RIZOMATICA #5

23.04.2023

IN QUESTO NUMERO:

Etica e Intelligenza Artificiale: intervista a Enrico Panai

Parretti: produttivita' e suiluppo del pensiero

Intervista a Giuliano Spagnul: Caronia e l'utopia da disertare

Rizomatica #5

Infosfera, 23/04/2023
Per questa sesta uscita sul blog *rizomatica,* a distanza di più un anno dall'ultima, abbiamo lasciato il tema libero eppure troverete convergenze inusuali. La molteplicità trova una sua organizzazione in un certo orizzonte del possibile. Non è un caso che disertiamo i temi più dibattuti del momento, la nostra attenzione resiste alla ingegneria sociale che ci vuole mobilitati, carichi di certezze a criticare il potere come fa comodo al potere. E' nello spazio vuoto che si trovano le risposte.

Indice:

Etica e intelligenza artificiale *intervista a E. Panai* *3*

Api o lupi? *di M. Minetti* *13*

Principi di individuazione ecologica *di A.Cava* *23*

Tecnopolitica per il comune *di V. Pellegrino* *35*

Pensiero e umanità *di M. Parretti* *51*

Disertare l'utopia *intervista a G. Spagnul* *75*

La via del maestro ignorante *di G. Campailla* *81*

Il cibertariato nella globalizzazione *recensione di F. Barbetta* *87*

Guide nell'ecosistema *di M. Kep* *104*

Copertina di M.Kep e diorama. Immagine di IA, dominio pubblico

https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/it/

contatto: rizoma (at) tuta (dot) io

Etica e intelligenza artificiale

Intervista a Enrico Panai di M. Minetti

Enrico Panai è specialista di interazione uomo-informazione e un ricercatore indipendente in cyber-geografia e etica dell'informazione. Ha insegnato informatica umanistica presso il dipartimento di filosofia dell'Università di Sassari. Dal 2007 vive e lavora in Francia. Dal 2018 collabora con il dipartimento di scienze umanistiche e sociali dell'Università di Sassari. Direttore Generale dell'azienda di consulenza SARDUS FRANCE/ BEETHICAL.

(i molti refusi sono dovuti all'uso fiducioso di intelligenza artificiale per la trascrizione dell'intervista)

MM: *Quando quando i sistemi di intelligenza artificiale non hanno bisogno del controllo umano e quindi prendono decisioni che hanno un impatto etico senza il controllo umano?*

EP: In tutte le tecnologie che hanno capacità di agire creano una situazione morale nel quale hanno un impatto etico. Questo può essere uno stadio di neutralità o di inerzia, quindi puoi negligere le conseguenze etiche, e questo è nella maggior parte dei casi, mentre esistono dei rischi etici tutte le volte in cui i sistemi di intelligenza artificiale sono lasciati da soli senza quello che viene chiamato Human oversight, supervisione umana.

MM: *Io volevo proprio chiederti quali sono i campi in cui l'intelligenza artificiale agisce, cioè che vuol dire "agisce"? In quali campi effettivamente agisce autonomamente, in questo momento? Ora per esempio mi viene in mente che un campo potrebbe essere il trading algoritmico, in cui il sistema atua transazioni direttamente, senza controllo umano.*

EP: In quasi tutti i campi. La statistica, ad esempio, si è evoluta con l'intelligenza artificiale. Sono pochi quelli che fanno statistica pura oggi, la maggior parte utilizza modelli di intelligenza artificiale per fare previsioni. E quelle previsioni producono azioni. Ti faccio un esempio. In campo militare ci sono decisioni che hanno un oversight umano, quindi una decisione umana e poi applicazioni che non hanno controllo umano: alcune azioni dei droni militari non hanno un oversight umano. Agiscono perché hanno una missione e ci creano grandi problemi etici. La stessa cosa avviene per i sistemi economici. Lo stesso freno automatico di una macchina, il correttore di guida di una automobile funziona con dei sistemi, a volte basati intelligenza artificiale, che fanno la correzione della guida in tempo reale perché i loro sensori esterni inviano dei messaggi che vengono interpretati da un'unità centrale, in cui è in cui è installato un modello, generalmente di Deep Learning, che permette di fare un'interpretazione di quello che sta vedendo. Tutte le macchine che vogliono essere autonome e stiamo parlando del parcheggio di una macchina.

Il parcheggio automatico di una macchina funziona usando vari sensori, alcuni visivi, altri a ultrasuoni, altri sono dei veri e propri radar, li mette assieme e crea il percorso giusto per fare il parcheggio usando dei sistemi di intelligenza artificiale che sono imbarcati all'interno di un processore, l'unità centrale dell'automobile.

MM: *Il parcheggio della macchina è un ottimo esempio, la macchina può investire un pedone o un ciclista, però più inquietante è il campo militare. Tu mi dicevi che esistono droni armati che partono per la missione e non hanno più un controllo umano, quelli sparano quando decidono di sparare. Oppure nel trading finanziario, la macchina compra azioni perché quelle azioni stanno avendo quel certo comportamento e secondo quel modello quelle azioni saliranno di prezzo.*

EP: Ho lavorato un po' sui droni, poi ci sono le automobili le automobili, l'industria quindi delle macchine le Smart Cities che utilizzano i sistemi di gestione del traffico in maniera automatizzata, la gestione della circolazione su rotaie, la la finanza come hai detto tu prima, esistono alcuni sistemi militari, esistono i semplici social network.

la sequenza di raccomandazioni di un social network mi caccia qualcuno che ti

mette la sequenza sono tutti i sistemi automatizzati e visto che sono miliardi

di informazioni al secondo non c'è nessuno che fa una verifica umana di quello che tu vedrai o della sequenza di informazioni che hai e ognuno di questi sistemi ha dei rischi diversi. Vai dal rischio della vita a dei rischi di semplice fastidio nel fare una pratica quindi i rischi sono di tutti i livelli

Guarda questa bottiglia di latta. Sino all'altro giorno era era saldata e prodotta con un sistema software che calcolava le possibilità di errore nel farlo. Oggi hai dei sistemi dei sistemi visivi che guardano i bordi della saldatura e ne analizzano la qualità. Quindi c'è un sistema di intelligenza artificiale anche per fare questa borraccia di acciaio.

Quando dico che sono un po' dappertutto, nel nell'analisi dell'acqua che bevi quotidianamente ci sono sistemi di intelligenza artificiale, perché uno pensa solo per esempio all'ambito medico e là c'è un problema ancora maggiore perché in quello che viene chiamato il framework unificato dei clienti etici i principi sono benevolenza e non malevolenza, due dei principi fondamentali.

Quando tu in campo medico non utilizzi un sistema che potrebbe a salvare delle vite e hai paura di utilizzarlo perché usa intelligenza artificiale, stai avendo un comportamento non etico. E'come dire io ho una buona medicina ma non lo uso perché io non mi fido. Ho un buon vaccino ma non lo uso perché non mi fido dei vaccini anche se ho le prove che possono salvare vite umane. Nel campo medico abbiamo avuto l'effetto contrario Per prudenza a volte abbiamo evitato di fare delle scelte positive che potevano essere dimostrate scientificamente come positive. Quindi, come ti dicevo, l'IA è dappertutto. Si possono stare ore e ore a elencarne gli attuali utilizzi.

MM: *Quindi un po' chi se ne frega di GPT-4. Insomma mi sembrava importante chiarire quali sono i rischi dei chatbot. C'erano i valori di trasparenza, libertà di scelta, benevolenza e non maleficenza. Vuol dire tutto e non vuol dire niente. Certo nessuno vuole una IA cattiva di proposito. Però come fa l'intelligenza artificiale a capire se quello che sta dicendo non è maleficente? Tipo: -Ok Google, Alexa, Siri..voglio una sfida! E quella risponde: -Bevi dell'acido muriatico! Vediamo se ne hai il coraggio! E' un caso limite ma potrebbe portarti a fare cose che non vorresti.*

Cosa sono i nudge? Non so se si dice così o la teoria dei nudge, ho visto vuol dire pungolo. Quindi è una tecnica per influenzare le scelte. Quindi: cosa sono i nudge in ambito di piattaforme e come coinvolgono scelte paternalistiche o etiche? E che differenza c'è fra i nudge semplici o implementati con l'intelligenza artificiale, quindi solo di design o di programmazione o appunto se potenziati dall'IA? Parlavi appunto dell'algoritmo di visualizzazione delle notizie nei social network...

EP: I nudges sono fondamentalmente delle spinte gentili. Cioè non c'è una forzatura e non c'è un lavoro subliminale. E' bene fare questa distinzione dal punto di vista scientifico. Da un punto di vista pratico influenzano la maggior parte degli utenti nel prendere una decisione. Per un'azienda non è importante che riesca a influenzare tutti ma che riesca a indirizzare verso una decisione pittosto che un'altra, la maggior parte della popolazione che sta operando una scelta. Diciamo che sono sempre esistiti : per esempio il cavallo di Troia era un grande nudge perché ti metto il cavallo davanti alla porta e nessuno ti obbliga a portarlo dentro, però lavora su dei meccanismi psicologici che ti che sono quelli della curiosità e della paura di perdere qualcosa e che ti dicono no non dobbiamo portare dentro altrimenti

gli dei non saranno contenti deve essere un messaggio di divino eccetera... quindi lavora su queste paure, il nudge classico. Con la tecnologia del digitale i nudge sono stati traslati a livello digitale per fare degli esempi se tu vai sulle pagina web di una compagnia aerea low cost Troverai dei pulsanti che sono più visibili di altri. I pulsanti dove devi acquistare sono hanno colori accesi gli altri hanno colori , come dire spenti, hanno dei grigi. Oppure alcuni pulsanti sono più grandi altri più piccoli Questa è la legge di Fitts che è conosciuta in in user design e user interface design perché praticamente più è grande il pulsante, più facile cliccarci. Però considera che la stessa tecnica che usava Hitler per votare: vedervi la scheda elettorale, c'era: “lo vuoi Hitler ?” Sì era enorme, No era piccolino, cioè non è una novità È solo una traslazione digitale di quello che avviene da sempre.

Con intelligenza artificiale è qualcosa di più. Finché usavi un nudge singolo per fare un'azione era semplice identificarlo e studiarne l'effetto. Quando tu usi sequenze di nudge, cioè piccoli modifiche che sono messe in un ordine tale che ti portino a fare qualcosa, allora l'impatto è poco conosciuto ancora, perché si arriva a moltiplicatori dalle possibilità molto alte per cui studiare gli effetti possibili è difficilissimo.

La sequenza di nudge funziona, sai quando i giochini dei bambini che dicono: “Ripeti cinque volte la parola x e io ti dirò che a che colore stai pensando?” Funziona un po' in questo modo. Quindi i sistemi di intelligenza artificiale riescono a trovare questi errori sequenziali nelle persone, a personalizzarli per spingerti a prendere una decisione che il produttore vuole, anche un po' contro la tua volontà di base. Perché in realtà stai lavorando sulla stanchezza e su dei bias cognitivi. Poi esistono dei nudge, prodotti da intelligenza artificiale, che sono sottilissimi e riguardano il cambiamento di variabili quasi impercettibili. Non stiamo ancora parlando di subliminale, però il cambiamento di alcune variabili spinge a cambiare un comportamento. Questo può essere il tono della voce, ad esempio, io scopro che Matteo è più reattivo a dei toni gravi invece che dei toni acuti, nella mia interfaccia di comunicazione abbasso di un tono, una mezza tonalità la voce, oppure la alzo di una mezza tonalità o di due sono quasi impercettibili se non hai l'orecchio assoluto, però nel lungo termine ti fanno cambiare comportamento.

MM: *Ma questa cosa fa parte dei meccanismi di seduzione, di un potenziamento di meccanismi di seduzione e convincimento. Ma qand'è che questo coinvolge l'etica? Per esempio quando coinvolge su una campagna*

politica? Quando il nudge spinge verso scelte politiche che hanno degli influssi sulla vita di tutti? Quando porta verso narrazioni utili al controllo sociale, al consenso e all'obbedienza?

EP: L'etica è sempre coinvolta. In questo caso è un'etica pubblica quando i nudge vengono utilizzati dai governi in maniera paternalistica. Per cui hai un problema di etica pubblica, per cui il dibattito deve essere aperto.

Dalla presidenza Obama negli USA abbiamo iniziato a avere società che utilizzano i nudge per convincere grandi masse di persone a far qualcosa. In Inghilterra c'è una società che si occupa di questo, che è stata creata dal governo poi è diventata privata. In Francia ci sono delle società che hanno fatto questo. Un po' dappertutto nel mondo si creano queste società che cercano di portare a un comportamento diverso grandi masse di persone con un approccio paternalistico. C'è un grande dibattito da questo punto di vista, perché a sviluppare la teoria dei nudge sono stati uno psicologo e un economista, quindi l'approccio era più dal punto di vista paternalista.

L'intenzione era creare dei meccanismi che migliorino il benessere delle persone, ad esempio facendole camminare di più, così stanno meglio di salute, riducendo le emissioni di CO2, perché li incentiviamo a prendere la bicicletta eccetera .. questi però sono nudge fisici o digitali abbastanza semplici da identificare. I nudge con l'intelligenza artificiale sono molto più difficili da identificare. Anzi a volte vedi solo gli effetti ma non le cause, perché identificare la sequenza di cause è quasi impossibile. Però hanno degli effetti materiali, altrimenti le persone non passerebbero ore su YouTube. Quando vedi un ragazzino, o un adulto, che passa ore su YouTube non puoi dargli la colpa perché in realtà è, in un certo modo, manipolato dalla sequenza di informazioni che ha a disposizione. Sono convinto e ci sono degli Studi che mostrano bene questo, che se tu prendi un filo di informazioni che interessano a te e lo dai a me, io non lo seguo. Dopo un po' mi stanco di vedere i video che interessano a te o tu ti stanchi di vedere i video che interessano a me. Quindi vuol dire che c'è veramente un lavoro di personalizzazione sulla reazione comportamentale delle persone. Quindi i nudge possono essere negativi per questo. Allo stesso tempo, per categorie deboli, anziani, persone con handicap, i nudge potrebbero essere un elemento fondamentale. per esempio delle persone che soffrono di Alzheimer hanno dei processi di immagini e che le aiutano nel momento giusto a ricordare qualcosa quindi in realtà rendono la loro vita Quasi normale per cui non possono essere condannati senza la valutazione del campo devono essere utilizzati con *grano salis*.

MM: *Ok passiamo alla terza domanda. Chi è che nelle aziende, che siano appunto istituzionali pubbliche o più spesso agenti privati, che decide i valori etici da implementare e di solito di che tipo sono?*

EP: Allora esistono alcuni valori etici che sono riconosciuti dalla carta dei diritti dell'uomo, che è uno dei margini nei quali ci si muove generalmente nel mondo occidentale e non solo nel senso che anche in tutto il mondo vengono almeno formalmente accettati. Dopodiché ci sono dei valori che sono molto localizzati per esempio, in Europa, la Comunità Europea ha degli specifici valori che sono, non sulla persona, ma sulla relazione. Per esempio il valore di democrazia. Il valore di democrazia deve essere difeso dalla comunità europea e se lo difendi devi combattere le fake news. Non perché la loro natura non è vera, ma perché impattano la relazione tra le persone: se hai due persone che hanno frequenze diverse il livello comunicativo Tra queste persone si abbassa e per cui il dialogo sociale e democratico non può svilupparsi e quindi c'è un rischio Democratico per cui esistono già dei valori.

Poi, e sarò completamente onesto con te, moltissime aziende fanno hanno un errore sistemico che è quello

dell'ethics shopping, che è un po' come il cherry picking in nella scienza, nel senso che ci sono centinaia di principi e valori etici che circolano nel mondo e loro ne prendono un po': i tre o quattro che gli interessano. Li mettono in una carta etica e dicono, noi rispetteremo questi valori sapendo che la carta etica è importante ma non ci si può fermare alla carta etica. Se scrivi una carta etica non è detto che stai applicando davvero quei valori. Come la Repubblica Democratica Tedesca, non era poi tanto democratica. Era una repubblica dell'est sotto controllo sovietico. Non puoi definirla democratica in se stessa, però aveva il nome Democratica nel titolo. la stessa cosa avviene per i principi che sono stati comprati e messi un po' assieme. La maggior parte delle volte vengono identificati alcuni principi, alcuni valori e comunicati al mondo. Molto raramente si prendono decisioni etiche in maniera esplicita all'interno dell'azienda. Cioè i comitati etici che hanno un processo trasparente di presa delle decisioni sono rari e sono sempre oscuri. Mentre una decisione etica dovrebbe essere: ho un problema, identifico il tipo di problema e il tipo di possibile soluzione. Perché tu hai problemi etici che possono essere binari: sì o no, o sfaccettati, che possono avere più soluzioni, quindi una scala di grigi, e lì devi prendere una decisione etica sulla soglia.

Poi hai i dilemmi, di cui molti pseudo-eticisti spesso ti parlano. Perché un dilemma si chiama dilemma proprio perché non può essere risolto. Il famoso dilemma del trolley. Problema: con il treno ammazzi cinque persone o una? L'automobile deve prima uccidere il bambino o il vecchio? Quando senti persone che portano loro risposte assolute stanno dicendo il falso. Nel senso che dipende dalla situazione, perché se l'anziano è tuo padre e il bambino non lo conosci.. Uccidi il bambino. Quindi è anche stupido rispondere.

Per rispondere alla tua domanda. Nell'azienda spesso vengono costituiti dei comitati etici che però fanno semplicemente dell'ethics washing. Fanno ethics shopping per poi pubblicarlo nella comunicazione commerciale come forma di marketing. L'etica la potresti applicare quasi senza pubblicare sul tuo sito Internet che stai facendo etica, perché è come in un giardinetto pubblico. Dà più sicurezza avere dei militari armati col mitra, oppure avere dei bambini che giocano? La sicurezza non te la danno i militari armati col mitra, la sicurezza te la daranno i bambini che giocano. E'la stessa cosa con l'etica. L'etica funziona se non la vedi quasi. Come diceva Calvino, è leggera e trasparente. Allora sta funzionando Se invece me lo devi dire ad ogni istante, probabilmente c'è un problema di applicazione etica, altrimenti non avresti bisogno di dirlo.

MM: *Come la pubblicità delle banche, sempre carica di valori etici, quando poi sono praticamente degli strozzini.. La domanda era anche quella su chi, all'interno di queste aziende, decide quali valori sono ritenuti importanti, anche fosse uno shopping etico. Chi è nell'azienda che decide? E' la proprietà, la direzione o sono degli esperti?*

EP: Dipende dalle aziende. Comunque è una scelta che è in capo alla .direzione ma non sempre coscientemente, nel senso che intanto hai etiche diverse, che diventano vari punti di pressione all'interno di un'azienda, e dai principi etici che arrivano da altri punti dell'azienda. Per esempio l'*etica degli affari* è un' etica di altro livello che si occupa grosso modo del rapporto dell'azienda con l'esterno e dei rapporti interni all'organizzazione: cioè l'azienda non deve inquinare, all'interno dell'azienda ci deve essere una una eguaglianza di generi nel trattamento del personale...si occupa di queste cose.

L'etica dei digitale si occupa di tutto il processo di digitalizzazione del reale, quindi qualsiasi cosa che viene digitalizzata quindi trasformata in dati. I dati vengono trattati e diventano un output che produce una decisione. Tutto questo processo generalmente viene indicato dall'etica del digitale, che però è molto nuova, quindi sono

venuti a occupare quello spazio anche persone con competenze che erano al limite. Spesso ingegneri.

Dato che stai parlando di etica del digitale esistono alcuni principi che sono in altri settori. C'è chi si occupa di Cyber Security si sta per l'etica cardio digitale se tu vivi nel digitale puoi morire di digitale per cui la prima cosa è sicurizzare il digitale se no non puoi fare etica, non puoi fare nient'altro. Quindi in realtà chi si occupa di GDPR, di protezione dei dati personali, si occupa di un principio che può essere considerato un principio etico. La privacy dell'utente digitale per cui esistono principi che, come dire, passeggiano nell'industria in vari aspetti.

In nessuna azienda che io abbia incontrato finora c'è mai un organo decisionale assoluto, nel senso che funziona per un equilibrio tra desideri personali, visioni di impresa, pura casualità e quindi non c'è mai una persona specifica che lo fa e anche quando ci sono delle truppe di persone, c'è una negoziazione. Spesso chiamano esterni per farlo perché così dicono, vabbè l'hanno fatto degli esperti, noi non ci abbiamo messo le mani e adesso continuiamo a fare il business As usual, come si dice.

MM: *Quali sono i principali valori etici e utilizzati nell'intelligenza artificiale che vengono applicati o che si cerca o che si vorrebbero applicare all'intelligenza artificiale?*

EP: Allora esiste un articolo di Jobin e altri che aveva classificato centinaia di principi etici che sono utilizzati nell'intelligenza artificiale. In realtà qualche tempo dopo Floridi con la sua equipe hanno lavorato su su cinque principi di base che sono il principio di benevolenza di non maleficenza (dall'inglese) di autonomia, di giustizia. Questi sono principi che vengono dalla bioetica e lui ne ha aggiunto un altro che è l'esplicabilità.

Ora l'espicabilità in un concetto che ne racchiude due all'interno. Uno è quello relativo alla intelligibilità di qualcosa. La capacità di capire cosa ci sia dietro a un sistema che sta funzionando ed è fondamentale per rassicurare una persona su come sta funzionando il sistema ma allo stesso tempo per dare un livello di responsabilità morale. Se so come funziona so chi a che punto devo dare la responsabilità al sistema perché un sistema è una pipeline complessa, raramente le aziende hanno un solo sistema. Prendi le macchine autonome. Hanno vari fornitori che forniscono vari elementi e ognuno funziona con sistema di IA. quindi devi metterli in collaborazione quindi capire quale è responsabile è fondamentale. Devi saper leggere come funziona il sistema.

Bisogna stare attenti perché se io fossi un fisico ti potrei parlare per formule fisiche Ok non è detto che tu che hai studiato filosofia , ma anch'io ho studiato filosofia però per noi lo capiamo Ok però un fisico ci parla per formule fisiche per lui è comprensibilissimo ma non è intellegibile per noi, ed è giustissimo quello che sta dicendo. Quindi il livello di intelligibilità è veramente relativo alla persona che lavora sul sistema.

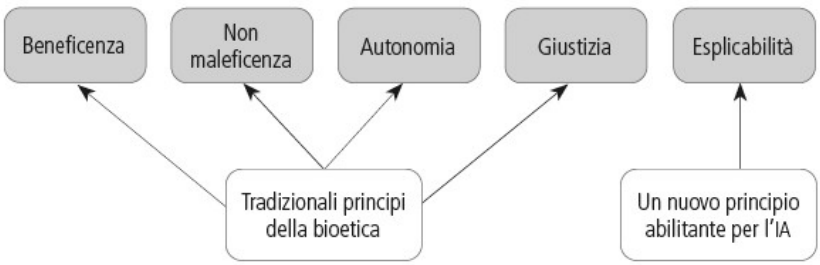

Figura 4.1 Un quadro etico dei cinque principi fondamentali per l'IA.

Questi sono cinque principi unificati prendono un po' tutto quanto. Alcuni sono complessi come quello di

giustizia. Cosa voglia dire giustizia in un output di un sistema di intelligenza artificiale è molto relativo. A volte ci sono delle prese di posizione che possono essere avaguardiste oppure retrograde oppure solamente allinearsi allo status quo, quindi dipende dall'azienda ogni scelta ha un pro e contro: economicamente e eticamente. Assumere più più uomini che donne come sviluppatori probabilmente riflette una certa coerenza nel rapporto che c'è con il reale. Nel senso che nel mondo dell'offerta di lavoro ha un rapporto diretto con la demografia però nella categoria degli sviluppatori sono più gli uomini che le donne. Però per sviluppare sistemi di IA è più interessante avere un equilibrio tra uomini e donne. Perché le donne riusciranno a mitigare i rischi di discriminazioni di genere perché avranno più attenzione nel rilevare aspetti di sessismo. Se tu hai delle equipe che sono più o meno equilibrate però avrai un abbassamento qualitativo per esempio dell'equipe, perché statisticamente visto che stai prendendo più donne, e ce ne sono di meno, dovrai abbassare il livello di competenza professionale richiesta.

MM: *Mi stai dicendo, di fatto, che se tu inserisci in uno staff che sviluppa intelligenza artificiale diciamo un gruppo misto con più minoranze o comunque con una parità di genere e di origini, cioè che ingloba delle differenze maggiori, in un certo senso, il sistema che viene prodotto ha incorporato una tutela delle differenze perché è come se fosse figlio di una famiglia arcobaleno?*

EP: Non il sistema ma i suoi meccanismi di mitigazione. Nel senso che se tu hai meccanismi di controllo, chiamiamoli anche così, in realtà si chiamano meccanismi di mitigazione del rischio e saranno migliori perché hai più occhi che vedono degli elementi che non sono visibili dagli altri, è veramente banale.

MM : *Sì infatti è come se ti trovi in un ambiente solo di uomini, la battuta sessista non viene magari condannata come se sei in un ambiente misto. Cosa è che reprime la battuta sessista? Un meccanismo di controllo, di autocontrollo che ti dice questa cosa non è giusta. Quindi in un certo senso chi sviluppa, non il sistema ma i meccanismi di controllo, ne stabilisce le regole etiche. Cioè l'eticità del sistema è data dalla composizione anche umana delle persone che collaborano costruire questo sistema.*

EP: Ho difficoltà a parlare di eticità del sistema.

da un punto di vista formale si dice che la tecnologia non è etica. L'uso che se ne fa ha implicazioni etiche.

MM: *E noi sappiamo che l'etica non è una ma sono tante, storicamente determinate, quindi è una valutazione Nel senso che però possiamo descriverle. Questo riguarda i valori etici che noi possiamo avere. Non so se nel libro di Floridi, mi sembra che anche lì, in un certo senso, quei cinque principi (1) che vengono nominati fanno parte di una di una etica utilitarista, che riguarda una libertà di tipo formale. Cioè che intende informare gli agenti umani e basarsi sulla loro autonomia della scelta. Come se gli agenti umani potessero realmente conoscere e interpretare il perché delle loro scelte, cosa che è molto dubbia.*

L'autonomia è la base del liberismo classico cioè presupponiamo che esista la libertà di scelta e la libertà, diciamo, di non essere influenzati o costretti ad una scelta. Però questa è una libertà puramente formale. La libertà sostanziale è garantire che tutti siano in grado di compiere quella scelta in autonomia, liberi dal bisogno e dal ricatto. Il che è un obiettivo molto elevato ma può essere considerato solo come un orizzonte a cui tendere, a cui è impossibile arrivare nei fatti. La democrazia liberale si basa su questi valori ma è stato dimostrato in tutto il Novecento, e tu hai fatto anche molti esempi, che le scelte umane non sono affatto basate su un agente razionale. Anzi, forse per definizione, una scelta etica é necessariamente irrazionale.

EP: Bisognerebbe che lo capissero i molti ingegneri che vogliono fare imbarcare l'etica sui sistemi. Cosa che, secondo me e secondo molti pensatori, è assolutamente impossibile da fare. Perché è proprio uno sbaglio concettuale imbarcare l'etica, perché io posso prendere una decisione oggi essendo la stessa persona quindi avendo un'etica della virtù identica, stessa formazione, posso fare una scelta oggi, un'altra domani nello stesso contesto.

Il punto è assumere la responsabilità di quella scelta dire, Io ieri ho fatto A invece di B. Giustifico perché ieri ho fatto quello magari oggi mi sono reso conto che ieri ho sbagliato, in questo l'etica può essere scientifica nell'accettare l'errore . Molti parlano della scienza come un insieme di conoscenze certe. Alcuni dicono la scienza non ha sempre ragione, ma la scienza non ha mai ragione. È proprio per quello che è scientifica. Come approccio è un po popperiano. Un vero scienziato è ben contento di essere criticato perché se c'è qualcuno che arriva da lui dicendo: “no avevi torto!” Va bene. La scienza va avanti. Poi c'è l'aspetto umano dove ci si radica sulla propria convinzione.

MM: *Certo, in questo modo hai un po' risposto anche alla prossima domanda che era: può esistere a tuo parere oggettività o scientificità nell'etica?*

EP: La scientificità la metterei dal punto di vista dei processi Nel senso che se con scientificità vuoi avere sempre lo stesso livello di qualità di scelta etica, in maniera quantitativa, direi che è una perdita di tempo.

Perché la stessa scelta che fai sulla popolazione oggi cambia domani perché è cambiata la popolazione. Perché l'atteggiamento dopo il *me too* è stato diverso rispetto a quello precedente il *me too,* perché è cambiata l'accettabilità della scelta etica dal punto di vista della popolazione. Per cui c'è un problema di accettabilità. Poi c'è un problema di preferibilità Nel senso che, in quanto eticisti, o in quanto persone lungimiranti, uno potrebbe dire: la popolazione accetta che io maltratti un immigrato. Però io cerco di fare qualcosa in più di quello che la popolazione accetta Perché vedo al di là di questo. Cioè c'è una spinta positiva al cambiamento e io sono ottimista su questa cosa. L'umanità ha delle spinte positive in avanti, poi ogni tanto rallenta però tante cose sono state superate, sono state trasformate. La schiavitù esiste ancora nel mondo ma è vista in maniera negativa ovunque.

MM: *Come dire è oggettivo ed è scientifico che l'etica si trasforma e che non è fissa. Ecco questo possiamo darlo per assodato: noi non siamo immobili, quindi trasferire i nostri valori in una macchina diventa anche in un certo senso impossibile. Per quello esistono sistemi di monitoraggio e controllo che devono essere dinamici anch'essi, in un certo senso.*

Chiuderei con questa domanda: ci puoi fare qualche esempio di buone pratiche o di Bluewashing così lo definisce anche Floridi? Ho fatto una ricerca sull'etica nell'IA e così ho visto che SOGEI sta facendo una campagna etica. Un po' tutti stanno facendo progetti sull'etica, ma visto quello lì ho capito che il senso è fondamentalmente marketing. SOGEI propone una comunicazione del piano industriale 2021-2023, dove dicono tutta una serie di cose vaghe sull'etica e fondamentalmente, visto che lavorano soprattutto con la pubblica amministrazione, serve a dire:- noi siamo bravi e dateci soldi a noi, insomma! Mi sembra puro marketing. Uno dei casi di applicazione di ethics washing, come si chiama, Bluewashing.

EP: Si, quando c'è comunicazione esterna è spesso così. Perché i comitati fanno più il marketing che dei contratti etici, quindi dicono delle banalità, hai perfettamente ragione.

Vorrei anche parlarti degli altri rischi sistemici che individua Floridi. Di uno te ne ho già parlato ed è l'ethics shopping cioè andare a prendere i concetti e principi che mi interessano nel momento in cui tu fai una carta etica. Invece se lo comunichi solo o quando lo comunichi e non lo applichi stai facendo ethics washing, Blue washing chiamato da Floridi nella differenza che c'è tra verde e blu e aveva scritto un libro Il verde e il blu e l'ha dedicato a questo.

Dopodiché c'è il lobbing etico. Per esempio investire per fare lobbing all'interno dell'Unione Europea per evitare che l'Unione Europea inserisca nella legislazione dei principi che sono contrari a quello che vuoi fare. E questo anche negli standard. Io sono una grande azienda, ti pago per andare alla comunità europea e dire non mettetelo l'obbligo del comitato etico nelle aziende. Poi, visto che l'etica funziona per meccanismi, a volte non c'è la parola etica in mezzo però, per esempio, lavorare sui conflitti di interessi ha un impatto sull'etica. Non ridurre i conflitti di interessi in campo digitale vuol dire fare ethics lobbing perché stai facendo in maniera che che i conflitti di interessi non vengano ridotti. Quindi stai cercando di di influenzare i livelli più alti perché tu possa avere più tempo per fare quello che vuoi senza rispettare alcune norme che ti obbligherebbero avere un comportamento più etico.

MM: *Si può dire che la Comunità Europea fissa degli standard anche di tipo etico, come ha fatto per la privacy per esempio, con il GDPR, che in un certo senso poi diventano degli standard globali*

EP: Allora, c'è una leggera precisazione da fare. La comunità europea fa leggi e regolamentazione. Poi gli stati nazionali messi assieme a livello internazionale, con ISO, fanno gli standard. Quindi UNINFO in Italia si occupa di standard per le tecnologie, a livello internazionale UNINFO fa parte di Iso per fare gli standard. C'è un livello intermedio che si chiama Cen-cenelec che a livello europeo si occupa di fare standard per le tecnologie e in particolare per l'intelligenza artificiale e il JTC 21 che è Joint Tecnical Comittee 21 che si occupa di intelligenza artificiale, l'Europa supporta la creazione di standard, ma non fa gli standard. Sono gli Stati nazionali che fanno gli standard assieme. Naturalmente li supporta perché lo standard è una maniera di applicare in un certo modo una legge e uno standard cerca di portarti a rispettare una legge. Quindi la Comunità Europea non fa standard, però ha come visione geopolitica il fatto di diventare lo *standard setter,* cioè l'area geopolitica mondiale dove gli standard per le tecnologie vengono lanciati.

Ecco perché la UE ha fatto una legislazione su GDPR la legislazione è applicata e implica rispetto di alcuni principi etici che sono quelli per esempio dalla privacy che è un principio etico ma non c'è in tutto il mondo, in Europa c'è. L'identità digitale è un principio europeo. Poi possono essere fatti degli standard per allinearsi a questa legge.

Poi ti parlavo degli ultimi due rischi sistemici (1) che avevano citati da Floridi so che ci siamo e sono il dumping etico e l'elusione etica.

