

Il lavoro come questione di senso

a cura di Francesco Totaro

eum

Questo volume viene pubblicato grazie alla collaborazione del Dipartimento di Filosofia e scienze umane con il Dipartimento di Studi sullo sviluppo economico della Università di Macerata. Parte dei finanziamenti utilizzati è stata messa a disposizione dal Dottorato internazionale "La tradizione europea del pensiero economico".

Isbn 978-88-6056-213-5
Prima edizione: dicembre 2009
© 2009 eum edizioni università di macerata
Centro Direzionale, Via Carducci 63/a - 62100 Macerata
info.ceum@unimc.it
<http://ceum.unimc.it>
Stampa:
Tipografia S. Giuseppe srl
Via Vecchietti, 51 - 62010 Pollenza
tsg@tsgsrl.191.it

Indice

- 11 Francesco Totaro
Introduzione
- 15 Stefano Semplici
Antimo Negri pioniere della filosofia del lavoro

Lavoro e modernità

- 27 Luigi Ruggiu
Lavoro e *praxis* nel moderno
- 53 Maria Letizia Perri
Il rapporto prassi/lavoro nel moderno tra storia e storicità
- 85 Vitantonio Gioia e Luca Scuccimarra
Soggetti al lavoro: la *società dei produttori* e le sue contraddizioni
- 139 Mario Miegge
Lavoro e motivazioni
- 149 Sergio Labate
Lavoro e motivazioni. Una discussione a margine della relazione di Mario Miegge

Lavoro e trasformazioni attuali

- 179 Serge Latouche
Attività informale e crisi del paradigma del lavoro nel Sud e nel Nord
- 201 Carla Danani
L'immaginario della decrescita
- 217 Ubaldo Fadini
Corpo, tecnica e lavoro. A partire dall'antropologia filosofica
- 233 Carla Canullo
Lavoro, tecnica e tecnologia: questione di metamorfosi o dissoluzione?
- 263 Antonio De Simone
Homo optionis. Individualizzazione, contingenza e riconoscimento nella società del mondo

Lavoro e senso

- 305 Francesco Totaro
Lavoro ed equilibrio antropologico
- 329 Daniela Verducci
Tra lavoro e essere persona: interazioni auspicabili
- 351 Ferruccio Andolfi
Il lavoro e il senso della vita
- 365 Benedetta Giovanola
Lavoro, beni relazionali e ricchezza antropologica: una rilettura di Karl Marx
- 391 Calogero Caltagirone
Il lavoro e la festa. Articolazioni del senso antropologico

Lavoro, organizzazione, professioni

- 413 Antonio Da Re
Le professioni tra deontologia ed etica
- 433 Nedo Fanelli
Professioni e sociologia del lavoro
- 441 Luciano Pero
Tempo e lavoro: dall'orario standard alla personalizzazione
- 483 Gli autori
- 487 Indice dei nomi

ti dell'economia di mercato. In questo modo, essa consentirebbe a chi non ha un impiego retribuito di costruirsi almeno un'identità nell'interazione con il collettivo. E aumenterebbero così le riserve di competenze e potenzialità umane che alimentano il dinamismo stesso del mercato¹¹.

¹¹ P. Lévy, *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, trad. it. M. Colò e D. Feroldi, Milano, Feltrinelli, 1996, p. 51.

Carla Canullo

Lavoro, tecnica e tecnologia: questione di metamorfosi o dis-soluzione?

1. *La tecnica in questione: una questione antropologica?*

La “discussione” proposta in queste pagine muove da quanto Ubaldo Fadini ha presentato nella (e con la) sua riflessione filosofica; o meglio, in una parte di tale riflessione, difficilmente circoscrivibile e delimitabile visti i numerosi (e diversi) autori e argomenti con i quali si è confrontato e ancora oggi si confronta¹. Riflessione dall'ampio respiro e dal singolare pregio di discernere questioni centrali per la contemporaneità. Tra queste, la tecnica rappresenta il *Leitmotiv* che Fadini ha incontrato e variato al seguito dell'autore che egli ha contribuito a far conoscere in Italia, Arnold Gehlen, filosofo certamente annoverabile tra i nomi più importanti dell'antropologia filosofica del XX secolo² e che ha fatto della tecnica una questione antropologica. Che la tecnica sia questione, *problema* che riguarda l'antropologia, è dunque – almeno secondo questa tradizione filosofica³ – indubbio; ragion per

¹ L'elevato numero di testi di cui Fadini è autore basta a dar conto dell'ampiezza e complessità della sua riflessione: *Il corpo imprevisto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*, Milano, FrancoAngeli, 1988; *Configurazioni antropologiche*, Napoli, Liguori editore, 1991; *Principio metamorfosi. Verso un'antropologia dell'artificiale*, Milano, Eterotopie/Mimesis, 1999; *Sviluppo tecnologico e identità personale. Linee di antropologia della tecnica*, Dedalo, Bari 2000; A. Zanini, U. Fadini (a cura di), *Lessico postfordista. Dizionario di idee della mutazione*, Milano, Interzone Feltrinelli, 2001; *Soggetti a rischio. Fenomenologie del contemporaneo*, Troina, Città Aperta, 2004.

² Sul tema Fadini ha scritto il contributo *Antropologia filosofica*, in P. Rossi (a cura di), *La Filosofia*, Torino, UTET, 1995, pp. 495-523.

³ Si veda, sul tema, anche M. Heidegger, in particolare *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1976, trad. it. G. Vattimo.

cui alla domanda che chiede se la tecnica sia una *questione* posta sull'uomo, la risposta deve essere *affermativa*. E tra le diverse risposte *affermative*, quella di Fadini si distingue per l'originalità con la quale, a partire da Gehlen, egli ha rimesso la tecnica *in questione*, interrogandola *di nuovo*.

Che cosa, tuttavia, è stato chiesto "di nuovo" alla tecnica? Forse, essa è stata originalmente interrogata sul suo "soggetto", su quell'uomo che ne è il protagonista ma anche lo speciale "punto di ritorno", luogo di verifica. Ma «*quid est homo?*» si chiedeva Descartes nelle *Meditationes*⁴. La sua risposta ha conferito alla modernità uno dei tratti ancora oggi più discussi⁵: «*Nihil nunc nisi admitto quod necessario sit verum; sum igitur praecise tantum res cogitans*»⁶, ossia sostanza finita che è (e a partire da questo momento *sarà*) punto certo ed indubitabile del conoscere. Ora, la "tecnica in questione", la tecnica che Fadini *interroga* "di nuovo", fa emergere una novità destinata ad incrociare proprio il soggetto consegnato dalla modernità. E se la *questione* non è nuova⁷, il modo in cui essa è posta e messa in atto (il modo in cui la *questione* è messa *in questione*) è invece *nuovo*, originale *anche perché* parte da questioni *altre* dalla tecnica. *Questioni altre* per le quali la *tecnica in questione* diventa *questione di metamorfosi*.

Il momento è venuto, allora, di concedere ai temi rapidamente annunciati una (pur rapida) esplicazione, ritornando al primo dei motivi annunciati, la tecnica come questione antropologica.

⁴ R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, intr. e note (a cura di) G. Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1978, p. 26.

⁵ L'argomento è ampiamente discusso da M.L. Perri nel libro *L'uomo per l'uomo. Ripensare il soggetto oltre la modernità*, Ancona, Il lavoro editoriale, 2002.

⁶ Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, cit., p. 28.

⁷ Tra i tanti testi che potrebbero e dovrebbero essere citati ricordiamo M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica*, Roma, Bulzoni, 1977 e Id., *La tecnica e il destino della ragione*, Venezia, Marsilio editori, 1979; M.T. Pansera, *L'uomo e i sentieri della tecnica*. Heidegger, Gehlen, Marcuse, Roma, Armando editore, 1998.

2. La tecnica e l'uomo

«La tecnica è vecchia quanto l'uomo», scrive Gehlen in un celebre passo del suo *L'uomo nell'era della tecnica*, «perché nei ritrovamenti di fossili noi possiamo talvolta dedurre con sicurezza l'intervento di esseri umani solo dalle tracce ivi lasciate da attrezzi elaborati»⁸. Dobbiamo a Max Scheler⁹ e all'antropologia moderna l'aver dimostrato che, «mancando di organi ed istinti specializzati, l'uomo non è conformato per un ambiente naturale, peculiare della sua specie, e di conseguenza non ha altra risorsa che trasformare con la sua intelligenza *qualsivoglia* stato di cose da lui incontrato nella natura»¹⁰. Il suo essere, povero di apparato sensoriale, «dipende esistenzialmente *dall'azione*»¹¹. Mentre l'animale ha una *Umwelt*, un ambiente o "mondo subiettivo" ben determinato per vivere nel quale è dotato di organi che con tale ambiente lo pongono in totale armonia, a caratterizzare (e fare) la peculiarità dell'uomo è la sua *Weltoffenheit*, la sua "apertura al mondo". Se l'animale è, dal punto di vista istintuale, *ricco*, l'essere umano è, al contrario, *carente* e *l'azione* è biologicamente necessaria affinché tale essere carente resti in vita.

