost Society: The internet of things, the collaborative commons, and the eclipse of capitalism* (trad. it. *La società a costo marginale zero. L'Internet delle cose, l'ascesa del Commons Collaborativo e l'eclissi del capitalismo*, Mondadori, Milano, 2014).

ROSS, Alison (2008), *The Agamben effect*, Duke University Press, Durham.

ROSS, David (1925), *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, introduzione e traduzione, Oxford University Press, 1972.

ROSSI-LANDI, Ferruccio (1968), *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Bompiani, Milano.

ROSSI-LANDI, Ferruccio (1972), *Semiotica e ideologia*, Bompiani, Milano, 2011.

ROSSI-LANDI, Ferruccio (1974), *Linguistics and economics*, Mouton, L'Aja.
ROSSI-LANDI, Ferruccio (1985), *Metodica filosofica e scienza dei segni. Nuovi saggi sul linguaggio e l'ideologia*, Bompiani, Milano.

RUGGIU, Luigi, *Teoria e prassi in Aristotele*, Morano, Napoli.

RULLANI, Enzo, ROMANO, Luca (1998), *Il postfordismo. Idee per il capitalismo prossimo venturo*, Etas Libri, Milano.

RULLANI, Enzo (2004), *Economia della conoscenza. Creatività e valore nel capitalismo delle reti*, Carocci, Roma.

SAI, Mario (2015), *Vento dell'est: toyotismo, lavoro, democrazia*, Ediesse, Roma.

SAKO M., SATO H. (1997, a cura di), *Japanese labor and management in transition*, Routledge, Londra.

SALZANI, Carlo (2013), *Introduzione a Giorgio Agamben*, il Melangolo, Genova.

SÁNCHEZ SORONDO, Marcelo (1990, a cura di), *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, Herder - Università Lateranense.

SARANGI, Srikant & CANDLIN, Christopher N. (2003), *Researching the Discourse of Workplace Practice*, in «Applied Linguistics», Numero speciale, 24(3), pp. 271-394.

SARANGI, Srikant & ROBERTS, Celia (1999, a cura di), *Talk, Work and Institutional order. Discourse in Medical, Mediation and Management Settings*, Mouton de Gruyter, Berlino.

SARANGI, Srikant & ROBERTS, Celia (2003), *Uptake of Discours Research in Interprofessional Settings : Reporting from Medical Consultancy*, in «Applied Linguistics», n. 24(3), pp. 338-359

SAUSSURE, Ferdinand de (1922), *Cours de linguistique générale* (trad. it. *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari, 2008).

SAUSSURE, Ferdinand de (2002), *Écrits de linguistique générale*, Gallimard, Parigi.

SBISÀ, Marina (1987, a cura di), *Gli atti linguistici. Aspetti e problemi di filosofia del linguaggio*, Feltrinelli, Milano.

SCHAFF, Adam (1985), *Il prossimo Duemila*, Editori Riuniti, Roma.

SCHIFFRIN, Deborah, TANNEN, Deborah, HAMILTON, Heidi (2001, a cura di), *The handbook of discourse analysis*, MA: Blackwell, Malden.

SEARLE, John R. (1969), *Speech Acts: an Essay in the Philosophy of Language* (trad. it. *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino, 1976).

SEARLE, John R. (1995), *The Construction of Social Reality* (trad. it. *La costruzione della realtà sociale*, Einaudi, Torino, 2006).

SERINO, Gian Paolo (2015, a cura di), *Luciano Bianciardi. Il precario esistenziale*, Edizioni Clichy, Firenze.

SHIMIZU, Koichi (1999), *Le Toyotisme*, La Découverte, Parigi.

SHINGO, Shigeo. (1981), *Study of Toyota Production System from Industrial Engineering Viewpoint*, Japan Management Association, Tokio (trad. it. *Il sistema di produzione Toyota dal punto di vista dell'Industrial Engineering*, Franco Angeli, Milano 1982).

SIMONDON, Gilbert (1958), *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Parigi.

SMITH, Adam (1776), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (trad. it. *La ricchezza delle nazioni*, Utet, Torino, 1975).

«Sociologia del lavoro», n. 34, 1988. *Il modello giapponese*, a cura di Michele La Rosa.

SOHN-RETHEL, Alfred (1970), *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis* (trad. it. *Lavoro intellettuale e lavoro manuale. Per la teoria della sintesi sociale*, Feltrinelli, Milano, 1977)

SOHN-RETHEL, Alfred (1990), *Das Geld, die bare Münze des Apriori* (trad. it. *Il denaro. L'apriori in contanti*, Editori Riuniti, Roma, 1991).

SORABJI, Richard R. K. (1969), *Aristotle and Oxford Philosophy*, in «American Philosophical Quarterly», vol. 6, n. 2, pp. 127-135.

STRYCKER, Émile (1968), *Concepts-clés et terminologie dans les livres II à VII des Topiques*, in OWEN, Gwilym E. L. (1968), Clarendon Press, Oxford, pp. 141-163.

SUMIKO, Helena (1992, a cura di), *Autour du model japonais*, L'Harmattan, Parigi.

