

SOCIETÀ E CONFLITTO

Rivista semestrale di storia, cultura e politica
n. 00, maggio-ottobre 1989

Antonio Chiochi-Claudio Toffolo

Il lavoro come forma e come oggetto Elementi di discussione

Estratto

Redazione

Luisa Bocciero
Antonio Chiocchi (direttore editoriale)
Sergio A. Dagradi
† Lucio Della Moglie
Domenico Limongiello
Agostino Petrillo
Antonello Petrillo (direttore responsabile)
Claudio Toffolo

Registrazione

Tribunale di Avellino n. 257 del 2 settembre 1989

E-mail

societaeconflitto@tiscalinet.it

Sito web

www.cooperweb.it/societaeconflitto

Copyright by Società e conflitto 1989

IL LAVORO COME FORMA E COME OGGETTO ELEMENTI DI DISCUSSIONE

di Antonio Chiocchi-Claudio Toffolo

1. Sotto la crosta della liberazione dei bisogni: la tirannia del possesso

Forme e oggetti invadono la vita fino ai dettagli più capillari della quotidianità. La stessa vita affettiva, emozionale e amorosa si districa tra forme e oggetti, qualche volta interiorizzati e protetti in un regno misterioso, apparentemente senza forme; qualche volta fissati e resi trasparenti attorno a un volto, un corpo, un altrui agognato. Forme e oggetti mulinano il proprio vortice, senza preoccuparsi molto di ciò che preesiste ed esiste fuori di loro. Capita di imbattersi in loro per ogni dove e in ogni momento: a casa, sdraiati in poltrona; la notte, stesi nel letto dei sogni; per strada, camminando e chiacchierando; nel lavoro e nel riposo. Forme e oggetti occupano la mente, i sensi e le passioni. Non v'è spazio, interiore o esterno che sia, in cui non sia dato di incontrare forme e oggetti, anche sotto forma di segni, di simboli e desideri rimossi che riaffiorano.

Che senso può avere, allora, proporsi di indagare un fenomeno empiricamente molto complicato e dalle mille sfaccettature come il lavoro attorno al concentrato delle forme e degli oggetti? La domanda è perfettamente lecita ed è da essa che noi stessi siamo partiti.

In termini generali, una definizione teorica di primo approccio può lecitamente concettualizzare il lavoro come *forma* di attività sociale e intra-individuale che manipola *oggetti*, i quali, a loro volta, proprio nel venire azionati, risultano essere manipolazione delle forme. Il precipitato teorico di forma e oggetto consente, perciò, di inquadrare il lavoro non nei termini esclusivisti di *praxis* produttiva, ma in quelli, più plastici, di *auto-poiesi*¹. Detto altrimenti: intendiamo ispezionare il lavoro come attività creatrice, anziché come processo produttivo (anche laddove venga concepito nel senso più lato possibile). Le conseguenze sono immediate. Innanzitutto, da questa angolazione, rilevanza fondamentale del lavoro appare quella della "produzione di senso"; non già quella della produzione di risultanze e valori economico-materiali profittabili. Secondariamente, il lavoro non è più configurabile come mediazione socialmente e storicamente superiore all'attività, come ancora viene considerato dalla griglia analitica hegel-marxiana. Il terzo luogo, vi sono attività produttive cariche anche di un portato simbolico estremamente ricco; mentre, invece, vi sono attività creatrici che, pur non essendo niente affatto produttive, recano al loro interno i materiali e i potenziali simbolici, comunicativi e trasformativi più pregiati.

Particolarmente interessante sarebbe una disamina critica comparata tra oggetto di creazione e oggetto artistico. Magari — e sorprendentemente —, si potrà pervenire alla conclusione che le possibilità e gli illimiti della libertà creatrice sono più profondamente depositati e meglio rintracciabili negli oggetti e nelle forme della creatività sociale umana e del vivente (per quanto compressa e denegata) che nell'oggetto artistico. Soprattutto, a fronte dei tagli apportati da molte correnti del post-modernismo che hanno risolto l'arte in esiti praxistici, costringendo a un'irrinunciabile distinzione tra oggetto estetico e oggetto artistico². Lo smarrimento di questa distinzione è sintomatica di una perdita originaria da parte dell'arte in generale; da parte della poesia in particolare. Ciò che qui per l'arte resta perduto tragicamente è il suo *destino fortunato* e i *limiti* della sua fortuna. Dice Ingeborg Bachmann: "Al poeta, nel più fortunato dei casi, possono riuscire due cose: rappresentare, rappresentare il suo tempo, e presentare qualcosa per

¹ Sul punto, riferimento d'obbligo è il celebre lavoro di F. Maturana-A. Varela, *Autopoiesis e cognizione*, Marsilio, Venezia, 1985. Nel corso della nostra indagine, risalteranno gli scostamenti critici a confronto del modello definito dai due neurofisiologi cileni. Un'interessante critica al paradigma autopietico è quella di D. Zolo, *Autopoiesis: critica di un paradigma conservatore*, "MicroMega", n. 1, 1986, pp. 129-173.

² Per l'escursione intorno a questa specie di Atlantide riaffiorante, si rimanda inizialmente a D. Formaggio, *Appunti sull'oggetto immaginario*, "Fenomenologia e scienze dell'uomo", n. 1, 1985, pp. 5-9 e più in generale all'intero fascicolo appena menzionato. Sempre su una tematica affine, del Formaggio importante è il "vecchio" lavoro *Fenomenologia della tecnica artistica*, Parma, Pratiche Editrice, 1978. Utilmente consultabili, in senso lato e difforme sono: F. Papi, *Nota su poesia, lettore e ontologia immaginaria*, "Materiali filosofici", n. 13, 1985, pp. 115-125; S. Marzocchi, *Herder: scrivere la voce*, "Materiali filosofici", n. 14, 1985, pp. 140-161; C. Sini, *Dal simbolo all'uomo. Note sulla simbolica di René Alleau*, "Materiali filosofici", n. 15, 1985, pp. 27-38.

il quale il tempo non è ancora venuto"³.

Rappresentare e presentare. Il tempo e ciò che non ha ancora visto il suo tempo. Rappresentare è un'ancora nel tempo. Presentare è premonizione creatrice: preparare, dal tempo, il tempo che non c'è, accoppiando alle forme, agli oggetti, alla cose e alle lingue che esistono quello che ancora non c'è. La poesia ne coglie la gestazione e ne prefigura la creazione, dandosi essa medesima altri assetti, un respiro rinnovato. Ecco perché il suo destino è fortunato e il suo limite infelice. Forme, oggetti e il limite: il destino e il tempo. Di nuovo, forme e oggetti: destino e tempo tra felicità e infelicità. Ancora un incastro impensabile tra forme vive e oggetto artistico.

Ma è tempo di interrompere una divagazione che già troppo ci ha condotto fuori tema.

Procediamo con ordine. In Hegel, la mediazione lavoro ritraduce la mediazione del bisogno: "La mediazione del bisogno è l'appagamento del *singolo* col suo lavoro e col lavoro e l'appagamento dei bisogni, di *tutti gli altri*"⁴. Ne consegue che l'intero sistema dei bisogni è equiparato a sistema dell'economia politica. Marx, nella sua confutazione della dialettica e della filosofia hegeliana, conserva inalterato tanto questo edificio teorico che i suoi presupposti. Sul punto, il passaggio critico marxiano rimane epigonale. Ricorriamo a due tra le tante citazioni possibili: "Lo scopo diretto della produzione capitalistica non è la produzione delle merci, ma del plusvalore e del profitto (nella sua forma sviluppata), non il prodotto, ma il plusprodotto. Da questo punto di vista lo stesso lavoro è produttivo solo in quanto crea un profitto o plusprodotto per il capitale"; "Lo scopo costante della produzione capitalistica è quello di riprodurre, con il minimo di capitale anticipato, il massimo di plusvalore e plusprodotto..."⁵. Hegel, al riguardo, è ancora più preciso di Marx: "... dal punto di vista dei bisogni, è la concretezza della rappresentazione che si chiama uomo; quindi in questo senso si parla per la prima volta qui, e anche propriamente soltanto qui, di *uomini*"⁶.