Altro tratto caratteristico dell'essere umano è il suo "eccesso pulsionale": «Gli istinti degli animali sono gli istinti dei loro organi, con i quali essi sono adattati al loro ambiente [...]. Per l'uomo invece mantenere lo scambio tra le condizioni esterne e quelle interiori è appunto una necessità vitale»¹² dal momento che, essendo la sua natura *carente*, può sopravvivere *se e perché* è in grado di «plasmare i suoi bisogni ed elaborare il mondo, in quanto ciò rappresenta per lui l'unica garanzia di conservazione in vita: egli vive così agendo nel futuro [...] dato

⁸ A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, trad. it. A. Burger Cori, Milano, SugarCo, 1984, p. 10.

⁹ Sull'antropologia di Scheler si veda G. Ferretti, *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, Milano, Vita e Pensiero, 1972.

¹⁰ Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, cit., p. 11.

¹¹ *Ibid.*

¹² A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, trad. it. C. Mainoldi, Milano, Feltrinelli, 1983, p. 84.

che la sua costituzione naturale lo costringe a trasformare il suo mondo circostante. È questa opera di trasformazione, di elaborazione della sua pulsionalità, che non può essere immediatamente soddisfatta, a meno che non si voglia precipitare nell'«inumano» e arrischiare le stesse possibilità di sopravvivenza»¹³. Tratti, questi, che convergono nel punto centrale dell'antropologia di Gehlen, la *plasticità dell'essere umano*.

Questa qualità è costitutiva delle prestazioni umane e spiega il fatto che un essere disadattato e povero come l'uomo possa divenire «capace di un adattamento a più facce, multilaterale»¹⁴. O, come spiega Gehlen, «plasticità significa: da un ventaglio non ancora operante di possibilità occorre far risaltare, mediante l'autoattività nel maneggio delle cose, una scelta e costruire un variabile ordine di conduzione. Anche nella vita pulsionale dell'uomo essa significa sempre questa connessione di adattabilità a ogni situazione, a differenza dell'adattamento già predisposto. Sempre, e sin nelle prestazioni più alte, l'appropriarsi del mondo è insieme un appropriarsi di se stessi, la presa di posizione verso l'esterno è una presa di posizione verso l'interno, e il compito posto all'uomo in uno con la costituzione è sempre un compito oggettivo da padroneggiarsi verso l'esterno, quanto anche un compito verso se stesso. L'uomo non vive, bensì *conduce* la sua vita»¹⁵.

I tratti antropologici rapidamente esposti *introducono* alla questione della tecnica facendone una questione «di diritto» antropologica: da sempre l'uomo ha colmato la propria carenza con la creazione di strumenti e, oltre alle tecniche di «integrazione», ha poi inventato tecniche di «intensificazione» (martello, telefono e microscopio, per usare gli esempi di Gehlen, non fanno che potenziare facoltà già esistenti nel corpo umano)¹⁶ e di «agevolazione», che contribuiscono ad alleggerire la fatica degli organi¹⁷.

¹³ Fadini, *Il corpo imprevisto*, cit., p. 77.

¹⁴ *Ibid.*, p. 82.

¹⁵ Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit., p. 200.

¹⁶ Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, cit., p. 11.

¹⁷ *Ibid.*, p. 11. Celebre è l'esempio dell'aereo, che racchiude in sé le tre caratteristiche della tecnica: «Chi viaggia in aereo ha tre principi riuniti in uno: l'aereo sostituisce

Dalla *Umwelt* cui sottostanno gli animali l'uomo è liberato grazie all'intelligenza «che lo rende capace di trasformare gli stati originali della natura secondo le sue necessità». E se, «per *tecnica* si intendono le capacità ed i mezzi con cui l'uomo mette la natura al proprio servizio in quanto ne conosce proprietà e leggi, le sfrutta e le contrappone le une alle altre, allora la *tecnica*, in questo senso più generale, è insita già nell'essenza stessa dell'uomo»¹⁸. La *tecnica* qui in questione è, dunque, quella *tecnica radicata* nell'essere umano, nella sua essenza e natura. Ma, di nuovo, «*quid est homo?*» Se a questa domanda Descartes ha risposto con la *stabile* certezza della *res cogitans*, introdotta per *spiegare* l'indubitabile *ego sum, ego existo* che resiste ad ogni inganno, la *tecnica* «insita nell'essenza dell'uomo» e la *plasticità* che fa la specificità dell'essere umano rendono possibile una risposta diversa e al «principio» indubitabile della modernità si risponde con il «principio (della) metamorfosi» del soggetto.

3. Il principio metamorfosi

Principio, questo, al quale Fadini ha dedicato uno dei suoi libri¹⁹: alla stabilità e immutabilità del «soggetto moderno» *risponde* la mutabilità, la multiformità, la poliedricità del «soggetto della complessità»; complessità che è da considerarsi come «la parola chiave della nostra epoca»²⁰, epoca della tecnica. La metamorfosi del soggetto che la complessità arreca con sé è discussa da Fadini sulla scia, tra altri autori, di Pietro Barcellona del quale commenta, fra le diverse tesi, quelle in cui è affermato il legame tra la complessificazione del sistema, i processi di massificazione e l'individualismo²¹: «La teoria

le ali che non ci sono cresciute, batte in modo assoluto tutte le capacità organiche di volo e risparmia fatiche dirette a chi vuole recarsi in posti molto lontani» (*ibid.*).

¹⁸ Per i passi citati cfr. *ibid.*, p. 12.

¹⁹ Fadini, *Principio metamorfosi. Verso un'antropologia dell'artificiale*, cit.

²⁰ Fadini, *Soggetti a rischio*, cit., p. 143.

²¹ Il linguaggio di questi passi, soprattutto il richiamo alla complessità e ai sistemi, fa giustamente pensare a uno dei numerosi autori con i quali Fadini si è confrontato, N. Luhmann e, appunto, la sua «teoria dei sistemi» (cfr. in particolare *ibid.*, pp. 165 sgg.).

della complessità sociale rappresenta la complessificazione delle società contemporanee, caratterizzate da processi di massificazione che presentano l'individuo risolvendolo in una molteplicità di ruoli, maschere, aspetti»²². Questa complessificazione che fa conoscere l'individuo secondo le sue molteplici figure è uno dei modi in cui, nella contemporaneità filosofica, i *nodi insoluti* del soggetto moderno hanno portato a una *dissoluzione* dello stesso.

Il soggetto moderno, cioè, si è costituito come "progetto" di *astrazione*, distanziandosi da un oggetto che organizza e manipola. Ora, non soltanto tale "progetto" nutre in sé un *paradosso*, perché «l'individualismo moderno si presenta fin dall'inizio *irrisolvibile* nell'individualismo antropologico»²³, ma esso avrà anche un peso non marginale nell'organizzazione dell'ordine sociale inaugurato dalla modernità. Infatti l'idea di soggetto («che interviene in maniera decisiva e determinante nella fase fondativa della modernità») *fonda* e dà a pensare a partire dall'individuo «il problema dell'esistenza sociale»²⁴; ovvero: «Si assume un'antropologia individualistica per delineare positivamente una costituzione sociale originale, diversa, che rompa con il passato». Così, «la natura umana viene ad essere utilizzata contro la precedente "società naturale" per l'instaurazione di un ordine artificiale»²⁵. Facendo attenzione, tuttavia, a non pensare il nuovo ordine come deducibile dall'individuo empirico ma come fondato da una soggettività che è pura astrazione. Dal punto di vista del diritto e della politica, dunque, vale quanto prima detto, che cioè «*l'individualismo moderno si presenta fin dall'inizio irrisolvibile nell'individualismo antropologico*»; di conseguenza, «l'individualità può essere affermata unicamente nella forma dell'astrazione, che la "traduce" in soggettività giuridica: l'individuo concreto – ridotto a irripetibilità contingente – diviene oggetto di una

²² *Ibid.*, p. 146.

²³ P. Barcellona, *L'individualismo proprietario*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987, p. 33.

²⁴ Fadini, *Soggetti a rischio*, cit., p. 154.

²⁵ *Ibid.*, p. 155.

norma che lo definisce al di là delle esperienze reali di vita»²⁶. Di quale *dissoluzione* si tratterà, allora, e soprattutto, dove *si solve*, il soggetto?

Nel *passaggio* dalla modernità alla complessità dell'epoca contemporanea sembra piuttosto profilarsi una *metamorfofi* del soggetto in un'altra (seppur *debole*) *forma di soggettività*. Tale *metamorfofi* diverrebbe (o diviene) comprensibile seguendo il *passaggio* dalla prima *proprietà* che nasce con la soggettività astratta (questa, ponendo e sancendo l'ordine, inizia a *disporre* di sé, senza vincoli altri da se stessa e stabilisce il principio di proprietà qualificante *l'individualità*) alla proprietà come principio di organizzazione di un sistema destinato ad inglobare anche il soggetto empirico²⁷. La teoria dei sistemi verrebbe così ad essere letta in continuità con il processo iniziato nella modernità *solvendone* il paradosso, ossia *solvendo* l'individuo concreto in quel *sistema* che l'individualismo moderno (la soggettività astratta) ha contribuito ad inaugurare. Ma si tratta, appunto, di *metamorfofi* o *soluzione* del paradosso moderno?

