

Massimo Adinolfi

## LAVORO E NATURA UMANA

### Abstract

*This essay highlights the main issues that concern the transformation of work within a global-knowledge economy. Emphasis is placed on the anthropological background that post-Fordist capitalism lets emerge for the first time. The essay concludes by arguing that an analogous attention should be placed on the differences that, in the contemporary age, continue to exist among various individuals and not simply between past and present or between human beings and animals.*

1. In quel che segue, mi propongo di offrire alcuni spunti di riflessione e domande lungo un percorso che tocca solo alcune delle questioni oggi in discussione a proposito delle trasformazioni del lavoro, lasciando ove possibile che sia una certa *intentio* filosofica, che evito accuratamente di costringere in una definizione preliminare e di chiarire ulteriormente, a investire almeno implicitamente il tema. Le considerazioni che seguono non hanno dunque nulla di sistematico, ma costituiscono una specie di 'carotaggio' per un'analisi a venire. La sfilza di domande che nel seguito mi capiterà di formulare rimane pertanto aperta, anche se un certo tono lascia intendere in quale direzione cercherei più volentieri la risposta.

2. Cominciamo dunque col dire quel che la proposizione "l'uomo è l'animale che lavora" (com'è noto, *animal laborans* e *homo faber* non dicono però il medesimo) suggerisce, invita cioè a riformulare o riconsiderare, insieme a una fenomenologia delle forme del fare, il senso fondamentale della prassi – nell'accezione precisa e radicale per cui la prassi (al plurale: le pratiche) deve essere posta a fondamento dell'umanità dell'uomo. La riproposizione del tema della prassi ha sempre un effetto critico e anti-ideologico (per esempio nei confronti di spiritualismi sempre risorgenti, ma anche di forme volgari di materialismo)<sup>1</sup>. Di questo 'effetto' sembra che abbia sempre nuovamente bisogno anzitutto la riflessione filosofica, a cui tocca produrlo, ma di cui è insieme anche il prodotto. Se è così, è sempre richiesta, nella posizione del tema della prassi, la consapevolezza circa la performatività del discorso filosofico, ma insieme anche delle pratiche, delle condizioni e del contesto da cui emerge ed è determinata la stessa pratica filosofica.

---

<sup>1</sup> Il punto è da ultimo affrontato nel contributo di F. LEONI e R. RONCHI, *Il fantasma della vita*, contenuto in *Filosofia al presente*, Edizioni Solaris, Roma 2009, scaricabile al seguente indirizzo: <http://www.italianieuropei.it/it/i-libri/item/1293-filosofia-al-presente.html>

3. Ma è richiesto anche di comprendere se questo tema del lavoro abbia oggi una sua specificità. La prima (non l'unica) possibile risposta a questa domanda è la seguente: la possiede, perché effettivamente certe condizioni del lavoro contemporaneo sono inedite, e con esse prende figura una forma nuova di organizzazione dell'economia e della società, che sembra prolungarsi fino a disegnare una nuova figura dell'umano.

Ora, un nome per queste condizioni è flessibilità (organizzazione del lavoro post-fordista fondata sul principio del just in time, estesa tanto alla disponibilità di merci quanto alla disponibilità di forza-lavoro, ecc.). Non nel senso che le riassume tutte, ma nel senso che le raccoglie sotto un aspetto vistoso, che balza agli occhi – e agli onori delle cronache. Se però si conta il monte di ore lavorate nel mondo (non solo nella vecchia Europa) da lavoratori salariati, si scopre che viviamo nell'epoca in cui questa cifra ha raggiunto il valore più alto<sup>2</sup>. C'è di più: un conto è la flessibilità in alto, nei segmenti alti del lavoro contemporaneo, in cui sono richieste conoscenze e competenze particolarmente qualificate, un altro è la flessibilità in basso, la flessibilità del lavoro dequalificato, che è per lo più solo l'estrema precarizzazione del rapporto di lavoro spogliato in larga misura di tutele giuridiche e rappresentanze sindacali. Il nome 'flessibilità' non può, forse, genericamente coprire condizioni di vita e di lavoro così differenti: economicamente, sociologicamente e giuridicamente. Quando lo fa, la domanda è se non vi sia in ciò un preciso effetto ideologico.