TAGLIAGAMBE, Silvano (1978), *Scienza, filosofia, politica in Unione Sovietica. 1924-1939*, Feltrinelli, Milano.

TAGLIAGAMBE, Silvano (1997), *Epistemologia del confine*, Il Saggiatore, Milano.

TAGLIAGAMBE, Silvano (2002, a cura di), *Filosofia della scienza*, Cortina, Milano.

TAYLOR, Frederick (1911), *L'organizzazione scientifica del lavoro*, Etas, Milano, 1967.

TODOROV, Tzvetan (1981), *Michail Bachtin. Le principe dialogique* (trad. it. *Michail Bachtin, il principio dialogico*, Einaudi, Torino, 1990).

TOFFLER, Alvin (1970), *Future Shock* (trad. it. *Lo shock del futuro*, Mondadori, Milano, 1971).

TOFFLER, Alvin (1981), *The Third Wave* (trad. it. *La terza ondata. Il tramonto dell'era industriale e la nascita di una nuova civiltà*, Sperling & Kupfer, Milano, 1987).

TOTSUKA H., TOGUNAGA S. (1996), *Il lavoro in Giappone. Sviluppi e squilibri di un paese-azienda*, Ediesse, Roma.

TRAN, Duc Thao (1973), *Recherches sur l'origine du langage et de la conscience*, Éditions Sociales, Parigi.

TROTTA, Giuseppe, MILANA, Fabio (2008), *L'operaismo degli anni Sessanta. Da "Quaderni rossi" a "Classe operaia"*, Derive Approdi, Roma.

TSUTSUI W. M. (1998), *Manufacturing ideology: Scientific management in Twenty-century Japan*, Princeton University Press, Princeton.

«Travailler», (2001/2), n. 6, *Bakhtine, Vygotski et le travail*, Martin Média, Parigi.

TOURAINÉ, Alain (1969), *La société post-industrielle* (trad. it. *La società post-industriale*, il Mulino, Bologna, 1970).

UEXKÜLL, Jakob von (1934), *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten* (trad. it. *Ambienti animali e*

ambientanti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti, Quodlibet, Macerata, 2010).

WARNOCK, Geoffrey J. (1969), *John Langshaw Austin, a Biographical Sketch*, in FANN (1969, a cura di), Routledge & Kegan, Londra, pp. 3-21.

WARNOCK, Geoffrey J. (1973), *Saturday Mornings*, in BERLIN (1973, a cura di), Oxford University Press, pp. 31-45.

WEISS, Gilbert, WODAK, Ruth, (2003, a cura di), *Critical Discourse Analysis Theory and Interdisciplinarity*, Palgrave/Macmillan, New York.

WHITE, Michael J. (1980), *Aristotle's concept of θεωρία and ἐνέργεια-κίωσις distinction*, in «Journal of the History of Philosophy», 18, pp. 253-263.

WIELAND, Wolfgang (1970), *Die aristotelische Physik : untersuchungen uber die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedigungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles* (trad. it. *La fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti linguistici della ricerca sui principi in Aristotele*, il Mulino, Bologna, 1993).

WITTGENSTEIN, Ludwig (1953), *Philosophische Untersuchungen* (trad. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967).

WODAK, Ruth, MEYER, Michael (2001, a cura di), *Methods of Critical Discours Analysis*, Sage, Londra.

WODAK, Ruth & WEISS, Gilbert (2002, a cura di), *Discours of Un/employment*, in «Text», n. 22(3), Numero speciale, Mouton de Gruyter, Berlino.

WOMACK, James P., JONES Daniel T., ROSS, Daniel (1990), *The Machine That Changed the World: The Story of Lean Production* (trad. it. *La macchina che ha cambiato il mondo*, Bur, Milano, 1999).

WRIGHT, Steve (2002), *Storming Heaven. Class composition and struggle in Italian Autonomist Marxism* (trad. it. *L'assalto al cielo. Per una storia dell'operaismo*, Edizioni Alegre, Roma, 2008).

VAN DIJK, Teun Adrianus (1985, a cura di) *Handbook of Discourse Analysis*, Academic Press, Londra.

VAN DIJK, Teun Adrianus, (1997a, a cura di), *Discourse as Social Interaction*, Sage, Londra.

VAN DIJK, Teun Adrianus (1997b). *Discourse as Structure and Process*, Sage, Londra..

VAN DIJK, Teun Adrianus (2008), *Discourse and Power*, Palgrave/Macmillan, New York.

VARRONE, *De lingua latina*, in *Opere*, Utet, Torino, 1974.

VASSALLO, Nicla, D'AGOSTINI, Franca (2002), *Storia della filosofia analitica*, Einaudi, Torino.

VATTIMO, Gianni, ROVATTI, Pier Aldo (1983), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 2010.

VECA, Salvatore (1977), *Saggio sul programma scientifico di Marx*, il Saggiatore, Milano.

VERCELLONE, Carlo (2003, a cura di), *Sommes-nous sortis du capitalisme industriel?*, La dispute, Parigi.

VERCELLONE, Carlo (2006, a cura di), *Capitalismo cognitivo. Conoscenza e finanza nell'epoca postfordista*, Manifestolibri, Roma.