Allora l'elusione dell'etica. Semplicemente dici: nella nostra azienda faremo etica. Dopodiché i progetti più importanti passano avanti rispetto all'applicazione di alcuni principi e piano piano eviti di rispettare le tue Guide Lines, le regole interne, la carta etica. Oppure in alcune società dicono guarda, c'è quella persona che ha avuto un burnout e non sappiamo cosa farle fare, le mettiamo a fare il responsabile etico, così, a fare delle cose che non servono a niente. Quindi, se tu stai incaricando delle persone che sono già in difficoltà, è normale che poi avrai dei problemi.

Poi c'è il dumping etico, che è il dumping classico. Nel senso che tu per esempio in Europa non puoi allenare un modello a riconoscere le razze, non lo puoi allenare, perché è vietato dalla legge. Per cui cosa fai? Tu fai il tuo centro di ricerca in una parte del mondo dove tu puoi allenarlo a riconoscere le razze. Quello che importi poi è il modello, non è il processo. Quindi esternalizzi la ricerca e importi l'output. Ma questo è quello che fanno anche negli OGM. La ricerca zozza la fai all'estero e porti il seme che funziona. Ma la ricerca non la fai in Europa. Questi sono i rischi sistemici.

I rischi individuali invece sono il fatto di mettere un eticista da solo in una società enorme. E' ovvio che non può lavorare. Devi essere, in quanto eticista, molto attento ai rischi etici nei quali incorri e molto attento a non essere tu a divenire un rischio lo stesso. Ma i rischi esistono sempre. Quelli individuali sono forti in questo momento sull' IA. C'è un forte pressione dalle aziende per fare delle cose, per rispondere a dei problemi e quindi devi tener duro per per continuare a dare i tuoi consigli correttamente.

NOTE

1) (1) lo shopping etico, (2) il bluewashing etico, (3) il lobbismo etico, (4) il dumping etico e (5) l'elusione dell'etica. (Floridi 2022, p 166)

Api o lupi?

di Matteo Minetti

Nel presente articolo si vuole recuperare la storia delle rappresentazioni dell'umanità originaria come fondamento ideologico delle dottrine politiche della modernità. L'apparente crisi attuale delle ideologie sarebbe invece la dissimulazione delle radici etiche degli attuali valori dietro una presunta oggettività scientifica e un rinnovato realismo filosofico (Ferraris, Manifesto del nuovo realismo, 2012), che metterebbe in grado di misurare la coerenza di scelte etiche mediante algoritmi complessi (Floridi 2022). Attraverso una panoramica delle opposte concezioni di proprietà privata e beni comuni si vuole mostrare come questi poli della relazione sociale abbiano prodotto corrispondenti scale di valutazione etica, e quindi politica, delle scelte in materia economica. Questi schemi interpretativi sono attualmente in crisi perché hanno impattato la capacità di prevedere ed evitare crisi sistemiche. Si prospettano quindi strumenti teorici e sociotecnici innovativi, capaci di rispondere ai diffusi bisogni sociali insoddisfatti.

La filosofia si considera convenzionalmente iniziata con il razionalismo socratico, quando Giorgio Colli provocatoriamente ritiene sia entrata in crisi. Nel momento in cui la dialettica socratica ha scisso la realtà in opposizioni di concetti astratti, la ragione ha condannato il pensiero ad una gabbia strabiliante per produttività ma dai frutti avvelenati. Il pensiero orientale antico, giuntoci attraverso le opere dei filosofi della Magna Grecia, aveva fino ad allora considerato gli opposti come diverse e compresenti tappe dell'esistenza di una stessa realtà che andava *compresa*, appunto (Colli 1975) non separata nel discernimento (dis-cèrnere, dis = due volte + cèrnere = separare). In epoca moderna il dibattito filosofico sulla natura dell'essere umano, se propenso al male perché segnato dal peccato originale, come voleva la tradizione biblica, o naturalmente socievole e giusto come proponeva la nuova visione illuminista del "buon selvaggio", pose le basi della giustificazione dell'assolutismo da una parte e della democrazia liberale dall'altra. Thomas Hobbes nel 1651, riprendendo la celebre formula del "Homo homini lupus", attualizza la tradizione del peccato originale con una ricostruzione laica e antropologicamente credibile: l'essere umano, allo stato di natura, viveva nella violenza della lotta di tutti contro tutti per procacciarsi le risorse necessarie. Solo la totale sottomissione a un capo garantì la pace e la possibilità di una società organizzata. Vi troviamo, in nuce, la formulazione dello Stato etico hegeliano e la giustificazione di tutti i fascismi. Dal lato opposto del corno troviamo il liberalismo che arriva a limitare l'intervento collettivo per non ledere i diritti naturali e universali dell'uomo e del cittadino, tra questi la proprietà privata. Quando parliamo di diritti umani non parliamo di altro che dei diritti che l'essere umano si ritiene possieda per sua natura e riesca a percepire come giusti. Non è difficile osservare che la *Natura* ha preso il posto del Dio biblico come fondamento della legge e della libertà, ma per porre l'*individuo egoistico* (Mazzetti 1992, p. 13) a fondamento della democrazia borghese. Oggi nessun giurista si sognerebbe

di fondare il diritto su Dio o sulla Natura (Ferraris 2012, p.81), ma il senso comune fatica a pensare che diritti e doveri sono forme storiche che una certa comunità politica si dà e che pertanto sono forme sempre in divenire, in balia di interessi particolari ed evoluzioni del contesto materiale e culturale. La libertà, non è quindi un presupposto della vita civile bensì il suo sempre incompiuto obiettivo.

Ancora oggi, in politica, destra e sinistra sono divise tra opposte visioni dell'essere umano naturale, in eterna lotta come lupi per gli uomini o spontaneamente cooperanti come le api, malgrado i loro egoismi (Mandeville 2002). Per chi ritiene che gli uomini abbiano essenzialmente atteggiamenti predatori e antisociali è fondamentale il ruolo repressivo dello Stato nello scoraggiare i comportamenti scorretti. Per chi pensa, invece, che per natura gli uomini siano portati a cooperare, bisogna eliminare la costrizione e la repressione dello Stato, liberando le opportunità.

E' evidente che gli esseri umani non sono affatto uguali tra loro, perché una identica umanità non esiste. Non sono né api, né lupi, e sono anche lupi e anche api perché hanno osservato questi animali per millenni. Così come sono l'unione di sé stessi con gli strumenti tecnici che hanno costruito e usato dall'alba dei tempi. L'umanità non può essere distinta dalla sua storia e dalla tecnologia che gli ha permesso di sopravvivere ed evolversi (Benasayag 2016).

Ogni struttura sociale in cui gli esseri umani si sono aggregati ha avuto le sue regole di comportamento da tramandare e a cui adattarsi, quindi la sua etica. Teniamo sempre conto che l'etica è l'ambito del dovere, quindi si costruisce nei primi anni di vita nella sfera privata della famiglia.

Quello che qui mi interessa indagare è se abbia senso pensare che una trasformazione valoriale porti ad una conseguente trasformazione nelle strutture sociali o meno. Ovvero, sono i rivoluzionari che fanno la rivoluzione o invece è la rivoluzione (i mutati equilibri di potere in seno al sistema produttivo) che produce i rivoluzionari, che al loro volta adeguano il sistema politico (le leggi) ai mutati equilibri?

Per consonanza con una componente interpretativa strutturalista e post-strutturalista sono più portato a condividere la seconda opzione, ma come argomentavo all'inizio dell'articolo, la seconda opzione non esclude necessariamente la prima. Una cultura emergente da un rinnovato assemblaggio tecnologico e sociale diventerà l'*altrove* degli altri gruppi che aspirano ad una rivoluzione.

Ad esempio la diffusione della Ideologia californiana, fortemente individualista, ecologista e libertaria, associata ad una morale inclusiva no-gender o LGBTQ+, è stata favorita dalla vicinanza di San Francisco alla Silicon Valley e alle sedi delle grandi multinazionali tecnologiche, per cui i ruoli sociali e sessuali tradizionali non sono affatto fondamentali alla riproduzione sociale e anzi,

sostanzialmente in contrasto con la dematerializzazione delle relazioni e delle merci. Le ideologie reazionarie e tradizionaliste invece proliferano in zone economicamente arretrate, basate sull'estrazione di materie prime, agricoltura, allevamento e industria, dove l'economia è rimasta ad uno stadio rurale o fordista e senza una prospettiva di futuro. I tentativi di adeguare i valori e quindi l'etica a forme della relazione sociale che non li hanno generati, trovano esiti infelici e inconsistenti se non si materializzano in strutture produttive coerenti. Insomma è impossibile aspettarsi la piena diffusione della Ideologia Californiana se non si diffonde e disloca in tutti i continenti il capitalismo immateriale, ovvero l'estrazione monopolistica di profitti dalle transazioni che avvengono in rete sul mercato globale. I più attenti noteranno che quest'ultimo è un passaggio contraddittorio. Nel momento in cui i profitti monopolistici dovuti a rendita di posizione, sostanzialmente ad un vantaggio tecnologico, venissero erosi dalla diffusione e dalla concorrenza, verrebbe anche meno l'egemonia economica e culturale dei *Signori del silicio* (Morozov, *Silicon Valley, I signori del silicio*, 2016), quindi i valori etici di cui sono portatori. Potremmo stupirci nello scoprire che i maggiori filantropi e le fondazioni che costituiscono il welfare privato, che sostituisce la mancanza di servizi pubblici, attuano una forma di neo-colonialismo con i proventi della speculazione monopolistica e finanziaria.

Segui i soldi e troverai il buono e il giusto.

La storia delle invenzioni ha plasmato l'umanità, i suoi luoghi di vita e le forme della relazione prevalenti. Nel momento in cui è stato inventato il denaro e la sua evoluzione immateriale (il valore nominale) sono stati eliminati i limiti pratici alla accumulazione di valore. I flussi di denaro pubblico e privato ci indicano nella via del consumo, ecologicamente responsabile, il che è un assurdo, l'opportunità di esprimere eticamente la nostra personalità. E' attraverso le scelte individuali, dei piaceri e delle esperienze che decidiamo di acquistare che assumiamo valore a nostra volta, in quanto capitale umano soggettivato, ovvero che produce se stesso vivendo. Recentemente è stato definita con il concetto tipicamente liberista di "voto con il portafoglio"(Bechetti 2008) la possibilità del consumatore di orientare le scelte etiche e ecologiche delle aziende. La capacità di spesa, distribuita in modo molto diseguale, oltre a essere considerata l'ultima possibilità di scelta etica e politica praticabile, è anche lo strumento di individuazione e selezione delle èlite.

Più i consumi risultano elevati e dematerializzati e più si accresce il capitale immateriale accumulato come individui, in grado di farci accedere, grazie a quei beni posizionali, alle più esclusive cerchie di relazioni significanti. Il proletariato della sensibilità descritto da Bernard Stiegler (Stiegler, *La società automatica*, 2019), potrà godere solo della limitata soddisfazione dei desideri massificati ma vivrà

nella perenne insoddisfazione dell'essere totalmente inadeguato ai nuovi valori e alla realizzazione di una esistenza piena e significante.

Si può godere senza il corpo?

Più di duemila anni fa un filosofo materialista espose una sua teoria di economia libidinale. Non è un caso che il giovane Karl Marx discutesse nel 1841 la sua tesi di laurea (Marx, *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*, 2022) proprio sulla filosofia di Epicuro.

Il filosofo di Samo divideva i bisogni in tre categorie e di conseguenza il piacere che derivava dalla loro soddisfazione sarebbe stato da ricercare, eticamente, in maniera decrescente.

• Bisogni naturali e necessari, come ad esempio bere acqua per dissetarsi.

• Bisogni naturali ma non necessari: come ad esempio per dissetarsi bere vino.

• Bisogni né naturali né necessari, come ad esempio il desiderio di fama e di ricchezze.

I primi, a suo avviso, vanno soddisfatti sempre, i secondi con moderazione e purche non portino più danni che benefici, i terzi mai, perché portano solo danni e infelicità. Attualmente consideriamo che bisogni e desideri sono potenzialmente infiniti e vengono costantemente moltiplicati dal sistema produttivo ma non sono affatto equivalenti fra loro, come le teorie economiche classica e neoclassica ci suggeriscono.

Agnes Heller, studiando l'opera di Marx, ha fatto notare che gli economisti, normalmente, considerano i bisogni come esclusivamente economici perché ritengono che solo nel mercato possano essere soddisfatti. Una teoria antropologica dei bisogni pone invece come più elevati quelli che si soddisfano al di fuori del mercato, diretti alle altre persone "non come mezzo ma come fine"(Heller 1974, p. 27): gli affetti, le relazioni, il piacere condiviso delle attività sociali e della produzione creativa. Dopo che risultano soddisfatti i bisogni naturali necessari, risultano finalmente accessibili e rivoluzionari i *bisogni umani ricchi,* che la Heller definisce "bisogni radicali". Oggi, nelle nostre società opulente, ci rendiamo conto che i nostri bisogni insoddisfatti sono principalmente questi ultimi, non quelli che permettono la vita ma quelli che gli danno senso. Vengono spesso definiti desideri per distinguerli dai bisogni di necessità o di status considerati dagli economisti.

In un sistema economico fortemente diseguale, la soddisfazione dei bisogni è minima per tutti, sia che la analizziamo in una prospettiva utilitaristica umanistica come quella di Bertrand Russell, che misura il bene generale prodotto dalle azioni come soddisfazione complessiva di desideri, materiali e immateriali, sia che la analizziamo, come proponeva Bentham, riducendo la soddisfazione dei

bisogni ad un calcolo meramente economico di spesa (Atkinson 2015). I molti soffrono perché non riescono a soddisfare neppure i bisogni necessari e i pochi soffrono perché il piacere dato dall'accumulazione di denaro per comprare oggetti ed esperienze non li può rendere felici oltre una certa misura. Il corpo umano è il limite in entrambi i casi. Avere meno di un riparo rende sicuramente insoddisfatto il nostro bisogno di abitazione, mentre possedere cinque, cinquanta o cinquecento case non aggiunge molto alla soddisfazione dello stesso bisogno, anche se può essere una notevole fonte di rendita. Inoltre, come abbiamo visto, non tutti i bisogni possono essere soddisfatti nel mercato, ma finché quei *bisogni radicali* non hanno modo di manifestarsi, neppure si manifesta la necessità di superare la società alienata del mercato, con i suoi lunghi orari di lavoro, ad esempio (Heller 1974, p. 27).

Dovremo però ammettere che la scelta fra la sofferenza di molte persone e il piacere effimero di poche non può essere calcolata algebricamente. Quella scelta comporta un giudizio di valore sulla quantità e qualità dei bisogni propri e altrui. Sentimenti e desideri personali, in quanto scolpiti nel corpo dalle prime fasi dell'educazione, non possono essere esclusi da questo tipo di valutazione. Pertanto osserviamo che non il calcolo ma le passioni sono alla base dell'etica e questa a sua volta è molto legata alla politica, perché quest'ultima non può prescindere dall'attuazione comune di decisioni etiche (Russell 1986).

Dalla moltitudine alla comunità.

Ci sono state organizzazioni rivoluzionarie che hanno messo in discussione molti principi dell'etica individualista. Tra le più note le comunità cristiane, ma in generale tutte le comunità tradizionali e religiose. Oggi abbiamo una percezione della condivisione di beni e mezzi di produzione viziata dalla propaganda liberomercatista, per cui solo ciò che è privato può essere davvero goduto a fondo (senza limiti) e solo ciò che è fonte di profitto può essere produttivo. L'essere in comune ci rimanda a situazioni di estremo disagio, privazione, convivenza forzata, isolamento: ospedali, caserme, scuole, carceri, comunità di riabilitazione, soluzioni precarie all'emergenza abitativa. La comunità è una forma di vita considerata superata, compatibile con la carenza perché distribuisce le risorse e massimizza la cooperazione. Parallelamente richiede una forte sottomissione a regole di comportamento e a valori comuni. Obbliga al contatto con le persone più sgradite: *gli altri*. "L'inferno sono gli altri" scriveva Sartre in una sua celebre opera teatrale. La solitudine neoliberista del consumatore al contrario può costituire una efficace *comfort zone,* un'isola di autosufficienza

percepita come lusso. Nella sua tesi di dottorato sull'occupazione di Spintime a Roma, Chiara Cacciotti, raccogliendo testimonianze fra gli abitanti si è sentita dire: "l'occupazione c'ha due effetti, il primo è che te insegna a condivide le cose, il secondo è che te fa diventà capitalista!" Questa testimonianza di un occupante è emblematica del dualismo di chi vive la dimensione comunitaria percependo la limitazione della libertà che invece è garantita dal godimento individuale della proprietà. Non bisogna però confondere l'uso o la proprietà personale con la proprietà privata (Mazzetti 1992, p.87). Se ho assegnato un appartamento pubblico, ne posso godere individualmente pur senza esserne proprietario. Inoltre la proprietà personale è l'unica ammessa anche nelle società comunitarie. La casa, il terreno necessario al sostentamento, gli animali domestici, gli oggetti e i mezzi di trasporto possono essere posseduti individualmente. La proprietà privata riguarda quella proprietà che eccede l'uso personale ed è appunto indifferente alla singola persona, che li possiede solo mediante il denaro: il latifondo, gli edifici, gli impianti produttivi industriali, le miniere, le aziende dei servizi, le reti di approvvigionamento, i trasporti e ovviamente tutti gli equivalenti del denaro.

Se riflettiamo su ciò che è comune, la terra, il mare, l'acqua, le risorse rinnovabili e non rinnovabili, la conoscenza delle generazioni precedenti, i beni culturali, le strutture che forniscono servizi pubblici e amministrativi della comunità dello Stato e delle altre entità pubbliche, ci rendiamo conto di cos'è questo *comune* che non riusciamo a vedere anche quando ce lo abbiamo sotto gli occhi (Negri 2010). La gestione e la fruizione di questi beni comuni hanno bisogno di un'etica pubblica che superi l'interesse privato. Ciò che è privato, come dice la parola stessa, è stato *sottratto* al comune, ponendo una barriera che ne esclude la fruizione collettiva per disporne individualmente, con arbitrio assoluto.

L'etica individualista è predatoria e anarchica. Il godimento e il successo dell'individuo sono la misura del bene e del male, la quantità di risorse che riesce ad accumulare il singolo rappresenta la sua potenza (sovranità) sul territorio. Il proprietario privato non si cura del destino dei suoi simili, che scaccia dal suo territorio e dalle risorse. Ha senso un'etica di questo tipo in una civiltà estremamente avanzata, in cui tutti i processi produttivi e comunicativi sono interdipendenti e parcellizzati nella divisione del lavoro? Ha senso solo per dei sociopatici che si ritengono in lotta contro il mondo, come nel delirio megalomane di qualche criminale. Eppure è la forma etica promossa dalla competizione mercatista, la passione (*animal spirit*) che spinge a far emergere le forze vive dell'economia attraverso il culto del maschio alfa, letteralmente, il capobranco. Al polo opposto si presenta l'etica comunitaria che sottomette i desideri del singolo al bene collettivo, al dovere cioè alla soddisfazione più ampia dei bisogni all'interno della comunità. In tempo di pace i cittadini

lavorano duramente per accrescere la potenza della società intera, sacrificando la soddisfazione individuale dei desideri. In questo caso emerge la differenza funzionale fra gli individui che non sono tutti uguali in lotta fra loro bensì ben stratificati in una unità organica e inevitabilmente gerarchica.

E' importante a mio avviso sottolineare che è la forma sociale, attuatasi per evoluzione storica e tecnologica di adattamento alla possibile soddisfazione dei bisogni, che plasma l'etica ad essa coerente e funzionale. L'individuo atomico o agente razionale, che calcola individualmente la sua maggiore utilità, l'*Homo oeconomicus*, è una invenzione della modernità contemporanea al capitalismo industriale che esiste solo come giustificazione astratta del "libero" mercato. L'idea di libertà in quanto autonomia dalle passioni (Kant, *Critica della ragion pratica*, 2019) postula l'idea di un essere umano razionale e libero mediante un "diritto che <trasmesso all'uomo dalla natura>(Kant), è in grado di fondare tutti gli altri diritti." (Mazzetti 1992, p.150)

Ma l'essere umano nello stato di bisogno non è libero, come non lo è chi viene spinto da paure, pulsioni e desideri, solo con l'affrancamento dalla necessità e delle paure può diventarlo, come conseguenza dell'essere un individuo socializzato, inserito in una comunità che lo protegge riconoscendolo come suo membro.

Aumentare il PIL senza aumentare la ricchezza.

Nella crisi del tardo capitalismo, in cui i margini di profitto delle imprese sono andati sempre più assottigliandosi, ampie parti dei servizi pubblici sono state privatizzate per estrarne profitti in regime di quasi monopolio. Chi ha deciso che il metro di valutazione dei beni pubblici doveva essere la loro valorizzazione economica, indipendentemente dalla destinazione, pubblica o privata di questo valore? Lo hanno deciso i tecnocrati del calcolo del PIL. Ciò che aumenta il PIL è buono e ciò che non lo aumenta non è buono. Questo perché ai rilevamenti del PIL, che è già un algoritmo per nulla neutro, si legano, con una serie di algoritmi correlati, le previsioni e le capacità di spesa degli Stati e degli organismi economici sovranazionali di indirizzo. La misura della potenza degli stati si misura con il PIL e le politiche economiche vengono valutate con studi di impatto che misurano (stimano) la ricaduta sull'economia (sul PIL) di quelle decisioni (Lepenies 2016). Gli interventi politici vengono quindi valutati in base alla loro "efficienza" e questo comporta la misurazione della produttività degli interventi specifici. Questo è il principio ordoliberista tipicamente europeo, la gestione delle politiche pubbliche secondo parametri di *budget,* mutuati dalla impresa privata che nasconde una presunta oggettività delle politiche economiche. Ma il PIL non è una misura eticamente neutra. Se

misuriamo la produttività come il rapporto fra fatturato prodotto e costi di produzione, osserviamo certamente una produttività maggiore nel settore privato rispetto al pubblico ma a prezzo di uno sfruttamento maggiore (minor costo) della componente del lavoro e una minore attenzione alla ricaduta sociale dell'attività, che sia l'ambiente naturale circostante o la soddisfazione dei bisogni di tutte le persone coinvolte nel processo produttivo, siano pure gli utilizzatori finali. Ovvero ad un aumento del PIL corrisponde un impoverimento della popolazione e altri costi sociali e ambientali che non vengono considerati economicamente. Le centinaia o le migliaia di disoccupati prodotti da una ristrutturazione che rende l'azienda più efficiente, quindi in grado di generare maggiori profitti, sono un costo sociale per la collettività e per le famiglie che se ne dovranno fare carico. La mancata manutenzione nel settore privatizzato delle autostrade ha portato alla caduta del ponte Morandi a Genova nel 2018. Il costo sociale di questo "incidente" (morti, feriti, traumi, danni, disagi, tempo perduto) non rientra certo nei calcoli del PIL come una perdita, mentre invece ingloba tutte le spese per gli interventi di emergenza, le cure dei feriti, la demolizione delle macerie, la costruzione del nuovo ponte.

Migliorare il benessere senza aumentare il PIL.

Piuttosto recentemente molti economisti stanno rilevando l'inconsistenza delle promesse del neoliberismo, forse proprio a causa delle ripetute crisi recessive che abbiamo attraversato. L'imperativo della crescita (del PIL) oltre a non poter essere mantenuto, crea disequilibri tali da ridurre il benessere collettivo e individuale. La cosiddetta economia del benessere tende a superare la valutazione delle politiche che sia affidano soltanto a indici macroeconomici, utilizzando metodi di valutazione più complessi. Anche il *bene generale* di Russell è un algoritmo che stima idealmente la soddisfazione complessiva dei bisogni di una data comunità. Gli studi di valutazione di impatto ambientale e sociale attualmente proposti come ausilio alla decisionalità politica, sono degli strumenti di misurazione, algoritmi complessi e multidimensionali, che cercano di valutare, anche economicamente, aspetti del benessere materiali e immateriali, tenendo conto dei danni ambientali prodotti o evitati. I decisori devono scegliere il tipo di strumento con cui valutare la realtà e prevedere le conseguenze delle proprie azioni.

Se misuriamo con un algoritmo strettamente economico (monetario) una attività comunitaria la considereremo inefficiente, se misuriamo con un algoritmo che tiene conto del benessere comunitario una attività imprenditoriale che ha solo finalità di profitto, la troveremo anche in questo caso insoddisfacente. La scelta coerente dei parametri da considerare e il loro peso dovrebbe essere decisa soltanto da una comunità politica coesa, ovvero che considera il bene di tutti i suoi membri come parimenti importante, valutandone i benefici e i danni complessivi in base a desideri e

sentimenti, quindi a considerazioni etiche e valoriali, essenzialmente politiche, che con la scienza non hanno a che fare. La scelta degli algoritmi di valutazione è quindi una scelta politica che va considerata esplicitamente, non un dettaglio tecnico da lasciare agli "esperti" misuratori. Nel momento in cui la scelta del sistema di valutazione viene imposta da chi ha interesse a consolidare la forma di organizzazione sociale di cui è espressione (D'Eramo 2020), si palesa semplicemente quella imposizione come lotta per l'egemonia di quel gruppo, che mira a difendere le proprie rendite di posizione. Una egemonia culturale, seguente a quella militare, economica e politica, che infatti risulta estremamente efficace nell'affermare una ideologia, quindi una visione del mondo, una organizzazione della realtà e la sua etica corrispondente.

Non ha senso quindi criticare eticamente, moralisticamente, una forma di egemonia. O meglio, ha senso in quanto la critica è l'effetto della crisi di quella egemonia. Dobbiamo accettare che la trasformazione sociale, in grado di mettere fine a quella egemonia in crisi, verrà dalla capacità di prevalere di un altro gruppo sociale, dalla sua potenza, non dalla qualità migliore dei suoi valori. E' a quella potenza, intesa come effettiva capacità trasformativa delle relazioni produttive (Nunes 2021), che dobbiamo rivolgere la nostra attenzione, non alla sua auto-rappresentazione valoriale che ne costituisce la giustificazione “scientifica”.

Bibliografia

A.B. Atkinson, *Disuguaglianza. Che cosa si può fare?*, Raffaello Cortina, 2015.
L. Bechetti, *Il voto nel portafoglio. Cambiare consumo e risparmio per cambiare l'economia*, Margine, 2008.
M. Benasayag, *Il cervello aumentato, l'uomo diminuito*, Erickson, 2016.
F. Berardi, *E: La congiunzione*, Nero, 2021.
C. Cacciotti, *Qui è tutto abitato. Dalla precarietà stanziale alla rigenerazione, il caso di una occupazione abitativa romana*, tesi di dottorato La Sapienza, DICEA, 2021.
G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, 1975.
M. De Landa, *Assemblage theory*, Edinburgh University Press, 2016.
M. D'Eramo, *Dominio*, Feltrinelli, 2020.
M. Ferraris, Manifesto del nuovo realismo, Laterza, 2012.
M. Fisher, *Realismo capitalista*, Nero, 2018.
L. Floridi, *Etica dell'intelligenza artificiale*, Raffaello Cortina, 2022)
A. Heller, *La teoria dei bisogni in Marx*, Feltrinelli, 1974.
T. Hobbes, *Il Leviatano*, Rizzoli, 2013.
I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Laterza, 2019.
P. Lepenies, *The Power of a Single Number. A Political History of GDP*, Columbia Univ. Press, 2016.
B. Mandeville, La favola delle api, Laterza, 2002.
G. Mazzetti, *Dalla crisi del comunismo all'agire comunitario*, Riuniti, 1992.
A. Negri, M.Hardt, *Comune,* Rizzoli 2010.
R. Nunes, *Neither Vertical nor Horizontal. A Theory of Political Organization*, Verso, 2021.
R. Nunes, *Le avventure del soggetto*, Mimesis, 2018.

C. O'Neil, *Armi di distruzione matematica*, Bompiani, Milano, 2017.
B. Russell, *Un'etica per la politica*, Laterza, 1986.
J.P. Sartre, *Le mosche. Porta chiusa*, Bompiani, 2013.
B. Stiegler, *La società automatica*, Meltemi, 2019.
N. Vallelly, *Futilitarianism. Neoliberalism and the Production of Uselessness*, Goldsmiths, 2021.

Principi di individuazione ecologica

di Adriano Cava

La filosofia dell'ecologia e, nello specifico, lo studio del rapporto tra ambiente e organismo, possono essere teorie dei sistemi. Buona parte della costituzione di queste teorie sembra dipendere, più o meno implicitamente, nel modo di definire l'insieme di relazioni che compongono un preciso spaccato ontogenetico, cioè nel valorizzarne o disconoscerne la dimensione sistemica, nel sottolinearne o meno la stabilità e l'equilibrio, l'apertura o la chiusura. Analizzeremo quindi due modalità diverse di configurare i sistemi e di comprenderne l'equilibrio. Sistemi autopoietici o simpoietici, equilibrio omeostatico e trasduttivo: teoria della stabilità tra identici o tropismi di discontinuità tra dispari.

1 Simpoiesi e trasformazione

La prima formulazione organica della sistematica la dobbiamo a Ludwig von Bertalanffy che nel 1968 propone una teoria generale dei sistemi. Un primo aspetto interessante è che questa teoria si presenta da subito come una forma di irriduzionismo. L'isomorfismo degli eventi materiali osservabili e i differenti livelli e domini in cui questi si sviluppano, obbligano a invertire il processo scientifico: non è possibile adeguare tutta la realtà biologica, sociale, comportamentale alle leggi e ai costrutti della fisica, ma semmai bisogna procedere al contrario, trovando delle leggi contestualizzate ai livelli applicati. Von Bertalanffy pur muovendosi ancora nel solco del naturalismo e meccanicismo, cerca di intendere il mondo come “una grande organizzazione” e – ed è questo l'aspetto più interessante – ogni parte del mondo come organizzata e interrelata. L'ammissione di complessità della realtà empirica corrisponde a una semplificazione generale della comprensione umana: analizzare la realtà a partire dalla tendenza a costituirsi a sistema. In questo caso un sistema è sostanzialmente dato e mantenuto dall'interazione dei suoi elementi, cioè si da un sistema quando un insieme di elementi si influenza l'un l'altro.

L'approccio sistemico ha ampiamente influenzato le più disparate discipline, sia nella sua declinazione totalizzante che in quella ecologica (si pensi per esempio alla definizione di un

ecosistema come rete complessa di relazioni inestricabili tra organismo e ambiente). Come ha sottolineato da Dempster (1998) la definizione di *sistema* varia a seconda che si enfatizzino i suoi confini esterni o le sue connessioni esterne. I sistemi chiusi da barriere impenetrabili o come totalità di oggetti connessi garantisce una definizione stabile del sistema che si analizza. Se invece ci si focalizza sulle relazioni e i comportamenti degli elementi tra loro il principio di connessione è distinguibile ma variabile. Dempster fa l'esempio di tre palle connesse da dei segmenti: disposte a mo' di triangolo il sistema è abbastanza stabile e qualsiasi elemento nuovo dovrà modificare gli stessi confini del sistema; connesse come un pendolo gli stessi componenti con diverse relazioni avranno un comportamento indeterminabile. Per questo l'autore preferisce definire il sistema come un insieme di relazioni che descrivono un qualche tipo di associazione. Di conseguenza, uno studio dei sistemi (o delle associazioni) si chiederà: come sono stabilite le relazioni? Che cosa creano i pattern di questo particolare sistema? Sono indicate due modalità di auto-organizzazione dei sistemi: l'autopoiesi e la simpoiesi.

Nei loro studi, Maturana e Varela (2012) – come von Bertalanffly – si propongono di comprendere l'organizzazione del vivente a partire dal suo carattere unitario e si concentrano su quella che definiscono, coniando dal greco un neologismo, *autopoiesi*: la capacità dirimente di un sistema vivente, cioè la sua capacità di auto-produzione. Dato un particolare utilizzo dell'energia da parte di sistemi base (per esempio un gruppo di molecole complesse) per disporre la materia fisica in composizioni particolari, si definisce autopoiesi la capacità di queste composizioni di produrre ciò che è necessario per la propria continuazione. Sono le interazioni del sistema a formare i propri confini e non forze esterne. Le interazioni di questo sistema dinamico rigenerano ricorsivamente le stesse composizioni che l'hanno prodotto: questa rete di relazioni è un'unità che ha le proprie "interazioni preferenziali" all'interno dei propri stessi confini. Un'unità composita ed autoequilibrata. In sintesi, un sistema autopoietico ha: die confini determinabili, delle componenti unitarie che si alimentano e interfacciano tra loro, tutti prodotti da componenti interni allo stesso sistema. Questi sistemi si definiscono in base alla loro organizzazione – cioè ai rapporti tra i suoi componenti specifici –; la struttura (cioè le relazioni attuali e i componenti che costituiscono quel sistema in un dominio specifico); poiesi, cioè la capacità di continuare a produrre relazioni, cioè ricorsivamente l'organizzazione produce una struttura che riproduce un nuovo pattern di organizzazione e così via. Tutte le relazioni strutturali di un sistema determinano le risposte a perturbazioni e inneschi dell'ambiente esterno, che nel caso dei sistemi autopoietici interviene solo sulla struttura e non sull'organizzazione né sul ciclo di autoproduzione.