Sulla base di una equilibrata analisi del processo di oggettivazione del soggetto proprietario nel complesso socio-economico, si individua un indebolimento del soggetto (si può parlare anche di una sua "*scomparsa*") che in realtà è il 'compimento estremo' di un "progetto riconducibile a una sorta di *metamorfofi* del soggetto originario [...] che imprime, per così dire, al processo la direzione di marcia e poi si lascia assorbire e includere nei meccanismi dell'oggettivazione per essere restituito alla fine in termini apparentemente diversi e tuttavia segnati da quell'origine (in termini che lo fanno apparire più *debole* del soggetto originario)"²⁸.

Ricorre il termine *metamorfofi*, perché qualcosa del soggetto iniziale resta, ma ricorre anche il termine "*scomparsa*",

²⁶ *Ibid.*, p. 161.

²⁷ «Barcellona giunge così a cogliere un rapporto di continuità tra l'originario individualismo del diritto di proprietà e di iniziativa ("libera") e l'odierno individualismo di massa in termini tali che gli consentono di afferrare la trasformazione della proprietà da determinazione qualificante dell'individualità a principio di organizzazione del sistema (è quest'ultimo "che è proprietà"), incorporante di fatto la stessa soggettività empirica» (*ibid.*, p. 161).

²⁸ *Ibid.*, p. 162, con citazione da Barcellona, *L'individualismo proprietario*, cit., p. 79.

conseguenza dell'indebolimento del soggetto stesso. Non siamo, allora, di fronte a un'oscillazione tra *metamorfosi* e *dis-soluzione*, tra *cambiamento di forma* e *solversi della forma in un sistema che non ha bisogno di altro da sé per darsi? Metamorfosi* che nasce dalla paradossale *risoluzione* dell'*irrisolvibile* paradosso della modernità: «L'individualismo moderno si presenta fin dall'inizio *irrisolvibile* nell'individualismo antropologico». Ma può, quello che è stato un paradosso, *risolversi*? Non è forse destinato a restare un nodo insoluto? È veramente possibile *ri-solvere* una tensione originaria in un *unicum* che, appunto, *la sciolga*?

A meno che la metamorfosi stessa si faccia *principio*, e dunque la mutazione e la variazione siano ciò che stabilisce un nuovo *dis-ordine*. D'altra parte, prima ancora che le analisi del complesso socio-economico lo esigessero, la stessa antropologia ha cercato un principio *altro* dall'indubitabile certezza dell'*ego* autarchico e centrato in sé. Al contrario dell'animale che vive nel proprio centro, l'uomo è per natura *eccentrico* e capace (per la sua originaria *Weltoffenheit*) di distanziarsi da qualsiasi ambiente predeterminato. Ciò fa dell'uomo non un soggetto autosufficiente e ripiegato in sé ma

la risoluzione/articolazione in positivo dell'eccentricità si concretizza laddove l'io non contraddice la sua condizione antropologica fondamentale, cioè quella che lo *individua* come processualità, come campo dinamico di trasformazione, come emergenza del mutante complessivo: l'immagine dell'uomo così delineata, a partire dal nesso centralità / eccentricità [...] sintetizza un progetto di ricerca fortemente critico nei confronti di qualsiasi teorizzazione di una presunta/pretestuosa autonomia dell'io²⁹.

Questa eccentricità originaria fa della metamorfosi il principio di un io che, se si riduce ad una forma, va contro la propria natura originariamente aperta al mondo. In che senso, tuttavia, l'autonomia dell'io è superata e negata?

Il problema non è posto per la prima volta dall'antropologia e già P. Ricoeur, segnalando l'astrattezza della soggettività

²⁹ Fadini, *Principio metamorfosi*, cit., pp. 62-63.

moderna, con insuperata efficacia diceva del *cogito* appena affacciatosi sullo scenario filosofico: «*Il n'est, à vrai dire, personne*, in realtà non è nessuno»³⁰. Le vie che Ricoeur, ma anche Levinas, Merleau-Ponty, Sartre e prima ancora Husserl hanno seguito nel XX secolo per ridare carne e sangue al diafano protagonista della modernità sono state differenti, spesso passate attraverso la persuasiva retorica dell'alterità. *Dunque i problemi posti da un cogito che si pone da sé e che da sé si fa garante dell'ordine della verità sono stati già individuati e discussi.* Dove consiste, allora, l'originalità della proposta di Fadini, che a differenza dalle altre muove dall'antropologia e dalla differenza tra *Umwelt* e *Welt* cui l'uomo è, al contrario dell'animale, *aperto*? Essa consiste, forse, proprio del superamento di tale distinzione³¹, non facendone più il *primum* antropologico ma individuando al contrario tale *primum* nel fatto che l'uomo non soltanto è *senza centro* ma è anche *senza forma*. L'uomo è *creatura creatrix variabile, mutevole*. Oltre ad essere "senza qualità", come narrato da Robert Musil, è *senza forma* in quanto *capace di assumere tutte le forme*. La metamorfosi, allora, può di diritto farsi *principio*, perché è il solo *principio* che può *dis-piegare* e *spiegare* la proteiforme variabilità dell'umano. A quale *prezzo*, tuttavia, la metamorfosi si fa *principio*? A un *prezzo non esoso e certamente conveniente*, perché elude il paradosso con il quale nasce la

³⁰ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 16, trad. it. D. Iannotta, *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 1993, p. 80.

³¹ "Tale distinzione" è quella tra *Welt* e *Umwelt*, individuata per la prima volta da Scheler e divenuta un *topos* dell'antropologia filosofica per chiarire la differenza tra uomo e animale. Secondo Scheler, l'uomo è essere spirituale aperto al mondo, ingoettabile e pura attualità. Infatti, mentre l'animale è assorbito nell'ambiente e «chiuso nel circolo di azione e reazione fra la sua struttura istintiva e il mondo circostante (*Umwelt*)», l'uomo «ha la capacità di sciogliersi dal fascino della "vita" e da tutto ciò che ad essa appartiene, per aprirsi ad un mondo (*Welt*) di essenze intuitive, non più relative alla propria costituzione organica ma in se stesse oggettive» (G. Ferretti, M. Scheler, *I. Fenomenologia e antropologia personalistica*, Milano, Vita e Pensiero, 1972, p. 150). La *Welt* è, ancora, il mondo della verità e dei valori in se stessi, indipendenti dall'organismo vivente. È opportuno tenere presente questa distinzione che Fadini, sulla scia di Gehlen, legge invece diversamente, intendendo il mondo come l'apertura indefinita e indeterminata di possibilità e ponendo decisamente l'accento sulla plasticità dell'uomo.

modernità *essendo essa il modo in cui è possibile chiamarsi fuori dal medesimo*. Se, infatti, la metamorfosi è il principio che pone il proprio dis-ordine (*vs* una soggettività astratta che poneva il proprio ordine sancendo un insanabile distacco dal piano del concreto), ci troviamo *già da subito e fin dall'inizio* al di fuori di ogni paradossale dualismo che, così come quello della modernità, chiede di ricorrere *alla metamorfosi del soggetto*, essendo evitato lo iato tra astratto e concreto. Tale metamorfosi, tuttavia, sembrerebbe dar vita ad un *nuovo paradosso* perché *piuttosto che essere cambiamento di forma sembra darsi come dis-soluzione e scioglimento di ogni forma*. *Nessuna forma, cioè, può e deve essere assunta come "la" forma e non c'è differenza tra le forme pensabili in astratto e quelle assunte in concreto*. Ci troviamo di fronte, allora, a un *nodo già soluto* che proponiamo di formulare in questo modo:

"Se la metamorfosi intesa come principio stabilisce essa stessa e da sé sola quale debba essere il proprio dis-ordine, questa deve poterlo fare necessariamente e con altrettanta autonomia da quanto ha fatto il suo principio alter, ossia quel cogito che ha condotto a pensare l'autonomia astratta del soggetto inaugurando la distanza tra soggettività astratta (un ego che "in realtà non è nessuno") e individuo concreto. Con questa differenza: che mentre il principio della modernità era caratterizzato da un eccesso di astrazione, il principio metamorfosi deve poter essere caratterizzato da un eccesso di concretezza che neghi a priori l'impossibilità che alcune forme possano essere assunte. O, detto a contrario, se la metamorfosi è il principio che, solo, è capace di rendere conto dell'originaria eccentricità dell'uomo, essa deve poter rendere possibile l'assunzione di ogni forma, con la caduta di diritto di ogni distinzione che faccia considerare alcune forme impossibili all'uomo. Che poi di fatto tale impossibilità si dia è un dato imprescindibile, ma di diritto e, dunque, secondo il principio, nulla deve poterlo vietare".