Eretto siffatto sistema di bisogni, è la società civile, non già l'individuo, il centro dei bisogni, in quanto distanziamento e superamento del "bisogno naturale"⁷. Gli individui rientrano in scena solo perché titolari di bisogni interscambiabili con altri bisogni. Per questo interscambio, ogni soggetto contrattuale deve dotarsi degli adeguati mezzi di appagamento: nell'universalità dello scambio tra soggetti bisognosi si dà qui il riconoscimento e il riconoscersi degli individui gli uni verso gli altri. Ma è il riconoscere un possesso differente dal proprio, riconoscendo la reciprocità dei possessi. Liberarsi da un bisogno significa soddisfarlo, accedendo a un possesso altrui e cedendone uno proprio. Lo scambio tra possessi diversi regola la soddisfazione dei bisogni. A bisogni diversi possessi diversi e diversi possessori⁸.

Nella dialettica circolare del bisogno, dunque, si dà tanto il riconoscimento di sé che dell'altro. La liberazione circolare e scambista dei bisogni porta in giro la tirannia del possesso. L'individuo viene ridotto a mezzo e modo di appagamento di bisogni sociali. Quale il ruolo del lavoro nella geografia dei bisogni sociali? Presto detto: "La mediazione di preparare e acquistare, per i bisogni particularizzati, il mezzo adeguato altresì particolarizzato, è il lavoro, che specifica, coi procedimenti più svariati, per questi molteplici fini, la materia, fornita immediatamente dalla natura"⁹. Il lavoro, con le sue forme svariate, è mediazione concreta che intenzione concretamente una ricomposizione sociale, poiché qui è il solo che rende possibile eguagliare socialmente bisogni diversi. Il lavoro, in questa posizione, diviene coerentemente l'orizzonte di civiltà umanamente e storicamente più elevato: "La civiltà nella sua determinazione assoluta, è la liberazione e il lavoro della più alta liberazione, cioè l'assoluto punto di passaggio alla sostanzialità infinitamente soggettiva dell'eticità non più immediata e naturale ma spirituale ed elevata, parimenti alla forma dell'università. Questa liberazione è, nel soggetto, il duro lavoro contro la semplice soggettività del comportamento, contro l'immediatezza degli istinti come contro la

³ Ingeborg Bachmann, *Frangen und Scheinfrangen*, cit. da A. G. Gargani, *Lo stupore, il sé e il caso*, "Rivista di estetica", n. 16, 1984, p. 3.

⁴ G. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, Laterza, 1974. p. 194. Il motivo è rinvenibile in molte altre opere del grande filosofo tedesco. Ci rifacciamo, a titolo esemplificativo, a quest'opera, in cui il discorso che intendiamo prendere di mira è più esplicitamente argomentato.

⁵ K. Marx, *Teorie sul plusvalore*, Roma, Editori Riuniti, 1970, pp. 591-592.

⁶ Hegel, *op. cit.*, p. 196.

⁷ *Ibidem*, pp. 197-198.

⁸ *Ibidem*, p. 196.

⁹ *Ibidem*, p. 196.

vuotezza soggettiva del sentimento e contro l'arbitrio del libito"¹⁰. Il lavoro finisce con l'acquisire il carattere dell'universalità e dell'astrazione. La teoria del valore di Marx paga più di un tributo a questi passaggi hegeliani.

Ma conferire un carattere universale e astratto al lavoro equivale a considerare la libertà come astratto universale. Lo stesso Hegel ne è consapevole: "Il principio di questo sistema dei bisogni, ha, in quanto particolarità propria del sapere e del volere, l'universalità che è in sé per sé, l'universalità della libertà in sé, il quale, però, qui non è più in sé, ma nella sua realtà efficiente, in quanto tutela della proprietà, mediante l'amministrazione della giustizia"¹¹. Il particolare concreto della proprietà può qui vivere soltanto riconnettendosi all'astratto universale della libertà. Il lavoro è ancora mediazione tra i poli opposti di particolare e universale, concreto e astratto, proprietà e libertà. La riconnessione operata dal lavoro cammina sulle gambe dell'arbitrio esercitato dai bisogni. Il lavoro si specifica ulteriormente come mediazione tra l'imperativo dei bisogni e il dispotismo della proprietà.

In Marx, la tirannia dei bisogni sottosta alla divaricazione tra valore d'uso e valore di scambio, come fondamento della ricerca dell'impossibile libertà: la libertà assoluta del comunismo. Sempre sulla divaricazione tra valore d'uso e valore di scambio, con una scelta di campo a favore del primo, attecchiscono le sublimazioni teoriche che impernano sui bisogni l'autoliberazione sociale e umana, sotto le mentite spoglie del "bisogno ricco"¹².

In Hegel, dunque, la socializzazione e la ricomposizione dei bisogni sociali risultano avviluppate in un'idea di storicità di secondo grado, essendo subordinate a un meccanismo inconsapevole di necessità naturale. Esiste una razionalità a priori che si caratterizza come trascendente. Tale trascendentalità è particolarmente evidente nell'intreccio assoluto tra proprietà e libertà. Gli egoismi e le particolarità insorgenti sono condannati a trovare una mediazione e una soluzione nella prassi lavorativa intesa e misurata come valore che riconduce il particolare nell'universale. La prassi lavorativa, pertanto, si fonda su una razionalità metafisica. Il bisogno ricade qui in un circolo che, nonostante le premesse teoriche, finisce con l'essere condizionato naturalisticamente. La presa di distanza operata da Marx non determina una vera e propria frattura epistemologica¹³.

In Marx, la fungibilità dello scambio media e recupera la contraddizione tra universalità e particolarità. I poli della contraddizione diventano reciproci l'uno all'altro: la legge dello scambio li domina. Sicché la legge del valore che, a sua volta domina lo scambio, si eternizza e la teoria del valore ne diventa l'asse cognitivo perspicuo. Già nell'*Ideologia tedesca*, Marx sviluppa l'assiologia hegeliana nei termini di una antropologia politica della liberazione che isola il particolare — tanto nell'astratto che nel concreto —, sulla emancipazione del quale viene poggiata la vera liberazione, di contro alla "cattiva infinità" hegeliana. L'inversione marxiana ha nel discorso sulla divisione del lavoro il punto di applicazione originario: "Inoltre con la divisione del lavoro è data altresì la contraddizione fra interesse del singolo individuo... e l'interesse collettivo di tutti gli individui che hanno rapporti reciproci; e questo interesse collettivo non esiste puramente nell'immaginazione, come "universale", ma esiste innanzitutto nella realtà come dipendenza reciproca degli individui fra i quali il lavoro è diviso"¹⁴.

La forma lavoro si divide. Nella divisione, gli interessi particolari si spezzettano. La prassi lavorativa li riconnette in un contesto unitario, per quanto internamente frammentato. La forma del lavoro che si divide a monte non è più la stessa della forma lavoro divisa che ritroviamo a valle. Nel mezzo, tra la forma della divisione e la forma divisa, sta la prassi lavorativa; o meglio: le prassi lavorative. E ancora: il lavoro diviso, che rincorre la molteplicità degli interessi e dei bisogni, è ancora *oggetto* per la divisione del lavoro, che appare come *forma*. Il lavoro come forma è anche *oggetto* per le forme della divisione del lavoro. Certo, Marx manca di articolare

¹⁰ *Ibidem*, p. 193. Considerazioni analoghe si ritrovano anche in: *La fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1973, pp. 317-318; *Scritti di filosofia del diritto*, Bari, Laterza, 1962, pp. 65-66.

¹¹ Hegel, *Lineamenti...*, cit., p. 206.