“La relazione è l'essenza della sintesi” (Beer in Maturana e Varela 2012, p.63): il dominio chiuso di relazioni del sistema autopoietico definisce uno spazio nel quale può realizzarsi concretamente un sistema, “uno spazio le cui dimensioni sono i rapporti di produzione dei componenti che lo realizzano” (*ibidem*, p.88). Relazioni di costituzione che producono la topologia in cui l'autopoiesi si realizza; relazioni di specificità, definita in base alla partecipazione delle componenti nell'autopoiesi; relazioni di ordine che determinano la concatenazione dei componenti all'interno della relazione. Questo spazio è auto-contenuto, cioè non è descrivibile usando metriche di altri sistemi. Allo stesso modo le relazioni che lo compongono e l'ordine che instaurano non hanno senso al di fuori del contesto che le definisce. In realtà questo tipo di relazioni non è specifico dei sistemi autopoietici ma riguarda la topologia dei sistemi cellulari (ma anche meccanici) in generale: l'autopoiesi emerge solo quando “la relazione che concatena queste relazioni è prodotta e mantenuta costante attraverso la produzioni di componenti molecolari che costituiscono il sistema attraverso la concatenazione stessa (*ibid.* p.93). Unità, permanenza e stabilità omeostatica definiscono il sistema autopoietico.

Abbiamo visto che l'attività poietica si distingue in *organizzazione* e *struttura.* L'autopoiesi è un ciclo produttivo in cui l'organizzazione si conserva e autoalimenta, producendo una struttura diversa che afferisce sempre alla stessa organizzazione. L'insieme virtuale di tutte le possibili relazioni di un organismo, al loro ogni momento, viene poi selezionato in base ai diversi ambienti: è questo “l'accoppiamento strutturale”, cioè l'incontro delle diverse possibilità autorganizzative con le perturbazioni ambientali. Per un sistema autopoietico, o i cambiamenti strutturali dovute al contatto con l'esterno ristabiliscono l'equilibrio che ha prodotto la struttura iniziale oppure semplicemente il sistema viene distrutto. L'organizzazione è così una sorta di campo trascendentale fisso che impedisce di assumere nuove condizioni vitali, cioè impedisce la produzioni di novità e di equilibri nuovi. Se l'organizzazione cambia, l'autopoiesi si annulla: per questo la prima è assunta come un invariante e come condizione delle strutture (forme attuali). I sistemi autopoietici sono unità autonome, che autodeterminano i propri confini spazio-temporali e tendono alla centralizzazione del controllo, alla creazione di una condizione stabile e alla prevedibile, orientata alla crescita e allo sviluppo più che all'evoluzione. La separazione del livello organizzativo dei sistemi autopoietici non vuol dire che sono completamente indipendenti da essi, ma sono semplicemente autogovernati. La trattazione sull'autopoiesi non esaurisce affatto i modi di esistenza e organizzazione dei sistemi viventi complessi, la cui gran parte è piuttosto caratterizzata da confini confusi e opachi.

Un altro caso di sistema poietico è infatti quello simpoietico, che si trova non in opposizione, bensì come scrive Haraway, in un rapporto di "frizione generativa" rispetto all'autopoiesi, che viene avvolta ed estesa da questa diversa sistematica. Simpoietici sono "i sistemi che producono in maniera collettiva, che non hanno confini spaziali o temporali definiti dal loro interno. L'informazione e il controllo sono distribuiti tra tutti i componenti. Questi sistemi sono evolutivi e possono generare cambiamenti sorprendenti" (Haraway 2019, p.55).

Simpoiesi significa "con-fare", e quest'attività di produzione è caratterizzata da qualità amorfe e cooperazione. La differenza fondamentale sta nel fatto che questo concetto enfatizza i collegamenti e il comportamento sinergico: piuttosto che la produzione di confini, sono le continue relazioni complesse tra i componenti a definire questi sistemi. Un sistema autopoietico può definire sia ciò che è più piccolo che quel che è più grande della sua totalità in base a una propria scala di osservazione, legata ai confini spaziali che si dà da sé e per i quali il più piccolo sarà per forza una parte di quell'intero, mentre ciò che lo travalica è il suo ambiente.

I sistemi simpoietici dipendono dalle informazioni contenute dai loro componenti, ma sono in grado di rimanere aperti per accogliere nuove informazioni organizzative, incorporando sistemi complessi. Questa differenza nel modo di svilupparsi, come sottolinea Dempster (illustrandolo anche in nell'immagine qui di fianco), è una differenza di traiettorie temporali: un sistema autopoietico segue un percorso di crescita dal livello meno sviluppato a uno avanzato; mentre i sistemi simpoietici sono continuamente in cambiamento, divenire che rende inutile stabilire un avanzamento lineare e progressivo. Così l'evoluzione dei sistemi simpoietici è incerta e aperta agli imprevisti, rischiando di cambiare sorprendentemente o di ospitare pattern contraddittori, dovuti anche all'eterogeneità degli attori coinvolti nella inter- azione di questi sistemi. Non a caso gli esempi di questi orientamenti inediti sono casi di foreste miste ricche di biodiversità o catastrofi socio-ecologiche come il "Dust Bowl"[9], l'apparizione di specie infestanti dopo il taglio netto di una foresta, così come la moltiplicazione del potenziale virale dopo l'inserimento di monoculture e allevamenti intensivi: tutti casi in cui il cortocircuitare di più sistemi, più modi di esistenza o forme di vita che dir si voglia, entrano in contatto e ridisegnano in modo ibrido, e anche dolente delle volte, i molteplici percorsi che questi incontri stessi determinano. È principalmente per questo che Haraway usa la simpoiesi come una sorta di *standpoint,* a indicare "sistemi storici complessi, dinamici, reattivi, situati" e riabilitare la porosità e l'apertura dei mondi danneggiati. Pensandoli come simpoietici, si supera l'idea di organismi ambientalmente indipendenti, cercando delle

relazioni più complesse e contestualizzate, una maggiore vivacità nei nessi causa-effetto, dei modi di stare insieme dei terrestri che renda conto della molteplicità e del valore di ogni corpo coinvolto. Come nella convergenza di significazione e spazializzazione proposta da Whitehead, anche la simpoiesi è una prospettiva secondo la quale "le creature non precedono le loro relazioni, si creano a vicenda attraverso il coinvolgimento matererial- semiotico". La simpoiesi quindi afferisce a un diverso modo di pensare il mondo, non come un complesso di sistemi che si compenetrano e si influenzano, in cui i viventi, le cellule, gli organismi, gli assemblaggi ecologici, si mangiano, digeriscono, respingono. Questi sistemi non è un'unità né un individuo, ma un *olobionte*, cioè un un essere intero costituito attraverso nodi politemporali e polispaziali, il cui intreccio è contingente e dinamico e sempre aperto al confronto e contaminazione con altri in schemi complessi. La relazione precede le sostanze, che sarebbero solo effetti precari e sempre in decomposizione e composizione in nuove relazioni. I sistemi simpoietici sono olobionti, al centro dell'olobionte c'è la simbiosi, "il sistema in cui membri di specie diverse vivono in contatto fisico" (Margulis 2020, p.1). Una relazione simbiotica non è caratterizzata semplicemente dallo stare insieme, ma da un coinvolgimento inclusivo nei rispettivi cicli di vita, cioè nei cicli riproduttivi, metabolici o trofici (Peacock 2011). Questo tipo di relazione accade in maniera regolare e non solo occasionale, così gli olobionti sono composti da simbionti a contatto tra loro – ma non necessariamente, perché anche la nozione di contatto dipende dalla scala e dal sistema di cui si sta parlando. Ciò che conta è che questa relazione tra i *simbionti* sia causale ed è per questo che Haraway parla di politempi e polispazi: perché si tratta anzitutto poliritmi, i cui pattern si possono sviluppare in maniera anche indiretta: è questo il caso dei cicli di vita di alcune prede e predatori (per esempio le balene e i banchi di krill). Ma oltre l'ipotesi più utilitarista, la simbiosi è intesa, sulla scorta di Margulis, non come un unione di due sostanze indipendenti a vantaggio reciproco, ma come un'attività continua di costruzione di nuove relazioni, cioè come *simbiogenesi*. È la fusione dei genomi che si realizzano nella simbiosi a determinare l'evoluzione e non le entità a sé stanti. La simbiogenesi è l'organizzazione dinamica di esseri viventi complessi e riguarda principalmente la produzione di novità, l'apparire di nuove specie. Tecnicamente "si riferisce all'origine di nuovi tessuti, organi, organismi – anche specie – mediante l'istituzione di simbiosi a lungo termine o permanente" (*ivi).* È il processo per cui due o più specie distinte forma un'associazione mutualistica, amplificata dalla selezione naturale in modo tale da definire una nuova specie. Cioè che non rende questo sistema un meccanismo di autoregolazione fisso è proprio la sua apertura, cioè il fatto che la regolazione della vita (che Margulis e Lovelock estendono su scala planetaria-molecolare a tutta "Gaia") sia prima di tutto permeabilità e trasformazione. Così uno stesso

organismo può essere predatore o parassita (la stessa predazione può essere pensata come una

forta di parassitismo in cui l'ospite viene consumato tutto in una volta) in un ambiente, ma mutualista in un altro: il grado di tollerabilità utilitaristica di questi passaggi è direttamente proporzionale alla grandezza dell'ecosistema, cioè se si considera un quadro abbastanza ampio da superare gli effetti deleteri.

Tra i tanti esempi scientifici offerti da Margulis ne riportiamo solo uno molto semplice: “Anche una bevanda nutriente chiamata kefir e consumata tra le montagne del Caucaso è un complesso simbiotico. Il Kefir contiene cagliata granulosa che i georgiani chiamano “miglio di Maometto”. La cagliata è un pacchetto integrato di più di venticinque diversi tipi di lievito e batteri. Milioni di individui costituiscono ogni cagliata. Da simili corpi interattivi di organismi fusi a volte emergono nuovi esseri. La tendenza della vita “indipendente” è quella di legarsi insieme e riemergere in una nuova totalità a un livello di organizzazione più alto e più ampio. Sospetto che il prossimo futuro dell’*Homo sapiens* come specie richieda il nostro ri-orientamento verso le fusioni e le commistioni con i compagni di pianeta che ci hanno preceduto nel microcosmo.”

2 Nota sull'equilibrio

Per comprendere meglio la differenza tra i sistemi autopoietici e quelli simpoietici approfondiamo in breve i diversi equilibri che stabiliscono. Se l'equilibrio è comunemente definito come uno stato di quiete di un corpo, causato da un azione uguale di due forse opposte, il valore dipende direttamente dai parametri con cui si definisce il riposo. Come stabilità tra forze (meccanica), come uniformità indipendente dal contesto (termodinamica) o come morte (biologia), il senso di uno stato d'equilibrio cambia radicalmente ed è anche il motivo per cui è stata parallelamente fatta valore la nozione di non-equilibrio. Beth Dempster propone un cambiamento di approccio alla questione dell'equilibrio, differenziando tra i termini *equilibrium* e *balance* (che potremmo tradurre rispettivamente con “equilibrio” e “bilanciamento”). Solitamente, sostiene Dempster, ci si immagina l'equilibrio come ciclico, cioè come un passaggio da una perturbazione a uno stato di quiete, soffermandosi solo sull'oggetto di questo cambiamento.

Al contrario, potremmo invertire l'approccio, chiedendoci: cosa fa sì che quell'oggetto sia in questo tipo di stato? In questo modo vengono accentuate le forze che bilanciano e compongono i diversi sistemi e ambienti. Non c'è qualcosa che magicamente dissesta e riassesta lo stato delle cose, ma diversi modi di interazione che si configurano con diverse cinetiche. La prima visione informa

essenzialmente la tranquillità estrattivista per cui si può disboscare una foresta o pescare in massa il fondale di un mare, tanto questi elementi torneranno al loro posto. L'approccio di Dempster propone una sottile differenziazione: “il sistema deve lavorare per tornare alla posizione originale”. Questo fa sì che anziché farsi domande per controllare le risposte, si possa mettere in discussione quello di cui parliamo: siamo sicuri ci sia un equilibrio della “natura”? Da cosa è costituito e come interferisce questa presenza o quell'attività? È un approccio radicalmente ecologico.

Come si è visto, i sistemi auotopoietici sono orientati verso il mantenimento, a causa della necessità di stabilizzare le proprie strutture con gli ambienti particolari: raggiunta la migliore soluzione possibile del rapporto ambiente-struttura, questa deve essere prevedibile e conservata. Questi sistemi sono *omeostatici* e controllati da feedback negativi: un bell'esempio è offerto sempre da Dempster e riguarda il sangue caldo degli animali. Potendo sopportare solo determinate temperature interne, al cambiamento delle condizioni ambientali sviluppano meccanismi per mantenerle entro un certo range: “sudare o ansimare quando fa caldo, tremare o mettersi un maglione se fa troppo freddo” (p.37). Gli equilibri omeostatici, un po' come i sistemi fragili (di cui in p.I c.3.3), dipendono strettamente dalla previsione e per questo sono organizzati su una gamma relativamente stretta di cambiamenti (nel caso delle temperatura, riguardo i cambiamenti stagionali o diurni). L'elaborazione del concetto di omeostasi (impiegato nella termodinamica e nella cibernatica, branche di studi con cui Varela e Maturana si confrontano direttamente per l'applicazione del concetto di *autopoiesi*) come tendenza dell'organismo all'autoregolazione è mutuato da Cannon e gli studi sui feedback comunicativi. Si riferisce al meccanismo di raggiungimento di un equilibrio stabile in un sistema, che si da quando tutte le possibili trasformazioni risultano compiute e non sussiste più alcuna forza cioè tutti i potenziali di organizzazione risultano attualizzati e il sistema non può più trasformarsi. L'unica variante di questo tipi di sistemi è proprio ciò che mantengono invariabile, autoalimentandosi in un circolo virtuoso che mantiene la variabilità critica dentro i limiti fisiologici di un sistema, facendo di questa variabilità critica il modo stesso in cui si organizza il sistema. Cambiano gli elementi strutturali ma il sistema autopoietico-omeostatico sopravvive, si adatta, permane, proprio perché: “un sistema vivente è un sistema omeostatico la cui organizzazione omeostatica ha come variabile la propria organizzazione che mantiene costante attraverso la produzione e il funzionamento dei componenti che lo specificano, ed è definito come unità di interazioni da questa stessa organizzazione” (1980, p.48).

Il modo di ripetere il campo potenziale dei sistemi autopoietici è essenziale quello di una stabilità identitaria, la ripetizione della differenza e la permeabilità virtuale che condiziona poi la stessa attualizzazione della struttura è invece propria del bilanciamento simbiogenetico. L'equilibrio dei sistemi simpoietici è decentralizzato e mantenuto da una tensione dinamica, cioè un bilanciamento dinamico evolutivo auto-organizzato. In questo senso i sistemi simpoietici sono strutturalmente aperti alla trasformazione e la loro configurazione varia in base alle influenze globali e locali, ai punti di tensione, ai feedback e alla ricorsività e alla complessità. Vorrei suggerire di accostare questo diverso bilanciamento con le nozioni di *trasduzione* ed equilibrio *metastabile.* Quello che la simpoiesi e la simbiogenesi mettono in questo è il rapporto tra essere vivente e ambiente: facendo scoppiare le bolle con cui spesso viene costruita questa relazione, si scopre un rapporto biologico e semiotico mobile, nel quale i termini del rapporto si scambiano successivamente alle funzioni (cioè alle relazioni), travalicando i confini ectodermici o della cellula e aprendo molteplici traiettorie di scambio. La trasduzione si riferisce alla trasmissione di energia da un punto a un altro di un sistema, scambio di segnali e materiali genetici tra cellule esterne attraverso l'attivazione di ricettori e punti di contatto. È un processo che amplifica e trasforma le energie implicate negli altri processi. Gilbert Simondon la considera un'operazione vitale che si esprime nell'individuazione organica, il modo in cui lavora l'invenzione e l'intuizione. È un processo di definizione delle problematiche – intese in senso logico, psicologico ma anche generalmente vitale: non per deduzione o induzione, ma captando le dimensioni che lavorano alla costruzione di un problema. Cioè la trasduzione non cerca fuori di sé un principio per risolvere il problema, ma intuisce e amplifica le energie in entrata della situazione-problema: il contatto con l'esterno non è estrinseco ma polimorfo e ridefinisce la stessa struttura interna. In una frase, la trasduzione è una relazione dinamica che costituisce i termini messi in relazione, i quali non preesistono a quest'operazione.

Un'operazione, fisica, biologica, mentale e sociale, per mezzo della quale un'attività si propaga progressivamente all'interno di un certo settore, fondando tale propagazione su di una strutturazione, operata da un luogo all'altro del settore stesso: ciascuna regione strutturata occorre alla regione successiva quale principio di costituzione, così che una modificazione si sviluppa progressivamente e contestualmente a questa operazione strutturante. Un cristallo che, a partire da un germe minuscolo, s'ingrandisce e si sviluppa secondo tutte le direzioni all'interno della sua acqua madre fornisce l'immagine più semplice di un'operazione trasduttiva: ogni strato molecolare già costituito fornisce la base strutturante allo stato in corso di formazione. Così, il

risultato consiste in una struttura reticolare amplificante. (Simondon, 2011p.44)

È quindi una forma di simpoiesi che lavora davanti a un problema. La situazione conflittuale è la prossimità in cui si scopre la novità, da cui scaturisce la vita e la sua risoluzione non è svolta espungendo gli elementi negativi, ma creando uno stato di equilibrio metastabile. Data la varietà di scale di realtà da cui è composto ogni ambiente, queste entrano in intercomunicazione proprio a partire da questi punti di tensione o centri di forza: così l'equilibrio metastabile è una condizione di equilibrio che non corrisponde a un minimo assoluto di energia e nel quale ogni ingresso di nuova energia comporta la ridefinizione del sistema, una nuova configurazione. È uno stato stazionario transitorio, laddove l'equilibrio stabile tende a valorizzare la totalità e quindi perdura nonostante i cambiamenti di composizione oppure si distrugge quando l'organizzazione virtuale viene bloccata, lo stato metastabile è sempre in divenire, cioè pronto a riorganizzarsi.

3 Ambienti dispari

I concetti di equilibrio metastabile e trasduzione, all'interno di sistemi simpoietici, permettono di dissestare radicalmente la forma di relazione adattiva individuo-ambiente. In questo regime di individuazione permanente, mai definitiva, il mondo e l'ambiente non sono né concetti a priori né a posteriori. È piuttosto un gioco continuo di energie potenziali e provvisorie attualizzazioni, che si sviluppa per inneschi, risonanze e partecipazioni. Si tratta dell'emergenza di una serie problematiche e della scoperta di relative assiomatiche risolutive, che generano i rispettivi assemblaggi, sempre su più scale e sempre in divenire. La monadologia ambientale è una scienza del *dispars*, mutuando ancora un altro termine da Deleuze e Guattari (1980). La tendenza è di seguire degli itinerari di flussi, piuttosto che tracciare delle forme generali; o ancora, anziché trovare le costanti tra le variabili, l'attenzione è rivolta alla messa in variazione continua delle variabili stesse. Per cui, più che la risoluzione omogenea di un problema, un milieu di questo tipo è il campo di vettori e la disarticolazione multiplanare e prospettica degli strati e legami che lo costituiscono permette di individuare laddove le singolarità si ripartiscono in maniera accidentale, ovvero il punto in cui sorgono delle problematiche.

L'ambiente non è allora qualcosa di unico ed omogeneo a cui si relaziona il vivente prima o dopo un'individuazione, ma un *sistema,* "un raggruppamento sintetico di due o più scale di realtà" (*ibid.* p.41). Questi sistemi sono unità tropistiche, che dispongono serie intensive orientate "non un individuo sostanzializzato in presenza di un mondo che gli risulta del tutto estraneo", ma dei centri propulsori (che potrebbero essere i punti di inflessione e locazione visti sopra) sempre in una

relazione pluri-diadica di *disparazione* rispetto ad altri ordini. Spiegandoci meglio, il fatto è che non si può dare la coppia individuo-ambiente, perché entrambi i termini designano un movimento della materia più che una forma data o uno stato: l'unità tropistica, che è unità trasduttiva, vuol dire che non si da una permanenza nel senso di identità e omogeneità, ma piuttosto uno sfasamento permanente del centro da sé stesso. Il divenire, tanto in Simondon quanto in Deleuze, non è una successione di stati dell'essere o del soggetto già sostanzializzato (come nella dottrina ilomorfica o analogica), ma una dimensione e un dispiegamento, cioè il movimento stesso attraverso cui l'essere continuamente e a intermittenza si sfasa da sé stesso, cambia e si riconfigura, straripa dal suo centro iniziale e ne conquista uno nuovo. L'ambiente (o "l'informazione", cioè lo scambio che intercorre tra problematiche e assiomatiche) è una tensione fra una serie di reali disparati e si configura, innescando i processi di individuazione, quando queste scale di realtà possono costituirsi in un sistema. Non un *termine*, ma una tensione: la trasformazione di una incompatibilità in una organizzazione risolutrice ma non risolutiva. Così cioè che comporta l'individuazione in un ambiente è una sorta di cambiamento diacronico di fase in un sistema: il milieu si da simultaneamente, come condizione e conseguenza, alla produzione di novità, alla prensione di nuove scale di realtà, di nuovi "problemi", in seno a una situazione conflittuale.

Così gli ambienti sono campi di interazione progressiva, eterogenea o variabile. Ci avviciniamo così a una definizione adeguata della nozione di ambiente: una zona di correlazione e tensione reciproca di strutture e dimensioni, fasce vitali non definitive. Questa propagazione ed effusione in un ambiente fa sì che esso sia multiplanare e *multicentrico*: scaturisce a partire dall'apparizione di "molteplici dimensioni dell'essere" a partire da un centro e dirette verso una pluralità di altre direzioni. L'ambiente è un medium, ma non media tra soggetti e oggetti già formati, piuttosto trasporta il processo ontogenetico stesso e coadiuva i diversi livelli di interazione e individuazione che vi scorrono attraverso. La teoria simondoniana, della quale abbiamo catturato e parafrasato in questo contesto alcuni degli elementi più interessante, si presenta con un aspetto a metà tra la comunicazione e l'ecologia, permettendoci di riflettere sull'inter-azione materialsemiotica nella sua essenza nodale. L'informazione e l'azione, sotto questa luce, producono significato e prassi non in quanto termini ultimi, ma perché emergenti da una differenza, una disparazione: un modo bizzarro per entrare in una teoria dei conflitti ecologici. Come si è visto diffusamente, è solo scomponendo il doppio processo molare e molecolare e situando la curva prospettica a metà (cioè: a mediare) tra i due, che è possibile restituire un valore generativo e performativo ai conflitti

e le relazioni. Mentre nel caso dei sistemi autopoietici l'equilibrio omeostatico è l'obiettivo a cui tendere, se si considera l'equibrio metastabile si attribuisce alla stessa costruzione del sistema – inteso in questo caso come processo aperto e plastico – la responsabilità della struttura assunta. In altre parole, se il significato non è prodotto dall'identità e dalla stabilità, ma piuttosto prorompe da una diversità allora la semantica che si andrà sviluppando sarà una diplomazia tra i diversi poli e le diverse grandezze, una cesellatura fatta di scelte, alternative e soluzioni, che non obbedisce a qualcosa di precedente o successivo, ma di compresente. È il caso della mediazione vegetale fra un ordine cosmico e uno inframolecolare, cioè la selezione e ripartizioni degli elementi chimici nel suolo e nell'atmosfera grazie all'energia ricevuta nella fotosintesi. Ogni ambiente è così configurato come la coesistenza problematica e conflittuale tra nodi inter-elementari che svolgono un lavoro intra-elementare. Queste operazioni sono volte alla captazione di energia potenziale da attualizzare, a liberare spazio d'azione, che equivale a una modellare una struttura gommosa in grado di avviluppare e sviluppare piuttosto che al raggiungimento di una stabilità chiusa e fissa. Iniziando da una sfasatura, l'intreccio in divenire tra ambienti e individuazioni non può che non-

concludersi in ulteriori cambiamenti di fase, di ampiezza e ondulazione. La parola energia riguarda sempre un'attività di trans-formazione, una formazione che è presa di forma e trasmissione di informazione, realizzazione di un potenziale e passaggio all'atto (da potenza, dynamis a energeia).

"In Artistotele l'energeia è innanzitutto quella di un essere animato, di un'anima, psyche, la cui potenza di agire (la dynamis) passa all'atto, e questa coppia energeia/dynamis struttura tutta l'ontologia aristotelica – una coppia che giunge fino a noi, che passa per Simondon attraverso la polarità individuo/ milieu (...), e che tende verso il superamento di un'ontologia semplice: tale è precisamente la posta in gioco del pensiero ontogenetico di Simondon" (Stiegler, 2019, 343)

Pluralizzando i movimenti centripeti e centrifughi che in tutti i versi condizionano e informano la genesi della vita, si ribadisce la rilevanza della composizione e della capacità di azione, dell'energia potenziale: si può sapere cos'è qualcosa solo iniziando a chiedersi cosa sia in grado di fare o, che è lo stesso, con chi lo faccia. Il milieu è composto da centri di forza in tensione trasduttiva tra loro. Il processo di sfasamento che l'individuo porta avanti individuandosi è soprattutto uno sfasamento dal proprio ambiente: modifica la sua relazione con l'ambiente, si adatta, modifica anche sé stesso, la sua interiorità, e facendolo trasforma gli altri nodi con cui si trova in una situazione di risonanza. Propone una nuova assiomatica dei problemi vitali. Si è visto come l'individuazione, cioè la vita stessa, è concepita da Simondon come scoperta, in una situazione conflittuale, di "una assiomatica

che incorpora e unifica tutti gli elementi di tale situazione in un sistema che contiene un individuo" (*ibidem,* p.43) e l'ambiente è relativo alle scale di realtà e ai sistemi che raggruppa dentro di sé. Si ha individuazione psichica quando si pone una nuova problematica: l'individuo, nel suo incontro con gli altri processi vitali, è ciò in cui e per cui emergono significati, consiste nell'"autocostituzione di una topologia dell'essere che risolve un'incompatibilità precedente attraverso la comparsa di una nuova sistematica (...) il vivente è un essere che si perpetua esercitando un'azione risolutiva sull'ambiente ed in quanto vivente reca in sé inneschi di risoluzione possibili (...) e in tal modo continua l'individuazione iniziale" (Simondon, 2011 p.356). La vita, insomma, è un movimento per spingerci oltre, è una tensione e un potenziale di divenire altri: "una riserva d'essere non ancora polarizzata, disponibile e in attesa". La relazione trasduttiva tra milieu e viventi è sempre a intermittenza, a salti, per sfasamenti. Vedremo nelle prossime pagine in che modo, a partire da queste premesse, si compongono dei mondi comuni, transindividuali: mondi e conflitti non antropologici, ma ontologici ed ecologici, cioè non già dati o già fatti, ma da affermare e costruire. Se vivere è quindi un processo che procede per interruzioni e sospensioni sarà da chiedersi come questa possibilità, questa agency ontogenetica, è bloccata, irrigidita, omologata.

Bibliografia:

deLaplante, K., Bryson B., e K. A. Peacock, a c. di (2011) *Philosophy of ecology*. Waltham, North-Holland.

Deleuze, Gilles e Guattari, Felix (1980) *Mille piani,* trad. it. P. Vignola (2017) Orthotes.

Beth L. Dempster (1998) *A self-organizing systems perspective on planning for sustainbility,* Thesis for Master of Environmental Studies

Haraway, Donna (2016) *Chtulucene. Sopravvivere in un pianeta infetto,* Durastanti C. e Clara Ciccioni C. (2019) NERO.

Maturana, Humberto R, e Francisco J Varela (2012) *Autopoiesi e cognizione: la realizzazione del vivente,* Marsilio,

Margulis, Lynn (2020) "Simbiogenesi ovunque" in Kaiak. A Philosophical Journey, 7 (2020): Parassitismi

Simondon, Gilbert (2011) *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione,* Mimesis.

Tecnopolitica per il comune

Red-Stack vs. Automa capitalistico

Di Vincenzo Pellegrino

> *Di certo c'è che stiamo entrando in delle società di controllo che non sono più esattamente disciplinari, [...] che non funzionano più sul principio d'internamento, bensì su quello del controllo continuo e della comunicazione istantanea. [...] In un regime di controllo non si fa finita mai con nulla.*
> *Gilles Deleuze*

In precedenti interventi, ho tentato di elaborare un'analisi "all'altezza dei tempi" del frangente storico che stiamo attraversando. Ciò sotto diverse prospettive: quella della crisi della rappresentanza e delle forme della Politica in genere, intesa questa sia in termini di attività istituzionale che di azione di movimento (Cfr. *Per una Politica rizomatica – Verso un nuovo paradigma politico*), quella della trasformazione della soggettività legata all'avvento dell'era informatica (Cfr. *Dare parola al General Intellect - Dall'individuo sociale alla persona multidimensionale*), quella della profonda metamorfosi che sta attraversando il capitalismo proprio in relazione alla disponibilità delle ICT (Information and Comunication Tecnology – Cfr. *Se le macchine di Marx siamo noi - Siamo alla fine del capitalismo o ad una sua ennesima trasformazione?*), quella delle innovazioni, intervenute e potenziali, della teoria e delle prassi politiche connesse alle tecnologie informatiche (Cfr. *Tecnopolitica e partiti digitali – Vicolo cieco del populismo plebiscitario o via obbligata a un'autentica democrazia?*).

Premessa

Qui vorrei invece provare ad abbozzare una *Teoria del cambiamento possibile*, in realtà dovremmo dire, stante l'ineluttabile cesura rappresentata dall'esaurimento delle risorse rigenerative del pianeta, del *cambiamento necessario*. Vorrei cioè finalmente concentrarmi sulla *pars costruens* della

riflessione sui tempi che ci troviamo costretti a vivere. A fronte di una notevole mole di analisi e di teorie analitiche e interpretative del presente, dobbiamo infatti constatare una grave penuria, se non una sostanziale mancanza, di teorie del cambiamento, della trasformazione, della rivoluzione. Mentre le distopie dilagano nell'immaginario collettivo attraverso il cinema, la letteratura, la musica, l'arte e la cultura in genere, le utopie sono del tutto scomparse: citando Mark Fischer che cita Frederic Jameson, oggi "È più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo"[1].

È proprio sull'incapacità di immaginare l'alternativa che si appunta il pamphlet di Fischer *Realismo capitalista*. Incapacità che Nick Srniceck e Alex Williams, due allievi di Fischer, tentano di superare nel loro saggio dal titolo programmatico *Inventare il futuro*[2]*.* I due autori del *Manifesto per una politica accelerazionista*[3]*,* pur svolgendo un'utilissima critica a quella che definiscono "folk politics", ovvero quel modo di far politica che i movimenti di "sinistra" (pare che questo termine nel mondo anglosassone sia ancora in qualche modo spendibile) mettono in atto, in modo ininterrotto e senza sostanziali evoluzioni, quantomeno dal fatidico '68 e caratterizzato da spontaneismo, immediatezza e da una retorica sentimentalista e nostalgica, non mettono però sul piatto una vera, concreta proposta d'azione politica. La loro idea di costituire una sorta di *Mont Pelerin Society* (l'organizzazione internazionale fondata nel 1947 per promuovere universalmente il libero mercato e la "società aperta" – in opposizione al keynesismo che proprio in quegli anni diveniva la teoria economico-sociale egemone) della sinistra allo scopo di promuovere un lavoro di lunga lena per l'elaborazione di un pensiero strategico anticapitalista, appare poco credibile puntando, come sembra, su di una sorta di "nuova avanguardia" in grado di elaborare questo pensiero e così mobilitare le masse. Né nella loro opera producono una proposta concretamente, pragmaticamente percorribile. D'altronde l'accelerazionismo di sinistra, di cui i due citati autori sono tra i principali teorici, vede nell'accelerazione tecnologica in sé un fattore favorevole al superamento del capitalismo. Su posizioni analoghe troviamo altri importanti autori come il Paul Meson di *Postcapitalismo*[4] e Jeremy Rifkin, in particolare per quanto scrive in *La società a costo marginale zero*[5].

Credo che questa postura attendista e fiduciosa sia non solo malfondata dal punto di vista teorico, dato che non fa i conti con le capacità del capitale di "recuperare" a suo vantaggio pressoché tutti gli effetti positivi prodotti dall'innovazione tecnologica, ma anche dannosa dal punto di vista politico: "la palla" del conflitto è decisamente e da molto tempo ormai nel nostro campo e non è certo attendendo fiduciosi il dispiegarsi degli effetti sociali che l'evoluzione tecnologica dovrebbe portare

con sé che si potrà invertire il processo di concentrazione della ricchezza e del potere in atto in Occidente dalla fine degli anni '70, con un crescendo vertiginoso a partire dalla crisi finanziaria del 2008. Il capitalismo non finirà da sé, per morte naturale, ma potrà essere superato solo attraverso una progressiva presa di coscienza del carattere di classe che è proprio della moltitudine, della sua sostanziale unitarietà di condizioni sociali e di interessi politici e, cosa altrettanto importante e imprescindibile, attraverso la concreta ricerca e costruzione dell'alternativa, delle possibili alternative. In altre parole, le forme di resistenza e contrasto al capitalismo non bastano: serve attivare quanto prima (il ritardo è già enorme e forse ormai incolmabile) la ricerca di un nuovo metodo di elaborazione ed azione politica che consenta un'ampia ricomposizione del soggetto sociale, la sua piena partecipazione ai processi politici e così l'avvio di un processo costituente di edificazione del Comune: nel concreto, un processo di informatizzazione democratica della politica.