Il *nodo* che la metamorfosi *solve*, mettendosi al di fuori del paradosso della modernità sopra detto, è allora la distinzione tra *astratto e concreto* perché, assunta come principio, afferma che tutto *di diritto* deve poter essere *massimamente con-*

creto, sebbene di fatto ciò possa (ma anche in questo caso si tratta di *pura possibilità*) non darsi. Dove con *massimamente concreto* intendiamo tutte le possibili mutazioni che possono darsi ed essere cercate. E condizione perché questo "massimamente concreto" sia, e dunque condizione affinché le possibilità di metamorfosi si diano e la metamorfosi sia "principio", è che tale principio non debba fare i conti con alcuna *distinzione*. Perciò, dopo essersi sciolto, svincolato da una soggettività astratta che impone il proprio ordine, tale principio si trova ora a sciogliere un secondo *nodo*, la distinzione tra *Umwelt* e *Weltoffenheit*; nodo inaugurato, questa volta, non dalla filosofia moderna ma dall'antropologia.

La natura umana, si diceva, è eccentrica, e tale mancanza di centro è quanto ne fa parlare come di una natura ambigua che si colloca «all'interno di un complesso di relazioni fluide e spesso contraddittorie»³². Ora, «l'ambiguità umana è riconosciuta antropologicamente (in senso *filosofico*) rispetto alla riduzione dell'animale alla sua *Umwelt*: sappiamo però che la *Weltoffenheit* (afferzata da Scheler e da Gehlen) va in una qualche maniera definita, contenuta, regolarizzata. L'apertura al mondo va disciplinata, meglio: controllata, mediante la riduzione dell'immenso campo di sorprese della *Welt* a una serie di ben precisati contesti "artificiali" di vita, dove tutto sia ben ordinato e sostenuto/rafforzato nei confronti del ritorno del "rimosso", del riemergere di quell'"interno *naturale*" che si agita nella camicia di forza disegnata da un quotidiano istituzionalizzato a, paradossale, "dismisura"»³³. Occorre limitare, dunque, il campo delle sorprese e rafforzare i processi sociali di consolidamento, sistemi che garantiscano il funzionamento sociale contro l'improvviso sorgere di tendenze opposte tra loro e destabilizzanti. Ed è proprio per evitare la "cristallizzazione" causata da un'assunzione che Fadini chiama "irriflessa" dell'apertura al mondo che «può avere un qualche interesse tornare alla tematica dell'*Umwelt*» che, sottratta «a una deriva interpretativa che la separa, in termini apparentemente emancipativi, dal mondo

³² Fadini, *Principio metamorfosi*, cit., p. 69.

³³ *Ibid.*

degli uomini» può diventare «l'oggetto proprio di una *geografia dell'espressione* che "descrive" il mondo considerando in maniera congiunta la "natura" e la presenza umana»³⁴.

Ecco la distinzione che il principio metamorfosi fa, dunque, cadere: «La *geografia dell'espressione* rilancia la discussione su quel *principio della molteplicità e della metamorfosi* (che affiora anche in quel concetto di *plasticità* della natura umana tanto prezioso per l'antropologia filosofica) che riafferma il protagonismo "animale" ("plurale") irriducibile delle forze e dei pensieri che *concretizzano* il divenire umano [...]. Sono in quest'ottica decisive le pagine di Deleuze e Guattari sulla *metamorfosi* del divenir-uomo dell'animale e divenir-animale dell'uomo in un unico circuito, sulla *metamorfosi* come congiunzione di due deterritorializzazioni, che concernono appunto le due parti della relazione uomo-animale»³⁵. Di più, «nel divenir-animale c'è una vera e propria "deterritorializzazione assoluta" dell'umano, da considerarsi come una sorta di "viaggio immobile e statico", diversa da quella deterritorializzazione relativa che si realizza nello spostamento»³⁶.

Questo è dunque, il *dis-ordine*, o ciò che finalmente possiamo chiamare *la dismisura dell'ordine* messo in atto dalla *metamorfosi*: si tratta, cioè, dell'ampliamento *deterritorializzato* delle possibilità, dello scioglimento dei vincoli imposti dalle distinzioni astratto-concreto o anche ambiente-mondo inaugurate e cristallizzate dalla modernità e dall'antropologia. E tuttavia, alla metamorfosi e al superamento della distinzione *Umwelt / Weltoffenheit* si era giunti seguendo l'esigenza di regolamentare e disciplinare un'apertura altrimenti indisciplinata. Ma – chiediamo – la deterritorializzazione assoluta dell'umano non diventa essa stessa un'apertura incondizionata e indisciplinata, messa in atto con la *metamorfosi/congiunzione* di due ambiti altrimenti distinti e sempre distinguibili, e dunque con la totale caduta di limiti? La *soluzione* proposta per de-limitare la *Weltoffenheit* non finirà essa stessa con il richie-

³⁴ *Ibid.*, p. 70.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, pp. 70-71.

dere, facendosi a sua volta ab-soluta e illimitata, la medesima *soluzione* per la quale era stata invocata, e dunque una de-limitazione? No, perché anche se la questione è la stessa gli elementi in gioco sono cambiati.

Non si tratta più, infatti, di due termini che si contrappongono e uno dei quali può intervenire a de-limitare l'altro, per salvaguardarlo e conservarlo (come nel caso dell'antropologia classica) ma si tratta di *un solo elemento* che resta in gioco, frutto della metamorfosi/congiunzione di due elementi in uno, dove la metamorfosi consiste nella deterritorializzazione dell'animale e dell'umano: due elementi che, grazie al "principio metamorfosi", si *solgono* in *un solo* elemento, in *un'unica* circolarità che "viaggia senza spostarsi" (in quanto "viaggio immobile e statico" *vs* "deterritorializzazione relativa che si realizza nello spostamento") perché è *già in sé molteplice e multiforme*, perché ha superato le differenze, perché è *oltre* le stesse. *In ciò la metamorfosi è concretamente ab-soluta*, sciolta, *unico criterio del dis-ordine che essa pone essendo al contempo "massimamente concreta" (in quanto natura animale e natura umana). Illimitata e perfetta nel suo auto-darsi in(de)finito.*

Metamorfosi o dis-soluzione, allora? O, forse, la prima non è già pensata nei termini della seconda, e dunque il cambiamento di forma come *dis-soluzione* della forma? Ritroviamo lo stesso problema individuato a proposito della discussione del "principio metamorfosi" utilizzato in ambito socio-economico. Resta, però, incerto se l'alternativa si ponga già in uno degli autori che hanno contribuito alla costruzione del complesso ed articolato percorso di Fadini, Elias Canetti. Sicuramente anche quest'ultimo contribuisce al passaggio dalla fissità del soggetto alla *mutevolezza proteiforme* dell'io. Tale mutevolezza, vale la pena ricordarlo anche se *en passant* – non essendo l'argomento di questa discussione – è legata al tema del potere, sviluppato originalmente (tra gli altri) da Michel Foucault. Potere cui è congiunto il termine *massa*. Ora, quando Fadini discute *Massa e potere* di Canetti³⁷ non manca di

³⁷ Cfr. E. Canetti, *Massa e potere*, trad. it. F. Jesi, Milano, Rizzoli, 1972.

riproporre i termini già utilizzati, in particolare la “deteritorializzazione” dell’io «che proviene dalla massa di forze che agita ogni corpo complesso, che desidera potere ciò che in effetti può»³⁸; inoltre, egli ricorda che la massa è, per Canetti, «un dato originario [...] da cui deriva per *differenziazione* l’individuo, inteso come colui che oblia l’esperienza della massa, che comunque trascorre nella sua stessa corporeità. Ora, la condizione di uguaglianza della massa è testimonianza materiale della possibilità non illusoria per l’uomo di poter ancora con-venire con altri, di poter vivere in nuove dimensioni ciò che F. Masini ha indicato come il “lievito fantastico della metamorfosi”»³⁹. Anche se il potere tende a gerarchizzarla⁴⁰, la massa possiede una componente positiva nella quale Canetti ha trovato «la chiave per entrare nei territori esistenziali, in cui si tratta dei modi d’essere, dei corpi, degli ambienti, dei sistemi contestuali, delle nuove composizioni e soggettività [...]». L’intera opera di Canetti è rivolta a cercare un passaggio di vita [...] in cui si dispieghi la potenza di una soggettività, di una singolarità collettiva che nello sforzo della riappropriazione comprenda anche la conquista di una ricca e profonda coscienza di sé. La nozione di singolarità collettiva contiene quindi, nella sua base “antropologica”, un riferimento essenziale al molteplice, al diverso, all’altro (che è la sua stessa “natura”, il suo “futuro”): un rinvio ad una nuova costituzione dell’umano»⁴¹. Ma soprattutto, «la ricchezza dell’uomo – *creatura creatrix* – si esprime proprio in virtù della “natura” *proteiforme e multilaterale* che lo contraddistingue, che lo libera da ogni fissazione “paranoica” attraverso un divenire di *trasformazioni* in cui l’appropriazione dell’“altro” torna sempre a coincidere con la donazione di sé, con l’autentica felicità di esistere»⁴².