¹² Questo è particolarmente il caso della variante hegel-marxiana della famosa "teoria dei bisogni" elaborata da Agnes Heller nel corso degli anni '70, di cui cfr.: *Per una teoria marxista del valore*, Roma, Editori Riuniti, 1974; *La teoria dei bisogni in Marx*, Milano, Feltrinelli, 1974; *Dai valori ai bisogni*, "aut aut", n. 140, 1974. Per un'analisi critica delle posizioni della Heller, G. Stabile, *Soggetti e bisogni*, Quaderni di "aut aut", Firenze, La Nuova Italia, 1979; per quanto la critica di Stabile non riesca ancora a perforare la cornice dell'uniformità razionale hegel-marxiana.

¹³ Diverso è il parere di Stabile, *op. cit.*, pp. 132-150.

¹⁴ K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1972, p. 23.

tutti questi passaggi, omettendo di precisare che il lavoro, più che ancora tra individui, è diviso tra oggetti e forme. La collocazione degli individui nella prassi lavorativa è, pertanto, collocazione tra oggetti e forme. Ne segue che, in questo flusso, per quanto il lavoro risulti crescentemente alienante e reificante, l'individuo non può mai essere assimilato come oggetto e forma. L'individuo reificato *sotto* la signoria del lavoro non manca mai di essere individuo *nel* lavoro. La reificazione non può cancellare del tutto le tracce dell'individualità. La prova più tangibile è, sul punto, fornita dal passaggio storico che va:

- a) dalla forma del lavoro negli antichi greci, imperniata verso il rifiuto praticato, teorizzato e osservato dal signore: la "società signorile" è la società del "rifiuto del lavoro" e/o della "liberazione dal lavoro";
- b) alla forma del lavoro nella civiltà cristiana, che scioglie le catene della schiavitù e si libera dei vincoli servili: quella cristiana è la civiltà della "liberazione del lavoro"¹⁵.

Già dalla ricognizione su questo passaggio storico, senza avere il bisogno di sondare le forme del lavoro nella società contemporanea dell'informazione e della comunicazione, è possibile desumere l'erroneità di quel registro opposizionale che o carica interamente in negativo il lavoro; oppure lo sublima nei termini dell'estasi produttiva catartica. In Marx, a dire il vero, questo schema opposizionale non è rinvenibile; a molto marxismo successivo, soprattutto quello "critico", invece, questa critica non può essere risparmiata. Tuttavia, in lui, permane uno sbilanciamento di tipo deterministico e, insieme, teleologico. Sulla funzione del lavoro produttivo di plusvalore viene innestata la "missione civilizzatrice" del capitale; sulle nuove forme (comuniste: "lavoro liberato" per attività superiori, consustanziali all'eccesso di "tempo disponibile") è incernierato il divenire verso l'assoluto universale della civiltà suprema e della società perfetta¹⁶.

I due poli tradizionali che, dai greci in avanti, hanno connotato permanentemente la struttura del concetto di lavoro (da una parte: lavoro come *opera* e, dunque, creazione positiva; dall'altra: lavoro come *fatica* e, dunque, come asservimento abbruttente¹⁷) non sono da Marx sufficientemente padroneggiati. In lui, la forma e le strutture reticolari del lavoro perdono di complessità. Per Marx, la divisione del lavoro è apportatrice di un "potere sociale" che soggioga e domina gli uomini e che appare agli individui: "... non come il loro proprio potere unificato, ma come una potenza estranea, posta al di fuori di essi, della quale essi non sanno donde viene e donde va, che quindi non possono più dominare e che al contrario segue una sua propria successione di fasi e di grandi uomini e anzi dirige questo volere e questo agire"¹⁸. L'estraneità tra forme, oggetti, individui e prassi lavorativa è indubitabile ed è indubbio merito di Marx aver fornito sull'argomento preziose e profonde analisi. Ma quello che qui non convince è il passaggio da *estraneità* a *dominio* che Marx categorizza, facendo soltanto per un istante astrazione della distinzione che pure esiste tra "potere" e "dominio", "dominio" e "comando". L'estraneità dei contenuti e delle forme della prassi lavorativa non postula il dominio incontrastato del potere sociale del lavoro. In altre parole, il lavoro non può essere assunto come fonte del potere: chi comanda sul lavoro non è *ipso facto*, per questo, chi detiene il potere. Uno slittamento lineare di questo tipo tra economico e politico non si dà. Neppure appare fondata la retroazione continuista tra politico ed economico; del tipo: chi ha il potere comanda, per questo, sul lavoro. Giustappunto una concezione del lavoro come fonte del potere fa ipotizzare la "rottura rivoluzionaria" come punto critico dello sviluppo del capitale, quale nodo di biforcazione che ne porta a compimento missione e senso, affossandoli.

È per questo che Marx concepisce le forme liberate del lavoro come: "... sviluppo integrale dell'attività stessa nella quale la necessità naturale nella sua forma immediata è scomparsa perché al bisogno naturale è subentrato un bisogno storicamente prodotto"¹⁹. La liberazione storica e della storia del capitale finisce col dipendere esclusivamente dalla storia del lavoro, a condizione che questo soddisfi il bisogno storicamente prodotto, anziché quello naturale. Ma già

¹⁵ Da ultimo, si è soffermato su queste tematiche cruciali S. Natoli, *Parole/chiave: il lavoro*, "Il Progetto", n. 22, 1984, pp. 114-117.

¹⁶ Per quanto riguarda il primo aspetto, il principale rinvio è a *Il Capitale*, in particolare i capp. del Libro I che vanno dall'accumulazione originaria alla produzione del plusvalore relativo. Per quanto riguarda il secondo, il riferimento più in rilievo è costituito dai *Gründrisse*, in particolare il celebre "Frammento sulle macchine", a cui ci riferiremo direttamente più avanti.

¹⁷ Per un'agevole rassegna sul tema, S. Natoli, *op. cit.*, pp. 113-118.

¹⁸ Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, cit. p. 24.

¹⁹ K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, Firenze, La Nuova Italia, vol. II, 1970, p. 318.

Hegel sapeva che tutto ciò non era niente affatto rivoluzionario. La Storia non sgretola se stessa, anche quando riscrive la sua geologia, conserva un albero genealogico imperscrutabile, i cui frutti, spesso immaturi e contrastanti, continuano a offrire dimora costante, per quanto disagiata. L'universale storico è un caos che si dipana con ordine, nella provvisorietà legiferante senza premeditazione.

2. L'apertura al senso: l'Eros e la politica

Necessità principale, a questo punto, è quella di aprire lo sguardo a ciò che la lettura hegel-marxiana trascura: guardare, per così dire, ciò che non risulta direttamente in scena, quello che non è in presenza. Ora, non essendo in presenza, sconfinava nell'immaginario. Ecco meglio precisarsi la ragione non esplorata: l'*immaginario*. La dislocazione della ricerca verso l'immaginario è, nel contempo, *apertura al senso*; o, meglio alla pluralità di senso che l'immaginario ammortizza e che forme e oggetti hanno come perdita e acquisto. Meglio emergono qui le ragioni che, nell'analisi del lavoro, ci hanno fatto privilegiare l'intreccio di forma e oggetto.

Ci ricorda Dino Formaggio: "L'oggetto, quando nasce, nasce aprendosi al senso; si apre al senso come una potenzialità naturale suscettibile di infinite saturazioni di significati (sia pure dentro a gamme delimitate), ma si costituisce di volta in volta un senso a seconda degli intorni circostanti in cui si muove e delle reti variabili di centri ecologici dentro le quali viene "preso"²⁰. Nell'immaginario l'oggetto rinasce. Più esattamente ancora: l'oggetto passa dalla nascita ordinaria alla nascita straordinaria²¹. L'immaginario è la gestante della nascita straordinaria, della nascita di secondo grado. Ancora Formaggio: "Immaginare vuol dire portare sé e il mondo, il vecchio stanco mondo di ogni giorno e il vecchio e stanco io di ogni sera, all'aperto libero di un'alba fresca e luminosa, l'alba della seconda nascita"²². Tra l'atto di nascita di primo grado e quello di secondo grado si dislocano creazione, consumo e variazione. I contrasti e le differenze tra reale e immaginario permangono. Ma ora la rete connettiva non è solo conflittuale; è anche solidale. Ora anche cooperazioni e innesti tra forme vive e trame simboliche. Conflitti, solidarietà, cooperazioni, innesti che non sono altro che "ritorno alle cose stesse"²³. Seguirli è incamminarsi sulla strada di questo ritorno.