4. Sta comunque il fatto, che non può sfuggire alla riflessione, che queste nuove condizioni si presenterebbero non per caso oggi. La tesi, che deve essere saggiata, è infatti se oggi, nell'orizzonte del capitalismo post-fordista (ma le etichette possono variare: capitalismo cognitivo, capitalismo digitale, società della conoscenza, capitalismo delle reti, ecc.) siano messe a lavoro caratteristiche specie-specifiche della natura umana (la potenzialità bio-logica o bio-linguistica dell'animale umano, la naturale linguisticità della nostra specie), in misura e forme finora sconosciute. La tesi è, più determinatamente ancora, che la stessa valorizzazione del capitale è legata essenzialmente, nell'attuale fase, allo sfruttamento intensivo di queste caratteristiche. Per questo assisteremmo a un'inedita sovrapposizione, anzitutto nella sfera della produzione, di categorie biologiche e categorie sociologiche, avvalorando così la tesi esposta da Marx nei Manoscritti del '44, secondo la quale chi volesse oggi studiare l'uomo dovrebbe guardare alla città e all'industria, perché è lì che si trova esposta a grandi caratteri (per dirla con Platone) la sua costituzione essenziale<sup>3</sup>. La flessibilità, per stare al tema di maggiore spicco, sarebbe quindi il nome che la naturale capacità inventiva dell'uomo, la creatività – più genericamente ancora: l'intelligenza<sup>4</sup> –

---

<sup>2</sup> È un dato a più riprese sottolineato da Luciano Gallino, per es. in L. GALLINO, *Il lavoro non è una merce*, Laterza, Roma-Bari, 2008<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> "La storia dell'*industria* e l'esistenza *oggettiva* già formata dell'*industria* sia il *libro aperto* delle forze essenziali dell'uomo, la *psicologia* umana, presentata ai nostri occhi in modo sensibile", K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del '44*, Einaudi, Torino 2004, p. 115.

<sup>4</sup> In questo modo, viene da più parti ripreso e reinterpretato il sin troppo noto frammento contenuto nei *Grundrisse* di Marx sul *general intellect*: "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 sono passate sotto il controllo del *general intellect*, e rimodellate in conformità a esso. Fino a quale grado le forze produttive sociali sono prodotte, non

riceverebbe in ambito sociologico, lì dove viene oggi intensivamente 'sfruttata'<sup>5</sup>. Questa capacità, che si vuole trasferire dai comportamenti umani ai modelli organizzativi ai sistemi produttivi, si situa cioè in linea di continuità, ed è anzi la traduzione sociale contemporanea della differenza essenziale che intercorre fra la specie umana e le altre specie animali, che non sono dotate della stessa elasticità di risposta rispetto alle sollecitazioni dell'ambiente circostante. In senso stretto, l'uomo non ha un ambiente ma un mondo proprio in virtù del fatto che è, radicalmente ed essenzialmente, disambientato. Questa indifesa esposizione al mondo, un tempo visibile solo in momenti eccezionali di crisi dell'ordine sociale, starebbe invece oggi ben al centro del funzionamento dei sistemi sociali avanzati: ne sarebbe anzi la condizione permanente di vita e di lavoro<sup>6</sup>.

5. Un nugolo di questioni si affolla qui. Segnalo quelle che mi paiono più rilevanti: abbiamo davvero bisogno di una nozione di *natura umana*, definita in relazione alle capacità proprie della specie così come sono descritte dalle scienze biologiche, per indicare la soglia critica varcata oggi dal capitalismo contemporaneo? Si ottiene davvero un surplus di radicalità (e di intelligenza del fenomeno) se le categorie storiche e sociologiche con cui descriviamo il nostro tempo si sovrappongono a categorie biologiche piuttosto che antropologiche? Se cioè vengono in evidenza e filtrano nelle maglie del presente non dati antropologici, ma dati biologici primari, e se la linguisticità, che starebbe al centro del nuovo lavoro cognitivo e informazionale, riceve un ancoraggio biologico, cerebrale e neuronale? Ed è proprio vero che è lì, nella scatola cranica (in un osso, per alludere alla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel), che si trova il linguaggio, o non piuttosto tutt'intorno, nell'ambiente sociale, nella sfera interpersonale e pubblica?