L'atteggiamento mentale che scommette sul dispiegarsi di un processo positivo intrinseco al diffondersi delle nuove tecnologie e in qualche modo già determinato sembra fare il paio con la convinzione di alcuni autori appartenenti all'ambito post-operaista che l'autonomia *nel* lavoro che il capitalismo cognitivo richiede, implichi di per sé l'autonomia *del* lavoro dal comando capitalistico[6]. Le prove dei fatti sembrano mostrare esattamente il contrario: a differenza del capitalismo industriale, fordista-taylorista, la prestazione richiesta al lavoratore non è di tipo fisico, standardizzata, ripetitiva, bensì totale, linguistica, cognitiva e affettiva insieme. La subordinazione del lavoratore alle finalità d'impresa deve essere completa e convinta; la conflittualità propria del rapporto capitale-lavoro è espulsa a monte del processo di produzione. Ciò si pone a sfavore dell'attivazione di processi, tanto individuali che collettivi, di presa di coscienza, di sviluppo di una vera consapevolezza politica: "Come funziona il mondo e dove mi colloco io come individuo e come appartenente alla classe?"

Sulla questione fondamentale, e pur ampiamente disertata da pensatori e teorici della politica, dell'organizzazione, merita senz'altro una menzione il recente lavoro del sociologo brasiliano Rodrigo Nunes dal titolo didascalico *Neither Vertical Nor Horizontal: A Theory of Political Organization*[7], nel quale, nel tentativo di superare la dicotomia orizzontalismo – gerarchia, si pone al centro il concetto di *ecologia di organizzazioni*, già peraltro delineato da Srinicek e Williamas in *Inventare il futuro.* L'orizzontalismo, il cui punto di forza è il principio di eguaglianza tra i partecipanti, porta con sé i limiti di una scarsa, per non dire nulla, efficacia organizzativa, come dimostrerebbero i fallimenti dei movimenti politici più recenti e significativi, tutti basati su questo principio. Le strutture gerarchiche,

a cui modello può essere senz'altro assunto il partito politico, al contrario, hanno il loro punto di forza proprio nell'efficienza e nell'efficacia della propria organizzazione, ma sono segnate dai noti limiti propri del metodo rappresentativo, nel quale resta esclusa la vera e piena partecipazione della base, con un problema non solo di mancanza di democrazia ma, cosa forse ancor più grave, di inutilizzazione, di mancata mobilitazione dell'intelligenza collettiva.

La questione del metodo

Sulla linea della critica alla "folk politics" svolta da Sriniceck e Williams in *Inventare il futuro*, è necessario evidenziare come la questione del metodo rimanga sul campo dell'azione politica come un macigno non rimosso. Ciò è causa dell'incapacità di agire e di incidere sulla realtà che anche i movimenti sociali e politici più recenti e avanzati mostrano. Il giusto rifiuto di avere leader e rappresentanti, che a partire già dalle *Primavere arabe* e dal movimento degli *Indignados* in Spagna e di *Occupay Wall street* negli USA, ha caratterizzato tutti i successivi movimenti più significativi, da *Non una di meno* a *Friday for the Future* a *Extinction Rebellion* e *Last Generation* passando per i *Gillet Jaunes*, lascia questi movimenti privi della capacità di articolare un discorso politico che vada oltre gli slogan lanciati nel corso delle loro manifestazioni. Le funzioni di organizzazione interna, di definizione ed esplicitazione delle rivendicazioni, di contrattazione con le autorità e le controparti in genere, di elaborazione della strategia conflittuale, tipicamente svolte dai leaders e dai rappresentanti, non possono esplicarsi. Chiunque auspichi il cambiamento, l'uscita dall'opprimente stato di cose che ci circonda, si strugge nel vedere come la potenza di questi movimenti sia dissipata proprio per la mancanza di adeguate forme di espressione e deliberazione condivise, per l'impossibilità di elaborare collettivamente pensiero critico, da un lato, e costituente, dall'altro. Il senso di impotenza è soffocante e, a sua volta, paralizzante. La rassegnazione[8], quando non il cinismo, diviene il sentimento dominante. L'introduzione di un metodo che vada oltre quello rappresentativo proprio del partito politico e l'assemblearismo di sessantottina memoria tipico dei movimenti ancor oggi, diviene quindi una necessità impellente e assoluta[9].

Governamentalità algoritmica

Con questa espressione si designa il regime sociopolitico che regola e disciplina il mondo attuale e che tiene insieme le tecnologie del potere (governo), le tecnologie del sé (autogoverno) e le tecnologie del mercato (regolazione degli scambi economici). Ovviamente non deve intendersi come il governo *degli* algoritmi (come si trattasse dell'inevitabile portato negativo dell'informatizzazione) bensì come il governo *attraverso* gli algoritmi. Non sono ovviamente questi particolari dispositivi di

automatizzazione dell'informazione e della comunicazione a sfruttarci, a sfruttare il nostro lavoro in rete volontario e gratuito (i due sensi del termine "Free" che usa Tiziana Terranova per designare questo tipo di attività in *Free Labor: Producing Culture for the Digital Economy*[10]), quanto i proprietari multimiliardari delle piattaforme monopolistiche attraverso le quali lavoriamo, ci relazioniamo, operiamo, viviamo la nostra vita virtuale/reale.

In una realtà sempre più caratterizzata dalla produzione immateriale (Gorz, Lazzarato-Negri), dalla "messa al lavoro" dell'intera società (Negri) e praticamente per l'intero tempo di vita, come quella in cui ci troviamo a vivere, in un modello produttivo che, con Carlo Vercellone e Andrea Fumagalli, possiamo definire *Capitalismo cognitivo*, è ormai impossibile individuare chi assuma le decisioni, chi detenga il potere. Scrive la ricercatrice Natascia Tosel nel saggio breve *Pensare l'impersonale tra vitalismo e macchinismo. Come resistere alla governamentalità algoritmica?,* con esplicito riferimento al lavoro della filosofa del diritto Antoinette Rouvroy: "… le macchine hanno raggiunto un livello di sviluppo tale da divenire esse stesse fonti di normatività, con la differenza che, non ponendosi né sul piano politico, né su quello propriamente giuridico, tali norme non sono legittimate né dal potere statale né da quello legislativo: sono norme che, paradossalmente, si situano fuori dalla legge. … All'interno di tale situazione ciò che viene a mancare sono, da un lato, i criteri di legittimità, di cui queste nuove norme sembrano poter fare a meno, ma, dall'altro, anche la possibilità di contestazione. Quest'ultima, del resto, è negata a causa della presenza di attori non istituzionali e di norme non giuridiche, che rendono vani tutti i tentativi di resistenza precedentemente sperimentati, poiché ora è divenuto difficile comprendere anche solo contro chi e contro cosa si deve lottare."

Per comprendere appieno il concetto di governamentalità algoritmica è tuttavia necessario approfondire il livello dell'analisi: essa va spinta sul piano del "regime di verità" (Foucault) per comprendere come, nel passaggio dalle così dette società disciplinari alle società di controllo (Deleuze), il concetto di "verità" sia sostituito da quello di "realtà numerica". Uno dei filosofi che più a fondo hanno analizzato i processi di automazione che governano non solo e non tanto la produzione ma anche la distribuzione (logistica), il consumo (creazione del desiderio – pubblicità – marketing) e, soprattutto, i processi decisionali che le sovraintendono, è senz'altro Bernard Stigler[11]. Con Rouvroy ha osservato come la governamentalità algoritmica si fondi su un regime di verità numerica, che implica una «mise en nombres de la vie même, à laquelle est substituée non pas une

vérité, mais une réalité numérique, une réalité qui se prétend le monde, c'est-à-dire qui se rétend non construite» (Rouvroy & Stiegler 2015)[12].

Scrive ancora Tosel nel saggio citato: "… la governamentalità algoritmica non è interessata a noi personalmente, ma utilizza un'enorme quantità di dati anonimi per portare avanti la sua operazione di profiling. In tal modo, gli individui divengono certamente meno visibili, poiché l'unico soggetto è un corpo statistico, impersonale, numerico e generico. Ma ciò che non è più visibile dell'individuo è, nello specifico, la sua volontà, la sua intenzionalità e capacità progettuale …", elementi propri della dimensione politica.

<Non è animismo né meccanicismo, ma un
macchinismo universale: un piano di consistenza
occupato da un'immensa macchina astratta
dai concatenamenti infiniti.>

Gilles Deleuze e Félix Guattari

Per dirla con Deleuze e Guattari, nel nostro tempo agiscono simultaneamente, quali dispositivi di individuazione[13], di conformazione della soggettività, tanto l'assoggettamento sociale proprio delle società gerarchiche quanto l'asservimento macchinico tipico delle società di controllo. "La soggettività, perciò, è prodotta contemporaneamente da entrambi i dispositivi di potere: per restare all'oggi, il neoliberalismo guarda ancora al soggetto in quanto individuo libero e responsabile, mentre la finanza, ad esempio, sembra voler ridurre la soggettività ad una cifra."[14] La proposta dei due autori di *Mille Piani* di contrastare l'assoggettamento sociale attraverso un *macchinismo universale* pare entrare in crisi nella misura in cui la governamentalità algoritmica assurge a dispositivo di dominio primario, anche se in realtà questo macchinismo intendeva porsi come *linea di fuga* da entrambe le principali forme di soggettivazione del nostro tempo, tanto dall'assoggettamento sociale che dall'asservimento macchinico. Ovviamente, il rigetto della governamentalità algoritmica non può tradursi in un ritorno alla soggettività cartesiana e la proposta di macchinismo universale come linea di fuga resta valida... ma la linea di fuga non basta più e serve ormai precisare cosa possa essere e come possa concretizzarsi questo *macchinismo universale*.

Capitalismo cognitivo-finanziario

L'attuale sistema economico vede il proprio *core business* nell'apparato finanziario e nelle piattaforme digitali. Mentre in epoca fordista la finanza serviva a finanziare l'economia reale, le

grandi fabbriche basate sulle economie di scala, sugli stock e la catena di montaggio, oggi essa si alimenta attraverso l'estrattivismo delle piattaforme[15], che sfruttano quello che Terranova definisce il *Free Digital Labor*, da un lato, e la speculazione finanziaria stessa, dall'altro. La nota formula marxiana D-M-D' [denaro - merce - denaro] è sostituita dalla formula D-D', nel caso della speculazione finanziaria, e da quella D-FL-D' [denaro - lavoro gratuito - denaro], nell'economia di piattaforma. Il lavoro che prende il posto della merce nella formula marxiana di circolazione del capitale finanziario è lavoro cognitivo, è informazione. Nel capitalismo cognitivo, la merce per antonomasia è l'informazione, informazione prodotta gratuitamente o a salari da fame dalla moltitudine con la mediazione alienante e predatoria degli algoritmi. Il General Intellect è così *catturato* e *messo in produzione*, attraverso la mediazione tecnologica, a esclusivo vantaggio del grande capitale finanziario.

Con il passaggio dal capitalismo fordista-taylorista al capitalismo cognitivo-finanziario, salta letteralmente la teoria del valore tradizionale, quella che Marx riprende dagli economisti classici, che afferma sostanzialmente che il valore di una merce dipende dalla quantità di lavoro in esso incorporata. È lo stesso Marx a teorizzare questo passaggio nel giustamente mitizzato "Frammento sulle macchine" [16] contenuto nei *Grundrisse*: "Il furto del tempo di lavoro altrui, su cui poggia la ricchezza odierna, si presenta come una base miserabile rispetto a una nuova base che si è sviluppata nel frattempo e che è stata creata dalla grande industria stessa. Non appena il lavoro in forma immediata ha cessato di essere la grande fonte della ricchezza, il tempo di lavoro cessa e deve cessare di essere la sua misura, e quindi il valore di scambio deve cessare di essere la misura del valore d'uso." Ebbene, il fattore critico, la contraddizione lacerante propria del frangente storico che stiamo attraversando sta nel fatto che, a fronte del venir meno della *validità* della "legge del valore", non viene affatto meno la sua *vigenza*: il tempo di lavoro dei singoli rimane l'unità di misura per la retribuzione del lavoro stesso, lo sfruttamento basato sul lavoro dipendente salariato, non solo non scompare ma si esaspera. L'intero aumento della produttività reso possibile dall'applicazione delle ICT alla produzione si è tradotto nell'incremento di profitto e rendita, anziché in una generalizzata riduzione del tempo di lavoro a parità di salario, e nella precarizzazione di una porzione cospicua e crescente della forza-lavoro.

Questa sorta di tradimento teorico, il permanere dell'applicazione di una teoria, quella del valore-lavoro, non più valida, superata dai fatti, deve farci riflettere su alcuni principi teorici che sembrano venir meno, in particolare quello del rapporto tra struttura e sovrastruttura[17]: a fronte della

trasformazione del modo di produzione (della struttura), i rapporti giuridici di proprietà, l'apparato istituzionale, la cultura dominante e il sistema di potere (la sovrastruttura), non solo non assecondano questa trasformazione ma si irrigidiscono e reagiscono ad essa aumentando il loro grado di violenza oppressiva[18]. Che ciò rappresenti un "colpo di coda" di un sistema di potere che muore o una sua strategia difensiva e immunitaria a lungo termine è difficile a dirsi: è nuovamente il carattere di *crinale*, di *spartiacque* che connota l'attuale passaggio storico a venire in primo piano.

Il carattere non esclusivo e non concorrenziale del bene-informazione, la sua riproducibilità tecnica virtualmente illimitata, la sua conseguente enorme potenza produttiva e riproduttiva, viene annullato attraverso una serie di dispositivi giuridici ed economici (copyright, brevetti industriali, proprietà intellettuale, trattati sovranazionali come TTIP, CETA, NAFTA, ecc. ma anche con la formazione di monopoli e cartelli) che servono a reintrodurre artificialmente un regime di scarsità, di penuria, che consente ad aziende private di *vendere* ciò che è prodotto gratuitamente o quasi dalla società e che ha un costo marginale tendente allo zero. Va evidenziato quindi come, nonostante la natura prettamente privatistica del processo di finanziarizzazione dell'economia e di colonizzazione del web, esso di fatto sia stato attuato con il pieno e imprescindibile sostegno dello Stato e della sua attività normativa e repressiva e come questo regime sia stato imposto a livello planetario attraverso il sistema consolidato e iper-collaudato dell'*Imperialismo del dollaro* e del dominio militare statunitense[19].

Aziende come Google, Amazon, Facebook, Apple, Microsoft, solo per citare le più importanti e note, che producono beni di consumo immateriali, sono oggi quelle con il più alto valore di capitalizzazione in borsa. Insieme alle reti finanziarie, queste multinazionali monopolistiche hanno guidato lo sviluppo e assunto il controllo dell'infrastruttura che governa la società ed il mondo: il così detto Stack.

Dal Web allo Stack

Vale la pena riassumere brevemente come il World Wide Web si sia trasformato radicalmente a partire dallo sviluppo del così detto web 2.0, vale a dire dalla nascita dell'interattività in rete, intorno all'anno 2004. Già l'uso commerciale del web, con l'apertura dei primi siti aziendali, inizia decisamente dopo quello politico e sociale che ha visto fin da subito attivi i movimenti, le università, i gruppi culturali alternativi ecc., in quello che veniva definito il *Villaggio globale*. Con il darsi della possibilità tecnica di attivare anche il flusso di informazione inverso, quello dagli utenti ai siti, la rete ed il suo uso mutano radicalmente. Inizia un processo di vera e propria colonizzazione dello spazio

online che nel giro di pochi anni ne muterà la natura: da ambito ideale di espressione della molteplicità, con tutte le sue enormi potenzialità, si fa apparato di cattura della produzione sociale. Per rendere possibile questa trasformazione del suo uso dominante, avviene una trasformazione fisica della sua struttura: si vengono a costituire dei nodi maggiori e sovraordinati, si creano delle direttrici privilegiate dove i flussi informatici viaggiano più rapidi e in maggior quantità, si forma cioè una sorta di sovrastruttura dominante. Di qui l'importanza di conoscere sotto il profilo tecnico e materiale, non metaforico, la struttura del World Wide Web, il suo hardware, il suo apparato fisico: la ragnatela si è fatta pila, il Web si è fatto Stack; in termini deleuziani, il rizoma si è fatto albero.

Dal Black Stack al Red Stack

L'infrastruttura tecno-informatica che regge oggi la produzione e la riproduzione è stata definita dal sociologo americano Benjamin H. Bratton in riferimento al concetto di "planetary scale computation". Egli ha contribuito a definire il concetto di Stack[20], mettendo in evidenza la sua possibilità di riconfigurazione, di riprogrammazione, senza per questo voler tornare ad un umanesimo antropocentrico[21].

Diversi pensatori e filosofi appartenenti al pensiero critico, difronte al processo sempre più accelerato di automatizzazione del mondo umano oggi in corso, hanno evidenziato la necessità di sabotare e riprogrammare la megamacchina, lo Stack appunto. Lo stesso Stiegler, nel corso di un dibattito pubblico svoltosi nel 2014 presso il Centre Georges Pompidou di Parigi dal titolo "Digital Studies", a cui ha partecipato con Rouvroy, metteva in evidenza come le tecnologie utilizzate nella governamentalità algoritmica, di cui ci parla Rouvroy, attuino un processo di "grammatizzazione" che non induce solo calcolabilità ma, di fatto, apre alla possibilità di interpretazione *ad altri fini*, non capitalistici, degli stessi Big Data. Dice Stiegler nel corso del convegno: "La questione, oggi, è: come poter redistribuire il tempo libero per produrre del comune, ossia, come costituire il diritto di produrre dell'intelligenza collettiva utilizzando queste tecnologie? Perché, evidentemente, queste tecnologie sono la condizione per farlo. Non ciò che è necessario rigettare." Quindi, secondo Stiegler, lo Stack non va demolito ma riprogrammato, le sue tecnologie non vanno rigettate ma recuperate a un tutt'altro uso, quello della produzione del Comune. E ancora: "Bisogna …. passare a un altro modello. Ed è necessario che lo produciamo noi, questo nuovo modello. … Bisogna svilupparlo, bisogna fare delle proposte, perché è questo che produrrà valore domani."

La teorica che ha avanzato una delle proposte politicamente più esplicite e convincenti degli ultimi anni è Tiziana Terranova, in particolare nel suo saggio breve intitolato *Red Stack Attack!*[22] È

necessario costruire un'infrastruttura di rete autonoma, libera, dove possano darsi e agire diverse forme di Intelligenza collettiva (Pierre Lévy) su piattaforme anche distinte per finalità ma strettamente interconnesse, dove il General Intellect possa finalmente esprimersi in modo pieno e incondizionato, scatenarsi e cumularsi senza i freni artificiali imposti dal capitale per estrarne rendita e profitto parassitari. La sovversione, il sabotaggio e la riprogrammazione dello Stack in Red Stack quale sistema connettivo, apparato neuronale del Comune, deve farsi progetto politico del nuovo millennio, di un'umanità nuova, specie tra le altre specie che popolano il Pianeta Terra.

Le funzioni da affidare a questa infrastruttura sono molteplici e quella deliberativa, l'espressione e l'esercizio della volontà collettiva sotto forma di una democrazia diretta, effettiva e radicale, pur di primo rilievo sotto il profilo simbolico del potere, potrebbe risultare meno importante di altre quali quella propositiva (la libera possibilità di avanzare proposte da parte di chiunque, tanto soggetti individuali che collettivi) e quella di dare spazio al confronto, al dibattito, all'elaborazione non solo politica ma anche scientifica, tecnologica, economica. La funzione decisoria potrebbe rivelarsi meno necessaria di altre nella misura in cui, in un contesto dove non vige la logica utilitaristica, gli interessi dei singoli individui sono convergenti nella direzione della costruzione e valorizzazione della dimensione comune.

Dovremmo immaginare questa infrastruttura, libera ed autonoma dai vincoli di capitale, come il *mezzo di produzione generale*, nella misura in cui essa ingloba e sussume nella sua fisiologia l'insieme dei mezzi di produzione singolari e ne regola il funzionamento. Attraverso di essa economia, politica e società, ma anche scienza e tecnologia, si articolano unitariamente, ogni processo che vi si svolge è insieme processo psichico individuale, espressione sociale, e quindi politica, del loro insieme, attività produttiva, riproduttiva, economica, in un concatenamento capace di farsi carico del problema non solo e non tanto di *come* produrre ma di *cosa produrre e perché*. Con l'appropriarsi e il farsi carico di tali questioni, oggi più che mai fondamentali in una prospettiva di eco-reintegrazione dell'umanità, viene finalmente negato il naturalismo, il preteso carattere naturale, di cui si ammanta il capitalismo, travolti i suoi scopi mistificatori.

Questa infrastruttura, in quanto insieme psichica, politica, produttiva, reggerà lo sviluppo delle attività umane fondamentali quali la cura della salute fisica e psicologica, la produzione e la diffusione del sapere, l'elaborazione e la trasmissione della cultura ma anche le relazioni affettive, gli scambi sentimentali. Produrrà una nuova espressione della nostra specie, il *Superuomo* auspicato da Nietzsche, *l'uomo-parte-del-divino* pensato da Spinoza.

Macchine per pensare, decidere, produrre, insieme

La tradizionale, aristotelica tripartizione dell'esperienza umana in *Pensiero, Politica e Lavoro*, ripresa nel corso del '900 in particolare dall'opera di Hannah Arendt[23], appare oggi ormai priva del supporto della realtà. Il contesto storico in cui ci troviamo a vivere, l'emergere della rete e, nello specifico, dello Stack quale contesto di dispiegamento e di captazione della produzione sociale, vede il convergere di queste tre attività prima nettamente separate. L'attuale soggetto produttivo collettivo è composto da una molteplicità di soggetti individuali non più catalogabili nella categoria politica di popolo né in quella socioeconomica di classe operaia: *la moltitudine*. Essa rappresenta, pur non coincidendovi, un'estensione e attualizzazione del concetto marxiano di proletariato. L'esigenza di emancipare lo Stack in Red Stack coincide, mutatis mutandis, con l'esigenza di riappropriazione dei mezzi di produzione ma anche di liberazione del General Intellect dal comando capitalistico e di conquista di una sfera istituzionale democratica non statale. Nel Red Stack questi tre diversi ambiti dell'agire umano, l'intelletto, la decisione e la produzione, non solo convergono ma tendono a divenire una sola cosa, un nuovo modo di essere dell'umano che mette insieme campi d'azione prima rigidamente separati. Questa inedita convergenza delle diverse sfere d'azione umana pone le basi per il superamento degli apparati che hanno reso possibile il dominio del Capitale sulla società, attraverso la politica istituzionalizzata (dominio portato allo zenith dal teorema dell'*autonomia del politico*), e l'asservimento dell'intellettualità. Comprendere come volgere a favore della moltitudine la radicale trasformazione del mondo portata dalle ICT, come concepire, in linea di principio, l'azione politica basata sul General Intellect, rappresenta l'attuale maggiore sfida teorica. La domanda cruciale suona in questi termini: "È possibile scindere ciò che oggi è unito, vale a dire l'Intelletto (il General intellect) e il Lavoro (salariato), e unire ciò che oggi è scisso, cioè l'Intelletto e l'Azione politica? È possibile passare dall'<antica alleanza> Intelletto/Lavoro a una <nuova alleanza> Intelletto/Azione politica?

Sottrarre l'agire politico alla paralisi attuale non è cosa diversa dallo sviluppare la pubblicità dell'Intelletto al di fuori del Lavoro salariato, in opposizione ad esso"[24]. In altri termini, per la sovversione dei rapporti capitalistici di produzione si rende necessaria la costituzione di una "Sfera pubblica non statale", di una comunità politica che abbia per soggetto la moltitudine e al proprio centro il General Intellect.

Certo è che nessun sistema ecologico, sociale, economico, per quanto resiliente possa dimostrarsi, può reggere gli attuali ritmi dell'accumulazione capitalistica, con il suo devastante portato di distruzione del pianeta e di annichilimento delle sue forme di vita.

Il Fediverso

Un processo embrionale di realizzazione di una interconnessione autonoma all'interno della rete è in atto attraverso la costituzione del cosiddetto *Fediverso,* vale a dire la federazione di diverse istanze (server) indipendenti della rete che insieme vanno a costituire, attraverso l'uso di software d'interfaccia libero, una piattaforma sociale autogestita e non proprietaria. Il tentativo oggi in corso sconta tuttavia il grosso limite dell'inadeguata esplicitazione e rivendicazione politica dei suoi possibili fini (innervazione del Comune) senza le quali il processo, misconosciuto ai più, rimane relegato allo stretto ambito degli *internauti consapevoli*. Il problema dell'attuale marginalità di questo processo federativo (insieme emancipatore e ricompositivo) può essere attribuito solo in parte ai suoi attori (in Italia, principalmente il collettivo Bida) mentre dipende molto di più dalla scarsa attenzione, per non dire profonda ignoranza, che molti degli ambiti di movimento più tradizionali e strutturati mostrano nei confronti dei temi delle piattaforme digitali, della colonizzazione economica della rete, dell'identità digitale, della costituzione dei Big Data e della governamentalità algoritmica, cioè della realtà che ci circonda.

Il Fediverso rappresenta tuttavia solo uno dei vari esempi in corso di sperimentazione di forme innovative, orizzontali, democratiche di collaborazione produttiva e di organizzazione dell'azione politica attraverso l'uso di nuovi strumenti informatici (ad iniziare dalle così dette piattaforme decisionali) e della rete. Altri esempi sono quelli dello sviluppo collaborativo di progetti di software libero, Linux in primis ma anche Autistici.org, in Italia, o Framasoft, in Francia; Wikipedia e suoi progetti complementari, le reti del Peer2Peer, il protocollo Matrix federato, gli stessi progetti di realizzazione delle piattaforme decisionali LiquidFeedback, Loomio e Decidim... oltre alla pirateria più o meno organizzata che ha, nei fatti, contrastato e sabotato il copyright e il monopolio di contenuti e software.

Il Possibile

I vani tentativi di cambiamento politico che molti paesi hanno attraversato e stanno attraversando per mezzo dell'inadeguata via istituzionale (da ultimo, il Cile), il sobbollire sociale di tutto il mondo occidentale, la guerra civile strisciante in paesi come gli Stati Uniti ed il Brasile, il costituirsi di nuove forme di soggettività antagoniste nel cuore della produzione materiale del pianeta, la Cina, la direzione distruttiva per l'ecosistema che è propria di questo capitalismo predatorio, devono poter trovare una risposta complessiva. Questa potrebbe essere ricercata attraverso lo sviluppo di una serie di percorsi indirizzati alla realizzazione di forme di democrazia partecipata, radicale, effettiva,

preludio all'edificazione del Comune per mezzo del progressivo assemblaggio del Red Stack, inteso questo come la meta-infra-struttura votata ad uno sviluppo indefinito, cumulativo, specchio e interfaccia del General Intellect.

Come ho già scritto altrove[25], ci troviamo a vivere in un peculiare frangente storico nel quale, oltre al manifestarsi dell'enorme potenza del circolo virtuoso scienza-tecnologia-ricerca con i suoi prodotti (biotecnologie, ingegneria genetica, neuroscienze, intelligenza artificiale), si stanno dando e sovrapponendo le molteplici ricadute dell'avvento della prima era informatica: l'umanità si trova ad un bivio drammatico tra utopia e distopia, tra liberazione e incubo. L'attuale tendenza della dinamica storica punta diritto verso una crisi sistemica dell'intero sistema-mondo. Se entro breve, prima che detta crisi si dia come irreversibile, l'umanità non sarà in grado di intraprendere e dar forza a una serie di processi autenticamente utopici[26], l'Apocalissi sarà inevitabile, assisteremo alla "fine del mondo", del nostro mondo[27], dell'Occidente[28].

Politica e soggettività

A fronte di questa esigenza di azione e trasformazione politica, il cui onere oggi risulta inevitabilmente in capo alla stretta minoranza di coloro che dispongono dei necessari strumenti analitici, critici e immaginativi, dobbiamo essere consapevoli che nessun atto di volizione, sia pur esso collettivo e teoricamente ben fondato, sarà sufficiente a porre in essere la svolta. La nostra attuale condizione esistenziale sconta un grave blocco anche sul piano della soggettività: oltre che nei vincoli dell'assoggettamento sociale, ci troviamo imbrigliati nelle insidiose dinamiche molecolari, preindividuali, subconsce, proprie della governamentalità algoritmica, che rendono difficile, quando non impossibile, il maturare di una consapevolezza critica generale e l'instaurarsi di nuove forme di relazione intersoggettiva. Il carattere subliminale dei sistemi di funzionamento dei dispositivi di connessione di massa, dei nostri smartphone, ci rende indifesi rispetto a questa minaccia, incapaci di prenderne coscienza e reagirvi.

Inoltre, la soggettività prevalente, in particolare quella delle generazioni più vecchie (numericamente maggioritarie in tutto l'Occidente), è ancora di tipo statico, rigido, permanente, con ruoli e profili attribuiti e/o assunti una volta per tutte. A fronte di ciò, a partire da un contesto sociale dove è promossa l'imprenditoria di sé stessi, il self-branding, la spietata competizione tra individui, diventa più che mai necessario trovare un modo nuovo di essere noi stessi: la sfera di una nuova soggettività, dinamica, duttile, trasformativa, deve entrare in risonanza con quella della comunità, della collettività, di un possibile Comune.

Si tratta indubbiamente di un percorso difficile, irto di difficoltà e incognite, dove l'iniziativa politica tradizionale, di natura rappresentativa, è del tutto preclusa e dove diviene necessario immaginare e sperimentare nuove forme di pensiero e d'azione, con tutti gli inciampi che simili percorsi inediti portano con sé. Significa ovunque stimolare, favorire, promuovere, catalizzare la nascita di molteplici e multiformi progetti di democrazia diretta, così che una nuova cultura politica possa gradualmente emergere e soppiantare quella precedente, quella "folk politics" i cui vizi e limiti hanno ben descritto Srniceck e Williams. Anche se non vi è alcuna certezza che essa possa essere percorsa né semplicemente intrapresa (la ce(n)sura fascista come l'asservimento algoritmico sono sempre più opprimenti), la strada per una possibile via d'uscita dal vicolo cieco in cui ci troviamo imprigionati sembra possa dirsi in qualche misura tracciata: solo una nuova politica, rizomatica e automatizzata, innervata dal Red Stack, può avere ragione del mondo alieno e iper-automatizzato che ci circonda, dell'automa capitalistico: facciamo nostre le armi del nemico per sconfiggerlo!

Note

1 – Mark Fisher – *Realismo capitalista* – Ed. Nero 2018 (Edizione originale: *Capitalist Realism: Is there not alternative?* – Zero Books 2009)
2 – Nick Srniceck, Alex Williams – *Inventare il futuro – Per un mondo senza lavoro* – Ed. Nero 2018
3 – Nick Srniceck, Alex Williams – *Manifesto per una politica accelerazionista,* reperibile in rete
4 – Paul Mason – *Postcapitalismo. Una guida al nostro futuro* – Ed. Il Saggiatore 2016
5 – Jeremy Rifkin – *La società a costo marginale zero. L'internet delle cose, l'ascesa del «commons» collaborativo e l'eclissi del capitalismo* – Ed. Mondadori 2017
6 – Per meglio spiegare questa critica, riporto qui un passaggio de "Se le macchine di Marx siamo noi", articolo già richiamato nell'incipit: "*Secondo Negri e gli altri sostenitori del controllo operaio, dell'autogestione del lavoro, nel momento in cui questa autonomia del lavoro vivo come general intellect si dava sul luogo di lavoro, era impossibile negarla sul piano sociale. I teorici dell'intellettualità di massa hanno radicalizzato questo concetto di autonomia sostenendo che essa e la relativa emancipazione non sono un'esigenza tendenziale ma una realtà attuale (Lazzarato – Negri). Secondo loro "il lavoro si pone immediatamente come libero e costruttivo". "Il capitale diviene un feticcio, un apparato vuoto di coercizione, un fantasma". In questo che viene definito da Andrè Gorz, a mio avviso motivatamente, "delirio teoricista", si trova il postulato secondo cui l'autonomia nel lavoro genera di per sé l'esigenza e la capacità dei lavoratori di sopprimere ogni limite all'esercizio della loro autonomia. Gorz replica che "l'autonomia nel lavoro è poca cosa se in assenza di un'autonomia culturale, morale e politica che la prolunghi e che non nasca dalla cooperazione produttiva stessa, ma dall'attività militante e dalla cultura del rifiuto della sottomissione, della ribellione, della fraternità, del libero dibattito, della messa in discussione radicale (quella che va alla radice delle cose) e della dissidenza che produce." Gli autori che si rifanno "all'intellettualità di massa", per una sorta di spinozismo sistemico, saltano a piè pari le questioni più importanti: l'esigenza delle mediazioni culturali e politiche dalle quali risulterà la contestazione del modo e delle finalità stesse della produzione. A che cosa e a chi servono i risultati del loro lavoro? Da dove vengono i bisogni che i prodotti si presume soddisfino? Chi definisce la maniera in cui questi bisogni o questi*

desideri devono essere soddisfatti e, attraverso essa, il modello di consumo e di civiltà? E soprattutto: quali rapporti intrattengono i partecipanti attuali al processo di produzione con i partecipanti potenziali, cioè i disoccupati, i lavoratori interinali, i precari, i lavoratori autonomi e quelli delle imprese subappaltatrici? A tutte queste domande il capitale ha le sue risposte e, proprio sottraendole al dibattito e alla contestazione, facendone delle "leggi naturali", esso ha potuto asservire a sé l'autonomia dei lavoratori che invece, nel loro lavoro, sfuggono al suo comando. In altri termini: "la stessa lean production (produzione snella) produce le condizioni sociali e culturali che permettono il dominio del capitale sull'autonomia del lavoro vivo."

7 – Rodrigo Nunes – *Neither Vertical Nor Horizontal: A Theory of Political Organization* – Ed. Kindle 2021

8 – Sulla doppia accezione che il verbo *to resignation* ha in lingua inglese, "rassegnarsi", appunto, e "dimettersi", "dare le dimissioni", gioca Franco Berardi Bifo in una serie di articoli pubblicati per Not nell'ambito della sezione titolata "Cronache della psicodeflazione". In una prospettiva che più che pessimistica è opportuno assumere come realistica, Bifo evidenzia la necessità di rassegnarsi all'evidenza dei fatti e cioè che tutte le mire dei grandi movimenti che hanno attraversato l'Occidente negli anni '60 e '70 del secolo scorso sono da ritenersi fallite e la rassegnazione rappresenta il necessario *reset psichico* per affrontare il presente per quello che è, senza illusioni o facili speranze: rassegnazione cioè come *catarsi*. Qui il link al primo articolo della serie.