Ritorno alle cose. Nel nostro caso, ritorno al lavoro. Da qui dobbiamo ripartire. Non da altro. Siamo ora in grado di tener conto della nascita straordinaria di secondo grado, della straordinarietà del passaggio dell'oggetto all'immaginario e del rinvio dell'immaginario all'oggettivo. Sta qui il carattere poetico del lavoro che intendiamo isolare. Più rigorosamente, dovremmo dire che qui il lavoro è analizzato come modello poetico. Proprio qui si situa lo scarto più rilevante a confronto del paradigma di Maturana-Varela, centrato sull'autoregolazione biologico-realistica e, perciò, scarsamente aperto all'autonomia del senso²⁴. Il senso non è la poiesi; bensì è *poietico*.

²⁰ D. Formaggio, *Appunti sull'oggetto immaginario*, cit., p. 7.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ Nell'esplorazione dell'oggetto estetico, questo è l'approccio di M. Dufrenne. *L'oggetto estetico come la "la cosa stessa"*, "Fenomenologia e scienze dell'uomo", n. 1, 1985, p. 13. Osserva ancora Dufrenne: "Afferrare la cosa stessa per farne oggetto di riflessione implica la riduzione fenomenologica ovvero l'atto mediante il quale il pensiero nel passaggio dal vivere al filosofare neutralizza ogni posizione d'essere, ogni credenza, ogni interesse pratico per attenersi all'esame di questa cosa e dei modi secondo cui essa si dà alla coscienza. L'essenziale è che essa si dà e ciò accade senza che venga operata la riduzione" (p. 13).

²⁴ In un successivo intervento (*Complessità del cervello e autonomia del vivente*, in AA.VV. (a cura di Bocchi-Ceruti), *La sfida della complessità*, Milano, Feltrinelli, 1986), Varela ha così aggiornato le sue posizioni sull'argomento. Per lui, un sistema esiste in un mondo, "facendosi una rappresentazione di questo mondo al suo interno" (p. 148). Ciò avviene, perché il sistema opera una "chiusura operativa", secondo cui "conseguenze delle operazioni del sistema sono le operazioni del sistema" (p. 147). O, altrimenti detto: il sistema si auto-comporta, poiché i suoi stati si autodeterminano, in condizioni di equilibrio e di soddisfazione per tutte le sue componenti e in tutti i suoi punti (p. 147). Tutte le risultanti delle operazioni sistemiche ricadono all'interno del sistema (p. 147). Risiede qui l'operatività della chiusura. Il che non indica che il sistema sia isolato rispetto all'esterno; ma, più semplicemente, interagisce con l'esterno a partire dalla sua auto-comportamentalità (p. 147). Per Varela: "... la chiusura di un sistema può produrre un mondo, o dare senso a un mondo" (p. 148). Anzi, è proprio nella chiusura operativa che sta la "creazione di senso" (p. 148 e ss.). Nella produzione di un mondo e nel dar senso a un mondo, in questa ipotesi, sta la creazione di senso. Due i limiti di fondo che emergono: a) produzione di un sistema da parte del sistema stesso non è ancora "creazione di senso", essendo il senso qualcosa d'altro

Ci resta da chiarire un'ambivalenza. Da un lato, ritorno al lavoro così come è significa, per noi, ritorno alle forme che il lavoro assume nella attuale era informatica. Dall'altro, della produzione simbolica che appartiene al lavoro e che si autonomizza da esso è nostro intendimento soffermarci soltanto su alcuni simboli e immagini²⁵.

(un mondo, per dir così, diverso) dal mondo del sistema poetico in sé; b) il senso di un sistema non sta nella sua evoluzione creatrice, la quale non è mero attributo di senso che il sistema si auto-conferisce o che semplicemente gli viene attribuito dall'esterno. La *poiesis* rinvia al *sensu*. E si tratta di due domini alteri, per quanto intercomunicanti. L'attività creatrice di ogni sistema è produzione sul piano simbolico e dell'immagine; come pure produce segni. Ma segno, simbolo e immagine, a loro volta, costituiscono forme di vita preesistenti al sistema e alle sue chiusure operazionali, dotate di autonomia di senso. Nel segno, nel simbolo e nell'immagine non è semplicemente rinvenibile una copia o una metaforizzazione del reale. Il reale, nell'immagine, lo ritroviamo — ed è rattenuto — con un *di più* di attributi di senso rispetto all'originario. L'immaginario, appunto, è una seconda nascita: in esso l'originario si avvicina di più alla sua autenticità. L'originario poeticamente prodotto non si limita a interagire, trasferendo nell'oggetto dell'interazione la sua pura e semplice produzione simbolica e la sua differenza specifica. Nell'interazione esso è sotto il bersaglio dell'immaginario, così come lo bersaglia. Non solo il sistema, ma anche il simbolo ha un carattere poetico. Il punto in questione non è tanto costituito dal fatto che il "dominio delle interazioni di un sistema autopoietico è limitato", quanto dalla circostanza che l'identità del sistema non sta esclusivamente nelle interazioni cognitive che esso è in grado di dominare, così come pensano Maturana e Varela in "Autopoiesi e cognizione" (p. 179). Un sistema autopoietico non è in grado di riprodurre su se stesso la propria identità, la quale è essa medesima un'unità poetica, incardinata su un processo di produzione che non coincide affatto con quello del sistema. L'osservatore esterno più che rilevare questa sorta di *differenza poetica* non può: è esso stesso un'unità poetica. Non teniamo in conto, per esigenze di semplificazione, la distinzione che sulla base dell'ermeneutica di Gadamer (*Verità e metodo*, Milano, Fabbri, 1972) è possibile istituire tra segno, simbolo e immagine. Per una prima discussione del problema, si rimanda a G. Raio, *Simbolizzazione e interpretazione*, "Materiali filosofici", n. 15, 1985, pp. 139-148. Considerata la parzialità della nostra ricerca, non è illecito riportare in astratto segno, simbolo e immagine all'interno di una medesima unità poetica: l'immaginario.