Qual è poi la determinatezza propria della stessa nozione di natura umana che viene impiegata, una volta che viene a indicare qui qualcosa come una capacità, una potenzialità, una elasticità? Una tale nozione va per dir così discretizzata e positivizzata – tradotta cioè in un insieme finito di dati e disposizioni – oppure va assunta indeterminatamente come sinonimo di *facultas (loquendi)*, *dynamis*, potenzialità: nulla di definito, dunque, ma allora, forse, nulla di molto diverso dall'adagio per cui la natura umana consiste nel non avere natura?

6. Ad ogni modo, come si deve intendere la cosa, una volta che se ne vogliono comprendere anche gli effetti politici? Si intende forse che l'emergenza di un dato biologico ultimo al centro della sfera economico-sociale consente la formazione di una nuova soggettività politica nei luoghi della produzione o invece che sposta in altro luogo, per esempio nella sfera del consumo piuttosto che in quella della produzione, la possibilità di costruire un agire collettivo dotato di senso? Si può dire allora che là dove il lavoro non costituisce più comunità, là una prassi, cioè una forma di vita, è in pericolo? Ma è davvero

---

solo *nella forma del sapere*, ma come organi immediati della prassi sociale, del processo di vita reale", K. MARX, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze 1968-70, p. 403.

<sup>5</sup> La linea argomentativa che ho esposto è formulata con particolare chiarezza nei lavori di Paolo Virno, di cui si può vedere, a titolo riepilogativo, P. VIRNO, *Scienze sociali e 'natura umana'. Facoltà di linguaggio, invariante biologico, rapporti di produzione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, e, con particolare riguardo alla facoltà di linguaggio, P. VIRNO, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

<sup>6</sup> Cf. M. DE CAROLIS, *Il paradosso antropologico. Nichi, micromondi e dissociazioni psichiche*, Quodlibet, Macerata 2008.

questo lo scenario attuale, e, nel caso, è uno scenario irreversibile? Quale significato, infine, e quali conseguenze, ha la semplice proposizione di una 'questione antropologica' non sul terreno dell'etica (come per lo più accade, a partire dalle cosiddette questioni eticamente sensibili) ma a ridosso dell'economia e della produzione? Avendo riguardo alla 'nuda vita', la vita senza ulteriori qualificazioni, che sarebbe oggi pro-vocata dalle intrusioni dell'economia e della tecnica molto più che da quelle del potere politico: si ha ragione di segnalare l'emergenza di una nuova 'questione antropologica' alla quale fare fronte? E dove essa emergerebbe con maggiore prepotenza: nei laboratori biotech o nei luoghi della produzione? O forse proprio la posizione di una questione antropologica è il modo con il quale si distoglie la politica dai suoi compiti propriamente umani (il che peraltro non vuol dire necessariamente umanistici)?

7. Vi sono poi questioni legate alla necessità di un riassetto complessivo delle categorie sotto le quali l'Occidente ha pensato la struttura originaria dell'azione umana, a partire dalla distinzione aristotelica fra *poiesis* e *praxis*. Per dirla in breve, la tesi è che nell'«epoca della tecnica» questa distinzione non regga più (posto che abbia mai retto nella sua forma pura, e che non si debba invece pensare che la *praxis* non è altro che un certo «supplemento d'anima», della *poiesis*, e un accompagnamento, nel senso in cui Wittgenstein diceva che il pensiero accompagna le parole). In forza di queste dubbio, tutte le proposte teorico-politiche fondate su una riappropriazione del senso originario della *prassi umana* sembrano cadere in sospetto. Oppure si deve ritenere al contrario, che il sospetto sulla validità ontologica del concetto di prassi umana è l'effetto ideologico della presa tecnicistica sull'agire dell'uomo (e che tra i suoi effetti vi sia anche il mito di un'azione o di una decisione risolutiva, per esempio rivoluzionaria, in grado di far crollare le mura di Gerico della razionalizzazione tecnica)?