Autentica *metamorfosi*, dunque, e *cambiamento* finalizzati

³⁸ Fadini, *Il principio metamorfosi in E. Canetti in Configurazioni antropologiche*, cit., p. 193.

³⁹ *Ibid.*, p. 195.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 197.

⁴¹ *Ibid.*, p. 213.

⁴² *Ibid.*, p. 214.

alla *liberazione* della vera individualità contro una soggettività stigmatizzata dal/nel suo ipertrofico auto-porsi. La soggettività sembra poter assumere una forma “altra” che ne fa un *io deteritorializzato* dalle/nelle molteplici forme che assume. Con e in Canetti siamo di fronte dunque ad una vera e propria metamorfosi e il tentativo di presentare il “principio metamorfosi” *vs* il principio della modernità (la soggettività *astratta*) sembra raggiungere il suo scopo. Come nello stesso saggio Fadini, infatti, sostiene,

L’analisi della massa, che presenta un’enorme varietà di aspetti ed esprime più “avvenimenti” che “essenze”, viene sviluppata da Canetti nei termini di una vera e propria apertura nei confronti delle nuove possibilità di vita che la produzione di soggettività incarnata nella potenza di metamorfosi lascia intravedere e che si tratta di richiamare attraverso l’organizzazione di pratiche d’esistenza riferite al trascorrere dei corpi multipli e complessi in divenire, in combinazione/composizione. *L’analisi della massa è sempre analisi del corpo, dei corpi*. Lo sforzo di Canetti è quello di pensare l’ambito della molteplicità e della differenza concretizzato dai processi di metamorfosi dei corpi, che elasticamente, plasticamente *possono* divenire ciò che *possono* (vale a dire: *divenire*)⁴³.

In Canetti *sembrerebbe* essere questione di vera e propria metamorfosi e non dis-soluzione. *Sembrerebbe*, però, perché a ben vedere non siamo, forse, messi a confronto proprio con quanto sopra si è proposto di pensare il “massimamente concreto” che dà a pensare piuttosto la dis-soluzione (*e non il cambiamento*) della forma, dal momento che *nessuna forma* deve essere assunta una volta per tutte ma *tutte devono poter essere assunte*?

Nihil obstat, cioè, a che un corpo assuma infinite forme, ossia tutte le forme che può assumere; *nihil obstat* alla proteiforme deteritorializzazione dell’io. *Nihil obstat* alla metamorfosi come principio. Ma si tratta ancora dell’assunzione di un’altra forma o della fine di ogni forma? *Una* forma assunta non sarà, ancora una volta, *la forma cristallizzata che fissa e irrigidisce l’io così come il soggetto astratto moderno*? E dunque, proprio in opposizione all’astrazione, il “massimamente

⁴³ *Ibid.*, p. 207.

concreto” non dovrà essere pensato anche come il *massimamente potenziale*, pena il fissarsi arbitrario del multiforme *in un'unica forma*? Ma il *massimamente potenziale* non rischia, forse, di essere anche quanto pone *da sé solo le condizioni del dis-ordine che deve poter inaugurare in quanto ab-solutamente diveniente* (perché se tale non fosse si fisserebbe in forme che ne tradirebbero la stessa natura proteiforme)? La dis-soluzione della forma sarà, a questo punto, necessaria, perché eviterà quel cristallizzarsi nel quale, invece, la modernità e la sua soggettività astratta si è irrigidita. La duplice alternativa (metamorfosi o dis-soluzione) si propone di nuovo e su questo suo ennesimo ri-proporci interrompiamo la discussione del “principio metamorfosi” non prima di aver fatto, però, questa ultima sottolineatura.

La modernità inaugura un paradosso, si diceva, ossia la distanza tra la soggettività astratta e l'individuo concreto, dove la prima è *assoluta* al punto tale da prescindere dal secondo per inaugurare il proprio ordine. Il rischio della *Weltoffenheit*, inoltre, è quello di volgersi contro l'uomo perché è il-limitata, non disciplinata e, paradossalmente, tale da richiedere il ricorso alla disciplina che un recupero della *Umwelt* può garantire. Ma il medesimo carattere di processo che non ha bisogno di altro da sé per porsi e darsi che caratterizza la soggettività astratta moderna non caratterizza, forse, anche il “principio metamorfosi” (che presuppone – *viceversa* – il “massimamente concreto”)? Il ritorno al problema della tecnica, o meglio, della *tecnologia*, può fornircene, a questo punto, un esempio illuminante.

4. Il lavoro tra tecnica e tecnologia

La tecnica *in questione* è questione antropologica, si è detto all'inizio di queste riflessioni. Con la *metamorfosi*, poi, si è cercato di individuare quale sia il “principio” o presupposto di tale questione e se si tratti di cambiamento di forma o, piuttosto, di dis-soluzione della stessa (questione, che sembra – nonostante le esplicite dichiarazioni di Fadini – irrisolta). Si tratta ora di vedere come tali questioni incontrino il lavoro.

Gehlen non è il solo filosofo di cui Fadini, a proposito della tecnica, dà conto. Tra i suoi autori di riferimento c'è anche Popitz, avviso del quale è che la *tecnica* sia un prolungamento della mano che la *tecnologia* rende sempre più efficace; contro la tesi della deficienza organica di Gehlen, Popitz evidenzia la specificità organica che la *tecnologia* potenzia. Ciò che in entrambi è comunque reperibile, è l'ipotesi di una “distanza” che segna l'uomo, quella distanza che lo costituisce intimamente e che lo spinge “fuori”, che ne decentra la coscienza e pone il lavoro al cuore della questione antropologica; quel lavoro che è modalità con la quale la dimensione ideale-soggettiva si connette con quella oggettiva-reale⁴⁴. *Lavoro e tecnica*, dunque, sono radicati dentro la questione *antropologica*; o meglio, concernono direttamente l'umano e le sue metamorfosi.

Quale tecnica è in questione, tuttavia? Si tratta di tecnica o piuttosto di *tecnologismo*, esaltazione enfatica di ingranaggi che finiscono con il dis-solvere l'umano, dopo essere stati legittimamente chiamati in gioco per realizzarne la sua auspicata *metamorfosi*? Rispetto allo scenario di cui l'antropologia filosofica del secolo scorso disponeva il quadro, oggi, è mutato e la tecnica sembrerebbe aver subito, essa stessa, una metamorfosi. E in questo mutato contesto, quando la tecnica, o meglio, il *tecnologismo* interroga e mette in questione il *lavoro*, quale nuovo quadro viene a delinearsi?

Che la tecnica sia «la magica danza che il mondo contemporaneo balla»⁴⁵, come osservato da Ernst Jünger, è un dato di fatto dal quale sarebbe oggi anacronistico prescindere. Ma «al fondo della tecnica, o più fondamentale della tecnica, sta la visione appropriatrice del mondo che è in atto nella forza di propagazione del lavoro»⁴⁶. Lavoro che, *con l'uomo che lo ese-*

⁴⁴ Sul connettersi, per il tramite del lavoro, di queste due dimensioni si veda D. Verducci, *Il segmento mancante. Percorsi di filosofia del lavoro*, Roma, Carocci, 2003.

⁴⁵ A. Gnoli, F. Volpi, *I prossimi Titani. Conversazioni con Ernst Jünger*, Milano, Adelphi, 1997, p. 22, citato in E. Totaro, *Non di solo lavoro. Ontologia della persona e etica del lavoro nel passaggio di civiltà*, Milano, Vita e Pensiero, 1999², p. 11.

⁴⁶ Totaro, *Non di solo lavoro*, cit., p. 12 (l'autore cita dall'opera di Jünger segnalata nella nota precedente).

gue, è il protagonista di questa magica danza. Lavoro che, però, è anche il crinale sul quale si gioca la (non troppo sottile) differenza tra *tecnica* e *tecnologia*. Di più: se oggi ci pare difficile identificare *tout-court* la tecnica, la tecnologia e l'apparato tecnologico nel quale quest'ultima si esplicita ed esplica è anche perché *il riflesso* che queste dimensioni hanno sul lavoro e sull'uomo (che ne è protagonista) è, per ciascuna, diverso.

La tecnica, nel tempo, è diventata patrimonio di tutti ma – chiediamo con Totaro – «i fini della tecnica sono anche i nostri fini? E se fossimo *noi* diventati strumenti della tecnica, momenti di un'organizzazione tecnologica [...]? In questo caso, *noi* saremmo elementi del sistema tecnologico ancor più dei microprocessori elettronici e delle stazioni informatiche, saremmo in sostanza *noi* l'*hardware* principale e cioè il mezzo più imprescindibile e insieme più intercambiabile di qualsiasi attrezzo all'interno di un *apparato tecnologico* diventato fine a se stesso»⁴⁷. Ora,

un apparato tecnologico non è un semplice strumento isolato della tecnica [...]. In questo caso, lo strumento del fare e del produrre [...] è più importante del fine: è ciò che dura nel tempo, mentre i bisogni da esso soddisfatti sono passeggeri. Ma l'apparato tecnologico non è soltanto ciò che permane, è anche ciò che deve funzionare in permanenza. In vista di che cosa? Per alimentare innanzitutto se stesso come dispositivo che deve incessantemente riprodursi. *Un apparato tecnologico ha infatti come fine se stesso e, attraverso i suoi prodotti, non punta ad altro che ad autoriprodursi*. E riesce in questo intento tanto più quanto più si dispiega e si espande come un "campo totale", che impregna con le sue linee di forza la globalità delle situazioni e dei rapporti. Se è questa la tendenza inarrestabile degli apparati tecnologici, nessuno può essere sicuro di potersene tirare fuori purché lo voglia. In essi non si entra e si esce a piacere, ma si rimane invischiati fino a prova contraria e inconsapevolmente⁴⁸.