²⁵ Forniamo in nota alcuni chiarimenti necessari. Assumiamo come iniziale punto di riferimento assai elastico J. Molino, *Per una semiologia come teoria delle forme simboliche*, "Materiali filosofici", n. 15, 1985, pp. 9-26. Molino parte, nel definire il segno, da Peirce e (già) dagli scolastici: "qualche cosa è in luogo di qualche altra cosa, gioca il ruolo di un'altra cosa, rinvia ad altro da sé" (p. 10). Da qui una nozione più precisa di oggetto. "Un oggetto, una realtà qualunque non possono essere descritti che col ricorso ad altri segni che sono degli interpretanti del segno originario" (p. 10). Rinvio del segno all'oggetto, attraverso l'intermediazione di altri segni, dunque. La possibilità del rinvio segnico, come precisa Molino, è infinita (p. 10). Due gli schematismi semiologici che dipartono da qui. Il primo: definire il segno come "strumento della comunicazione umana", così come proposto dalla teoria dell'informazione e della comunicazione (p. 10). Il secondo: concepire il segno come "sostituto", avente una mera "funzione cognitiva" (p. 10). Riaffiora qui una dicotomia classica tra funzione di comunicazione e funzione cognitiva che ha i suoi antesignani più illustri in Locke e Kant (p. 10). Il solo Leibniz, prima del XIX secolo, si sottrae a questo schematismo. Egli riconosce ai segni caratterizzazioni di "marche visibili che rappresentano dei pensieri" e, dunque, un valore cognitivo di un pensiero che suggestivamente classifica come "pensiero cieco" (p. 11). Ma il punto più rilevante è un altro: concepire i segni come "sistema materiale, come produzione e come reazione. Il segno è in primo luogo produzione, e non emissione, come si è abituati a dire, utilizzando il modello ingannevole della comunicazione" (p. 12). Più precisamente ancora: "Il segno ha una esistenza poetica, se si intendono con 'poietico' le condizioni e le operazioni che conducono alla creazione di qualche cosa che non sarebbe esistito se per l'appunto qualcuno non avesse posto in essere qualcosa di irriducibilmente nuovo" (pp. 12-13). Ne discende che, in quanto oggetto del mondo e riproduzione, "il segno è nello stesso tempo rinvio: rinvio al mondo e all'infinito dei suoi interpretanti" (p. 13). Segno, simbolo e immagine, pertanto, non costituiscono l'al di là del mondo; bensì rinvio del mondo e rinvio al mondo, salto *dal* mondo e salto *nel* mondo. Neppure rappresentano il riflesso del mondo: rispecchiamento visionario dell'al di qua. Allora, l'uomo come genere non è più meramente definibile nella sua differenza specifica di animale razionale che *lavora*, ma come *animale simbolico*, secondo la plastica concettualizzazione che Molino riprende dall'antropologo Leslie. A. White: "L'uomo è, non un animale razionale, ma un 'animale simbolico' nello stesso tempo in cui è animale creatore di utensili" (p. 14). Una prospettiva delle forme e delle funzioni simboliche di questo tipo non manca di incidere sulla nozione di cultura, inserita e descritta in una processualità semiologica. Espressamente, Molino, innesta la sua descrizione semiologica della cultura sulla celebre definizione che né dà E. B. Tylor (in *Primitive Culture*), secondo cui cultura è "un complesso integrato" inclusivo di "conoscenze, credenze, arte, legge, costume, capacità e abitudini acquisite dall'uomo in quanto membro della società" (p. 22). La descrizione semiologica di Molino seziona, per così dire, il concetto di cultura proposto da Tylor, individuandone quattro "livelli di organizzazione": *comunità simbolica, tracce, strategie, relazioni simboliche* (p. 22). Ogni comunità simbolica è dotata di un "campo di comunicazione e di interazione relativamente definito" (p. 22). Questo campo, a sua volta, "possiede forme e valori culturali comuni" (p. 22). Su queste basi, può darsi il riconoscimento di una "identità propria" che può "fondarsi su caratteri biologici, storici o culturali, e si esprime generalmente nell'esistenza di un

L'era moderna ha modellato una società che, a differenza della civiltà greca e di quella cristiana, si è qualificata come "società del lavoro per il lavoro"²⁶. Lavoro come fonte della ricchezza è contestualmente circolarità del lavoro: fonte di ricchezza e fattore della moltiplicazione della ricchezza, a misura in cui viene scambiato col capitale anticipato che l'acquista. Marx ha fornito, in proposito, analisi impareggiabili. Il lavoro è andato progressivamente spogliandosi dei suoi attributi di opera, rimanendo fine a se stesso e finalizzato alla circolarità dell'accumulazione. I contenuti di opera del lavoro si sono distanziati da quelli della fruizione e i secondi si vanno caratterizzando sempre più in negativo, passivamente.

Ma se il lavoro si *smaterializza* come opera vuole dire che si sta *definalizzando*: lavoro per il lavoro è soltanto lavoro per l'accumulazione. Il che produce ricchezza sociale e, in talune aree, abbondanza; ma spinge al livello di saturazione l'effetto disgiuntivo tra lavoro come opera e lavoro come fatica. Paradossalmente, la fatica stessa viene intellettualizzata in sommo grado e si assottigliano, fino a divenire un confine labilissimo, le differenze tra lavoro manuale e lavoro intellettuale. Con suggestione, si è fatto osservare che "l'organizzazione moderna del lavoro ha materializzato lo spirito e ha spiritualizzato la materia"²⁷. Il *fare*, come momento "attivo" del lavoro, si distanzia dal *fruire* e dal *godere*, il momento "passivo". Ciò misura la distanza tra (i) lo spazio di lavoro, *non libero* e (ii) il tempo della libertà, *senza lavoro*. Ne segue che il tempo di lavoro non è (anche) spazio della libertà; lo spazio della libertà non è (anche) tempo del lavoro. Tra lavoro e libertà si conficca un cuneo che ne impedisce forzatamente la presa di contatto, sino ad apparire l'uno elemento come la negazione vivente dell'altro: lavoro come restrizione della libertà; libertà come sottrazione dal lavoro.

Il rapporto tra lavoro e tempo, smarrito lo spazio della libertà, diventa problematico. Lo stesso rapporto tra libertà e tempo, se si dribbla il tempo di lavoro, diviene difficilmente decifrabile e collocabile²⁸. Da questa relazione, divenuta indecifrabile e incollocabile, schizza via il tempo della

nome e di tradizioni specifiche" (p. 22). Ciò per quanto attiene al legame associativo tra cultura e comunità simboliche. Ma vi è pure un nesso dissociativo: "I membri della comunità simbolica — tribù o società complessa — sono i portatori della cultura, ma questa non si confonde con essi" (p. 22). Le motivazioni sono molteplici. In primo luogo: perché "La cultura si presenta sotto forma di tracce, gesti, parole, scritti, documenti o monumenti, tutti dotati di una esistenza materiale più o meno fragile" (p. 22). In secondo luogo: l'analisi semiologica non può darci in nessun caso "il senso delle condotte simboliche o di un monumento: un testo di cui non conosco la lingua ha soltanto una presunzione di significazione... anche se ho ricostituito o conosco determinati aspetti di questa lingua, non posso dire di conoscere il senso del testo considerato" (pp. 22-23). In terzo luogo: "Il fatto è che il testo è il risultato di un processo di produzione: è un membro di una comunità simbolica che ha scritto o riprodotto il testo. Che cosa significa per lui, perché e con quale scopo l'ha scritto? Il testo da solo non potrebbe darmi la risposta. Questa intermediazione si dà anche quando si tratta del senso di una parola utilizzata in una comunità linguistica data (p. 23). Il problema di fondo, pertanto, dell'analisi delle condotte simboliche è quello di a) "studiare le strategie di coloro che ne sono i soggetti"; b) "ricavare i sistemi di credenza degli attori del gioco simbolico" (p. 23). Da qui una conseguenza teorico-epistemologica di indubbia portata: "La significazione non può essere ridotta a un insieme di intenzioni, intenzione di comunicare un messaggio o di influenzare un *alter ego*. Contrariamente ai presupposti correnti della pragmatica linguistica, l'intenzione non è il nocciolo ultimo della significazione: essa non è che una delle componenti, altrettanto fragile e inafferrabile quanto le altre" (p. 23). Il paradosso del simbolico sta qui: irreparabilmente fuori dal mondo fisico e psichico, eppure messo in moto e portato dal mondo fisico e psichico. Le tracce simboliche esistono solo se prodotte e portate da "portatori". Altrettanto dicasi per le strategie simboliche. Al tempo stesso, però, hanno uno statuto virtuale e materiale che non coincide affatto con quello dei portatori. Il mondo simbolico, pur essendo un portato, esiste indipendentemente dai suoi portatori; innescato solo dalla presenza dei suoi portatori, se ne distacca ed è lui a portarli a spasso per i suoi domini. La sua è una coerenza simbolica; così come quella dei portatori è una coerenza fisica e psichica. Esplicitamente Molino, sul punto, si rifà a K. Popper (*L'io e il cervello*, Roma, Armando, 1982), il quale era pervenuto alla tripartizione di un Mondo I, quello fisico; Mondo II, quello psichico; Mondo III, quello simbolico (pp. 23-24). Di suo Molino aggiunge che il principio di autonomia del simbolico, non può rovesciarsi in una schematizzazione troppo rigida tra I e III Mondo; al riguardo, invece, va ricercata e mantenuta una "relazione di complementarietà e dualità", per il fatto indubbio che le "relazioni di significazione "oggettiva" sono inseparabili e dalle tracce che le codificano, e dai portatori nei quali si incarnano" (p. 24). Il che, al di là del "valore in sé" che ha la notazione, vale come fecondo spunto critico avverso lo psicologismo e le logiche rigide delle strutture cognitive del pensiero scientifico dominante.