9 – Rimando qui al mio articolo, già richiamato nell'introduzione, *Per una Politica rizomatica*, comparso sul numero zero della rivista, ed in particolare al concetto di *Assemblea permanente* che lì viene presentato. La costituzione di forme di auto-organizzazione, anche limitate ad uno specifico gruppo di lotta o a un determinato contesto territoriale, basata sull'adozione di un adeguato set di strumenti informatici, è quantomai auspicabile nella prospettiva della sperimentazione di un nuovo metodo il cui esito sia la nascita del Red Stack, di cui si dirà più avanti in questo articolo.

10 – Tiziana Terranova – *Free Labor: Producing Culture for the Digital Economy,* reperibile in rete

11 – Bernad Stiegler – *La società automatica. Vol. 1: L'avvenire del lavoro* – Ed. Meltemi 2019

12 – Antoinette Rouvroy & Bernard Stiegler – *Le régime de vérité numérique*. Ed. Socio 2015

13 – Gilbert Simondon – L'individuazione psichica e collettiva – Ed. DerideApprodi 2006

14 – Natascia Tosel – *Pensare l'impersonale tra vitalismo e macchinismo. Come resistere alla governamentalità algoritmica?* Scrive ancora Tosel nello stesso articolo: *L'asservimento macchinico non è, perciò, un potere personalistico; esso non passa per la coscienza, poiché utilizza delle semiotiche che Guattari definirà asignificanti (Guattari 1977), quali il denaro, il codice informatico, la borsa: si tratta di segni che operano nell'immediato e trasformano il reale.*

15 – Anche il web, che si riteneva una forma di media intrinsecamente democratica, basata com'è su di una tecnologia a struttura orizzontale (Marshall McLuhan), è stato colonizzato attraverso la creazione di piattaforme. In questo caso, il controllo viene esercitato non tanto attraverso la centralizzazione bensì mediante l'occupazione dello spazio informatico, della rete, in analogia a quanto avvenne con l'occupazione del suolo americano da parte dei coloni europei o della costruzione delle enclosures sulle terre comuni nell'Inghilterra del '700. Torneremo su questo punto più avanti, nel paragrafo "Dal Web allo Stack".

16 – Per un approfondimento sul "Frammento", oltre alla considerevole letteratura di produzione operaista a riguardo, rimando al mio "Se le macchine di Marx siamo noi", richiamato all'inizio di questo articolo.

17 – Sulla non rigidità e unilateralità di questo rapporto, sulla sua reciprocità, vedasi la precisazione della nota 3 nel mio "Per una Politica rizomatica".

18 – A questo riguardo, quello del rapporto tra struttura e sovrastruttura, tra forze produttive e relazioni di produzione, giova citare direttamente Marx: "Ad un certo stadio di sviluppo, le forze produttive materiali della società entrano in conflitto con le esistenti relazioni di produzione o – ciò

esprime meramente la stessa cosa in termini legali – con le relazioni di proprietà nel cui tessuto esse hanno operato sin allora. Da forme di sviluppo delle forze produttive, queste relazioni diventano altrettanti impedimenti per le stesse. A quel punto inizia un'era di rivoluzione sociale". Karl Marx, Prefazione a Per la critica dell'economia politica 1859
Sul fatto che ci si trovi oggi in questa condizione di conflitto non vi sono dubbi; i dubbi e le perplessità sono molti, invece, rispetto al fatto che ciò porti ad un'era di rivoluzione sociale. Si direbbe che la "natura umana", dai tempi di Marx, abbia subito una grave degradazione.

19 – Sui metodi attraverso i quali gli USA hanno garantito il dominio mondiale dell'alta finanza, è molto istruttivo il libro autobiografico scritto da Johan Perkins ed ormai divenuto un classico *Confessioni di un sicario dell'economia* – Ed. Minimum Fax 2012
20 – Benjamin H. Bratton – *The Stack: On Software and Sovereignty* – MIT Press 2015
21 – Benjamin H. Bratton – The Black Stack reperibile in rete
22 – Tiziana Terranova – *Red stack attack! Algoritmi, capitale e automazione del comune,* reperibile in rete
23 – Vedasi in particolare Hannah Arendt – *Vita Activa. La condizione umana* – Ed. Bompiani 2017
24 – Traggo questa citazione, così come l'insieme delle suggestioni che danno sostanza a questo paragrafo, da *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, trascrizione di un seminario tenuto da Paolo Virno nel 2001 presso il Dipartimento di Sociologia dell'Università della Calabria. In questo testo l'autore propone come risposte provvisorie, come sole "allusioni a quello che potrebbe essere il virtuosismo *politico*, cioè non servile, della moltitudine", la disobbedienza civile e l'esodo, in una prospettiva ancora difensiva, resistenziale, non avanzante, più che giustificata dal lungo tempo trascorso, ben vent'anni che, nell'accelerazione crescente a cui è sottoposta la storia, sono davvero molti.
25 – Vedasi la parte conclusiva di *Se le macchine di Marx siamo noi* dove scrivo: "*Camminiamo su di uno spartiacque sottile che separa il sogno della liberazione dall'incubo delle peggiori distopie e non sarà nessun automatismo tecno-evolutivo a farci propendere verso il crinale favorevole. Per questo ritengo sia ormai imprescindibile e improcrastinabile, da parte delle tante soggettività politicamente consapevoli, la ricerca, la sperimentazione e la strutturazione di nuove forme di organizzazione politica di carattere orizzontale, trasparente, decentrato, basate sul principio di auto-rappresentanza che siano in grado, anche attraverso le formazioni d'attacco del Fediverso, di costituire realmente un "Soggetto politico collettivo", voce diretta dell'Individuo Sociale, capace di portarci, anche sul piano imprescindibile delle istituzioni, verso la realtà di un nuovo paradigma.*"
26 – L'utopia si pone: "*come piano di immanenza, movimento infinito, sorvolo assoluto, ma nel senso in cui questi tratti si collegano con ciò che è reale qui e ora nella lotta contro il capitalismo rilanciando nuove lotte ogni volta che la precedente è stata abbandonata. La parola utopia designa dunque questa connessione della filosofia o del concetto con l'ambiente: filosofia politica.*" (Deleuze & Guattari 1992: 93)
27 – Ernesto De Martino – *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali. Nuova ediz.* – Ed. Einaudi 2019
28 – Sull'esigenza di trasformare l'Occidente a partire dalle sue fondamenta, ha scritto bellissime pagine Karl Polany, raccolte nel volume titolato appunto "*Per un nuovo Occidente*" – Ed. Il Saggiatore 2013

Pensiero e Umanità

di Mauro Parretti

A metà del 1800, Marx ritenne che fossero maturi i tempi per **sostituire la filosofia con la scienza**, anche nella conoscenza del pensiero umano giungendo alla geniale formulazione del paradigma del materialismo storico. Al tempo stesso formulò il criterio per distinguere la filosofia da quella che d'ora in avanti sarebbe stata la scienza, e lo identificò con la **capacità di cambiare consapevolmente la realtà**.
La sintesi marxiana fu dunque che la politica, cioè l'attività umana che cambia le stesse relazioni sociali, dovesse d'ora in poi basarsi sulla "**scientificità**", cioè fare i conti con i cambiamenti sociali, che l'umanità avrebbe potuto realmente produrre, in relazione al livello effettivo di produttività raggiunto e non sulla "**ideologia**" dell'antropos di se stesso, cioè sulla "**utopia**". Per questo sostenne l'idea di un comunismo "scientifico", contrapposto a quello "utopistico" di quelli che ritenevano che gli esseri umani fossero capaci, **per natura**, di cooperare tra loro.
L'opera di Giovanni Mazzetti rivela gli elementi comuni delle analisi economiche di Marx e di Keynes, entrambe basate sulla produttività e, al tempo stesso, riprende il paradigma del materialismo storico, ne ridefinisce con precisione i contorni evidenziando la simultaneità tra i processi di "formazione delle (nuove) relazioni sociali produttive e riproduttive" e la "autodeterminazione del pensiero".
Con questa operazione culturale, Mazzetti riporta lo storicismo dall'ambito filosofico a quello scientifico e lo ripropone come chiave dell'analisi dello sviluppo della civiltà umana.

1 - Il materialismo storico è un paradigma scientifico

Quando Marx formulò il paradigma del materialismo storico, alcune scienze umane appena cominciavano ad essere abbozzate, come l'economia politica e la sociologia.

In precedenza, era stata la filosofia, che aveva cercato di proporre le teorie che spiegassero la realtà, sia quella fisico naturale, che quella umana, soprattutto il pensiero.

Dopo che Newton era riuscito a formulare una teoria che spiegava la realtà fisica e la gravitazione universale, era ormai diventato senso comune che la scienza dovesse sostituire la filosofia nella conoscenza della realtà fisico naturale. Marx sostenne però che era tempo che la scienza sostituisse la filosofia anche nella conoscenza della realtà umana e del pensiero stesso.

Questo però suggeriva varie questioni:

- il "pensiero" dell'antropos diventa al tempo stesso **soggetto ed oggetto** della conoscenza.
- Poiché la motivazione ad acquisire la conoscenza della realtà è costituita dal desiderio di cambiare la realtà per sottometterla ai propri scopi, le scienze umane, finalizzate a (e permettendo di) cambiare alcuni aspetti dell'antropos stesso, dovrebbero studiare un "oggetto" che cambierebbe proprio perché oggetto di conoscenza e dunque sarebbero intrinsecamente "**insature**", cioè mai "**definitive**", perché conoscere **implica "cambiare" l'oggetto stesso della conoscenza.**

- Poiché nella prassi i soggetti della conoscenza umana (tecnici e scienziati), almeno inizialmente, sono diversi dagli oggetti della conoscenza (le grandi masse di persone, studiate, ma ignare), questo genera un'inevitabile, quantomeno iniziale "**asimmetria conoscitiva**", che può **permettere agli "esperti" di "manipolare" le masse**, a meno che la conoscenza tecnico scientifica non diventi **scopo principale e patrimonio condiviso** dell'attività umana, cioè l'**attività prevalente** del **tempo "libero"** dalla "produzione" della soddisfazione dei bisogni necessari.
- La volontà di sottomettere ai propri scopi la realtà da parte di un **numero elevatissimo di soggetti** determina che gli eventi della realtà umana non possano essere mai spiegati deterministicamente in senso stretto, cioè con un **determinismo meccanicistico**, ma solo spiegati come "**nessi causali aleatori**", dove cioè non si può più dedurre che un "**evento causa**" produce con certezza un "**evento effetto**", ma solo che un "**evento causa**" produce un rilevante "**aumento della probabilità**" dello "**evento effetto**".

Inoltre già la filosofia, con Kant, aveva affrontato il problema se la realtà fisico naturale (esterna al pensiero), il "noumeno", fosse rilevata dal pensiero con i sensi e non c'era possibilità di verificare se il risultante "**fenomeno percepito**" costituisse, per così dire, "veramente" la realtà o se l'atto della percezione operasse una qualche "distorsione" della realtà stessa.

Questa kantiana "inconoscibilità" della realtà "esterna al pensiero" anticipava già il principio di indeterminazione di Heisemberg, per cui **"osservare" e/o "misurare" è "disturbare"** e questo, a sua volta, era come la punta di un iceberg molto più grande, rilevato dalla moderna epistemologia, per cui la realtà oggettiva è e non può che essere soltanto quella "osservata" dal soggetto, il quale rileva della realtà nient'altro che quello che "**decide**" **attivamente** di osservare e non quello che "**sente**" **passivamente**. Di lì, il passo ad Hegel, per il quale ogni vestigia della realtà in sé, al di là dell'attività del pensiero, scompare, per così dire, ed è il pensiero, che "**produce la realtà**", anticipazione dell'osservazione novecentesca di Einstein, per cui <**è la teoria che decide cosa osservare**> e dunque che la realtà si va presentando come un **realtà "prodotta dal pensiero"**.

Dall'altra parte c'era il materialismo di Feuerbach, per il quale il pensiero era soltanto il risultato di ciò che l'antropos è fisicamente, come ogni altro essere vivente, organico, fino ad affermare che <noi siamo ciò che mangiamo>. Nello stesso periodo, Darwin, spiegando "scientificamente" l'evoluzione genetica delle specie animali, rivelava che gli umani sono una specie animale, evoluta geneticamente fino ad acquisire la peculiare capacità di avere un pensiero, acquisito dalla precedente generazione, nel corso di una lunghissima giovinezza, modificato ed "arricchito" dall'esperienza nella propria vita e trasmesso alla generazione successiva.

Allora, quando Marx affermava che il pensiero è "storicamente determinato dalle relazioni sociali produttive e riproduttive" intendeva rilevare la "dinamica" di questo pensiero, trasmesso intergenerazionalmente, che spiegasse il **perché** la specie umana, a differenza delle altre specie animali, fosse in grado di **cambiare la realtà** (comprese le altre specie animali e perfino **se stessa**), per sottometterla ai suoi scopi.

Poiché il materialismo storico fu posto da Marx come un paradigma scientifico, doveva costituire almeno l'abbozzo di una "**scienza dell'antropos**", capace di sostituire la filosofia, che finora aveva affrontato la questione della conoscenza della realtà (compreso il pensiero umano stesso), ma, osservava Marx, cercando solo di "**interpretare la realtà**", mentre il punto era "**cambiarla**" (XI tesi su Feuerbach).

Infatti osservava che, nel continuo tentativo di sottomettere la realtà ai suoi scopi, cioè alla soddisfazione dei suoi bisogni materiali, l'antropos andava "producendo" dei "modelli mentali" o, se vogliamo, formulava, nella scienza moderna, una "**teoria**", un "**modello**", che poi era "**verificato e validato**", **"producendo" ripetuti esperimenti**, che sono ripetute "**azioni**" sulla realtà e che **"verificano e convalidano" se queste "azioni", cioè queste "interazioni" con la realtà, producono gli effetti previsti dal "modello", cioè se la "teoria formulata" rappresenta un "modello veritiero" della realtà**, ma, da sempre, cioè anche quando il "pensiero magico" e la "superstizione" rappresentavano la forma prescientifica della conoscenza, l'interazione con la realtà per cambiarla, la prassi, costituiva la misura di quanto quel modello, prodotto dal pensiero, fosse o meno in grado di orientare la **capacità di "cambiare la realtà"**, una capacità, che solo con la scienza veniva "messa alla prova della realtà", mentre prima la filosofia, come rilevava Marx, aveva soltanto un modello che poteva interpretare la realtà, cioè darne una rappresentazione coerente, ma non sottoposta ad alcuna "verifica e convalida". Il positivismo suggeriva di sottoporre le nuove scienze umane alla verifica con numerosi esperimenti ripetuti.

Marx invece poneva come "**criterio di scientificità**" la "**capacità di produrre tecniche adeguate a cambiare la realtà secondo i propri scopi**" (II tesi su Feuerbach <La questione se al pensiero umano appartenga una verità oggettiva non è una questione teoretica, ma pratica. È nella prassi che l'uomo deve dimostrare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero>).

È allora interessante verificare se l'enorme sviluppo delle scienze umane, che si è prodotto dal tempo di Marx ad oggi, **confermi, smentisca o aggiorni** il paradigma del "**materialismo storico**".

2 – Il materialismo storico alla luce delle scienze umane

La paleoantropologia ha stabilito che circa 7,5 milioni di anni sia stato il tempo dell'evoluzione genetica degli ominidi, durante il quale essi acquistarono una postura stabilmente eretta e l'uso degli arti "anteriori" (diventati "superiori") svincolato dalla deambulazione, che permise di proteggere i cuccioli per un periodo di giovinezza enormemente più lungo, rispetto agli altri animali, nel quale il cucciolo, che dipende dalla generazione precedente, impara tecniche e comportamenti sociali, sviluppa la capacità di comunicare e deve acquisire geneticamente la **capacità di procrastinare le "spinte animali" fondamentali**, che negli altri animali chiamiamo **"istinti" (improcrastinabili)** e nell'antropos chiamiamo **"pulsioni" (procrastinabili)**.

Senza dilungarsi troppo sulla natura dei meccanismi di difesa psichici, sulle configurazioni edipiche e sugli aspetti inconsci del pensiero, si può però rilevare che i comportamenti sociali acquisiti trasformano le pulsioni fondamentali, geneticamente ereditate, cioè **la libido e l'aggressività**.

L'acquisizione genetica nei milioni anni di storia degli ominidi

- di questa capacità di procrastinare le pulsioni,
- di avere meccanismi di difesa psichici,
- di assumere configurazioni edipiche e
- di farlo all'interno di un pensiero prevalentemente "inconscio",

appare "**funzionale**" a poter vivere una **lunghissima giovinezza** con i genitori e nel proprio nucleo familiare, sapendo **reprimere, spostare o sublimare le pulsioni** ed **interiorizzando i comportamenti sociali necessari alla convivenza**, come, ad es., i tabù e le proibizioni che disciplinano i comportamenti sociali, necessari a questa lunghissima permanenza, cioè **le censure, che si stratificano nel pensiero inconscio**, si sovrappongono all'Es e vanno a formare una "**seconda natura**", acquisita dalla trasmissione intergenerazionale della morale sociale, come spiega la metapsicologia freudiana.

Questa lunga **evoluzione genetica degli ominidi** produsse, circa 200.000 anni fa, l'attuale "**Homo Sapiens**", l'**antropos**, la cui caratteristica genetica dunque, pur nell'ambito delle differenze casuali tra vari individui e gruppi sociali diversi, è identica da allora ed include le pulsioni fondamentali, **libido ed aggressività**, cioè le spinte istintuali comuni al resto del mondo animale, quella "**animalità**", usualmente necessaria alla sopravvivenza ed alla continuazione delle specie animali.

Ma nell'antropos sono spinte "**procrastinabili**" e soprattutto sono accompagnate da una "**seconda natura**" specifica, la "**umanità**", costituita dal "**pensiero**" trasmesso **intergenerazionalmente**.

Questo pensiero **evolve** e tendenzialmente **progredisce**, perché ogni generazione lo acquisisce dalla precedente, lo modifica e lo ritrasmette, **arricchito dalla propria esperienza storica**, alla seguente.

L'evoluzione del pensiero umano dunque ha permesso di acquisire una capacità **crescente** (ogni

generazione **apporta il proprio contributo**, ma non **cancella ciò che ha ricevuto dalle precedenti**) di **conoscere e cambiare la natura**, quindi anche se stesso, che è **parte della natura**.

L'**aggressività** è un elemento geneticamente presente da sempre nell'antropos, **inizialmente essenziale per la sopravvivenza** della specie umana, come per quelle degli altri animali, ma, in seguito, lo sviluppo della "**civiltà umana**" ha operato per "**limitare**" questa aggressività e **sviluppare la capacità di cooperazione tra una quantità crescente di persone**, perché l'antropos sperimentava che questa era **"complessivamente" più produttiva**, in quanto permetteva di soddisfare una maggiore quantità di bisogni senza sprecare risorse e fatica in rapine e guerre, dove chi è prevaricato affronta fatiche, pericoli e patimenti e subisce danni e distruzioni e chi prevarica quasi sempre ottiene dalla stessa prevaricazione una quantità di risorse minore di quella che avrebbe ottenuto affrontando **pacificamente** una analoga quantità di fatiche, pericoli e patimenti, di quelli affrontati nell'uso della violenza, anche quando coronato dal successo.

Per questo lo **sviluppo della civiltà** nelle società umane si presenta in due modi:

1. come un **ampliamento della quantità di individui** che ne fanno parte "organicamente" del gruppo sociale (cioè secondo una "**struttura sociale**" predefinita), quindi il branco, la tribù, l'etnia, il popolo, la nazione e, talvolta, l'impero, cioè cooperando tra loro "pacificamente", con funzioni diverse (governanti, sacerdoti, guerrieri, artigiani, contadini, servi ecc.), sostituendo la lotta tra i vari membri della società con un "ordine interno", minimizzando le fatiche ed i rischi, connessi alla prevaricazione violenta diretta per sottrarre le risorse produttive e riproduttive agli altri membri del gruppo sociale e riservando le fatiche ed i rischi allo scontro con gli altri gruppi sociali nemici.
2. Come un arricchimento di regole comportamentali comuni tra popoli e gruppi sociali diversi, per "limitare" le violenze dei vincitori sui vinti, favorire il dialogo e lo scambio "pacifico" di prodotti tra popoli e gruppi sociali diversi.

In entrambe le modalità, lo sviluppo della civiltà è consistito nel **"limitare" l'aggressività umana**, in quanto il pensiero sperimentava nella prassi che tale "limitazione" minimizzava le fatiche, i danni ed i rischi per tutti.

Questo sintetico e necessariamente schematico discorso ci porta a specificare che i modi di produrre e di riprodursi contemplano le possibilità di miglioramenti, dovuti all'aumento delle conoscenze della realtà fisico naturale, che dunque aumentano la produttività "**tecnologica**", cioè il "**rapporto tra la quantità di bisogni soddisfatti e la fatica impiegata a produrre tale soddisfazione**", ma i cambiamenti tecnologici possibili, talvolta, permettono un grande aumento della produttività solo a condizione di **cambiare le relazioni sociali produttive e riproduttive**. Ad es., una accresciuta capacità

di navigazione, in una "**società tribale**", può aumentare la capacità di procurarsi risorse razziando più facilmente popolazioni, colte di sorpresa da un attacco inatteso, ma quella stessa accresciuta capacità di navigazione produce una soddisfazione di bisogni molto maggiore ed un impiego di fatica e pericoli molto minore, se quella società tribale impara a scambiare pacificamente prodotti con altri gruppi sociali, che possano produrli più facilmente, cioè se diventa una "**società mercantile**".

Allora scopriamo che, accanto alla produttività "tecnologica", esiste anche una produttività "**complessiva**", cioè il "**rapporto tra la quantità di bisogni soddisfatti e la fatica complessivamente impiegata dalla società**", inclusa quella per gestire l'aggressività interna (ordine sociale interno) ed esterna (guerra e difesa dai nemici).

È questa "**produttività complessiva**" l'indice del livello di civiltà raggiunto ed implica non solo l'aumento della capacità di **cambiare la realtà fisico naturale**, ma anche la capacità di **cambiare la realtà sociale o umana**, adottando "relazioni sociali produttive e riproduttive", che riducano l'uso della violenza e determinino una soggettività (individuale e collettiva) ed un pensiero più "**civili**".

Il pensiero quindi risulta effettivamente "**determinato" in rapporto alle "relazioni sociali produttive e riproduttive**", **confermando il paradigma del materialismo storico**, ma, al tempo stesso, questo processo di "determinazione storica del pensiero" rivela quella caratteristica di "**aleatorietà**" e "**problematicità**", per cui **l'effettivo cambiamento del pensiero e della soggettività collettiva retroagisce nel permettere o meno che le "nuove relazioni sociali produttive e riproduttive" si realizzino effettivamente**.

Questo punto è centrale nell'analisi di Mazzetti, che riprende analiticamente i contributi delle scienze umane attuali, per sottolineare l'intrinseca "**simultaneità**" tra il processo di "cambiamento del pensiero e della soggettività" e quello di "cambiamento delle relazioni sociali (ri)produttive".

La sua osservazione è che, se "**le relazioni sociali (ri)produttive determinano il pensiero**" è altrettanto vero che adottare nuove relazioni sociali (ri)produttive in una società richiede che esse siano prima immaginate dai membri della società stessa e poi effettivamente adottate, per cui anche "**il pensiero determina le relazioni sociali (ri)produttive**", quindi "**pensiero umano**" e "**relazioni sociali (ri)produttive**" non possono essere considerati l'uno causa dell'altro in una concezione puramente deterministica, per cui la storia del pensiero è già "**scritta nel genoma**" dell'antropos.

Allora il paradigma del materialismo storico, formulato più precisamente, diventa: "**il pensiero si determina storicamente in coerenza con le relazioni sociali (ri)produttive**". Questo significa che il "pensiero", soggetto ed oggetto della conoscenza e del cambiamento "storico", è "dialettico" e la "materialità" o "animalità" rappresenta la "**motivazione**" (comune agli altri animali, cioè la sopravvivenza della specie) al "**processo di formazione del pensiero**", che poi però riesce ad andare

oltre questa base “animale”, arrivando a “**produrre la conoscenza della realtà**”, che, con il procedere della civiltà, **diminuisce il tempo e la fatica** dedicati a produrre la soddisfazione degli improcrastinabili bisogni primari, comuni alla “animalità”.

3 – Storicità del pensiero e dell'umanità e trasformazione delle pulsioni fondamentali

Quando quel tempo e quella fatica (in latino “labor”, da cui “lavoro”), cioè quello, che nella storia più recente dell'umanità è il **tempo di lavoro**, sarà così ridotto, da **cessare di essere “alienante fatica” e diventare il “primo bisogno della vita”**, piacevole attività, non più alienata, ma simbolo identitario di ciò che è l'**essere umano**, accompagnata da altre attività, nel complementare **tempo “libero”**, compiute per il piacere di farle, ma senza più sottostare al dominio delle pulsioni fondamentali (la iniziale animalità), allora la “**umanità**” avrà pienamente soppiantato o trasformato quella sua iniziale “**animalità**”.

Riassumendo, abbiamo osservato che lo sviluppo della “civiltà”, che abbiamo espresso con un parametro, la **produttività “complessiva”** (rapporto tra quantità di bisogni totali soddisfatti e fatica di **tutti** i componenti del gruppo sociale), determina una progressiva **“limitazione” della aggressività**, cioè di quella condizione, usualmente descritta come “**homo homini lupus**”.

La **“limitazione” della pulsione aggressiva** avviene secondo meccanismi come **la rimozione, lo spostamento e la sublimazione**, sui quali non ci dilunghiamo per brevità di esposizione.

Più complessa risulta la **“limitazione” della pulsione libidica**, operata dallo sviluppo della civiltà.

Poiché la selezione naturale ha operato in modo da favorire la procreazione e quindi la sopravvivenza della specie, essa ha prodotto nell'antropos, come nella stragrande maggioranza degli animali evoluti, i mammiferi, che la femmina fosse meno forte del maschio, in modo da non potersi sottrarre al desiderio di accoppiamento del maschio. Questo ha determinato che la donna fosse inizialmente “appropriata”, come spesso avviene nel mondo animale, in modo analogo ad ogni altra risorsa, quindi dapprima con la violenza e la rapina, come nel famoso “ratto delle Sabine”, operato dai Romani, e poi con una forma ritualizzata di compravendita, come un prodotto che soddisfi un bisogno umano, come se fosse una “merce”. Questo determina anche che alcune **caratteristiche genetiche della psiche**, sono **diverse tra donne ed uomini** ed anche su queste sorvoliamo, per brevità di esposizione.

Ciò premesso, possiamo constatare che i nostri “**antenati**”, **geneticamente identici a noi** (ed altrettanto “intelligenti”), avevano un livello di “capacità di conoscere e cambiare la natura” **inferiore al nostro** perché “noi” abbiamo potuto acquisire un pensiero **arricchito dall'esperienza delle**

numerose generazioni successive nei millenni che ci separano da loro. L'analisi antropologica rivela che la **velocità** di arricchimento del pensiero umano dipende da una serie di fattori "**casuali**" (determinati da particolari situazioni ambientali, **indipendenti** dalle caratteristiche della psiche) ed ha condotto al fatto che gruppi sociali e popoli diversi, in assenza di contatti diretti tra loro, **hanno sviluppato, nello stesso tempo storico, un diverso livello di "civiltà" o "produttività complessiva"**. Questo spiega perché gruppi umani e popoli diversi, in assenza di contatti diretti per vari millenni, possano ritrovarsi a **livelli di civiltà molto diversi**, senza avere **nessuna differenza genetica della psiche** e questo chiarisce come **le ipotesi razziste non abbiano nessuna base scientifica**, come mostrano ormai le ricerche genetiche moderne. Questo ci permette di affermare ragionevolmente che, ad es., se scambiassimo due neonati, uno di una "primitiva" tribù amazzonica ed un altro della "civilizzata" società svedese, vent'anni dopo, il neonato amazzonico si comporterebbe come un cittadino svedese ed il neonato svedese come un membro della tribù amazzonica e lo stesso avverrebbe scambiando un neonato del neolitico ed uno di un paese sviluppato del cd primo mondo. Ciò detto, constatiamo come la civiltà permetta ad una moltitudine **crescente** di individui di **cooperare senza esercitare la violenza nelle relazioni sociali** e, con il capitalismo, basato sullo scambio tra soggetti **reciprocamente indifferenti** (e perfino nemici) tra loro, pone le basi per una modalità di relazioni umane, in cui diventa ormai evidente che **l'esercizio della violenza è distruttivo ed irrazionale** e di un pensiero, che concepisce le attività umane come "merci" (quello che Marx definì il feticismo delle merci), cioè attività compiute per gli altri e non per se stessi, cioè "alienate", ma, pertanto, non più appropriate con la violenza, ma con il denaro.

La soddisfazione dei bisogni umani ottenuta "**collettivamente**", cioè con la **cooperazione ordinata** tra una quantità crescente di individui, mostra nella prassi (cioè esercitandola) che le relazioni sociali della cooperazione pacifica sono **complessivamente più produttive** e ciò determina l'emergere di una **morale che "limita"** (disciplina o reprime) **l'aggressività** e **sostituisce il "potere della violenza" con il "potere del denaro"**.

Quando i prodotti "che soddisfano i bisogni" non sono più acquisiti con la violenza, ma col denaro, diventano **merci** e questo già determina una **limitazione dell'aggressività**, che esprime lo stesso **prevalere dell'uomo sull'uomo con il potere economico e non più con l'uso della violenza**. Allora, la prospettiva di un mondo, in cui le risorse producibili per soddisfare i bisogni di tutti i membri della società, necessitino complessivamente di una **quantità di lavoro, minore di quella che i membri della società intenderebbero compiere come realizzazione di se stessi** (cioè perseguendo quello che è diventato "il primo bisogno della vita"), implica la **inutilità di accaparrare le risorse**, quindi conduce la società a constatare che **la sopraffazione diventa dannosa alla sopravvivenza** della

specie, quindi quelle pulsioni aggressive, che all'inizio della storia umana, erano **funzionali alla sopravvivenza**, oggi sono diventate **dannose** ad essa.

La **forma di "merce"**, che assumono le risorse produttive e riproduttive, incluse le stesse attività umane, rappresenta la **forma "intermedia"** nel processo di civilizzazione tra l'**appropriazione violenta** delle stesse e la fase, prossima futura, ma ormai già matura, in cui la stessa **tendenza al loro accaparramento** sarà **inutile, superflua** e quindi **nociva**.

Se infatti le attività nel "tempo di lavoro necessario" cessano di essere "fatica alienante", a maggior ragione, c'è d'attendersi che lo siano pure quelle nel "tempo libero", quindi:

- Se le attività umane, sia nel tempo di lavoro, sia nel tempo libero, **sono eseguite per il piacere stesso di svolgerle**, non ha più alcuna funzione, ne' utilità, svolgerle in ragione dello scambio tra equivalenti, mediato dal denaro.
- La fine dello scambio tra equivalenti **supererebbe definitivamente la condizione di merce delle attività umane**, che quindi non dovrebbero più essere "alienate" (cedute ad altri), in cambio di denaro, ma svolte per il piacere di farle.
- A maggior ragione ciò implica che, in un rapporto di scambio erotico e/o affettivo, l'attività di una delle due parti **non possa più essere una merce**, alienata in cambio di denaro, ed ancor meno **appropriata con la violenza**.

Ora però il mondo si trova in una situazione in cui le condizioni suddette sono **potenzialmente raggiungibili, ma non ancora raggiunte**. Anzi le relazioni sociali produttive attuali continuano ad apparire capitalistiche e solo una analisi macroeconomica adeguata è in grado di svelare come e perché l'**enorme produttività "tecnologica" non riesca a diventare produttività "complessiva"** ed a determinare un **nuovo "livello di civiltà"**.

4 – Il teorema marx-keynesiano e lo stallo del capitalismo

Abbiamo osservato, seguendo lo svolgimento storico del capitalismo, che negli anni '20 del secolo scorso, nei principali paesi capitalistici, si è giunti ad un livello della produttività tecnologica per cui il sistema capitalistico è entrato in crisi irreversibile di potenziale sovrapproduzione con simultaneo sottoconsumo della classe lavoratrice. Questa condizione è evidenziata tanto **nell'economia marxista, che in quella keynesiana** e deriva dal fatto che, come è rilevato da Marx, i "proletari" non hanno accesso al credito ed ai mezzi di produzione e non possono produrre se non in quanto salariati,

cioè vendendo la propria forza lavoro a chi possiede i mezzi di produzione. Poiché la forza lavoro è una **merce sovrabbondante** (offerta sempre superiore alla domanda) ed i lavoratori non possono astenersi dall'offrire sul mercato la propria forza lavoro in quanto è l'unico modo per ottenere il denaro necessario a soddisfare i bisogni inderogabili, la concorrenza tra i lavoratori spinge il prezzo della forza lavoro al suo "costo di produzione", il **salario di sussistenza**.