Una tecnica che appartiene all'essenza dell'uomo non è un apparato tecnologico che si riproduce a prescindere dall'uomo e del quale l'uomo è soltanto *un mezzo*, non *il fine* (poiché l'apparato tecnologico è fine a se stesso e alla propria riprodu-

⁴⁷ *Ibid.*, p. 16.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 18-19.

zione). Senza demonizzare, perciò, la tecnica (la cui *virtus* è stata ampiamente riconosciuta dall'antropologia né può essere negata), e posta la differenza tra questa e l'imperio della tecnologia e dei suoi apparati, ci si può legittimamente chiedere se sia possibile «stare umanamente nella tecnica oppure (se) possiamo stare in essa solo tecnicamente»⁴⁹. La risposta data a questo interrogativo ci sembra essere del tutto condivisibile: «Fino a quando ci illuderemo di limitarci a *pensare* la tecnica solo *tecnicamente* non potremo che stare in essa altrettanto *tecnicamente*»⁵⁰ pensando noi stessi come un ingranaggio dell'apparato tecnologico, pensandoci come un *mezzo* di tale apparato e non il legittimo *fine* della tecnica stessa⁵¹. Stare "tecnicamente nella tecnica" significa conferirle tutto il senso di cui l'umano è portatore; *significa pensarla come capace di esaurire totalmente il senso dell'umano*.

È però possibile ipotizzare un'alternativa all'imperio che l'auto-riproduzione dell'apparato tecnologico impone:

Guardare nella tecnica oltre la tecnica è la condizione prioritaria per non cadere nel suo determinismo, per non divenire cioè strumenti dello strumento nell'era dell'imporsi degli apparati tecnologici [...]. Se la tecnica chiusa in se stessa porta alla de-composizione dell'umano nella *forma* della sua manifestazione unilaterale, il porsi spiritualmente nei suoi confronti può condurre l'umano alla propria espressione di pienezza nella ri-composizione degli aspetti che lo costituiscono⁵².

Passo del quale vale la pena citare anche la conclusione: «Su questa via, se la tecnica ha esonerato l'uomo – come ha detto Arnold Gehlen – dalla fatica fisica alleggerendone il peso, la ricomprensione spirituale della tecnica *può alleggerire il sovraccarico che deriva dalla sua accerchiante unilateralità*»⁵³.

Ora, a sovraccaricare la tecnica potrebbe essere proprio l'apparato tecnologico che *soverte* del tutto e in modo radicale il rapporto *mezzo-fine* facendo dell'uomo (cui la *tecnica* è

⁴⁹ *Ibid.*, p. 25.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Per queste osservazioni cfr. *ibid.*, pp. 23 sgg.

⁵² *Ibid.*, p. 25.

⁵³ *Ibid.*

finalizzata) il mezzo dell'apparato tecnologico. A confermare questa sovversione totale e radicale è la proposta di un altro degli autori sui quali si è concentrata l'attenzione di Fadini, Pierre Lévy. Con la discussione delle tesi dell'autore de *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*⁵⁴ il percorso intellettuale di Fadini volge verso la discussione del rapporto *tecnologia – lavoro*. O, secondo il termine che abbiamo proposto anche sulla scia delle osservazioni di Totaro, volge verso il *tecnologismo* (ossia verso la *cultura* dell'apparato tecnologico) e verso la rilettura di alcune pagine marxiane dedicate al lavoro; senza tralasciare, tuttavia, il problema della metamorfosi della soggettività, o della nuova singolarità collettiva (secondo l'espressione di Canetti) che viene a delinarsi. Di nuovo, tale metamorfosi si palesa come la vera posta in gioco della riflessione sulla nuova antropologia del cyberspazio, riflessione nella quale dall'*ego cogito* si propone di passare al *cogitamus*⁵⁵.

L'*antropologia dell'era ipertecnologica del cyberspazio* è caratterizzata da un'intelligenza distribuita ovunque, continuamente valorizzata, dove tutte le intelligenze sono coordinate in tempo reale e possono essere effettivamente mobilitate⁵⁶. Tale intelligenza si diffonde con la cultura, grazie alla quale ha anche inizio. Giustamente Fadini ritorna con insistenza sul testo di Lévy: curatore, insieme ad Adelino Zanini, del *Lessico postfordista. Dizionario di idee della mutazione*⁵⁷, ha redatto in questa pubblicazione le voci *Tecnica e Tempo ed esperienza* e tanto nella prima quanto nella seconda espone e commenta le tesi dell'intellettuale francese. Altrove, poi, vi torna con maggiore puntualità e insistenza⁵⁸, sempre a sottolineare la buona *virtus* della tecnologia di cui daremo rapido saggio seguendo uno dei capitoli dell'opera di Lévy.

⁵⁴ P. Lévy, *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, trad. it. di M. Colò, D. Feroldi e R. Scelsi, Milano, Feltrinelli, 2002.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 37.

⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 3 sgg.

⁵⁷ Zanini-Fadini (edd.), *Lessico postfordista*, cit.

⁵⁸ Citiamo, tra i tanti luoghi che potrebbero essere presi in esame, i volumi di Fadini *Sviluppo tecnologico e identità personale*, cit., in particolare pp. 48 sgg., e *Soggetti a rischio*, cit., pp. 207 sgg.

La tecnica, lo sappiamo, è insita nell'essenza dell'uomo. Anche la tecnologia, tuttavia, non conosce bene più prezioso dell'umano, al punto da mirare a una *ingegneria dei legami sociali* nella quale si utilizzino tecnologie molecolari e non molari. Queste ultime sono tecnologie che non osservano attentamente i singoli né danno risalto alle variazioni minime, mentre le tecnologie molecolari sono «ultrarapide, precisissime, agiscono sui propri oggetti a livello di microstrutture, dalla fusione a freddo alla superconduttività, dalle nanotecnologie all'ingegneria genetica», riducendo al minimo sprechi e scarti⁵⁹. Ed ecco esplicitarsi l'intento di Lévy: «Noi vogliamo inscrivere l'ingegneria politica qui proposta (ossia ne *L'intelligenza collettiva*, ndr.) in un vasto e profondo movimento delle tecniche verso la "finezza", che comprende a sua volta altre ingegnerie, altre tecnologie oltre a quelle dell'umano»⁶⁰.

Ci limitiamo a concentrare l'attenzione su questo passaggio: il modello dello sviluppo dell'umano deve essere identico a quello delle tecnologie molecolari e tale sviluppo deve essere inteso (e reso possibile) come sviluppo dell'*intelligenza collettiva* sopra detta. Il *cogitamus* destinato a sostituire il *cogito* è, insomma, frutto di tecnologie avanzate, soprattutto nel campo delle reti di comunicazione: «L'uso socialmente più proficuo della comunicazione informatizzata è senza dubbio quello di fornire ai gruppi umani i mezzi per mettere in comune le proprie forze mentali al fine di costruire collettivi intelligenti e dar vita ad una democrazia in tempo reale»⁶¹. L'obiettivo di Lévy è, infatti, sociale e politico, e per questo motivo egli "si" chiede – muovendosi un'obiezione – se l'agorà elettronica e virtuale proposta non sia piuttosto *affaire* di un'*élite* e non certo possibilità per tutti. Obiezione alla quale l'autore "si" risponde osservando che mentre «la pratica della lettura si acquisisce in tre o quattro (o più) anni di lavoro assiduo, all'interno di istituzioni specializzate, molto costose per la collettività (le scuole), alle quali, purtroppo, in alcuni paesi non tutti hanno

⁵⁹ Lévy, *L'intelligenza collettiva*, cit., p. 56.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 56-57.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 74-75.

accesso», «le difficoltà di apprendimento sembrano essere quasi inesistenti per le giovani generazioni» e

L'abilità minima universale a navigare nel cyberspazio si acquisirà probabilmente in tempi più ridotti di quelli necessari per imparare a leggere [...]. Il cyberspazio cooperativo deve essere concepito come un vero servizio pubblico. Questa agorà virtuale faciliterebbe la navigazione e l'orientamento all'interno della conoscenza; favorirebbe gli scambi di sapere; accoglierebbe la costruzione collettiva del senso; offrirebbe visualizzazioni dinamiche di situazioni collettive; consentirebbe infine la valutazione, in base ad una molteplicità di criteri, di una grande quantità di proposte, informazioni e processi in atto⁶².