²⁶ S. Natoli, *op. cit.*, pp. 117-118.

²⁷ *Ibidem*, p. 117.

²⁸ Un interrogativo di questo tipo, non esente da risvolti angoscianti, se lo pone lo stesso S. Natoli: "Ma se nel lavoro gli uomini bruciano il loro tempo, fino a che punto lo possono trovare nel non-lavoro"? (*op. cit.*, p. 118).

vita e altamente problematico diventa rispondere alle domande: "cosa è la vita?"; "dove è la vita?". Le figure e le forme simboliche coniugate dalla civiltà del "lavoro per il lavoro" propongono di derivare la vita per differenziazione negativa: vita come non-lavoro. Ma l'autonomia del simbolo prende la mano ai suoi portatori originari e declina modelli desertificanti oppure ludicamente celebrativi. Strategie, forme, funzioni e relazioni del gioco simbolico si rendono completamente indipendenti dalla realtà del lavoro, risultando alla fine più autentiche del reale.

C'è chi, come Georges Bataille, ha categorizzato la civiltà e la società del lavoro come difetto e divieto, contrapponendogli l'eccesso e la trasgressione dell'*erotismo*²⁹. Il lavoro, per Bataille, si oppone all'*erotismo*, in quanto subordinato al "calcolo dello sforzo, rapportato all'efficacia produttiva" e, perciò, richiedente "una condotta di vita ragionevole, da cui siano esclusi i moti tumultuosi che si scatenano sia nel corso della festa che, in genere, del gioco"; condotta che si profila come "repressione" razionale di tali moti³⁰. Nel lavoro prevarrebbe l'abdicazione dell'atto presente a favore del futuro; abdicazione che è fatta di divieti³¹. L'*erotismo*, per essere atto di nascita e premessa di vita conseguente, deve qui scoprirsi nella sua "affinità" con la morte. Il divieto è l'opposizione della società alla celebrazione della "orgia dell'energia vivente". Fatta questa individuazione, "... non possiamo più trovare differenze tra la morte e la sensualità. La sensualità e la morte non sono che le fasi culminanti di una festa che la natura celebra con la moltitudine infinita delle creature viventi; e l'una e l'altra danno il senso dello spreco illimitato che la natura contrappone al desiderio di sopravvivere, proprio in ogni essere"³².

L'ingenuità trascendentalista di questa posizione è evidente. La linea di fuga dalla realtà è, al tempo stesso, ritorno al reale originario, alla genesi delle sue origini. Non si dà trascendimento vero, se non anche come regressione ai luoghi dell'origine. L'abbandono della terra è anche ritorno agli abissi delle profondità terrene. Così come già ammonisce il verso di Hölderlin: "Chi ha pensato ciò che è più profondo, ama ciò che è più vivente". Il problema di Bataille è che non considera la vita sessuale come *relazione* profonda al proprio Sé e del proprio Sé al profondo dell'Altro e del Mondo. In lui, il gioco erotico finisce con il risultare una fotocopia immaginifica della scissione tra tempo del vivere e tempo dell'operare, enfatizzata drammaticamente dalla simbolica del "lavoro per il lavoro". Il problema si trascina con sé un letale "vizio di fondo": l'identificazione di Eros ed *erotismo*, nella quale il primo si eclissa, soppiantato costantemente dal secondo. Il punto in questione è esattamente questo: scrostare la superficie della simbolica del "lavoro per il lavoro" e risalire alla sorgente dell'Eros, come una delle radici primarie del costituirsi umano e delle relazioni intersoggettive.

Ci proponiamo di ritransitare per queste "altezze" (o, se si vuole, per queste "profondità"), ripercorrendo il rapporto servo/padrone. Nella prassi lavorativa tale rapporto appariva ancora nella sua brutale rozzezza e, per molti aspetti, nelle sue sembianze più mistificanti e superficiali. Apertura al senso è apertura al senso rimasto occultato, oppure che sta costruendo faticosamente la sua nascita. Altrimenti è un'esercitazione dialettica.

L'Eros è il terreno su cui si costituiscono l'Io e il Tu e dove, nel Noi, l'Io e il Tu si conservano e maturano³³. Le forme e gli oggetti che lo circondano dall'esterno e lo prendono d'assalto dall'intero, il più delle volte, tendono a impedire questa costituzione e il suo sviluppo. L'angoscia, la nevrosi, la disperazione, l'aggressività, le forze distruttive e l'impotenza penetrano fin nella vita emotiva e amorosa. Sovente, come mali indicibili e misteriosi: presenze arcane e disagevoli che complicano, fino all'impedimento netto, il rapporto col proprio Sé, il mondo dell'Altro e quello circostante. La costituzione dell'Io e del Tu, del Noi è quanto di più enigmatico vi sia nella vita. L'Eros è, per questo, il terreno enigmatico per eccellenza: in un certo senso, è l'enigma. Enigma del luogo della nascita: l'Io non conosce la sua nascita, ma il suo corpo sì; non può ricordarsi come feto e come feto non può rivisitare il ventre materno, mentre il suo corpo è stato feto e ha dimorato nel ventre materno. Enigma del luogo della morte: l'Io non conosce la sua morte, ma il suo corpo sì; non può sapere *prima* della morte del *dopo*, ma il suo corpo vive la morte del prima e del dopo e tra il prima e il dopo. Le scienze umane e la filosofia da sempre si sono arrovellate

²⁹ A titolo esemplificativo, rimandiamo all'ultimo scritto di Bataille sull'argomento tradotto in Italia, *L'erotismo*, in "Es", n. 5, 1986, pp. 29-36; lo scritto è tratto da un libro del 1975 in corso di pubblicazione presso la SE Studio Editoriale, Milano.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, p. 29.

³³ Bellissime pagine ha scritto, in proposito, E. Paci, *Per una fenomenologia dell'eros*, ora in "aut aut", n. 214-215, 1986, pp. 3-20.

attorno alla soluzione di questi dilemmi insolubili.

Il mio corpo, allora, vive più di me l'Eros, la mia nascita, la mia maturità e la mia morte stessa? Così non è. Nel corpo esistono anche proiezioni di significato che riconducono a tutta la propria attività sensibile e consentono di individuare un altro corpo, con i suoi significati e la sua attività sensibile. L'Io, nel suo nascere e maturare, deve prima di tutto riconoscere il proprio corpo con tutto il carico dei significati e sensibilità di cui è portatore. Questo è il presupposto del riconoscimento e del rispetto dell'Altro.

Un corpo sensibile che sfugge al proprio autoriconoscimento è fisiologicamente condannato a non poter conoscere un altro corpo, nella sua autonoma diversità sensibile. Senza un Io può esservi un Tu. Senza un Io e un Tu, non può esservi un Noi. Senza un Noi, il culmine sublime e l'estasi dell'Eros risultano inattuabili: inattuabile è una nuova nascita, la rinascita comune in cui un Io continua a ricercare, dopo lo spasmo dell'orgasmo, e la pausa che ne consegue, un Tu. Senza questi passaggi costitutivi e la rinascita che sgorga da queste metamorfosi, il corpo dell'Altro è un corpo o dominato o che domina: o suoi tiranni o suoi servitori.

Ma l'Io che non risale al proprio autoriconoscimento è anche il padrone più tirannico del proprio corpo e, insieme, il suo schiavo più servile. Da questo intreccio si dipana un vortice autodistruttivo che non conosce eguali.