VERCELLONE, Carlo, LUCARELLI, Stefano (2014), *The Thesis of Cognitive Capitalism. New Research Perspectives. An Introduction*, in «Knowledge Cultures», n. 1 (4), pp. 15-27.

VERNANT, Jean-Pierre (1955), *Travail et nature dans la Grèce ancienne* (trad. it. *Lavoro e natura nella Grecia antica*, in Vernant, 1965, Einaudi, Torino, 2001, pp. 285-308).

VERNANT, Jean-Pierre (1965), *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique* (trad. it. *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino, 2001).

VERRA, Valerio (1988), *Introduzione a Hegel*, Laterza, Roma-Bari.

VINCI, Paolo (2011), *La forma filosofia in Marx. Dalla critica dell'ideologia alla critica dell'economia politica*, Manifestolibri, Roma.

VINCI, Paolo (2016), *Introduzione alla lettura del capitale di Marx*, Lithos, Roma.

VIRNO, Paolo (1986), *Convenzione e materialismo*, Derive Approdi, Roma, 2011.

VIRNO, Paolo (1992), *Quelques notes à propos du « general intellect »*, in «Futur antérieur», n. 10, 1992, pp. 45-53.

VIRNO, Paolo (1993), *Virtuosismo e rivoluzione*, in *L'idea di mondo*, Quodlibet, Macerata, 2015, pp. 115-152.

VIRNO, Paolo (2001a), *General intellect*, in «Lessico postfordista», Feltrinelli, Milano, pp. 146-152.

VIRNO, Paolo (2001b), *Lavoro e linguaggio*, in «Lessico postfordista», Feltrinelli, Milano, pp. 181-185.

VIRNO, Paolo (2002a), *Grammatica della moltitudine*, DeriveApprodi, Roma

VIRNO, Paolo (2002b), *Esercizi di esodo. Linguaggio e azione politica*, Ombre corte, Verona.

VIRNO, Paolo (2003), *Quando il verbo si fa carne*, Bollati Boringhieri, Torino.

VIRNO, Paolo (2006), *Marx*, Seminario dottorale, 8 marzo 2006, Dipartimento di Filosofia (aula del consiglio), Università della Calabria (disponibile on line all'indirizzo: www.youtube.com/watch?v=mqOF0d9V_uI).

VIRNO, Paolo (2008), *Cooperazione*, in *Lessico marxiano*, Manifestolibri, Roma, pp. 77-86.

VIRNO, Paolo (2010), *Gli angeli e il general intellect*, in *E così via, all'infinito*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 195-213.

VIRNO, Paolo (2013), *Saggio sulla negazione*, Bollati Boringhieri, Torino.

VIRNO, Paolo (2015a), *L'usage de la vie*, in «Multitudes», n. 58, pp. 143-158.

VIRNO, Paolo (2015b), *L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*, Quodlibet, Macerata.

VOLOŠINOV, Valentin Nikolaevič (1929), *Marksizm i filosofija jazyka. Osnovnye problemy sociologičeskogo metoda v nauke o jazyke* (trad. it. *Marxismo e filosofia del linguaggio. Problemi fondamentali del metodo sociologico nella scienza del linguaggio*, Dedalo, Bari, 1976).

VOLPI, Franco (1987), *Il pensiero politico di Hannah Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica*, in ESPOSITO (1987, a cura di), pp. 73-92.

VOLTOLINI, Alberto (1998), *Guida alla lettura delle Ricerche filosofiche di Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari.

VYGOTSKIJ, Lev Semënovič (1934), *Myšlenie i reč* (trad. it. *Pensiero e linguaggio*, Laterza, Roma-Bari, 1990).

ZANATTA, Marcello (1986), *Aristotele Etica Nicomachea*, introduzione, traduzione e commento, Rizzoli, Milano, 2 voll., 1993.

ZANINI, Adelino, FADINI, Ubaldo (2001), *Lessico postfordista. Dizionario di idee della mutazione*, Feltrinelli, Milano.

ZANINI, Adelino (2005), *Una nota sui “fondamenti filosofici” dell’operaismo italiano*, intervento alla giornata di studio “I marxismi italiani del Novecento”, Bergamo 18 novembre 2005

ZARIFIAN, Philippe (1990), *La nouvelle productivité*, L’Harmattan, Parigi.

ZARIFIAN, Philippe (1993), *Quels modèles d’organisation pour l’industrie européenne?*, L’Harmattan, Parigi.

ZARIFIAN, Philippe (1995), *Le travail e l’évènement*, L’Harmattan, Parigi.

ZARIFIAN, Philippe (1996), *Travail et communication*, Puf, Parigi.

ZARIFIAN, Philippe (1999), *L’agir communicationnel face au travail professionnel*, in «Sociologie du travail», n. 2/1999, Elsevier, pp. 163-177.

ZARIFIAN, Philippe (2001), *Temps et modernité. Le Temps comme enjeu du monde moderne*, L’Harmattan, Parigi.

ZARIFIAN, Philippe (2011), *La question écologique*, L’Harmattan, Parigi.