Allora l'aumento della produttività tecnologica, nelle condizioni di salario di sussistenza, provoca:

1. l'aumento del saggio di plusvalore (rapporto tra surplus e costo del lavoro produttivo usato)
2. l'aumento della composizione organica del capitale anticipato (rapporto tra il valore dello stock di mezzi di produzione e lo stock di lavoro in processo)

L'aumento simultaneo di questi due parametri conduce ad una situazione di sovrapproduzione potenziale, cioè di prodotto potenziale (offerta) di mezzi di produzione aggiuntivi superiore al loro prodotto reale (domanda effettiva), dovuta alla "**insufficiente crescita dei consumi**".
La spiegazione è un po' tediosa, ma, seguendo il filo logico di Marx, dimostra che, all'aumentare della produttività tecnologica, la produzione che servirebbe ad aumentare lo stock di capitale anticipato, cioè all'accumulazione di capitale, diventa problematica perché tende a generare un'offerta (potenziale) di mezzi di produzione, che non riesce a realizzarsi (a vendersi) perché maggiore della domanda che si genera di mezzi di produzione e questo determina lo stallo del sistema capitalistico.

5 – L'ipotesi marxiana dopo lo stallo del capitalismo

Marx non riteneva possibile che la borghesia potesse accettare di **sottrarre il lavoro alla condizione di merce sovrabbondante sul mercato** e di **negoziare il salario collettivamente**. Perciò riteneva che l'unico modo per superare questa **condizione di stallo** del sistema economico, dove il capitalismo sarebbe diventato "ostacolo ad ogni ulteriore sviluppo", fosse la **fine della proprietà privata dei mezzi di produzione**.
Quando allora i lavoratori avessero accesso al credito ed ai mezzi di produzione, cosa che riteneva possibile solo mediante una "rivoluzione violenta", si sarebbe avviato un processo che avrebbe condotto a raggiungere **due condizioni ulteriori**: dapprima una **produttività tecnologica che permettesse la soddisfazione dei bisogni primari** (improcrastinabili) dei lavoratori e poi una **produttività tecnologica che avrebbe soddisfatto i bisogni della società con un orario di lavoro così ridotto** da trasformare il lavoro necessario da "fatica alienante" a "primo bisogno della vita".

L'aumento della produttività tecnologica avrebbe quindi determinato, in sequenza, il raggiungimento di tre condizioni:

1. condizione di stallo del capitalismo (per insufficiente crescita dei consumi),
2. condizione di soddisfazione dei bisogni primari (improcrastinabili),
3. condizione di soddisfazione dei bisogni con orario di lavoro minore di quello desiderato.

Per il superamento della condizione 1, Marx riteneva necessario ricorrere, **per la "ultima volta" nella storia dell'umanità** alla "**violenza levatrice della storia**", poiché la borghesia non avrebbe mai permesso "pacificamente" che il lavoro cessasse di essere una "merce sul mercato".

Che dovesse essere la "ultima volta" lo si deduce dal fatto che **l'abolizione delle classi sociali** avrebbe consentito di "dedicare" gli aumenti di produttività tecnologica, prima alla soddisfazione dei bisogni primari di tutti i membri della società, poi alla riduzione del tempo di lavoro necessario, infine alla soddisfazione dei bisogni di tutti.

Quando le relazioni sociali produttive e riproduttive tenderanno al **superamento del rapporto di valore nello scambio e dell'alienazione del lavoro**, cioè tenderanno a riconoscere che la stessa "**tendenza all'accaparramento di risorse**" rappresenta l'ultimo grande ostacolo al processo di trasformazione di una produttiva "tecnologica", che aumenta ormai più velocemente dell'aumento dei bisogni, in produttività "complessiva", la civiltà umana sarà in una fase, in cui questa "**tendenza all'accaparramento di risorse**" non sarà più necessaria e diventerà perciò **nociva**.

Allora sarà necessario che si affermi un pensiero umano, coerente e conseguente alle suddette nuove relazioni sociali produttive e riproduttive, capace di "**espellere l'uso della violenza nelle relazioni sociali**", in quanto non più motivato dall'utilità di "**accaparrare le risorse**" e perciò necessario per favorire il consolidamento di quelle nuove relazioni sociali produttive che **superano il rapporto di valore nello scambio e l'alienazione del lavoro**.

Dunque la "rivoluzione proletaria" avrebbe dovuto essere seguita da una fase del socialismo (proprietà collettiva dei mezzi di produzione) in cui si sarebbero soddisfatti i bisogni primari della popolazione, cioè raggiungendo la condizione 2. Allora ci sarebbe stata la seconda fase del socialismo, in cui, oltre alla soddisfazione dei bisogni secondari (procrastinabili), crescenti più lentamente della capacità di soddisfarli, **l'aumento della produttività tecnologica avrebbe determinato una progressiva riduzione del tempo di lavoro necessario**, fino al raggiungimento della terza condizione 3, cioè "la soddisfazione dei bisogni con un orario di lavoro minore di quello desiderato", che avrebbe costituito la possibilità di nuove relazioni sociali (ri)produttive ed una società in cui <**ciascuno dà** [liberamente] **secondo le proprie capacità e** [questo permette che] **ciascuno riceve secondo i propri bisogni**> (comunismo).

A questo punto, secondo Marx, cessa di avere una qualunque utilità e diventa pertanto nociva ogni residua "**tendenza all'accaparramento di risorse**" a danno di altri soggetti, individuali e collettivi, **persone e popoli**, ed il livello di civiltà, la soggettività umana ed il pensiero devono prevedere l'espulsione di ogni uso della violenza nelle relazioni sociali (perfino la "**fine dello stato**" perché sarebbe venuta a mancare la motivazione alla violenza contro gli altri membri della società e l'internazionalismo, poiché il tenore di vita di un popolo non avrebbe potuto crescere se i popoli vicini fossero rimasti nel degrado o ad uno stadio di civiltà minore).

Indubbiamente Marx ipotizzava che, nella seconda fase del socialismo, alla **progressiva riduzione del tempo di lavoro necessario** ed al complementare **progressivo aumento del tempo "libero"**, questo sarebbe stato dedicato all'**appropriazione di massa della cultura**, arte, scienza e tecnica, quel "general intellect", che sarebbe stato ormai il fattore produttivo fondamentale, sostituendo il lavoro "fatica alienante" e lasciando posto alla umanità.

La **fine della condizione di merce delle attività umane** avrebbe sancito la **fine della loro alienazione** ed il raggiungimento **della piena umanità**, patrimonio comune di tutti.

Dunque Marx riteneva che le "rivoluzioni proletarie" sarebbero state le ultime occasioni in cui sarebbe stato necessario ricorrere alla "**violenza levatrice della storia**", in quanto poi sarebbe diventato inutile perfino il ruolo (repressivo) dello stato, che avrebbe potuto anche "essere abolito", riconoscendo che la fine della "utilità" di "accumulare risorse" avrebbe reso la violenza nelle relazioni sociali, sia tra individui, che tra popoli, possibile soltanto come sintomo, **espressione di una "grave infermità psichica"**.

6 – Sviluppo storico dopo il primo stallo del capitalismo: lo stato sociale keynesiano

La storia dello sviluppo economico dopo il raggiungimento della condizione di "stallo del capitalismo", certamente dovuta alle drammatiche vicende, come

- la prima violenta rivoluzione proletaria nell'impero russo,
- la terribile devastazione della grande depressione,
- la violenta affermazione dei nazifascismi e
- la inaudita bestiale violenza della seconda guerra mondiale,

ma anche alla constatazione empirica che effettivamente

- "**se non aumentano i consumi, non ci può essere domanda sufficiente per maggior capitale e dunque cessa l'accumulazione capitalistica per potenziale sovrapproduzione**",

nei paesi più sviluppati capitalisticamente, ha prodotto lo "**stato sociale**" keynesiano, in cui

l'aumento della spesa pubblica soddisfaceva progressivamente quei bisogni primari che il capitale privato aveva difficoltà a soddisfare (prodotti "**etici**" o "**intrinsecamente monopolistici**" – scuola, sanità, trasporti, energia elettrica, gas, acqua, telecomunicazioni) e, puntando alla piena occupazione delle risorse e quindi del lavoro ed accettando la negoziazione collettiva del salario e la protezione sociale dei disoccupati, determinava in larga misura, anche se non totalmente, il **superamento per il lavoro della condizione di merce** eccedente (offerta maggiore della domanda) sul mercato.

Questo, **per la borghesia**,

- eliminava lo spettro della rivoluzione proletaria e della fine della proprietà privata dei mezzi di produzione, ed
- otteneva il superamento della condizione di stallo del capitalismo,

mentre, **per la società nel suo complesso**,

- otteneva il raggiungimento dell'obiettivo 2, cioè la soddisfazione dei bisogni primari della popolazione.

7- L'ipotesi di Keynes dopo il secondo stallo del capitalismo

Keynes era ben consapevole che questa condizione avrebbe comportato che i successivi aumenti di produttività tecnologica avrebbero dato luogo ad una certa **propensione marginale al risparmio anche da parte dei lavoratori**, che avrebbe riproposto l'**eccesso di risparmi rispetto al possibile aumento dello stock di capitale**, quindi o un **nuovo secondo stallo dell'economia** o avrebbe richiesto due misure di politica economica:

1. l'eutanasia del risparmiatore (rentier) e
2. la riduzione dell'orario di lavoro a parità di salario.

Questa **progressiva riduzione del tempo di lavoro a parità di salario** avrebbe determinato il complementare **progressivo aumento del tempo "libero"**, e questo secondo Keynes ed in sintonia con Marx, avrebbe dovuto essere **dedicato all'appropriazione di massa della cultura**, arte, scienza e tecnica, sostituendo la fatica del lavoro "alienante" con la fatica "non alienante" dello studio, dell'arte e della conoscenza, che contraddistinguono la "**umanità**".
Keynes, con il suo celebre esempio dell'epitaffio della domestica, che concepiva ingenuamente il tempo "libero" come tempo "vuoto" di attività, ripropone la **profonda differenza** tra il classico **"otium litteratum" o "□□□□□"** (ozio, da cui il termine "scuola"), in cui si è liberi dalle attività economiche (negotium – nec otium – senza ozio) per occuparsi dell'arte, estetica (sublimazione della

libido) e della conoscenza (filosofia nei classici, scienza e tecnica nei moderni, cioè conoscenza come capacità di cambiare consapevolmente la natura, compreso l'antropos stesso, cioè il socratico "**conosci te stesso**" come "**capacità di cambiare se stesso**", consapevolmente), e la **opposta pratica** dell'ozio come **tempo "vuoto"**, nel quale eventualmente **seguire soltanto le spinte pulsionali fine a se stesse**, cioè l'**edonismo** o il **sadismo**, come quando la classe aristocratica nella Roma imperiale offriva alla plebe "**panem et circenses**", per manipolarla e lasciarla nella condizione di animalità, "intrattenendola" e spingendola alla ricerca **della violenza e del piacere**.

È utile ricordare che Freud evidenziò nello sviluppo della civiltà la possibilità che emerga il cosiddetto "**istinto di morte**", che si manifesterebbe, quando c'è un "eccessivo abbassamento del livello di energia pulsionale" (eccessiva scarica libidica), in due modi possibili, legati alla combinazione delle pulsioni fondamentali:

1 –"**depressione**" dovuta all'azzeramento della libido (eccesso di edonismo);

2 – "**sociopatia**" sostitutiva e trasformazione dell'aggressività in "**distruttività**" sadica.

Se lo "stato sociale keynesiano" ha prodotto risultati analoghi alla "prima fase del socialismo" e se tanto Keynes, quanto Marx, ipotizzano la **diminuzione progressiva del tempo di lavoro** e la simultanea **appropriazione della cultura da parte delle masse** nel complementare, progressivamente crescente, tempo libero, una eventuale "seconda fase" di un rinnovato "stato sociale" potrebbe produrre risultati analoghi alla seconda fase del "socialismo", ipotizzato da Marx, cioè portare la società alla "**condizione di soddisfazione dei bisogni con orario di lavoro minore di quello desiderato**".

Proprio Keynes esplicita le condizioni necessarie alla realizzazione della seconda fase dello stato sociale, in cui tutti i membri della società avrebbero dovuto perseguire

1. la **appropriazione della cultura** con la "**riduzione dell'orario di lavoro**" a parità di salario e l'**aumento del tempo libero** e
2. la **fine dell'accaparramento di risorse** con l'eutanasia del risparmiatore, "**consegnando l'avidità umana alle cure dello psichiatra**".

8 – L'esperienza del "comunismo reale" e l'egemonia del marxismo leninismo

Pochi anni prima che i paesi capitalistici più sviluppati (Inghilterra, Germania, Francia, USA) si trovassero in una grande crisi del sistema capitalistico (cioè di stallo per insufficiente crescita dei consumi), Lenin, che aveva teorizzato la possibilità della rivoluzione proletaria e della conseguente abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione anche in paesi nei quali non ci fosse un

elevato livello di produttività tecnologica, approfittando della crisi del vecchio, decrepito ed anacronistico regime aristocratico dell'impero zarista, delle drammatiche condizioni della prima guerra mondiale e della rivoluzione di tutto il popolo, borghesi e proletari, riuscì ad impadronirsi del potere e portò i mezzi di produzione sotto il controllo dello stato centrale.
Questo approccio, cd "marxista leninista", di fatto però **cancellava il comunismo "scientifico"** di Marx ed Engels, che identificava il momento del "rintocco funebre" del capitalismo proprio nel raggiungimento di quel livello di produttività, che avrebbe determinato lo stallo del capitalismo e che dunque ipotizzava che il superamento della proprietà privata dei mezzi di produzione potesse avvenire solo **quando la produttività sarebbe stata così elevata da richiedere l'eliminazione della mediazione produttiva del capitale**, in quanto ormai "ostacolo ad ogni ulteriore sviluppo". Invece, l'ipotesi di Lenin che il momento della rivoluzione proletaria potesse dipendere dallo stato di organizzazione del proletariato e dal seguito del partito tra le masse popolari e non dalle "**condizioni materiali oggettive della produttività**" (che, secondo Marx, dovevano già esistere, magari occultate nella realtà così com'è, altrimenti tentare di far saltare i rapporti di classe <**sarebbe risultato uno sforzo donchisciottesco**>), significava ritenere che i membri di **ogni società**, solo in quanto "esseri umani", sarebbero disposti spontaneamente a **cooperare secondo le proprie capacità** e a ripartire il prodotto sociale ottenuto **secondo la quantità di lavoro erogato**.
Chi avesse letto le critiche impietose di Marx a Proudhon ed alla sua proposta

- di un prezzo delle merci equivalente alla quantità di lavoro usato e
- di un salario pagato in cedole orarie, pari al lavoro erogato dal lavoratore,

saprebbe che Marx considerava tale ipotesi semplicemente ridicola, anche se le cedole orario si fossero chiamate "rubli" o altro nome di denaro. Ma soprattutto Marx, come abbiamo osservato, riteneva **necessario un elevato livello di produttività tecnologica**, tanto da richiedere stabilmente che, da quel livello in poi, la produzione dovesse essere principalmente rivolta al consumo ed eventuali nuovi investimenti dovessero essere rigorosamente quelli strettamente necessari per aumentare eventualmente i consumi.
Prima del raggiungimento di quel livello di produttività, l'unico obiettivo della lotta di classe poteva essere soltanto il "temporaneo" **superamento della concorrenza tra i lavoratori e la contrattazione collettiva**, per cercare di superare "temporaneamente" la **condizione del lavoro di merce sovrabbondante sul mercato**.
Se dunque il livello di produttività, tecnologica e complessiva, ed il livello di civiltà, raggiunti da una certa società, non doveva rappresentare una **condizione necessaria** per superare la mediazione (ri)produttiva del capitale, allora anche una società primitiva o tribale o feudale e non solo una a

capitalismo maturo, doveva avere le condizioni per poter instaurare una società comunista.

Ignorando la necessità di rilevare scientificamente la verifica delle condizioni oggettive di produttività, da raggiungere storicamente, il leninismo basava dunque l'azione politica su una presunta intrinseca "**tendenza umana a cooperare con tutti gli altri membri della società**", **indipendente dalle condizioni storiche** di "elevatissima produttività tecnologica", dunque "**scritta nel genoma**" e non "**nelle condizioni storiche della produttività**".

Dunque, se non importasse il "livello di civiltà" possibile, cioè il "livello di produttività storicamente raggiunto", ogni società avrebbe potuto esprimere la presunta "**tendenza umana a cooperare**" sarebbe stata **geneticamente presente** nell'antropos, quindi qualunque cultura avrebbe potuto esprimerla. Per cui occorreva teorizzare che "**tutte le culture sono equivalenti**". Per questo tale bizzarra tesi dello strutturalismo di Levy Strauss (relativismo culturale) ha potuto entrare a far parte degli stereotipi dell'intellettuale collettivo della sinistra alternativa.

È peraltro utile osservare che, nell'esame della realtà, si può trovare in generale solo quello che si cerca, in barba alla serendipity, ed è evidente che, se si cerca l'intrinseco carattere "strutturale" della "psiche collettiva" che "produce la cultura" in generale, si troverà ciò che si cerca, cioè **solo** quella "struttura" universale che produce **qualunque** cultura. Sarebbe davvero singolare allora che questa "struttura" non risultasse universale e non fosse patrimonio genetico di tutti gli esseri umani.

Se poi si cerca di esportare il pensiero liberale nella società tribale dell'Afghanistan, senza aver prima estensivamente introdotto le relazioni capitalistiche, ci si scontra con la realtà e si deve riconoscere che, incredibilmente, vincono proprio quei talebani che sembrano uscire dal medioevo. Questo dovrebbe convincere, non dico i liberali, ma almeno parte di coloro che hanno studiato Marx che "**il pensiero si determina storicamente in coerenza con le relazioni sociali (ri)produttive**" e dunque il pensiero liberale **non può determinarsi in coerenza a relazioni sociali (ri)produttive tribali**, ma solo in coerenza con relazioni sociali (ri)produttive di tipo capitalistico. Eppure per esportare il capitalismo è necessario avere un livello di produttività tecnologica che permetta lo scambio con altri paesi, cioè occorre che le società pre-capitalistiche abbiano accesso alla tecnologia (general intellect), che invece, come vedremo, è rigorosamente "**capitalizzata**" nei paesi più sviluppati.

9 – La crisi dello stato sociale e l'ascesa del neoliberismo

Abbiamo osservato come Keynes stesso avesse previsto che una certa propensione marginale al risparmio anche da parte dei lavoratori avrebbe riproposto l'eccesso di risparmi rispetto al possibile aumento dello stock di capitale, quindi o un **nuovo stallo dell'economia** o la necessità della

diminuzione dell'orario di lavoro a parità di salario. Abbiamo avuto modo di osservare che tanto la sinistra marxista, quanto quella keynesiana, avessero smarrito il **teorema marx-keynesiano della crisi per eccesso di produttività**. Questo condusse tanto i cd marxisti, quanto i cd keynesiani, a ritenere erroneamente che la crisi fosse dovuta ad **investimenti insufficienti** perché i **costi erano troppo elevati ed i profitti troppo bassi,** mancando i nuovi investimenti perché mancavano i **profitti reinvestiti**. Allora sarebbe stato necessario **ridurre i costi**, quindi bisognava **abbassare i salari**. Inoltre, poiché "**ridurre il costo di una merce fa aumentare la sua domanda**", era necessario "**abbassare i salari per aumentare l'occupazione**". Questa evidente sudditanza della sinistra, sia socialdemocratica, che alternativa, ai dogmi ed agli stereotipi del pensiero economico liberista, si rivelò in tutti i paesi, specialmente in Italia, dove la borghesia aveva una lunga tradizione a competere con quelle degli altri paesi dell'Occidente con **il basso costo dei salari e con le rimesse degli emigrati**. Infatti tutta la classe politica italiana, di fronte alla deregulation dei mercati internazionali, teorizzò che il **lavoro italiano dovessero competere con quello dell'Europa dell'Est e del terzo mondo** ed il centrosinistra arrivò a produrre il pacchetto Treu, dove si rendeva il lavoro "**precario**" (contratti Co.Co.Co), minando le basi della contrattazione collettiva e soprattutto lo si rendeva di nuovo, come prima dello stato sociale, **una merce qualunque**, perfino subappaltabile (lavoro interinale).

Abbassare i salari permette alle imprese di avere maggior margine e costi minori del lavoro, ma, in assenza dello stato come "occupatore di ultima istanza", anche la disoccupazione aumenta.

Se allora esaminiamo ciò che è avvenuto nei 40 anni di neoliberismo, possiamo osservare che la mancata riduzione dell'orario di lavoro a parità di salario è stata perlopiù "sostituita" dall'aumento del lavoro e delle merci improduttivi, ma ha lasciato una crescente disoccupazione, poiché lo stato, non solo ha smesso di essere occupatore di ultima istanza, ma è stato costretto a limitare la sua azione al pareggio di bilancio.

Come già osservato, se non aumenta il prodotto sociale complessivo, le imprese non hanno ragione di aumentare la loro dotazione di capitale produttivo e dunque non c'è spazio per **nuovi investimenti produttivi** e c'è lo stallo dell'economia.

Nel periodo dello stato sociale, dove il parziale superamento della condizione di merce del lavoro aveva permesso che il reddito reale dei lavoratori aumentasse con l'aumento della produttività, il capitale aveva sperimentato che una parte del crescente plusvalore poteva essere utilizzata, non per aumentare la capacità produttiva, ma per **accaparrare i mercati** (vecchi e nuovi) e per **spingere al consumo i lavoratori** (consumismo), che cominciavano a manifestare una ancora bassa, ma crescente, "**propensione marginale al risparmio**".

A fronte di un **aumento della produttività "tecnologica"** (**PIL/ore di lavoro produttivo**), cioè che si potesse produrre lo stesso PIL con minor lavoro (e consumi intermedi), aveva cominciato ad introdurre maggiori spese improduttive (che non servivano cioè a produrre di più) per condizionare i consumatori ed i mercati. Queste spese obbligano le altre imprese a fare altrettanto per non diminuire la loro quota di mercato ed il risultato complessivo è che **i minori costi produttivi (industriali) di beni e servizi sono "compensati" da maggiori costi improduttivi** (finanza, marketing, pubblicità, relazioni pubbliche, lobby, regalie, rappresentanza, sponsorizzazioni, fondazioni culturali, ecc.), tanto che abbiamo potuto constatare che la **produttività "complessiva"** (**PIL/ore di lavoro, produttivo e non produttivo**) **non è aumentata sensibilmente**, che **il prezzo di vendita al pubblico è spesso 10 volte maggiore del costo industriale** e che il "**rapporto tra il prezzo di vendita al pubblico ed il costo industriale**" è in relazione al "**reddito pro capite**" del paese.

Infatti, poiché il reddito procapite della Germania è maggiore di quello del Portogallo e questo di quello della Romania, mutatis mutandis, un prodotto che ha lo stesso costo industriale, viene venduto ad un prezzo al pubblico maggiore in Germania, che in Portogallo ed infine in Romania.

Poichè il bisogno del valore d'uso di quel prodotto (quantità fisica pro capite) è solo leggermente maggiore in Germania, che in Portogallo, che in Romania, la quantità di spese improduttive sul "ricco" mercato tedesco è molto maggiore, di quelle spese sul mercato "medio" del Portogallo, a loro volta maggiori che nel mercato "povero" della Romania. Pertanto, anche se l'oggetto fisico o il servizio è **identico**, lo "psicoprodotto" (il valore d'uso "percepito" dalla psiche "intrattenuta" e "manipolata") risultante dopo le spese improduttive, è "diverso" in Germania da quello venduto in Portogallo o in Romania.

Quelle spese improduttive nei conti economici sono in genere registrate come costi (che si sottraggono dal fatturato e non pagano tasse), non aumentano lo stock di capitale reale nello stato patrimoniale e sono considerati "consumi intermedi" nelle contabilità nazionali. Manifestano però la loro natura di "capitale immateriale", quando le quote o le azioni sono vendute sul mercato, perché il valore di una impresa che possiede x% di market share di un settore in Germania o in Portogallo o in Romania è molto diverso, anche se hanno lo stesso valore ai libri.

Questo capitale "immateriale" è stato chiamato da molti chiamato capitale "cognitivo", possesso del sapere umano, appropriazione di quello, che Marx aveva chiamato "general intellect".

La questione appare dunque essere in questi termini:

- il capitale ha imparato ad impadronirsi del general intellect,
- il capitale ha imparato ad impadronirsi del plusvalore prodotto,
- i lavoratori non hanno ancora capito che il lavoro ha cessato di essere la misura del valore,

- i lavoratori continuano a concepire il proprio lavoro e se stessi come una merce,
- desiderano solo di poterlo vendere ad un prezzo elevato e
- desiderano accumulare denaro e che questo denaro abbia un rendimento.

Poiché non riescono a vedere l'enorme plusvalore prodotto ed appropriato dal capitale

- rimuovono che la maggior parte del lavoro è improduttivo,
- rimuovono la prospettiva di fare a meno del (proprio) lavoro improduttivo,
- rimuovono che il valore aggiunto non deriva più dal loro lavoro.

I profitti, come abbiamo visto, spesso non si vedono perché contabilmente appaiono come "costi" e l'idea di tassare i costi fa temere ai lavoratori di perdere ulteriori posti di lavoro.

Poiché il valore aggiunto (prodotto lordo meno i costi in merci consumate) è la somma di salari e profitti, se lo stato non riesce a tassare i profitti, che vengono contabilizzati come costi ed esclusi dal calcolo del valore aggiunto, allora non resta che tassare il lavoro e la spesa sociale finisce per esprimersi in una tassazione elevatissima, in rapporto al potere d'acquisto dei salari.

La reale **"aleatorietà" e "problematicità"** del "processo di determinazione storica del pensiero umano collettivo", per cui, come sottolinea Mazzetti, **l'effettivo cambiamento del pensiero e della soggettività collettiva retroagisce nel permettere o meno che le "nuove relazioni sociali produttive e riproduttive" si realizzino effettivamente**, si evidenzia nel fatto che esiste una oggettiva alternativa nella gestione dell'altra pulsione "naturale", la libido.

Anche questa con il capitalismo subisce due trasformazioni "tecnologiche", in quanto:

1. l'uso dell'energia artificiale rende la forza lavoro femminile ugualmente produttiva di quella maschile e questo permette la faticosa elaborazione di un pensiero, in cui si riconosca la libertà economica della donna,
2. l'uso dei contraccettivi (e le tecniche di inseminazione artificiale) separano oggettivamente l'esercizio della sessualità dalla attività di procreazione, permettendo la faticosa elaborazione di un pensiero, in cui la donna (e, di conseguenza, anche l'uomo) possono esercitare la sessualità liberamente.

Questa "uguaglianza" della donna con l'uomo, sembra postulare una "**totale repressione della violenza nelle relazioni sociali**", ma permette una "**totale libertà sessuale individuale**", che si comincia ad esprimere nella evoluzione del pensiero liberale come "**totale libertà sessuale tra individui adulti consenzienti**".

10 – Conclusioni

È possibile, per quanto abbiamo visto, che i membri della società possano dedicare il loro tempo libero al **perseguimento dell'edonismo fine a se stesso** (come nel perseguimento di "panem et circenses" della plebe romana) o, sublimando la spinta pulsionale libidica nelle relazioni sociali, all'**esercizio della cultura** (arte e conoscenza tecnico scientifica, anche di se stessi, come nello "otium litteratum").

Evitando di dare "giudizi morali", è però utile constatare che:

- se il tempo libero è dedicato all'edonismo "fine a se stesso" (e non "sublimato"), cioè alla originaria "**animalità**", questo rende il soggetto individuale "manipolabile", oggetto di "intrattenimento", facilmente condizionato come "consumatore", quindi costretto a lavorare per "condizionare se stesso" e continuare ad "**alienare la sua attività**" per permettere di "**capitalizzare**" la sua alienata "**capacità di condizionare di se stesso**",
- se il tempo libero fosse invece dedicato al "faticoso", ma non "alienante" **esercizio della cultura**, allo sviluppo della "**umanità**", questo potrebbe rendere il soggetto partecipe socialmente al processo di scelta dei propri bisogni, meno manipolabile e capace di sottrarre se stesso e le proprie attività alla condizione di merce, tanto da far emergere, sia individualmente, che socialmente, una nuova soggettività ed un pensiero capace di conoscere e cambiare se stesso e di controllare la natura animale, geneticamente ereditata.

Queste possibili alternative (schematicamente indicate) mostrano che il pensiero potrebbe immaginare e concepire se stesso come un essere "**umano**", dedito alla "**fatica**" di essere "**attivo**" o di **fuggire da questa "scomoda e faticosa" umanità ed attività** e lasciarsi guidare, "**passivamente e comodamente", senza "fatica"**, dal nuovo capitale improduttivo, immateriale ed intangibile, "**cognitivo relazionale**", nei meandri delle nuove potenzialità tecnologiche, sperimentare i nuovi orizzonti dell'edonismo tecnologico e continuare a **concepire lo studio e l'istruzione solo come "educazione al lavoro"** (studiare solo per "avere un buon lavoro" e "meritare" più dell'altro in una "competizione" con gli altri individui e gli altri popoli), anziché "faticare" per una "educazione" alla nuova condizione di umano socialmente "**responsabile**" delle proprie attività.

In questi tempi emerge la "deresponsabilizzazione" che pervade la società attuale, nella quale la "fine delle ideologie" ha lasciato un "vuoto di ideali", che spesso produce un fastidioso e cialtronesco "**potere del burocrate**", la cui attività di "**servizio all'utente**" talvolta non esprime empatia ed attenzione ai suoi bisogni o dove il giovane studente non riceve stimoli culturali sufficienti a motivarlo alla **fatica dell'apprendimento e dell'esercizio della cultura** ed esprime un ingenuo

desiderio di essere esentato dalla fatica dello studio e protetto dalle frustrazioni della vita, spesso assecondato da alcuni genitori, poco educati a capire la propria psiche e men che mai capaci di capire ed educare quella dei loro figli.

La destra **reazionaria**, a fronte della mancanza di una prospettiva progressista a questa crisi della società, "**reagisce**" al nuovo (la oggettiva fine della **necessità della fatica** da parte degli esseri umani per soddisfare i propri bisogni) riproponendo il "merito", come riproposizione del desiderio di "**prevalenza sugli altri**", cioè della vecchia "concorrenza" con **altri individui ed altri popoli**, anziché proporre una nuova soggettività "**responsabile**" delle proprie azioni, capace di **metabolizzare le frustrazioni della vita e cooperare "attivamente" con gli altri**, riconoscendo che le nuove condizioni di elevata produttività tecnologica permettono e richiedono di **non essere più in competizione con gli altri per accaparrare le risorse** ed occorre capire che non si può migliorare ulteriormente il proprio tenore di vita, se gli altri vivono nel sottosviluppo o nel degrado.

Lo stato sociale keynesiano ha posto le premesse per il **superamento della condizione di merce del lavoro e dell'alienazione delle attività umane** ed ha ottenuto la condizione di **soddisfazione dei bisogni primari** (improcrastinabili), senza eliminare la proprietà privata dei mezzi di produzione, superando la vecchia diatriba ottocentesca tra riformisti e rivoluzionari e la teorizzazione della necessità dell'ultimo ricorso alla "**violenza levatrice della storia**", ma avviando comunque il processo verso un agire comunitario, ma ha posto la necessità:

1. dell'eutanasia del risparmiatore e
2. della riduzione dell'orario di lavoro a parità di salario,

che sono oggettivamente le condizioni per condurre la società, lentamente e faticosamente, al **superamento della alienazione delle attività umane**.

Questo è il punto critico evidenziato da Mazzetti:

ora il pensiero deve riuscire ad immaginare una prospettiva in cui

- i meccanismi previdenziali ed assicurativi e la fiscalità generale assicurino la soddisfazione dei propri bisogni individuali presenti e futuri, anziché l'accumulazione di capitale,
- emerga un tempo libero in cui sviluppare l'umanità, cioè la cultura, arte, scienza e tecnica,

ma il pensiero e la soggettività umana devono riuscire ad immaginare se stessi come non più sottomessi alla necessità di un rapporto di valore e di alienazione nello scambio sociale delle proprie attività, che **debbono essere sottratte alla condizione di merce**.

Non è scontato che ciò avvenga!

Abbiamo intanto dovuto constatare che **non è scritto nel genoma**, come ha dimostrato il fallimento di un comunismo utopistico, basato sulla convinzione che gli esseri umani siano **geneticamente**

disposti alla cooperazione e dunque che sia sufficiente metterli in condizione di "non essere sfruttati dal potere dispotico ed arbitrario della borghesia" per ottenere la loro cooperazione anche in condizioni di miseria e scarsa produttività.

Invece, in assenza delle condizioni di elevata produttività tecnologica e **senza la sferza del capitale** (cioè della condizione del lavoro di "**merce**"), **è stata necessaria una sferza ben più dura e drastica**, da rendere quasi sempre la paradossale "provocazione retorica" della "dittatura **del** proletariato" una **reale, tragica, assurda ed allucinante** "dittatura **sul** proletariato", per **costringerlo con la forza** a superare, in condizioni di miseria, la tendenza naturale ad accaparrare le scarse risorse a danno degli altri.

Ora invece che esistono quelle condizioni reali di elevatissima produttività, la reale difficoltà, che i progressisti incontrano nel proporre un possibile e necessario percorso di

1. eutanasia del rentier (tasso d'interesse reale negativo del denaro)
2. riduzione dell'orario di lavoro (ed aumento del tempo libero)

è che "**i lavoratori non sanno che farsene del tempo libero**" e non riescono ad immaginare se stessi (cioè "**rimuovono**" l'idea che debbano trovarsi) con "**la maggior parte della propria esistenza**" senza **nessuna attività obbligata da fare**.

Questa umanità è smarrita di fronte al fatto che dallo stesso mondo delle imprese private stia già emergendo la possibilità concreta di **una settimana di soli quattro giorni lavorativi!**

Oltre al sabato ed alla domenica, **cosa fare anche il venerdì**? Mancano i soldi per intrattenersi e non annoiarsi!