La dialettica circolare servo/padrone si annida nelle pieghe più intime delle sfere dell'Eros; come il più acuminato dei bisturi chirurgici. Il possesso dell'Altro qui non passa mai per il possesso di Sé e germina nuove piante velenose. Qui il bisogno dell'Altro non fa i conti con i bisogni del Sé originario che ognuno deve recuperare e risentire come proprio nella sua crescita. Il bisogno, ancora una volta, dà luogo alla tirannia del possesso. Il possesso, a sua volta, degrada sul binario morto delle parallele servo/padrone: padroni dell'Altro e schiavi di se stessi, nel contempo.

Il piacere può essere oggetto ed è il piacere l'oggetto misterioso. Nel piacere, però, l'Io, il Tu e il Noi non possono essere ridotti a oggetti, padroni o schiavi che siano. Pena la perdita di sé stessi, dell'Altro e del Mondo, diventati invariabilmente cose: nel più fortunato dei casi, oggetti di desiderio. L'Altro, ricorda Enzo Paci: "... è femminile se sono maschio, maschile se sono femmina. Ma ambedue, maschile e femminile, sono, prima che in altri, in me"³⁴. L'Altro, se è femmina, può ricevere e accogliere anche la mia femminilità; se è maschio, la mia mascolinità. L'Io e il Tu si dispongono a raccogliere ciò che nel mondo, nell'Altro e in se stessi è anteriore ed esterno alla loro esistenza fisica.

Questa anteriorità e questa eternità rendono possibile il riconoscersi reciproco, non sulla base di prestazioni corrispettive. Nel riconoscimento si rende possibile l'abbraccio e la fusione. Nella risalita delle acque che conducono alle mie origini sta anche la discesa successiva delle correnti che mi conducono e mi proiettano verso le radici dell'Altro. L'Altro: un' estraneità da cui mi distacco, ma con cui entro continuamente in comunicazione; non semplicemente risalendo a me stesso, ma distaccandomi anche da me stesso.

Nell'Eros convivono e si scontrano le possibilità della massima libertà e autodeterminazione creativa reciproca e le possibilità della più estesa oppressione dell'Io e del Tu. L'amore è inestricabile congiunzione di lotta e alleanza, aggressività e disponibilità, intolleranza e complicità. Quando viene ridotto a uno soltanto dei suoi poli, la vita si logora, si sfibra e l'amore muore. Al posto della trasformazione e della creazione, la ripetizione della perdita. Le figure e le forme della ripetizione sono le più svariate possibili. Dalla sventura di Don Giovanni, il quale si dissolve nella ricerca ossessiva dello scioglimento immediato con una continuamente altra e nuova amata, per replicare l'istante erotico da cui è appena uscito. All'amante disincantato e cinico hollywoodiano che, più che replicare l'istante erotico, duplica il proprio Sé impotente in una serie teoricamente infinita di Altri da conquistare e, dopo la conquista, puntualmente abbandonati. La serialità erotica è ben più micidiale della serialità della catena di montaggio e dell' intelligenza seriale e compatta del lavoro informatico. Ma, più di ogni altra forma viva di energia creativa e di relazione intersoggettiva, l'Eros è sorgente di nascita e resurrezione della carne, del corpo, di tutte le sfere sensibili, sentimentali, emotive, passionali e solidali dell'uomo.

Seguendo le tortuose strade dell'Eros, ci siamo, di sfuggita, introdotti alla serialità del lavoro informatico. È tempo di insistere specificatamente sull'argomento. Se assumiamo che la società informatica è "una società intelligente che produce intelligenza"³⁵, l'innovazione di cui è portatrice va letta nei termini della rottura della logica lineare taylorista-fordista. La trasformazione in-

³⁴ *Ibidem*, p. 11.

³⁵ S. Natoli, *op. cit.*, p. 117.

formatica introduce una logica circolare che ripercuote effetti immediati non solamente sui processi produttivi, ma sui modi di pensare, su categorie analitiche, sugli atteggiamenti mentali e sulla nebulosa della coscienza. La tecnologia informatica, per definizione, ha conseguenze fattuali oltre l'ambito ristretto dell'organizzazione del lavoro. L'informazione non avviene semplicemente sul processo lavorativo, ma sulla vita e sull'esistente in generale. Il campo di esperienza e di intervento dell'informatica non conosce limiti e preclusioni: è intelligenza di tutti i domini della vita sociale e individuale che appaiono indifferibilmente informatizzati.

La circolarità informatica ridisegna il nesso sequenziale e dinamico Lavoro-Informazione-Tempo. L'informazione appare come:

- a) nuova unità del processo produttivo e della riproduzione delle forme della vita sociale;
- b) canale di trasmissione macchinale — dove il soft rimpiazza sempre di più l'hard — del processo lavorativo e degli ambiti della vita sociale.

Dire che l'informazione è unità di misura, significa consequenzialmente affermare che il tempo diventa il regolatore dei sistemi sociali, visto che l'informazione è *tempo reale*. Dominanza dell'intelligenza informatica e regolazione temporale decisionista dei sistemi si corrispondono e procedono in uno. Alla macchina si sostituisce il tempo-macchina che produce intelligenza e la società-intelligenza. È questo tempo decisionista vuoto, estensibile al massimo e fatto di articolazioni cerebrali amorfe pressoché infinite, che interviene come mediazione tra il Sé e il reale. Difficile percepire un'altra realtà che non sia questo tempo cavo, omogeneo, orizzontale e falsamente trasparente. Difficile percepire una realtà che non sia questo tempo dematerializzazione. Dematerializzazione del tempo e derealizzazione della società si intrecciano in un nodo indissolubile.

L'immagine che il lavoratore ha di sé e la coscienza che riesce a farsi del rapporto che intercorre tra lavoro e immagine si trasformano profondamente. La natura e la fonte dell'informazione stanno tutte dentro la macchina informatica, unica intelligenza ora esistente. Informazione e intelligenza non sembrano altro che tecnologia e il senso e il comando legati al flusso informativo diventano indivisibili. Nel lavoratore — e non solo nel lavoratore, ma in generale — penetra in dosi compatte il senso della perdita di sé, del principio di realtà e della realtà del mondo. Da qui una tendenza diffusiva a una sorta di mentalismo acritico di massa.

L'acriticità degli atteggiamenti mentali è una forma di percezione del reale psichicamente delegata. La macchina informazionale ha catturato la percezione della realtà e ne dispone. Successivamente, lo restituisce in forma delegata: il comando e il messaggio vengono restituiti sotto forma di esecuzione fedeli e "intelligenti". Forme, oggetti, strategie e giochi simbolici dell'informatica diventano intrusione nella psiche. Rilevanti le risultanze:

- a) impoverimento della percezione e della conoscenza di sé;
- b) perdita di consapevolezza del posto e del ruolo che si occupa nel mondo e nella vita;
- c) dematerializzazione e rarefazione della propria espressività e dei suoi teatri simbolici;
- d) assunzione del senso di onnipotenza del "tempo reale" e dell'intelligenza cava della circolarità informatica;
- e) scissione tra tempo biologico e creativo, da un lato, e tempo del lavoro informatico, dall'altro;
- f) accumulo di questa scissione come memoria fotografica che con crescente difficoltà riesce a individuare e distinguere.

Le questioni inerenti all'avere un corpo, un senso, una vita, dei fini, etc. divengono interrogativi altamente problematici, vere e proprie zone privilegiate di inquietudine e angoscia. Persino tali questioni appaiono inserite nel sistema del tempo informazionale e assunte come una sua funzione, fino alla soglia estrema dell'artificialità. Nel senso che le loro dimensioni vitali vengono giocate e riprodotte in una sorta di sistema nervoso artificiale, costituito e sviluppato informazionalmente. In tale artificialità, dunque, l'estrema rarefazione; contenuto della rarefazione: l'indifferenza. Il *tempo reale* della società informatica appare come la modulazione di senso dell'indifferenza.

La fuga dal reale, nei termini positivi dell'evasione, risulta oltremodo complicata. Il tempo artificiale è più realistico della realtà, quanto più questa si va smaterializzando e derealizzando. I tratti somatici dell'individualità sono come presi d'assalto da astrazioni coercitive. Sensibilità corporea, flusso emotivo e passionale, attività mentale ne sono il bersaglio principale.