Finalità delle tecnologie molecolari, specialmente nell'ambito delle comunicazioni, sarebbe dunque la formazione di spazi di sapere accessibili a tutti *ma anche la definizione* delle capacità umane. Perché la questione, ora, non riguarda più una tecnica che appartiene all'essenza umana ma è in gioco una tecnologia molecolare che mira a *produrre* quell'*esprit de finesse* che caratterizza, così come l'*esprit de géometrie*, l'uomo. Non esiste *essenza* umana, cioè, a prescindere dalle qualità umane che la tecnologia è capace di *creare e gestire*. A questa nostra interpretazione del passo di Lévy si potrà obiettare che è azzardata e che paventa conseguenze che nell'Eden tecnologico non costituiscono neppure motivo di apprensione. Ma anche un solo cenno al *Leitmotiv* di queste meditazioni sulla tecnologia confermerebbe il fatto che ci troviamo ormai di fronte non tanto alla tecnica di cui l'uomo è fine ma all'apparato tecnologico che si riproduce da sé solo e del quale l'uomo è *mezzo prodotto*.

La *virtus* dell'intelligenza collettiva è la *socializzazione* sempre più ampia e la *partecipazione* politica sempre più estesa, *rese possibili e favorite dall'estensione tecnologica dello spazio virtuale*. Lo spazio però è tale in forza di una *virtualizzazione* che non significa *attualizzazione* – alla quale, anzi, si oppone – ma *cambio di identità*. La virtualizzazione è ciò che rende possibile *questo nuovo dis-ordine sociale, il cui perno è*

⁶² Per tutte le citazioni, si veda *ibid.*, pp. 75-76.

la diffusione dell'intelligenza collettiva. Ora, l'intelligenza collettiva, o meglio, l'intellettuale collettivo

è *causa finale* di se stesso, il suo unico scopo è di espandersi, svilupparsi, differenziarsi, far proliferare la varietà di segni che lo popolano [...] (ma è anche) *causa efficiente* di se stesso. Nasce dalla volontà dei suoi membri e da un impulso esterno. In un certo senso deve già esistere per poter nascere (poiché sono "i suoi membri" a costituirlo). *Questo paradosso della circolarità creatrice è proprio di ogni produzione dell'origine della vita* [...]. Infine l'intellettuale collettivo è *causa formale* di se stesso. La sua fisionomia non proviene da un'istanza esterna, ma emerge continuamente dalla moltitudine di libere relazioni che vengono strette in seno ad esso. Lungi dall'essere *rappresentato* da un organo separato che lo sovrasti e lo strutturi, esso *si esprime* in uno spazio immanente [...]. Il fatto che l'intellettuale collettivo sia *causa formale* di se stesso ne costituisce il più alto compimento ed è la pietra di paragone della sua immanenza [...], la sua *causa finale* era la sua stessa esistenza [...] la sua esistenza in quanto causa di sé⁶³.

Ma soltanto la virtualizzazione progressiva ottenuta dal progressivo auto-darsi dell'apparato tecnologico produce tale intellettuale o intelligenza collettiva: ecco perché le capacità umane e le finalità in realtà sono soltanto mezzi del funzionamento dell'apparato tecnologico che necessita, per riprodursi, di ciò che esso stesso produce. Anche Lévy parla di *circolarità* che non ha bisogno di alcuna realtà, effettività o attuazione per darsi e accadere. Quale sarà, allora, in questo contesto, lo spazio per quel lavoro che è modalità con la quale la dimensione ideale-soggettiva si connette con quella oggettiva-reale, soprattutto nel momento in cui tale dimensione viene a mancare? Per tentare un aggancio tra la sovversione *fine-mezzi* accaduta nell'imperio tecnologico e il lavoro, giustamente Fadini apre il confronto con un testo nel quale Oskar Negt⁶⁴ interpreta le celebri pagine dei *Grundrisse* di Karl Marx nelle quali si legge che, nell'epoca dello sviluppo della grande industria,

⁶³ *Ibid.*, pp. 120-121.

⁶⁴ O. Negt, *Tempo e lavoro*, trad. it. L. Lo Campo, Roma, Edizioni Lavoro, 1988, pp. 152 sgg.

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 [...]. Non è più tanto il lavoro a presentarsi come incluso nel processo di produzione, quanto piuttosto l'uomo a porsi in rapporto al processo di produzione [...]. (L'operaio) si colloca accanto al processo di produzione, anziché esserne l'agente principale [...]. Le condizioni del processo vitale stesso della società sono passate sotto il controllo del *general intellect* e rimodelate in conformità ad esso⁶⁵.

Citando e commentando Negt, Fadini osserva che l'evoluzione tecnologica ha portato e sta portando a un primato via via più definitivo del "lavoro vivo" sul "lavoro morto", suffragando la sua tesi con la lettura di alcuni passi dei già citati *Grundrisse*. «La ricchezza, commenta Fadini, dipende meno dallo scarto tra lavoro necessario e pluslavoro che dalla potenza degli agenti operanti nel lavoro»⁶⁶; e ancora, sempre commentando Negt "lettore" di Marx:

La funzione di regolazione e sorveglianza esercitata dal lavoro vivo è individuabile nella tendenza alla sua generalizzazione in gran parte dei settori produttivi, laddove soprattutto incidono i sistemi microelettrici di comunicazione e la tecnologia dei computer. Questi ultimi vanno considerati come oggettivazioni dello stesso lavoro vivo, "sotto forma di scienza viva applicata e fantasie operative tecnico-pratiche". Queste oggettivazioni, sperimentate appunto tecnicamente, sono l'espressione, al di là dello "strapotere del lavoro morto" (ma non bisogna "dimenticare che, in ultima istanza, il lavoro morto proviene dal lavoro vivo") dei "potenziali creativi del lavoro vivo". Lo studioso tedesco (Negt, ndr.) giunge dunque a considerare "le industrie nucleari, la microelettronica, tutto il settore delle tecnologie di comunicazione" non come semplici sviluppi delle "macchine" del secolo scorso e neppure come dei "complementi o prolungamenti degli esseri umani", *tali da consentire una riconduzione della tecnica*, avvertita come qualcosa di "estraneo" all'uomo, *bensi come delle vere e proprie "nuove tecnologie"*. È in quest'ottica che viene fatta rivivere l'intuizione marxiana che vede la possibile trasformazione dell'insieme del capitale fisso in qualcosa che è "contrario" al dominio del lavoro morto, vale a dire nella "produzione di soggettività", nella

⁶⁵ K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, trad. it. E. Grillo, Firenze, La Nuova Italia, 1970, pp. 400-403.

⁶⁶ Fadini, *Sviluppo tecnologico e identità personale*, cit., p. 71.

piena soggettivazione del lavoro, che è leggibile nel posizionarsi del concetto di forza-lavoro a livello del *general intellect* di Marx⁶⁷.

Ma la situazione che oggi si delinea è una declinazione del *general intellect* marxiano o ne è, piuttosto, una sovversione radicale?

In realtà, il *general intellect* marxiano si identifica con il capitale fisso, «con la capacità scientifica *oggettivata* nel sistema macchine»⁶⁸ mentre «nei processi lavorativi contemporanei ci sono pensieri e discorsi che funzionano di per sé come "macchine" produttive, *senza dover adottare un corpo meccanico*»⁶⁹. La tecnica interroga e mette in questione il lavoro, abbiamo detto. In che modo, però, lo interroga e mette in questione la tecnologia? I processi produttivi sociali

sfruttano tecnologie il cui *core* è costituito da elaborazioni di informazioni che sono, a un tempo, *materia prima e prodotto* [...]. L'assunto secondo cui in ogni rivoluzione tecnologica ad essere fondamentali sono le innovazioni di processo, più che quelle di prodotto, *non può che essere confermato nell'ambito di un modo di produzione nel quale i flussi delle informazioni interagiscono in modo crescente con la sfera vitale e trasformano le basi materiali dell'organizzazione sociale nella sua globalità*⁷⁰.

Il lavoro configurato dall'apparato tecnologico è, allora, *soltanto lavoro astratto, immateriale*.

Dobbiamo con ciò pensare al *paradossale* ritorno del *paradosso* che ha inaugurato l'epoca moderna (ossia il primato dell'*astratto sul concreto*), *paradosso* per il superamento del quale era stato formulato il "principio metamorfosi"? Forse no, ma un dato è inequivocabile: la tecnologia mette in questione il *concreto* del lavoro e, soprattutto, *non presuppone altro da sé per porsi, poiché il suo apparato funziona producendo e al fine di produrre il suo stesso fruitore*. Con ciò, e

⁶⁷ Id., *Tecnica*, in Zanini-Fadini (a cura di), *Lessico postfordista*, cit., pp. 306-307.

⁶⁸ P. Virno, *General intellect*, in Zanini-Fadini (a cura di), *Lessico postfordista*, cit., p. 148.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 149.

⁷⁰ Zanini-Fadini, *Introduzione. Il catalogo è questo*, in Id., *Lessico postfordista*, cit., p. 20.

funzionando da sé sola, fa del “lavoro astratto” quel “massimamente concreto” che abbiamo già indicato come il “massimamente potenziale” e, perciò – aggiungiamo ora – l’“inevitabilmente immateriale”.