Per fortuna c'è la "provvidenziale" televisione (e i social) per "intrattenere" le persone!

La società si scopre "**infantile**" rispetto al compito di "**trovare in se stessi le ragioni per vivere**" al di là della necessità, come i bambini, che hanno bisogno di essere "intrattenuti" per non annoiarsi.

Inoltre il capitale, seguendo la sua logica, ha "saggiamente" fatto in modo di ridurre le spese dello stato e quindi operato affinché i bambini non abbiano assistenti per asili nido, tempo pieno scolastico e sport e ci sia bisogno dell'attività dei nonni, occupando arbitrariamente il loro tempo libero ed ha inoltre operato affinché anziani, malati e disabili non abbiano sufficienti assistenti e dunque ci sia bisogno di occupare il tempo libero dei familiari o dell'assistenza del volontariato e lo stato non riesce ad appropriarsi delle crescenti risorse necessarie a quelle attività umane, sempre più numerose, che hanno una natura intrinsecamente etica o monopolistica.

Questo significa che tutte quelle attività **etiche e/o monopolistiche**, non sono effettuate con la enorme produttività, che si può ottenere dalla divisione del lavoro, ma sono lasciate alla cura di persone volonterose, che le svolgono per ragioni affettive o caritatevoli. Pertanto, perdono la

caratteristica di essere **diritti sociali**, che, tecnologicamente, la società sarebbe ampiamente in grado di assicurare nel tempo di lavoro necessario, ma senza la mediazione produttiva del capitale.

La difficoltà più grande per i lavoratori è immaginare il processo per cui, pur dovendo mantenere l'alienazione della propria attività lavorativa e dunque continuare a concepire lo scambio secondo il principio di equivalenza, quindi **mantenere** la "condizione di merce" del lavoro, occorre **superare** la "condizione di merce **individuale**" del lavoro, perseguendo in una forma nuova la politica di piena occupazione, che prima riusciva a garantire lo stato sociale e che ora non può più essere "spesa pubblica, capace di trainare l'economia e l'accumulazione di capitale", ma deve eseguire la "eutanasia del capitalista monetario".

L'eccesso di risparmi monetari si manifesta come "tasso di interesse **reale**" (rendimento al netto dell'inflazione e della probabilità d'insolvenza) **negativo**. Dunque soltanto lo stato può "**garantire**" la restituzione "**a parità di valore**" (cioè di potere d'acquisto) dei risparmi eccedenti (cioè quelli, che non sono **prestati al capitale** e non diventano "**capitale reale**"), attraverso l'emissione di titoli di stato perenni a rendimento netto zero, incassabili a scadenza programmata oppure i risparmi monetari devono trasformarsi in contributi previdenziali e/o assicurativi **volontari** (cioè aggiuntivi).

A queste condizioni la spesa pubblica può e deve crescere al ritmo della **differenza tra l'aumento della produttività e quello minore dei consumi individuali** possibili (sostenibilità ambientale) e può prelevare **risorse sempre maggiori dal sempre maggiore plusvalore** (tassazione del plusvalore, anziché soltanto dei profitti) e garantire la **piena occupazione per un orario decrescente** e protetto dalla concorrenza.

In questo quadro di fine del rendimento del denaro, di possibilità di risparmio garantito **solo a tasso reale zero** e con **esclusione di denaro a vista** (quello cd fluido, in cerca della speculazione possibile) e con lo **stato occupatore di ultima istanza ad orario decrescente e parità di salario**, le **entrate fiscali,** risulterebbero **continuamente accresciute**, in questo modo, **al ritmo dell'aumento della produttività** e potrebbero essere bastanti alla soddisfazione dei bisogni di tutti i lavoratori (piena occupazione) ed anche di chi abbia limitazioni a poter lavorare e necessità di assistenza, proteggendo il lavoro (anche se è ancora una merce) dalla condizione di **merce eccedente sul mercato in concorrenza con gli altri lavoratori** (nazionali e stranieri).

Tutto ciò, se attuato, condurrà ad una prassi in cui lo Stato si farebbe **garante di occupazione di ultima istanza**, senza "miracolistiche" creazioni di denaro, che sarebbero ormai solo inflazionistiche.

Con un **orario di lavoro progressivamente ridotto** e un **alternativo** "**diritto/obbligo**" allo studio, all'esercizio della cultura e della stessa innovazione tecnologica, il tempo, "liberato" dal lavoro, verrebbe riportato direttamente all'**esercizio del** "**general intellect**", moderna visione di una **"□□□□□"**

o “**otium litteratum**”, in cui si possa avere il privilegio di “**condividere la produzione artistica, delle innovazioni sociali e del patrimonio di conoscenze tecnico scientifiche**”.

Non possiamo sapere quanti sarebbero i membri della società che potrebbero preferire la faticosa ed attiva partecipazione alla generale “umanità” rispetto al piacevole e passivo perseguimento del solo edonismo di “animale” memoria, ma almeno avremmo gettato le basi per “contendere” al capitale la continuazione della “**appropriazione**” delle **attività umane** , ora “**alienate**” come merci.

Per questo la prospettiva progressista non può limitarsi ad una politica economica alternativa praticabile senza una battaglia politica culturale adeguata e, viceversa, non è possibile affermare una visione alternativa dell'umanità senza indicare una politica economica che renda realisticamente immaginabile quel percorso, come la possibilità di prelevare le **necessariamente crescenti** entrate fiscali **direttamente dal plusvalore**, anziché dal reddito dei lavoratori.

Disertare l'utopia

Intervista della redazione di Rizomatica a Giuliano Spagnul nel decennale della morte di Antonio Caronia.

Giuliano Spagnul è un artista visuale, con un curriculum che spazia dalla fotografia al fumetto e che annovera numerosissime collaborazioni con importanti giornali e riviste di livello nazionale e internazionale[1]. In occasione del decennale della morte di Antonio Caronia, abbiamo pensato di coinvolgerlo in un dibattito, in forma di intervista, sul pensiero e l'opera di quello che che è stato un suo carissimo amico e il compagno di straordinarie esplorazioni intellettuali. Sicuramente da ricordare, a tale proposito, la partecipazione di entrambi al collettivo di "Un'ambigua utopia", storica rivista di critica della fantascienza, dal cui lavoro è maturato, tra l'altro, l'indimenticabile "Nei labirinti della fantascienza" (1979)[2]. Nel 2009, Spagnul e Caronia hanno ripubblicato, in formato libro (due volumi), tutti i numeri della storica rivista[3]. Nel 2012 Spagnul ha curato, per Mimesis, sempre insieme ad Antonio Caronia, una nuova edizione di "Nei labirinti della fantascienza"[4].

Giustamente considerato uno dei più attenti e raffinati interpreti del pensiero di Caronia, del suo rapporto con l'arte e la letteratura fantascientifica e della sua sensibilità politica e filosofica, Giuliano Spagnul svolge da molti anni un lavoro di paziente ricostruzione dell'opera quasi quarantennale dell'amico, che si trova disseminata su decine di quotidiani, settimanali, riviste, fanzine, siti web[5].

In questa intervista abbiamo deciso di infliggergli quattro quesiti molto diretti, che mirano - non senza qualche arroganza - ad aspetti del pensiero di Caronia di carattere prevalentemente concettuale. Lo abbiamo colto un po' di sorpresa, ma le sue risposte, puntuali e di grande saggezza, dimostrano quel che in realtà già sapevamo: in lui l'artista convive creativamente col pensatore vero, dotato di lucidità e di un' acuta sensibilità intellettuale. Qualità sempre più rare a trovarsi nel panorama culturale contemporaneo.

Domanda 1: C'è un aforisma di Gesualdo Bufalino[6] che fa il verso al titolo della celebre acquaforte di Goya e recita: "Non il sonno della ragione ma l'insonnia della ragione genera mostri". Antonio Caronia, che sui mostri la sapeva lunga, citava spesso questo aforisma, lasciando intendere con qualche malizia che avrebbe voluto essere stato lui a scriverlo. Al di là delle battute, mi pare si tratti

di uno dei temi che attraversano i suoi scritti dalla prima edizione del Cyborg fino ai testi su Ballard. Ti sei mai chiesto cosa intendesse realmente per "insonnia della ragione" ? E aveva buoni motivi per temerne il dilagare?

Risposta: L'insonnia della ragione genera i mostri che coabitano da sempre entro se stessa. Banalmente: razionale e irrazionale sono i due tempi dello stesso unico motore. Impudicamente potremmo definire Antonio Caronia come uno dei casi più autocoscienti di questa simbiosi imperfetta di ragione e sragione che si esprime in un conflitto che mai, volutamente, è disposto a concedere a una qualsivoglia sintesi risolutiva. Per Antonio c'erano dei conflitti che non potevano né dovevano essere risolti, e questo era sicuramente uno di questi, probabilmente il più importante.

Dell'insonnia della ragione, Antonio, non ne temeva il dilagare ma ne constatava l'ormai inarrestabile presa egemonica da parte del potere. Un potere biopolitico (che ingloba entro se stesso anche le vecchie forme di potere, disciplinare ecc.) sempre più totalizzante nel renderci liberi all'interno di quel suo liquido amniotico e placentare per noi invisibile come l'acqua in cui i pesci nuotano beatamente.

Domanda 2: "In un breve saggio intitolato "Distruggere l'utopia"[7] ci hai suggerito di riflettere su quello che, con termine che consideri "scorretto", si potrebbe definire "il propositivo" nel pensiero di Antonio Caronia. Se non aveva alcuna nostalgia dell'utopia, le sue parole sul "possibile" oggi sembrano a molti aprire qualche spiraglio. Penso, ad esempio, al poscritto all'ultima edizione de "Il cyborg" ma anche alle sue lezioni del 2012 a Brera sul situazionismo e sull'uso dei fake[8]. Ti chiederei se, a tuo parere, la sua concezione di un "futuro come possibilità e non come programma" possa almeno ammettere, da un punto di vista politico, quella che mi arrischierei a definire come una "programmazione per la possibilità".

Risposta: Io credo che oggi Antonio sarebbe sostanzialmente d'accordo con l'idea di diserzione pronunciata da Bifo e della sua posizione di “osservatore”[9], ma non nel senso di neutrale ma nel senso di chi osserva ciò che accade senza pensare di indirizzarlo o influenzarlo, ma tutt'al più di fornire qualche strumento in più per resistere, per non essere sopraffatti. Un pronunciamento di umiltà in contrasto con un onanismo rivoluzionario fuori tempo e gravido di perduranti frustrazioni.

L'uso del Fake propugnato da Antonio era una piccola cosa, valida in un certo momento, che poteva servire ad aprire di nuovo, anche solo per un attimo, il futuro. Poi certo, Antonio lo sapeva e lo diceva: quel futuro appena dischiuso si sarebbe subito di nuovo chiuso; ma intanto avrebbe smosso delle cose. Importanti, sì! Importanti perché uno spiraglio sul futuro oggi è come una boccata di ossigeno per un mondo in cui respirare diventa sempre più difficile. [Antonio amava molto un film di Sandro Baldoni "Strane storie"[10] che nel primo episodio racconta un mondo in cui l'aria diventa merce, un'utenza come il gas e l'elettricità, che se dimentichi di pagarla ti viene staccata] No, non credo che pensasse a una programmazione per la possibilità, in quanto è un ossimoro. Il possibile è ciò che accade, non si programma. Perché il possibile non può che essere aperto. Altrimenti parliamo del probabile, che a volte diventa necessario quanto inevitabile. Ma quando Antonio auspicava la necessità di abbandonare l'utopia non intendeva certo sostituirla con l'arido calcolo delle probabilità, sulla riuscita o meno di un dato programma.

Domanda 3: Come artista visuale e fotografo, avrai forse riflettuto sulle pagine che Antonio Caronia ha dedicato all'ipotesi di un inconscio della macchina. Ricordo in proposito l'esempio, che faceva spesso, di un cavallo che, per un attimo impercettibile a noi umani, si trova con tutte e quattro le zampe sollevate da terra. Un fenomeno che per la sua velocità sfugge al nostro sistema percettivo, ma che la fotografia è riuscita a rilevare, rendendo evidenti i limiti della nostra percezione. Sia in questa singolare circostanza che in quella della proiezione cinematografica, che pure ci inganna, mostrando delle immagini separate che scorrono a una velocità superiore alla nostra capacità di vederle come distinte, si coglie un problema centrale, che non riguarda soltanto l'inconscio della macchina, ma anche la componente di inconsapevolezza percettiva e cognitiva presente nei nostri comportamenti quotidiani. Oggi, con il dilagare dei dispositivi digitali, l'evidenza di una siffatta inconsapevolezza suscita in molti inquietudini che non hanno da fare solo con l'arte, con i suoi ruoli e le sue funzioni, ma con forme nuove di esercizio del controllo e del dominio, che sfuggono alla nostra capacità di riconoscerle e di interpretarle. Pensi che una forma di critica a questi processi, seppure vagamente "dietrologica", sia giustificata in un'epoca segnata dal vortice delle trasformazioni digitali ?

Risposta: Per rispondere a questa domanda (che in realtà ne sottende diverse) occorrerebbe innanzitutto introdurre il concetto, ad Antonio assai caro, di "significante fluttuante"[11] ripreso da

Lèvi-Strauss a riguardo della nozione di “mana”. La nuova realtà digitale crea una proliferazione di oggetti e dispositivi che liberati dalla loro precedente natura analogica “ci paiono 'significare' qualcosa, ma non sappiamo bene cosa, perché il loro carattere ibrido e (geneticamente) ricombinante esclude l'utilizzo delle categorie tradizionali, mentre non sono ben chiare le eventuali nuove 'categorie' che dovremmo usare per comprenderli, usarli, abitarli” . Insomma “essi ci appaiono, a prima vista, come dei significanti senza significato: si comportano come se ce l'avessero, ma non ci permettono di afferrarlo”[12]. E se pensiamo ai quasi vent'anni che ci separano da queste allarmanti considerazioni, non possiamo che constatare come, al contrario della cattura dei significanti fluttuanti, il supposto inconscio delle macchine oggi serva proprio alla loro continua proliferazione e, parimenti, al nostro assoggettamento a una realtà che diviene, pertanto, sempre più fluttuante e precaria.

In questo vero e proprio loop, alla domanda se sia giustificato o meno, oggi, impegnarsi in una qualsivoglia forma di critica dei processi di trasformazione in atto si può rispondere positivamente solo a condizione di saper evitare la trappola della critica come disvelamento che di per sé avvierebbe a un'inevitabile processo di cambiamento. Purtroppo le cose non funzionano (né mai hanno funzionato) così!

Domanda 4: Sempre nel saggio dedicato ad Antonio Caronia, pubblicato nel 2016 e intitolato "Distruggere l'Utopia", sostieni nella conclusione che Philip Dick e Michel Foucault sono gli autori che Caronia, nel corso dei suoi ultimi anni, privilegiava "per traghettarsi fuori dal pantano della palude del soggetto, il vero volto dell'utopia occidentale, infine"[13]. Nelle ultime righe di quel testo auspichi una nuova spiritualità in cui quelle che Foucault chiamava "tecnologie del sé"[14] potrebbero divenire mezzi abili per portarsi fuori dalla "palude del soggetto". Purtroppo, Foucault non ha potuto concludere le ricerche sulle "tecnologie del sé" e anche Caronia ci ha lasciato prima di dire qualcosa di definitivo a riguardo. Che ne pensi dell'ipotesi che il corpo avrebbe rappresentato, per entrambi, il principale strumento per questo "viaggio al termine della notte"?

Risposta: Cominciamo col dire che se anche entrambi avessero avuto una vita lunga, di “definitivo” su questo argomento non avrebbero potuto dire assolutamente nulla. E questo perché il corpo non può essere considerato uno strumento, né un dispositivo con determinate funzioni. La nascita, o

forse meglio, l'invenzione della coscienza nella storia umana ha significato, parimenti, anche l'acquisizione di un corpo, del proprio corpo. Non ci si può dare un'interiorità se non insieme a una omogeneità e unità del corpo stesso.

Oggi che siamo di fronte a un'apocalisse culturale paragonabile a quella di alcune migliaia di anni fa che portò alla sofferta nascita di quel "soggetto" di cui Foucault ha raccontato il compimento definitivo e la conseguente fine, dobbiamo di nuovo fare i conti con questo corpo che avevamo pensato come acquisito, dato una volta per tutte e che invece ritorna ad essere problematico, sfuggente, non più nostro!

Ancora una volta immersi nella palude del cambiamento, come ci avverte Caronia, non potremo uscirne tirandoci su per il codino. Cioè, fuor di metafora, appellandoci alla solidità del soggetto, cioè di un ente con fondamenta storiche, per nulla naturali. Sarà così solo con "un nuovo ancoraggio alla materia e al corpo" che si potrà trovare un nuovo antidoto, una bomboletta spray Ubik (quelle in vendita solo nelle migliori farmacie) efficace contro "l'estremo spaesamento e al nostro naufragare in un tempo sempre più microbico e parcellare"[15]. Un corpo da ripensare, un corpo in transito da quel vecchio "corpo proprio" al nuovo "corpo comunitario" che si sta configurando in questo momento, davanti ai nostri occhi allibiti e impreparati. E le "tecnologie del sé" per la costruzione di una nuova spiritualità a cui tu accenni, altro non sono che il terreno di scontro, in cui le forze di orientamenti contrapposti, si contendono la costruzione di quelle nuove storie che indirizzeranno e costituiranno i nuovi percorsi dell'avventura umana.

Quanto di queste storie, potrà avere influenze, apporti e modifiche da parte nostra, questa è stata, io credo, la domanda che Antonio si è posta per tutto l'arco della sua vita.

[1] Il curriculum artistico di Giuliano Spagnul è reperibile all'indirizzo http://marisa-bello-e-giuliano-spagnul.blogspot.com/p/giuliano-curriculum.html

[2] Nei labirinti della fantascienza : guida critica / a cura del Collettivo "Un'ambigua utopia". Feltrinelli, 1979

[3] Antonio Caronia, Giuliano Spagnul, *Un'ambigua Utopia*, Mimesis 2009.

[4] Antonio Caronia, Markus Ophälders, Nei labirinti della fantascienza, guida critica (nuova edizione a cura di Antonio Caronia e Giuliano Spagnul) Mimesis, 2012.

[5] https://un-ambigua-utopia.blogspot.com/2017/12/bibiografia-antonio-caronia.html

[6] Gesualdo Bufalino (Comiso, 15 novembre 1920 – Vittoria, 14 giugno 1996) è stato uno scrittore, poeta e aforista italiano.

[7] Giuliano Spagnul, "distruggere l'utopia", in *Mondi Altri*, a cura di Amos Bianchi e Giovanni Leghissa, (mimesis, 2016). (Su web: http://un-ambigua-utopia.blogspot.com/2016/12/distruggere-lutopia-di-giuliano-spagnul.html)

[8] Le lezioni di comunicazione svolte da Caronia nel 2012 a Brera sono reperibili all'indirizzo: https://archive.org/details/LezioniComunicazioneBreraCaronia2012 (Qui ci si riferisce, in particolare, alle lezioni n. 7 e successive).
Per quanto concerne il "poscritto" a *il Cyborg* (nella versione del 2008), al momento è possibile visualizzarlo su googlebooks all'indirizzo:
https://books.google.it/books?id=goWv6wJqny4C&printsec=frontcover&hl=it#v=onepage&q&f=false

[9] Giuliano Spagnul si riferisce all'ultimo libro di Franco Berardi (Bifo) intitolato *Disertate* e pubblicato da Timeo editore nell'Aprile del 2023.
[10] Link al film: https://www.youtube.com/watch?v=yiHwmA1SmsM

[11] Il termine "significante fluttuante" appare per la prima volta nei testi di Caronia nelle pagine de *Il cyborg*. Lo stesso Caronia segnala in quel libro che lo aveva tratto dalla voce "corpo" dell'Enciclopedia Einaudi, curata da José Gil. Come indicato da Spagnul, il tema del "significante fluttuante" era stato sviluppato da Gil a partire dall'introduzione di Lèvi-Strauss a un libro di Marcel Mauss (Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie, Presses Universitaires de France, Paris 1950). Ipotesi di notevole interesse teorico, sviluppata nell'ambito dello strutturalismo, il "significante fluttuante" è un' eredità del connubio tra linguistica e antropologia culturale maturato in Europa e particolarmente in Francia nella seconda metà del Novecento.

[12] Il testo di Caronia da cui è tratta la citazione si intitola "L'inconscio della macchina. Ovvero come catturare il significante fluttuante". Fa parte di un lavoro collettaneo curato da Enrico Livraghi e Simona Pezzano, intitolato "L'arte nell'era della producibilità digitale" (Mimesis, 2006). Il testo di Caronia è reperibile in rete
all'indirizzo:https://www.academia.edu/304322/L_inconscio_della_macchina_The_machine_and_the_unconscious_It_Engl._Version

[13] Cfr. nota n. 7.

[14] Michel Foucault, *Tecnologie del sé,* Bollati Boringhieri, 1992.

[15] https://www.academia.edu/305223/Cogli_lattimo_se_ci_riesci_

La via del maestro ignorante

Critica della pedagogia e prassi democratica nella prospettiva di Joseph Jacotot

di Giovanni Campailla

Negli ultimi anni, parecchi docenti, facendo un qualsiasi corso di formazione o di aggiornamento, si sono imbattuti in un tipo di pedagogia costruttivista che si propone come alternativa alla cosiddetta pedagogia tradizionale, cattedratica. Alla base di una simile pedagogia, vi è l'idea secondo cui la conoscenza sia una dinamica costruita attivamente da colui che apprende.

Gert Biesta, in *Riscoprire l'insegnamento*, recentemente tradotto in italiano, suggerisce che intendere l'insegnante, in maniera tradizionale, come il detentore di conoscenze disciplinari o, in maniera costruttivista, come un facilitatore degli studenti che costruiscono il loro sapere, delinea due atteggiamenti tanti opposti quanto speculari. Infatti, nonostante la seconda opzione sembri convincente, essa condivide con la prima l'idea per cui la conoscenza sia l'atto di un singolo, secondo un'ottica moderna del sapere come *mio* dominio del mondo esterno (Biesta 2022).

Tra le due, Biesta cerca una terza via in vari autori e concetti, tra cui, in particolare, l'idea, proposta da Jacques Rancière, di «maestro ignorante» (Rancière 2008). Questi ha coniato un simile concetto, a prima vista singolare, per presentare la prospettiva del pensatore ottocentesco Joseph Jacotot in un contesto, quello francese degli anni Ottanta del Novecento, in cui nei dibattiti sulla riforma della scuola proposta dai socialisti al governo già emergeva lo scontro tra i conservatori dell'educazione, rappresentati da Jean-Claude Milner, e i progressisti, chiamati "pedagogisti". Da allora, soprattutto a partire dal decennio successivo, Rancière è divenuto sempre più famoso e molti dei suoi testi sono stati tradotti anche in Italia. Insieme a lui è apparsa anche una certa curiosità verso la riflessione di Jacotot, sebbene spesso indistinta da quella del suo studioso. Così, per capire cosa significhi «maestro ignorante», ma ancor più per rendere conto della posta in gioco di questa terza via, è utile chiedersi chi è stato e quali idee ha formulato nello specifico questo autore.

La vicenda teorica di Jacotot trae origine da un episodio. Nel 1818, egli, esule a Lovanio, si trova a insegnare francese a degli allievi fiamminghi. Ma tra lui e gli allievi emerge una difficoltà: non soltanto gli allievi non conoscono il francese, ma egli stesso non parla il fiammingo. Fino a quel momento Jacotot era stato un insegnante che, benché avesse toccato diverse discipline (dalla Matematica al Diritto a quelle figlie del clima tardo-illuminista, come Logica e Analisi dei sentimenti e delle idee), aveva svolto questa funzione nella sua forma più classica, poiché si era sempre trovato

di fronte studenti *capaci* di accettare la sua superiorità di «maestro sapiente». È a Lovanio però che Jacotot si accorge che questa superiorità dipende dalla *capacità* dei presunti inferiori, ossia degli studenti che capivano il suo francese. Così, Jacotot fa una scelta rivoluzionaria. Non si ripropone di stabilire una gerarchia tra lui e i suoi studenti. Piuttosto, dà loro il volume di Fénelon, *Le avventure di Telemaco*, in versione bilingue. Gli studenti vengono quindi da lui invitati a confrontare i due testi, quello francese e quello fiammingo, e a memorizzarne, ripeterne e riformularne le frasi. Tramite questi esercizi i suoi allievi imparano il francese e Jacotot ne trae una lezione: presupponendo l'uguaglianza di chiunque con chiunque altro, ogni individuo può relazionarsi a un altro come suo uguale, quindi può emanciparsi senza un maestro che, da una posizione di superiorità, pretenda trasmettergli un proprio sapere.

Da qui Jacotot ricava un «metodo», esposto in molteplici volumi: il primo, *Insegnamento universale: lingua materna*, viene pubblicato nel 1823 (Jacotot 2019), seguito poi da *Langue étrangère* e *Musique, dessin et peinture* nel 1824, *Mathématiques* nel 1828, *Droit et philosophie panécastique* nel 1835 e infine alcuni suoi saggi che verranno raccolti postumi nel 1841 col titolo *Mélanges posthumes*. Lo stesso Jacotot è però restio a teorizzare in quanto tale il suo «metodo» dicendo di limitarsi a raccontare le conseguenze del «fatto» accaduto a Lovanio: «Non cerco di dimostrare una teoria. Quel che racconterò è un fatto» (p. 37). Se infatti il termine «metodo», argomenta Jacotot, si riferisce solitamente «a una certa successione di spiegazioni date da un maestro istruito a un allievo ignorante» (p. 299), la prassi educativa da lui sperimentata è invece un «insegnamento universale» che «esiste effettivamente fin dall'inizio del mondo» (p. 301): un insegnamento che può esser fatto da tutti ed è rivolto a tutti. Un «metodo» che, secondo lui, sostituisce alla logica della spiegazione quella dell'emancipazione poiché «si insegna ciò che si ignora» (p. 299).

Cosa si insegna? E cosa si ignora? Ma soprattutto, cos'è l'emancipazione se questa al contempo la si può insegnare e la si può ignorare? L'emancipazione per Jacotot è una prassi istituita da – riprendendo ancora la formula di Rancière – un «maestro ignorante», cioè da un maestro che non si pone nella posizione del sapiente, ovvero che non pone in anticipo il progresso che, a livello morale o a livello conoscitivo, l'allievo dovrà compiere per raggiungere il suo stesso sapere. Altrimenti, il maestro potrebbe istituire una nuova distanza da colmare affinché l'allievo arrivi a quel punto in cui egli si trova già, ma che, proprio per questo, può allargare una volta di più trasformando il percorso dell'allievo in una indefinita reiterazione della propria dipendenza da sé stesso. Insomma, l'allievo perderebbe la possibilità di strutturare il proprio modo di emanciparsi e, come affermerà nel Novecento un'analisi critica simile, quella di Paulo Freire (2002), dovrebbe limitarsi a recepire il sapere «depositato» nella mente del maestro. Perciò quel che emerge da Jacotot è che

l'emancipazione la si può insegnare, ma a patto che il maestro – come fa lo stesso Jacotot con i suoi allievi di Lovanio – si limiti a trasmettere ai suoi allievi la «volontà» di emanciparsi. Il maestro, dunque, se vuole emancipare qualcun altro, non può non ignorare in cosa consista l'emancipazione. Che cos'è allora l'emancipazione? Fin qui, si è capito che per Jacotot questa non consiste in un contenuto specifico, ma in una prassi. Tuttavia, se ci si fermasse a questa considerazione, si potrebbe imputare a quella jacotista una posizione proto-costruttivista; cioè, come detto sopra, l'idea che l'allievo debba costruire da sé il proprio sapere. Occorre pertanto chiedersi: in cosa consiste questa prassi?

Per capirlo, bisogna approfondire i riferimenti teorici dell'azione di Jacotot. La sua scelta del volume di Fénelon, infatti, non è fortuita. *Le avventure di Telemaco* era stato scritto verso la fine del Seicento per l'erede al trono di Francia, di cui Fénelon era tutore, ma ben presto, in ragione dei suoi contenuti morali, venne accolto come un testo di critica nei confronti dell'assolutismo di Luigi XIV così da costituire una delle basi da cui emerse il successivo pensiero illuminista. È al tema dell'emancipazione che emerge dall'illuminismo, e per la precisione dal primo illuminismo, dunque, che la riflessione di Jacotot si rivolge. Tanto che la frase kantiana secondo cui l'illuminismo, o l'emancipazione, è «l'uscita dallo stato di minorità» può senz'altro essere applicata al pensiero di Jacotot.

Ma l'autore dell'*Insegnamento universale* non è illuminista fino in fondo. Egli è piuttosto un illuminista a contropelo. Attraversando in prima persona, nella sua epoca, le ricadute teorico-politiche del tardo-illuminismo, concretizzato da *idéologues* come Destutt de Tracy, Jacotot scava nelle contraddizioni dell'illuminismo ripercorrendone la traccia emancipatoria per combatterne gli esiti tecno-sociali che, già nella sua congiuntura storica, preludono al positivismo (Campailla 2022).

Il nodo principale della sua riflessione è infatti l'«uguaglianza delle intelligenze». Questa idea non è originale. Viene da Helvétius, secondo cui gli esseri umani detengono tutti un «grado di attenzione» sufficiente per elevarsi alle «idee alte», che si ottengono confrontando le «idee più familiari» con altre che lo sono meno (Helvétius 1976, discorso terzo). Pertanto, se seguiamo il ragionamento di Helvétius, emergono due concetti-chiave: 1) i differenti esiti intellettuali tra gli esseri umani non dipendono da una diversa capacità intellettiva ma da un maggiore o minore impiego di una facoltà, quella dell'attenzione, posseduta universalmente; 2) è sufficiente confrontare quel che si sa con quel che si conosce poco o non si conosce ancora. Questi due snodi li ritroviamo anche in Jacotot. Innanzitutto, il presupposto da cui muove la sua prassi educativa è lo stesso: presuppone virtualmente che siano tutti intelligenti. E in secondo luogo, l'uso del volume di Fénelon cui Jacotot invita i suoi studenti segue il suggerimento di Helvétius: «confront[are] le cose che [si] conosce [con

quelle che] non [si] conosce ancora» (Jacotot 2019, p. 37); ossia confrontare la traduzione in fiammingo, familiare ai suoi studenti, con il francese di Fénelon. Ciò perché, sintetizzando i due concetti con le parole di Jacotot, «ogni uomo [è] un essere razionale, capace quindi di cogliere le connessioni» (Ibidem).

C'è però un punto in cui Jacotot si stacca decisamente da Helvétius. È la questione delle «circostanze» in cui avviene l'educazione. Helvétius, parlando dell'educazione, sottolinea particolarmente il condizionamento sociale e le istituzioni culturali in cui vive l'individuo. Sono simili «circostanze», a suo parere, a determinare l'impiego differente delle facoltà intellettive. Sono queste, insomma, a creare una realtà sociale striata, disuguale. Rispetto a questa situazione di disuguaglianza Helvétius pensa a un progetto di «utilità pubblica» che determini circostanze nuove, proprio perché l'essere umano, ai suoi occhi, non è libero dalle «circostanze» (Helvétius 1976, discorso terzo). Ora, secondo Jacotot, se ammettessimo con Helvétius che «l'uomo non è libero», bensì schiavo delle «circostanze», ne seguirebbe una «disuguaglianza degli spiriti» (Jacotot 2019, p. 324) che sembra avere i caratteri della necessità naturale. Infatti, per formulare il progetto di «utilità pubblica», bisognerebbe presupporre che colui che produce circostanze nuove sia immune dalle circostanze attuali. L'atto di emancipazione, invece, non dipende da un simile progetto; piuttosto, esso stesso, spostando la posizione che un presunto minore o ignorante aveva, scardina al contempo le «circostanze». È questo atto, sembra suggerire Jacotot, ciò cui occorre guardare.

È questa la cifra della critica che Jacotot, pur riprendendone le idee, muove all'illuminismo. Il concetto illuminista di emancipazione come «uscita dallo stato di minorità» è giusto, ma è il fatto di pedagogizzarlo, ossia – come scrive Rancière – di pensare che «minore è colui che deve essere guidato per non rischiare di perdere il senso dell'orientamento» (Rancière 2011, p. 192), che lo mette in scacco. Il senso dell'orientamento – in direzione, ad esempio, delle circostanze nuove cui mira Helvétius – verrebbe infatti comunque dal maestro. In tal modo si ricostituirebbe una relazione gerarchica da cui non sembra esserci via d'uscita perché tale dinamica illuminista di emancipazione privilegia, anziché l'atto, il meccanismo intellettivo che l'accompagna; e questo meccanismo sembra dover avere un senso, una direzione, che trascende colui che intende emanciparsi.

Scardinare le «circostanze», per Jacotot, significa invece partire dall'«uguaglianza delle intelligenze», intendendo quest'ultima – lo si accennava sopra – come un presupposto, cioè come qualcosa di virtuale, come un'«opinione». Ma un'«opinione» non la si può dimostrare: «Non c'è niente di dimostrato su queste importanti questioni» (Jacotot 2019, p. 292), scrive Jacotot. Perciò, l'uguaglianza è un'«opinione» che non si può dimostrare tanto quanto non è possibile dimostrare la

disuguaglianza. Essa però la si può «verificare», tramite la volontà di emanciparsi, nell'esperienza di ingiustizia in cui si è ritenuti minori.