Eppure, tutta questa apparenza di compattezza, questo immane senso di vuoto impalpabile e questa autotrasparenza mascherata presentano delle smagliature, lasciano aperti dei varchi di senso e predispongono occasioni nuove per l'uomo e l'umanità, ancor prima che per la società.

È vero: le tecnologie informatiche (p. es. i calcolatori della V generazione) tendono a sostituire l'uomo *tout court*. Ma è proprio da questa sostituzione che germina una possibilità nuova: la riequilibratura del rapporto tra lavoro inteso come opera e il lavoro inteso come fatica, tra il tempo di lavoro e il tempo di non-lavoro. Se il tempo è assunto come decisore sistemico, vuole dire che esso è pervenuto alla soglia di risorsa fondamentale per gli uomini e l'organismo associato. Il tempo come bene-risorsa lo ritroviamo dentro e fuori il lavoro. È tanto possibile ridurre l'elemento di fatica e di passività presente nel lavoro, quanto necessario potenziare i contenuti di autodeterminazione e di creatività che si sviluppano al di fuori della prassi lavorativa.

Un discorso e delle pratiche di libertà sono enucleabili all'interno della prassi lavorativa e al suo esterno. Il lavoro rimane una attività costitutiva dell'essere sociale e dello sviluppo genetico della civiltà umana. Una pratica di libertà non può ignorarlo o negarlo. Deve, al contrario, riattraversarlo. Il lavoro brucia il tempo e la libertà. Nondimeno, nel lavoro continuano ad abitare le ragioni del tempo e della libertà. Spesso queste ragioni, nel lavoro, vengono zavorrate da un fardello oppressivo. Si tratta di alleggerirlo.

Non è possibile trovare il tempo pieno della vita e le ragioni più dense della libertà *fuori* del lavoro, se non le si continua a ricercare e imprimere anche *dentro* il lavoro. Fatti i debiti distinguo, ovviamente, tra tempo di lavoro e tempo di non-lavoro. Altrimenti non si esce da un'angoscia metafisica, i cui poli sono:

- a) la maledizione biblica che condanna al lavoro come pena espiatoria del peccato originale;
- b) il neo-paganesimo moderno che sconsa il lavoro e non riesce a far di meglio che assoggettarlo alle categorie del rifiuto.

La medesima crescita esponenziale del tempo disponibile è risultante della contrazione progressiva del tempo di lavoro necessario alla riproduzione dei beni fondamentali per la società e per il suo sviluppo. La genesi del lavoro, come aveva profeticamente previsto Marx, ha partorito l'eccesso di tempo disponibile fruibile da tutti per attività superiori, per sistemi di scelte più evolute, per opzioni individuali più mature e raffinate. Questa genesi non può essere negata o azzerata. Nello sviluppo genetico del lavoro è possibile cogliere e incuneare le discontinuità del tempo e della libertà.

Certo, contrariamente a quanto previsto da Marx, non è nello sviluppo lineare della prassi lavorativa che risiedono le ragioni della libertà suprema. La discontinuità dei tempi e delle ragioni della libertà avviluppa lo sviluppo genetico del lavoro. Ma se questo è vero, è esattamente perché i germi di questa discontinuità sono rinvenibili anche nel lavoro. Così come non si può sconsa il lavoro o sacralizzarlo, non si può parlare, né in astratto e né in concreto, di libertà suprema e di tempo universale. Esistono gli spazi della libertà: si tratta di non rinunciare mai a operare per il loro costante ampliamento e riorientamento. Ed esistono i tempi della libertà: si tratta di seguirne la dislocazione e la mobilità decentrata.

Il lavoro informatico, tra l'altro, ha questo pregio: estinguere i margini possibili dell'organizzazione informale, da cui ricorrentemente si è originata la "resistenza operaia" alla logica e alla pratica dell'organizzazione del lavoro. Venendo meno il puntello della "resistenza" alla requisizione del sapere e delle conoscenze, caratteristica del ciclo taylorista-fordista, è venuto meno il puntello dell'autodeterminazione operaia. Il problema diventa un altro. È questione che attiene, senza fasi di passaggio intermedio, alla libertà. Non più soltanto la libertà dell'operaio o del cittadino; ma le libertà. L'informatica tende a riscrivere la mappa dell'intreccio tempo di lavoro/tempo di vita. Questo intreccio è ora la posta in gioco.

E allora?

V'è una vecchia verità da cui occorre ripartire. L'individualità oppressa e stremata dalla macchina non è mai sussumibile entro la sua logica: non lo era per la logica lineare taylorista-fordista; non lo è per la logica circolare informatica. Il dissidio che resta da tematizzare, dunque, è quello tra "la grande trasformazione" informatica e l'individualità. Il dissidio sconvolge — e non sempre in negativo — i campi e le sfere delle libertà personali e delle libertà collettive.

Quali le iniziative possibili dei lavoratori e dei cittadini? Quali i campi di esperienza positivamente attivabili e percorribili? Esigenze di autodeterminazione del lavoro e dal lavoro si incastrano in forme inedite. Gli spazi stessi del conflitto, dell'ordine e del mutamento, vere e proprie coordinate invarianti di qualsivoglia paradigma politico, risultano profondamente modificati. Gli ambiti della solidarietà, della cooperazione e della dialogica sociale e individuale sono letteralmente scompaginati.

In tutto questo rimescolamento delle carte, come incide l'*azione politica*? Non soltanto del

sindacato e del movimento operario e del sistema politico, evidentemente. E su quali basi fondarla e verso quali fini ripensarla? Si potrebbe rispondere che urge rifondarla e riorientarla sul senso. Senonché la risposta, pur apparendo largamente motivata, è ancora largamente generica.

Quale il senso verso cui aprirsi e aprire la stessa politica?

Quello che mira a modificazioni complessive della struttura sociale? Oppure che lavora localmente a un'evoluzione del sistema? E come? E con quali mezzi? E quali i passaggi?

Quello che, comunque, sembra certo è che l'ondata informatica in atto non muta soltanto mentalità, comportamenti individuali e collettivi, ma obbliga a ripensare tutti i modelli tradizionali della trasformazione sociale.

La società industriale si è retta su di un patto sociale che ha fatto del lavoro il suo nesso relazionale fondante, costitutivo della coesione sociale. Il medesimo sviluppo genetico del lavoro invalida oggi questo paradigma politico. Spostare, allora, i termini del patto sociale dal lavoro al reddito, come pure da più parti a sinistra si va in questi ultimi anni insistendo? L'ipotesi non appare convincente. Un nuovo patto sociale lo si incardina sugli elementi portanti della transizione in corso, i quali vanno mediati in un paradigma politico appropriato, da cui far derivare proposte politiche, alleanze sociali, mutamenti istituzionali progressivi. L'incardinamento del paradigma politico sul reddito, anziché sul lavoro, non sembra cogliere la rilevanza essenziale della presente transizione.

Miscelare ereticamente lavoro con reddito, allora, come soluzione assolutamente provvisoria e parziale? Questa ipotesi, pur apparendo più "debole" della precedente, rivelerebbe una incisività e una presa sul reale maggiori. Ma l'elenco delle risposte e delle esercitazioni si può allungare all'infinito. Tanto più in una sede come questa che è tutto tranne che quella della discussione politica.

Qui possiamo solo indicare il problema. È sul piano della teoria e della scienza politica che il problema può essere discusso. Ci sia solo consentito di ricordare, per concludere, con Enzo Paci: "La politica, come l'eros, corre sul limite pericoloso della libertà e della tirannide, del bene e del male, della creazione e della distruzione, dell'essere e del non essere, della vita e della morte"³⁶.

(dicembre 1986-gennaio 1987)

³⁶ E. Paci, *Esistenzialismo e storicismo*, Milano, Mondadori, 1950, p. 233.