5. *Questione di metamorfosi o dis-soluzione?*

Sebbene in termini diversi da quelli dell’esordio, torna la questione iniziale: seguendo il filo rosso della tecnologia finiamo con il parlare di metamorfosi o dis-soluzione?

Che vi sia un cambiamento di *forma dei “soggetti”*, nell’antropologia virtuale di Lévy, è un dato di fatto. Il cyberspazio rappresenta il “massimamente concreto” del “principio metamorfosi”, *laddove tutto è potenzialmente a disposizione di tutti e tutto è in possibile e incessante mutazione perché la produzione stessa non è finalizzata all’oggetto ma allo scambio di competenze e saperi*. Inoltre, «maggiore sarà lo scambio di flussi informativi, maggiore sarà la capacità collettiva di manipolazione simbolica»⁷¹. Insomma, l’antropologia del cyberspazio, prodotta dall’apparato tecnologico, è caratterizzata dall’«attività senza opera»⁷² laddove un lavoro finalizzato alla produzione è visto in modo ristretto, limitato, ridotto. Il “massimamente concreto” cui aspira la metamorfosi è, invece, ciò le cui potenzialità sono in(de)finite. Questo è vero tanto per il lavoro quanto per il “soggetto”, entrambi *metamorfizzati*.

La stessa distinzione marxiana tra “lavoro vivo” e “lavoro morto” viene *non già a cadere* ma più semplicemente *si dissolve* nel momento in cui dalla tecnica che favorisce il lavoro si passa alla tecnologia che è «il presupposto di un novero indefinito di possibilità operative»⁷³. L’astrattezza del lavoro, e forse – a questo punto – la sua *dis-soluzione* piuttosto che la

⁷¹ *Ibid.*, p. 20.

⁷² P. Virno, *Lavoro e linguaggio*, in Zanini-Fadini (a cura di), *Lessico postfordista*, cit., p. 182.

⁷³ *Ibid.*

sua metamorfosi, risiede nel fatto che il *lavoro materiale stesso si fa immateriale*: «Nella metropoli postfordista, il processo lavorativo materiale è descrivibile empiricamente come complesso di atti linguistici, sequenza di asserzioni, interazione simbolica»⁷⁴ e ciò in parte perché «il lavoro vivo si esplica, ora, a fianco del sistema di macchine con compiti di regolazione, sorveglianza, coordinamento» (di apparati tecnologici che funzionano da sé) ma soprattutto perché «il processo produttivo ha per “materia prima” il sapere, l’informazione, la cultura, le relazioni sociali» (e dunque ciò che non è materiale)⁷⁵.

La circolarità dell’apparato tecnologico (che da *mezzo* si fa *fine*) è consacrata, a questo punto, come la *virtus* per eccellenza del *lavoro astratto*. Tale apparato è produttivo e non ha bisogno di “lavoro morto” per produrre; di più, la differenza tra “lavoro morto” e “lavoro vivo” sembraolversi nel “lavoro astratto” che la tecnologia *basta, da sé*, a produrre. Il processo inaugurato sembra essere un nuovo assoluto, immanente, capace di produrre anche *nuove identità, e dunque di mettere in atto la definitiva metamorfosi del soggetto*. Ma, di nuovo, il “lavoro astratto” è lavoro la cui forma è trasformata o è un lavoro che si è dis-solto nel funzionamento dell’apparato che lo produce? Apparato che non soltanto permane e persevera da sé nel proprio essere ma che anche, per auto-alimentarsi incessantemente, deve riprodursi e porre soltanto sé. Inoltre, quell’“uomo” che per la sua radicale plasticità era *naturalmente tecnico*, in un contesto antropologico come quello configurato dal cyberspazio sembra piuttosto diventare *artificialmente tecnologico*. In tal caso, di quale “uomo” o “soggettività” finiamo con il parlare? Sicuramente di un “uomo” o “soggetto” che è l’esito di una cultura tecnologica del cyberspazio estesa fino alle sue potenzialità ultime. Ciò detto, ha ancora senso chiedersi se sia possibile vivere umanamente (e non soltanto tecnicamente) la tecnica, se a porre la domanda è un intelletto collettivo, mezzo e fine dell’apparato tecnologico stesso? E se anche avesse senso, quale risposta,

⁷⁴ *Ibid.*, p. 181.

⁷⁵ Cfr. *ibid.*

tale interrogativo, potrebbe ricevere? Se la tecnologia del cyberspazio produce soggettività collettive, vivere tecnicamente o umanamente/spiritualmente la tecnica *sarebbe una medesima e unica cosa*, poiché la soggettività è prodotta *essa stessa dall'apparato tecnologico di cui vive*.

Di cui vive e che in tal modo diverrebbe la sua *Umwelt*. Questo ritorno potente della *Umwelt* non sfugge, certo, a Fadini, il quale osserva che «Lévy avanza la tesi che l'evoluzione dei mezzi di informazione/comunicazione produrrà (sta già producendo...) un nuovo "ambiente" (*Umwelt*) di comunicazione-lavoro-pensiero, delineato dall'accelerazione del progresso tecnologico e da cambiamenti di fondo, sul piano del legame sociale, dei modi di convivenza»⁷⁶; d'altra parte, il ricorso alla *Umwelt* era già stato auspicato per rendere più vivibile e meno instabile la *Weltoffenheit* che differenzia l'uomo dall'animale. Ma il cyberspazio *virtuale*, in forza del quale accade la tanto ambita "deterritorializzazione dell'io", non rischierà di essere, in quanto virtuale, virtualmente esposto al rischio di "ricreare" un ambiente artificiale le cui caratteristiche sono quelle di una nicchia di fatto *gestita e controllata*? *Gestita e controllata, perché mentre l'ambiente è dato e trovato, l'ambiente artificiale "è" in quanto "è prodotto"*. Lévy *nega* che tale produzione resti accessibile a pochi e che *di fatto* sancisca l'inaugurarsi del potere di una nuova oligarchia. Resta tuttavia innegabile che *l'artificialità del prodotto, artificialità peraltro virtuale, si esponga, o perlomeno ponga il problema dell'esposizione a un'eventuale possibilità che tale prodotto sia controllato*.

Che la metamorfosi del soggetto accada, nel caso dell'intelligenza collettiva, è cosa indubitabile perché, nell'imperio tecnologico del cyberspazio, nessuna forma o nessun sapere è *di diritto* sottratto a tale intelligenza. Tutte le forme sono assumibili in un dis-ordine che funziona autonomamente in forza della sua natura eminentemente tecnologica. Tale autonomia è, tuttavia, ancora più *assoluta* della soggettività (moderna) astratta esposta comunque al proprio *paradosso*, ossia *al suo*

paradossale e interno divario tra astratto e concreto. Il problema, qui, è *ri-solto in modo definitivo* perché l'artificio tecnologico si mostra capace di essere *al di qua di ogni distinzione e paradosso*. È *al di qua*, come visto, della distinzione astratto-concreto (poiché è "massimamente concreto" l'astratto che esso *virtualmente* pone) così come è *al di qua* della distinzione tra "lavoro morto" e "lavoro vivo" (poiché il "lavoro astratto" li ingloba entrambi in sé); ma, anche, è *al di qua* della distinzione tra *Umwelt* e *Welt* al quale l'uomo è aperto.

Il cyberspazio, infatti, è veramente "ambiente" o non è piuttosto un *unicum* che li ingloba entrambi, pretendendo di darsi come nicchia nella quale, *solo*, le soggettività si costituiscono? Non è forse una *creazione altra* dall'ambiente e dal mondo? Verso la *Umwelt*, e dunque verso la metamorfosi, eravamo però spinti dalla necessità di porre dei limiti all'infinita apertura segnata dalla *Weltoffenheit*. Che cosa, allora, imporrà limiti al cyberspazio? Nulla, e la tecnologia molecolare si occuperà di non trascurare nessuno degli aspetti che riguardano l'umano, affinché tutto sia ricondotto all'interno della virtualizzazione che essa mette in atto. Il cyberspazio, assoluto, è dunque *al di qua* della distinzione tra *Umwelt* e *Welt* perché produce esso stesso gli spazi abitabili e abitati dall'"intelligenza collettiva" che in esso e tramite esso si produce.

Metamorfosi o dis-soluzione, dunque? Metamorfosi, certo; ma, forse, anche dis-soluzione, ossia un *solversi* progressivo di *due termini* in un solo termine *che li ingloba*. Termine *prodotto da un apparato tecnologico che finisce con il funzionare da sé producendo quell'intelligenza collettiva che ne fruisce e abita lo spazio che esso stesso genera*.

O forse, e infine, la questione merita di essere lasciata ancora aperta secondo quanto sempre esige la passione per l'umano che guida l'ampia e articolata ricerca di Fadini; passione che si sottrae, al di là di tutte le valutazioni che possiamo farne, a *soluzioni* troppo facili e rapide.

⁷⁶ Fadini, *Sviluppo tecnologico e identità personale*, cit., p. 49.