E un altro effetto non starebbe nel fatto che la sempre maggiore ampiezza dei processi di tecnicizzazione della vita sembra condannare in maniera più o meno dichiarata l'azione all'impotenza politica? In forma di domanda: l'enfasi posta sui processi di tecnicizzazione, modernizzazione, burocratizzazione, e oggi di ottimizzazione, informatizzazione e mediatizzazione, su tutto ciò che avrebbe sempre solo il valore bronzeo di una razionalità meramente strumentale, è l'effetto o la causa (o almeno: non solo la causa ma anche l'effetto) di un certo deperimento dell'azione politica? E non dipende anche da un modello di razionalità che separa troppo nettamente mezzi e fini, come se i mezzi non selezionassero fini, oltre ad essere selezionati, e come se i fini non fossero selezionati in base ai mezzi, oltre a selezionarli?

8. Ho detto questione della tecnica, ma forse sarebbe meglio dire, all'altezza del tempo presente, la questione della trascrizione in termini di riproducibilità tecnica e di dominio algoritmico, cioè calcolistico, di una quantità sempre più ampia di fenomeni e di zone sempre più ampie di esperienza. La domanda è se questi processi possano essere per intero ascritti nel dominio della *poiesis*, di modo che la prassi in senso proprio costituirebbe la nobile eccezione di una dimensione dell'agire umano da proteggere dalla colonizzazione tecnoscientifica, o se invece le cose non stiano altrimenti, e la distinzione

di principio delle diverse modalità dell'agire umano non debba invece lasciare il campo ad un modello più complesso, frutto dell'intersezione dei due piani o delle due dimensioni dell'agire umano.

Soprattutto, però, riguardare il tema della prassi a partire dal nuovo orizzonte istituito dalla tecnicizzazione dei mondi vitali ha il significato di elevare una domanda sul carattere eventualmente residuale, marginale o almeno interstiziale della prassi, dell'agire pratico in cui l'uomo si fa uomo, buono forse per un'estetica individuale dell'esistenza ma non per costruirvi sopra una politica.

È ben chiaro che la domanda non intende contrapporre un ambito di vita non contaminato dalla tecnica, che la tecnica violerebbe, e che dunque andrebbe in qualche modo salvaguardato (o recuperato). Nulla del genere, nulla come un'idea un po' romantica di una distorsione di un supposto senso originario della prassi a causa dell'invasività della tecnica. Ma significa questo che non vi è qui una serie di domande da porsi circa, per esempio, il fatto che i grandi apparati tecnologici si presentano come protesi dell'agire umano molto meno di quanto non sia, al contrario, l'uomo una loro protesi? Le nuove dimensioni, la nuova taglia di questi problemi ne muta anche i termini? Oppure le cose non stanno affatto (o non solo) così, e rappresentarle in questi termini dipende ancora, *volens nolens*, dall'idea ormai inservibile di una riappropriazione dell'essenza umana alienata, o per dirla in modo meno altisonante, dall'idea che l'umanità dell'uomo stia solo dal lato dell'attività, che l'uomo sia uomo solo quando agisce a partire solamente da sé, e non anche sempre dal lato di una certa passività, a cui è soggetto proprio per essere soggetto? Oppure ogni soggezione è sempre assoggettamento?

D'altra parte, porre l'accento sul lavoro e sulla tecnica nel loro senso antropologico generale, non comporta il rischio che quanto più si avanza nella loro comprensione, nella comprensione dell'essenza umana della tecnica (e insieme dell'essenza tecnica dell'uomo), per esempio nella sua differenza dall'animale o dall'automa, tanto più vengono dimenticate le differenze che si scavano fra gli uomini, proprio in ragione del loro diverso modo di appartenere al mondo del lavoro e della tecnica? Orbene come misurarsi con queste differenze? Non c'è una riflessione da compiere, almeno di pari importanza teoretica, anche riguardo a queste ultime, oppure esse vengono, in qualche senso del termine, solo dopo che si sia ragionato del lavoro in generale? Oppure bisogna tornare a iscrivere queste differenze in questo concetto, e ripensare quindi daccapo l'essere sociale del lavoro? E non è forse di tutte le domande quest'ultima la più trascurata, e quella che dunque con maggiore urgenza si tratta di recuperare?