In definitiva, cos'è l'emancipazione per Jacotot? È la verifica dell'«uguaglianza delle intelligenze». Ma tale verifica non è un processo né completamente individuale né completamente collettivo. Ed è qui che Jacotot mostra la sua maggiore originalità. È chiaro infatti che le condizioni di emancipazione cui l'autore si riferisce riguardino innanzitutto ogni individuo: è il sistema di oggetti e pensieri con cui una singola intelligenza ha a che fare a costituire la condizione per esercitare un'attività che la emancipa da una presunzione di minorità. Tuttavia, l'intelligenza cui pensa Jacotot non è una proprietà individuale. Essa è piuttosto una totalità formale, una trama transindividuale, nella quale ciascuno può dirsi intelligente.

Così concepita, l'esperienza dell'emancipazione non condurrà tutti i soggetti agli stessi esiti: ciascuno svilupperà nel processo di emancipazione una singolarità che non può essere omogeneizzata con le altre. Tuttavia, come dice Rancière approfondendo il pensiero di Jacotot, «per l'ignorante che compita i segni, così come per il dotto che formula ipotesi, è all'opera sempre la medesima intelligenza, un'intelligenza che *traduce* i segni in altri segni» (Rancière 2018, p. 15; corsivo mio). Perciò, se, come dice Jacotot, secondo la sua «filosofia panecastica», «tutto è in tutto», al punto che l'intelligenza usata da Fénelon per scrivere *Le avventure di Telemaco* è in ciascun allievo di Lovanio che lo legge per imparare a esprimersi in francese, ogni singolarità – in quanto tale diversa dalle altre – è traducibile da un'altra singolarità.

Si capisce così che il punto fondamentale della riflessione di Jacotot sull'«uguaglianza delle intelligenze» e la sua «verifica» non consiste tanto, o soltanto, nelle forme diverse che l'emancipazione può assumere: se ci fermassimo a questa considerazione, potremmo infatti dare ragione alla recente pedagogia costruttivista. Il punto fondamentale è piuttosto il rapporto che essa istituisce tra gli individui, i quali, riconoscendosi a priori come uguali, stabiliscono fra loro una trama di relazioni non gerarchica in cui ciascuno «traduce» l'istanza di ciascun altro. Non si *com-prende* mai da soli, ma in un processo in cui ogni singolo istituisce un rapporto di uguaglianza *con* gli altri singoli. Da questa prospettiva, quella di Jacotot non è forse una pedagogia, ma è sicuramente una prassi democratica.

***

L'esigenza di riflettere su una simile prassi in ambito educativo emerge oggi da più fronti, come da quello sociologico di Christian Laval e Francis Vergne che, sebbene non condividano alcuni aspetti decisivi della prospettiva rancièriana (Laval Vergne 2022, pp. 126-127), riflettono su una «pedagogia istituente». Nella loro prospettiva, una simile pedagogia parte dal principio del «comune» che, a loro

parere, è una forma di razionalità alternativa non soltanto a quella autoritaria, tradizionale, ma anche a quella che fin qui abbiamo chiamato "costruttivista" e che loro identificano, più precisamente, con quella della «nuova ragione del mondo» (Laval Dardot 2013) del neoliberismo contemporaneo che intende l'individuo come «capitale umano» autocostruito.

Ci si potrebbe soffermare, insieme alle analogie, anche e soprattutto sulle differenze tra questa prospettiva e quella rancièriano-jacotista ma quel che qui interessa osservare è che l'esigenza teorica su cui entrambe insistono è la stessa. Ossia quella di pensare una prassi democratica che emancipi non soltanto da un potere pedagogico verticale e trasparente, ma anche da un assoggettamento forse orizzontale ma più opaco che, definendo l'allievo come individuo che costruisce la propria conoscenza, ne fa un *homo oeconomicus* che costruisce il proprio posto nella società facendo le scelte di formazione più opportune nel mercato scolastico e universitario.

Bibliografia

G. Biesta, *Riscoprire l'insegnamento* (2017), Raffaello Cortina, 2022.

G. Campailla, *La verifica dell'uguaglianza: l'emancipazione da Jacotot a Rancière*, in «Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine», 34 (67), 2022, pp. 91-107.

P. Freire, *La pedagogia degli oppressi* (1970), EGA, 2002.

C.A. Helvétius, *Dello Spirito* (1758), Editori Riuniti, 1976.

J. Jacotot, *Insegnamento universale: lingua materna* (1823), La Scuola di Pitagora, 2019.

Ch. Laval, P. Dardot, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista* (2009), DeriveApprodi, 2013.

Ch. Laval, F. Vergne, *Educazione democratica. La rivoluzione dell'istruzione che verrà* (2021), Novalogos/Ortica , 2022.

J. Rancière, *Il maestro ignorante* (1987), Mimesis, 2008.

J. Rancière, *Comunisti senza comunismo?*, in C. Douzinas, S. Žižek (eds), *L'idea di comunismo* (2010), DeriveApprodi, 2011.

J. Rancière, *Lo spettatore emancipato* (2008), DeriveApprodi, 2018.

Il cybertariato nella globalizzazione

di Francesco Barbetta

Recensione ragionata del volume U. Huws., *Il lavoro nell'economia digitale globale. Il cybertariato diventa maggiorenne*, Punto Rosso, 2021.

Il cybertariato è una realtà nella società contemporanea. Mentre si discute della fine del lavoro, una massa di lavoratori legati alla produzione di elettronica è occupata in fabbriche di chip, microprocessori e display in Cina, in condizioni precarie.

Operatori di telemarketing rispondono alle telefonate da tutto il mondo in India per risolvere i problemi con la carta VISA. Parliamo di un esercito di lavoratori on-demand sparsi in tutto il mondo. Cyberproletari in outsourcing, che non compaiono nemmeno nelle statistiche ufficiali.

I call center sono diffusi in tutto il mondo, generando milioni di posti di lavoro altamente degradanti. In questo ambiente, i soggetti sono esposti alle pressioni del flusso informativo, che sono caratterizzate dalla disumanità degli algoritmi, che potenziano la logica del controllo. A causa dell'estrema supervisione e sorveglianza di questi lavoratori, si è iniziato a parlare da qualche anno di taylorismo digitale (1).

In realtà come i call center i giovani lavoratori non riescono ad inserirsi concretamente nella logica di identificazione politica e simbolica della classe operaia del passato e finiscono per essere risucchiati nella spirale di una proletarizzazione segnata da tentativi individuali di progresso sociale. La stessa condizione di eterogeneità vissuta dagli operatori del telemarketing, derivante sia dalla logica dell'individualizzazione, sia da quella del salario, degli obiettivi, dei premi, contribuisce a interdire la configurazione di un'identità collettiva sul lavoro, di interessi comuni e di un senso di appartenenza ad un gruppo soggetto alle stesse condizioni economiche e politiche del resto della classe.

Il cybertariato è esposto alle peggiori variabili dei modelli di gestione scientifica. Fanno parte di un modello di taylorismo digitale capace di ricavare la propria forza dai limiti della sanità mentale e fisica dei lavoratori. Il settore richiede loro abilità computazionali generiche, che cambiano rapidamente al ritmo frenetico del progresso tecnologico. Questo rende più facile per loro cambiare lavoro, ma li rende anche più disponibili nelle posizioni da occupare. Secondo Ursula Huws le nuove opportunità costituiscono anche nuove minacce.

La combinazione di questa nuova mobilità occupazionale, con l'enorme espansione della forza lavoro del cybertariato, rende molto più difficile la costruzione dell'identità di classe. Qualcosa che è necessario, a maggior ragione per un tipo di lavoratore che rischia continuamente di diventare obsoleto, se non investe tempo e fatica nell'apprendere un nuovo pacchetto software che può presto diventare obsoleto nel giro di pochi mesi, per il rilascio di una nuova versione.

I saggi di Ursula Huws raccolti nel libro "Il lavoro nell'economia digitale globale. Il cybertariato diventa maggiorenne" permettono di analizzare vari spaccati delle trasformazioni del lavoro nel nostro tempo e inizia proprio analizzando il problema dell'identità occupazionale nel cybertariato.
Storicamente i sindacati si sono costruiti intorno a delle forti identità professionali. Queste organizzazioni sono caratterizzate da una forte solidarietà interna e da confini netti all'ingresso, elemento che può diventare un limite allo sviluppo della coscienza di classe.
La forza di queste organizzazioni sindacali è riuscita ad imporre ai padroni aumenti salariali e maggiori tutele per particolari segmenti del mercato del lavoro. Talvolta le loro lotte si sono tradotte in benefici per la società in generale. Per esempio in Germania, con lo sviluppo della contrattazione collettiva di settore e non più centrata sull'occupazione.
Un altro elemento da affiancare a quello dell'identità professionale sono le competenze dei lavoratori, senza le quali non è possibile automatizzare alcun processo produttivo.

"Prima che un'attività possa essere automatizzata, è necessario attingere alla competenza e all'esperienza di qualcuno che sappia esattamente come farlo: anatomizzare ogni fase del processo e capire come può essere standardizzata e come una macchina può essere programmata per ripetere questi passaggi. Una volta espropriata tale competenza si può fare a meno della conoscenza e dell'esperienza - o "mestiere" - di questi lavoratori che possono essere sostituiti da lavoratori più economici e meno qualificati per far funzionare le nuove macchine." (Huws 2021, p.35-36)

Le competenze del lavoratore, come conoscenza, ingegno e creatività, servono al capitale per creare nuovi prodotti e nuovi processi. Queste conoscenze vengono "rubate" dal capitale per trasformare compiti complessi in compiti standardizzati e routinari che possono essere svolti

da lavoratori poco qualificati. Per Huws in questo processo dequalificazione e qualificazione avvengono simultaneamente.

“Ogni nuovo sviluppo nella divisione tecnica del lavoro comporta una nuovo divisione tra “testa” e “mani”. (...) Man mano che i lavoratori resistono o si adattano al cambiamento e si organizzano per proteggere i loro interessi, si formano continuamente nuove occupazioni e si riformano quelle più vecchie. Così come si può dire che le identità occupazionali sono sia esclusive che invasive, si può anche dire che sono in un processo continuo di costruzione e decostruzione. I datori di lavoro devono bilanciare il loro interesse a ridurre il valore del lavoro con la loro esigenza di garantire che ci sia un’offerta rinnovabile di lavoratori ben istruiti e creativi con nuove idee fresche. In alcune situazioni, le aziende vogliono anche mantenere il controllo proprietario su competenze e conoscenze che danno loro un vantaggio competitivo rispetto ai loro concorrenti." (Huws 2021, p.36-37)

Questi lavoratori, ben istruiti, capaci di adattarsi all’innovazione e cambiare lavoro, sono prodotti attraverso le scuole. Da qui l’enfasi posta dalle varie riforme della scuola sull’apprendimento permanente, sull’alfabetizzazione digitale o la capacità di lavorare in gruppo. Tutta una serie di competenze che non producono identità professionali stabili ma impediscono ai datori di lavoro di dover pagare la fedeltà di pochi lavoratori capaci di utilizzare un computer, come negli anni ‘60.
Questa compressione dei costi è ottenuta anche con la minaccia delle delocalizzazioni che riguardano anche il cybertariato.

Il tema delle delocalizzazioni ci consente di introdurre le trasformazioni della città legate al luogo e alle modalità con cui viene svolto il lavoro. Huws introduce una distinzione tra lavoratori “fissi”, “indipendenti” e una categoria di mezzo che possiede caratteristiche di entrambe le categorie, quella dei lavoratori “frammentati”.
Con il primo termine identifica lavoratori legati alla “necessità di vicinanza fisica a un punto particolare, perché il lavoro implica direttamente la produzione, la riparazione, la pulizia o lo spostamento di beni fisici o la fornitura di servizi personali reali alle persone in un tempo ed uno spazio reale.” (Huws 2021, p.55)

In questa categoria rientrano molte attività svolte da lavoratori immigrati, pensiamo all'edilizia, al lavoro di cura oppure agli autisti dei taxi.

Per quanto riguarda il lavoro "indipendente", il nome allude al vincolo mancante del luogo fisico. Occorre studiare la genesi di questo tipo di lavoro per capire l'impatto che ha sulle città. Negli anni '70 le multinazionali occidentali hanno iniziato ad esternalizzare in paesi con un basso costo del lavoro e condizioni politiche favorevoli. Questo processo è proseguito anche negli anni '80, portando alla deindustrializzazione dei paesi occidentali e alla nascita di industrie, spesso altamente inquinanti, nei paesi in via di sviluppo come Cina, Filippine o Messico.

Tuttavia questo processo non ha riguardato solo l'industria manifatturiera ma anche quella informatica. Le attività a basso valore aggiunto, come l'immissione di dati, sono state progressivamente esportate in paesi come Madagascar e Filippine mentre la programmazione dei computer in economie in via di sviluppo come Brasile e India. Il caso indiano è molto interessante. Huws cita un'inchiesta del 2001 secondo cui, su 200 delle principali aziende inglesi, il 47% dei manager era intenzionato a delocalizzare la programmazione di software in India, un paese che dispone di una riserva gigantesca di laureati in informatica a basso costo e con una buona conoscenza dell'inglese.

A loro volta, le imprese indiane, spostandosi in una posizione intermedia delle catene globali del valore, hanno iniziato ad esternalizzare alcune attività in altri paesi, come Russia e Bulgaria. Il lavoratore e il posto di lavoro stesso possono essere spostati da regione a regione e da paese a paese attraverso collegamenti telematici. Questo rende il rapporto di lavoro di un lavoratore "indipendente" estremamente precario, come precaria è la sua forza contrattuale.

La questione diventa ancora più complessa se si considera che non tutte le informazioni sono disponibili per l'analisi delle esternalizzazioni nel settore informatico. Mancano ancora dati statistici chiari sull'utilizzo dei servizi all'esterno in attività molto frammentate, come avviene nella sharing economy. Diventa questi impossibile misurare la percentuale di lavoro in questione che viene spostata. Una situazione molto diversa dalla delocalizzazione dell'industria manifatturiera che è facilmente identificabile.

La comparsa del cybertariato ha avuto conseguenze negative per quanto riguarda il funzionamento del mercato immobiliare delle città delle economie emergenti. I costi delle case sono aumentati mentre la possibilità, a causa della precarietà del lavoro, di contrarre un mutuo si è ridotta sempre di più.

Il lavoratore “frammentato”, invece, vive costantemente nella tensione tra stabilità e variabilità. Reale e virtuale incidono sulla sua vita costantemente, portando all’erosione del confine tra giornata lavorativa ed extralavorativa. Pensiamo ai manager che lavorano su un foglio excel in aeroporto perché devono preparare una presentazione per clienti che vivono dall’altra parte del mondo. Si tratta di un lavoratore esposto quotidianamente alle richieste di un mercato globale, cosa che porta ad una compenetrazione dei fusi orari. Questo si riflette anche sul funzionamento delle città, con lo sviluppo di un’economia delle 24 ore su 24 per adattarsi a lavoratori che lavorano in orari non tradizionali.

Huws procede ad analizzare tre situazioni particolari del mondo del lavoro: il lavoro creativo, le trasformazioni del settore pubblico e la teoria del valore-lavoro in relazione al lavoro digitale.

Il lavoro creativo è fondamentale per i processi innovativi ma allo stesso tempo i padroni hanno la necessità di tenere sotto controllo i lavoratori creativi e controllare la proprietà intellettuale di ciò che producono. Allo stesso tempo, questo tipo di lavoratori ha bisogno da un lato di esprimersi liberamente ma dall’altro lato deve potersi vendere sul mercato. Questo, sostiene Huws, genera situazioni di contrasto e complicità tra padroni e lavoratori creativi. La lotta in cui si trovano coinvolti è quella tra controllo dei manager e richiesta di autonomia nel lavoro.

Per spiegare la posizione del lavoro creativo nell’attuale fase del capitalismo, Huws ci invita ad analizzare questo tipo di lavoro in relazione alla ristrutturazione delle catene globali del valore e alle interconnessioni del lavoro creativo con le varie componenti di queste catene. Un’analisi necessaria per poter comprendere la relazione tra sviluppo capitalista e lavoro creativo.

Per prima cosa, il lavoro creativo crea nuove merci. Queste nuove merci possono essere ottenute trasformando una produzione artigianale in produzione industriale, impiegando i lavoratori creativi nel reparto di Ricerca e Sviluppo di un’impresa, acquisendo brevetti da piccole imprese o liberi professionisti oppure dalle università pubbliche.

“In ciascuna di queste situazioni, il rapporto del creatore dell’opera con l’azienda che produce il prodotto finale sarà diverso, così come il suo rapporto con la proprietà intellettuale nella creazione. Queste condizioni specifiche di proprietà, controllo e gestione influenzeranno, direttamente o indirettamente, i rapporti di potere tra le parti e daranno forma alla vita lavorativa del lavoratore creativo in termini di reddito e autonomia.”

Questi prodotti dovranno poi essere personalizzati, adattati per scopi o mercati diversi e migliorati. Anche di questo si occupa il lavoro creativo. Un aspetto particolare è l’adattamento di un determinato prodotto per varie forme di media. Di questo si occupano lavoratori creativi come scrittori, disegnatori di siti web o artisti visivi.
Infine troviamo il lavoro creativo dei progettisti di sistema e dei manager che ha come scopo analizzare, standardizzare, esternalizzare e gestire i processi lavorativi.
Tutte queste “attività sono sempre più inserite nelle catene globali del valore delle grandi aziende o fanno affidamento su tali società per la distribuzione o il patrocinio e, sebbene i loro rapporti con queste aziende siano forse anche più vari di quelli descritti finora, è difficile. se non impossibile distinguere chiaramente questi lavoratori da altre categorie di lavoratori nella stessa catena del valore.” (Huws 2021, p.114-115)

Quello che differenzia questi lavoratori è il modo in cui vivono il lavoro.
Il lavoratore creativo non si preoccupa unicamente della ricompensa monetaria, ma è attento anche al contenuto di ciò che produce. Inoltre, può essere orgoglioso di ciò che realizza anche dopo la sua vendita.

“Questo attaccamento al lavoro può esprimersi sotto forma di impegno nei confronti degli utenti del servizio (ad esempio nell’istruzione), del pubblico (ad esempio nelle arti dello spettacolo) o dei clienti (ad esempio nel design del prodotto), ma può essere collegato anche a preoccupazioni circa la propria reputazione personale. (...) Questa forte identificazione con il prodotto del lavoro può lasciare ai lavoratori l’illusione di una proprietà continua, anche quando i loro diritti di proprietà intellettuale e il loro controllo sono stati ceduti. Trovarsi di fronte alla realtà di questa perdita può quindi essere doloroso. L’esperienza dell’espropriazione può arrivare come uno shock ricorrente, essendo più vicina alla superficie della coscienza piuttosto che in altre forme di lavoro in cui l’alienazione è data per scontata.

Nella misura in cui è veramente innovativo, si può dire che il lavoro creativo è permanentemente posto al momento dell'alienazione, e il lavoratore creativo è ripetutamente presente al centro di un contraddittorio dramma di esproprio: il lavoro, così come viene posto in essere, appartiene e nello stesso tempo viene strappato al suo generatore." (Huws 2021, p. 117-118)

Analizzando i risultati di alcune ricerche europee del progetto Works dell'UE tra il 2005 e il 2009, questa categoria di lavoratori, tuttavia, risulta soggetta a tutta una serie di processi di intensificazione e standardizzazione del lavoro davanti ai quali non sembrano essersi opposti con la dovuta forza.

L'intensificazione del lavoro si esprime in un allungamento della giornata lavorativa ma soprattutto in una "saturazione del tempo, una accelerazione del ritmo, delle scadenze più strette, una pressione maggiore, e talvolta una "colonizzazione" della altre sfere della vita dell'individuo". (Huws 2021, p. 121)

Infine abbiamo la cosiddetta "intensificazione delle competenze" cioè la somma di nuovi compiti alle attività che normalmente devono svolgere i lavoratori.

Queste nuove competenze richieste possono non riguardare solo l'aspetto professionale. Anzi, spesso riguardano capacità sociali, capacità di risoluzione dei problemi e capacità di gestione delle risorse.

Questi elementi si uniscono alla standardizzazione del lavoro che permette l'esternalizzazione delle attività svolte dal lavoro creativo in un processo che può, con un effetto valanga, essere ripetuto più di una volta.

"Tuttavia, i manager spesso sottovalutano la quantità di conoscenza tacita richiesta per consentire a sistemi apparentemente standardizzati di funzionare senza problemi. Per portare a termine il lavoro, i lavoratori devono mettere in gioco creatività, abilità e conoscenze per le quali non sono accreditati o ricompensati. Ciò a volte si traduce in uno slittamento invisibile dei compiti dai lavoratori della conoscenza ad altri più in basso nella catena". (Huws 2021, p.123)

I padroni, davanti al lavoro creativo, sono costretti a trovare dei modi per poterlo controllare pur lasciando degli spazi di autonomia necessari per l'innovazione. Questo controllo può

essere esercitato attraverso forme contrattuali precarie che si sommano a diverse forme di controllo facilitate dalla ristrutturazione delle catene globali del valore.

1. Controllo personale: avviene attraverso relazioni e obblighi tra individui conosciuti. Comporta forme di resistenza individuali e informali.

2. Controllo burocratico: avviene attraverso regole formali ed esplicite, spesso negoziate dai sindacati. Comporta forme di resistenza come lo sciopero bianco oppure la sfida formale delle regole per aprire una nuova negoziazione.

3. Controllo tayloristico: prevede un sistema di gestione (talvolta anche di pagamento) in base ai risultati. Gli obiettivi o le quote possono essere fissati individualmente o per un'intera squadra. Gli obiettivi possono anche essere fissati da un'azienda esterna. Originariamente le forme di resistenza avvenivano attraverso la richiesta di un lavoro meno routinario e più ricco. La resistenza può prendere la forma del sabotaggio, del rallentamento del ritmo di lavoro per diminuire lo stress. Tutto ciò è di difficile applicazione per il lavoro creativo.

4. Controllo da parte del mercato: il mercato impone il prezzo del proprio lavoro ai lavoratori autonomi e ai produttori indipendenti. A questo situazione si può reagire con la creazione di un sindacato, di una corporazione o di un'associazione professionale.

Queste forme di controllo possono coesistere, generando spinte contraddittorie a cui è difficile resistere. In questo caso le forme di resistenza possono essere la malattia fisica o mentale, scaricare la tensione sulla famiglia, rifiutarsi di formarne una oppure "adottare l'atteggiamento spietato riassunto nel motto: devil take the hindmost, che può comportare il calpestare gli interessi dei compagni di lavoro". (Huws 2021, p.129)
L'alternativa sarebbe sviluppare diverse forme di organizzazione e resistenza collettiva che però non riscontra nelle sue ricerche, al momento, Huws.

Nel rapporto tra controllo e richiesta di autonomia analizzato da Huws emerge una caratteristica fondamentale del processo produttivo del lavoro postfordista. Esso si avvale di una tendenza a sfruttare le potenzialità uniche dei lavoratori, la capacità cognitiva, collaborativa e relazionale che si attiva nella produzione attraverso assetti istituzionali (incontri, gruppi di discussione, scambio di informazioni) e modalità di produzione (macchine che richiedono aggiornamenti e integrazioni di software). Questi meccanismi di attivazione delle singolarità hanno una logica, l'aumento della produttività. È in questo senso che si può dire che i lavoratori sono individualizzati e il plus che ognuno mette a disposizione, sommato agli altri, crea una base produttiva Comune. È questo Comune che viene sfruttato dal capitale, che si manifesta come espropriazione da parte del capitale del surplus espressivo e della cooperazione del lavoro vivo. Questo stesso Comune, però, innescato dal capitale, può essere alla base di un'altra logica: il Comune non solo è fondamento del capitale, ma può essere il sostegno di un progetto di emancipazione dei lavoratori. Oggi del Comune si appropria principalmente il capitale, ma può diventare la punta di diamante delle azioni collettive da parte dei lavoratori.

Il modo di organizzare il lavoro, nella società postfordista, porta in sé l'antagonismo che può fondare nuove lotte sociali. Il lavoratore postfordista, entrando nel processo produttivo, non si presenta solo come possessore della sua forza lavoro eteroprodotta, cioè di capacità predeterminate imposte dal datore di lavoro, ma come un prodotto che continua ad evolversi e produrre. Anche la produzione di capitale oggi fa parte della vita sociale. Nella misura in cui il capitale spinge i lavoratori a mettere a disposizione tutte le loro risorse (linguistiche, comunicative, di interazione, di cooperazione) allo scopo di subordinarle alla sua logica, si verifica anche un processo inverso. Queste stesse risorse servono ai lavoratori per la loro crescita personale e per l'arricchimento delle loro relazioni sociali, quindi, così come servono al capitale, creano meccanismi di resistenza ad esso.

Il secondo macro argomento di cui si occupa Huws è la privatizzazione del servizio pubblico. Con la crisi del 2007 - 2008 prende il via una nuova forma di accumulazione primitiva. Se quella originaria, l’accumulazione primitiva primaria, ha riguardato la generazione di nuove merci da risorse naturali o attività svolte al di fuori dell’economia monetaria, l’accumulazione primitiva secondaria riguarda la standardizzazione di attività, come l’assistenza sanitaria e l’istruzione, pagate per il loro valore d’uso.

“Questa forma secondaria di accumulazione si basa sull’espropriazione, non sulla natura o sugli aspetti non alienati della vita, né sul lavoro domestico non retribuito, ma sui risultati delle lotte passate dei lavoratori per la redistribuzione del plusvalore sotto forma di servizi pubblici universali”. (Huws 2021, p.134)

Le cause di questo processo sono da ricercare nella crisi finanziaria del 2007 - 2008 che è coincisa con una crisi di redditività del capitale internazionale impegnato in una fase di ristrutturazione che ha portato ad una crescita della concentrazione del capitale.
L’aumento dei profitti delle multinazionali, emerse da questi processi, non è dipeso da nuove produzioni ma dalla "cannibalizzazione della capacità di produzione preesistente. Senza una nuova fonte di merci da cui generare plusvalore, esistevano i presupposti per un calo della redditività”. (Huws 2021, p.136)

Questa tesi di Huws ricorda le analisi sull’accumulazione per spoliazione di David Harvey.
Per distinguere i processi di accumulazione in atto da quelli identificati da Marx come “primitivi” o “originali”, Harvey ha coniato il concetto di accumulazione per spoliazione.
Oltre ad aggiornare vecchi meccanismi, sono stati creati anche nuovi dispositivi di accumulazione, tra gli altri, la trasformazione, in merce, di forme di creatività culturale, storica e intellettuale, diritti di proprietà intellettuale nei negoziati del WTO, biopirateria a vantaggio dell'industria farmaceutica, la distruzione delle risorse ambientali globali (terra, aria, acqua) e l'ondata di privatizzazione dell'acqua e dei servizi pubblici di ogni genere, l'aziendalizzazione e la privatizzazione di beni finora pubblici (come l'istruzione).
Il risultato a cui si giunge è redistribuire, piuttosto che creare ricchezza e reddito, attraverso meccanismi di accumulazione per spoliazione.

Tutti questi processi non hanno “impatto zero” sui lavoratori del settore pubblico, anzi, si assiste ad una progressiva erosione dei loro diritti che hanno indirettamente un impatto negativo anche su lavoratori meno tutelati. Questo perché nei paesi sviluppati il lavoratore pubblico è storicamente più sindacalizzato e soggetto a condizioni di lavoro dignitose che rappresentano un modello da raggiungere per le altre categorie.

Per capire meglio i processi di privatizzazione dei servizi pubblici ci manca un terzo elemento, cioè la ristrutturazione delle catene globali del valore.

"Una parte importante del contesto dell'apertura dei servizi pubblici al mercato è stata l'erosione simultanea della protezione dell'occupazione e dell'agevolazione dell'accesso a un pool globale di lavoro: un esercito di riserva non solo di lavoratori manuali ma anche di "lavoratori dell'informazione", che, grazie alla standardizzazione del lavoro dei colletti bianchi attraverso l'introduzione delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione, sono sempre più in grado di svolgere i compiti che in precedenza facevano parte delle descrizioni del lavoro dei dipendenti pubblici o di altri burocrati del settore pubblico. La standardizzazione dei compiti e la natura sempre più generica dei processi di lavoro dei colletti bianchi (combinata con la facilità con cui le informazione digitalizzate possono essere trasmesse a distanza) hanno reso gli impiegati di nuovo sostituibili l'uno con l'altro, minando il loro potere di contrattazione con i datori di lavoro, siano essi pubblici o privati". (Huws 2021, p. 145)
La standardizzazione del lavoro consente di assumere lavoratori meno costosi "ma può anche essere utilizzata come risorsa dal nuovo datore di lavoro. Ad esempio, un'azienda che ha già acquisito l'esperienza di gestire una linea di assistenza del governo locale, gestire il sistema delle risorse umane di un'università, fornire la tecnologia informatica per gestire un sistema fiscale o fornire il servizio di lavanderia per un ospedale è quindi in grado di commercializzare questo servizio aggressivamente ad altri potenziali pubblici, in altre regioni o paesi. La conoscenza mercificata dei lavoratori fornisce così la materia prima per l'espansione del capitale". (Huws 2021, p.153)

L'ultimo argomento che resta da trattare è la teoria del valore-lavoro nel lavoro digitale.
Huws sostiene una posizione chiara: "è ancora possibile applicare la teoria di Marx alle condizioni attuali, definire cosa è o non è una merce, identificare il punto di produzione di tali merci, sia materiale che immateriale". (Huws 2021, p.158)

Il lavoro digitale non è una prova dell'esistenza di un'economia basata sulla conoscenza o sull'immateriale ma è il segnale di una crescente complessità nella divisione del lavoro, cioè "una frammentazione delle attività in compiti separati, sia "mentali" che "manuali", sempre

più in grado di essere dispersi geograficamente e contrattualmente su diversi lavoratori che possono essere a malapena consapevoli dell'esistenza l'uno dell'altro". (Huws 2021, p.165)

Inoltre questa tipologia di lavoro rappresenta una minoranza di tutto il lavoro che oscura, con la sua visibilità, il fatto che si basa ancora su una serie di infrastrutture fisiche e manufatti che provengono, in larga parte, da economie in via di sviluppo.

Contro chi sostiene l'obsolescenza della teoria del valore-lavoro, Huws afferma che se il valore viene generato da un qualche tipo di attività osservabile, possiamo risalire alla fonte della merce, identificandola. Di conseguenza possiamo ricondurre la sua produzione all'estrapolazione del plusvalore da lavoratori pagati.
Quindi procede con il mettere in relazione il lavoro digitale con le forme tradizionali di generazione del valore.

Spesso ci siamo interrogati sull'origine dei profitti di società come Google e Facebook cercando di individuare la merce prodotta da queste aziende.
La loro principale fonte di guadagno sono i ricavi pubblicitari che possono essere estremamente mirati grazie all'analisi, sempre più sofisticata, dei dati prodotti dagli utenti che utilizzano queste piattaforme.
In altre parole, queste società vivono affittando spazi pubblicitari per la vendita di merci prodotte nelle fabbriche di tutto il mondo. Le aziende pagano Google oppure i social media per farsi fare pubblicità e ottenere nuovi clienti.
Huws le paragona alle autostrade che per un secolo sono state tempestate da cartelloni pubblicitari oppure alle vie più trafficate e redditizie di Londra o New York (Oxford Street e la Fifth Avenue), dove i costi degli affitti erano più alti rispetto ad altre zone della metropoli.
Altre società, come Amazon, vivono replicando la vendita commerciale offline. Quello che può cambiare è "la portata di molte di queste società e il fatto che hanno dovuto mettere in atto un'infrastruttura esterna per l'elaborazione dei pagamenti a livello internazionale, ha fatto sì che alcune di loro siano state in grado di diversificarsi in attività di noleggio che a loro volta hanno creato le basi per nuove forme di produzione di merci". (Huws 2021, p.172)
Il lavoro digitale è variamente coinvolto nella produzione di merci. Molto del lavoro svolto nei reparti di Ricerca e Sviluppo per produrre nuove merci è lavoro digitale. Lo troviamo anche

nella produzione di libri, film e prodotti culturali. Inoltre è implicato nei processi di produzione attraverso l'utilizzo di strumenti digitali, software, la generazione di prodotti immateriali o la supervisione del lavoro altrui.
Tutti questi lavori sono altamente standardizzati e sono facilmente esternalizzabili, "spesso ad aziende che raggruppano una serie di funzioni diverse per diversi clienti in grappoli di attività svolte in centri di servizi condivisi. La possibilità che questi e altri servizi siano svolti online ha ulteriormente offuscato la distinzione tra i servizi forniti alle imprese e quelli forniti direttamente ai clienti finali. Se tutti possono ordinare la merce online, da consegnare alla porta da un magazzino centrale, allora la distinzione tra la vendita "all'ingrosso" e "al dettaglio" diventa artificiale. Allo stesso modo, una gamma crescente di prodotti immateriali standardizzati, che vanno dalle licenze software ai conti bancari alle polizze assicurative, può essere venduta indifferentemente sia ai privati che alle aziende". (Huws 2021, p.174)

Molte delle attività svolte sulle piattaforme online possono essere svolte da lavoratori non retribuiti. Questi lavoratori sono altamente intercambiabili con lavoratori retribuiti. La causa è da ricercare in una sempre maggiore sfumatura dei confini tra produzione, distribuzione e consumo. Questo ci porta alla ridefinizione del lavoro produttivo. Per Huws, seguendo i Grundrisse, tutto il processo di immissione sul mercato di un prodotto deve essere concepito come lavoro produttivo.

Per comprendere il lavoro non retribuito delle piattaforme digitali, Huws individua quattro tipologie di lavoro non retribuito.

1. Lavoro per produrre valori propri in casa: non produce valore diretto per il capitale sotto forma di plusvalore del lavoro diretto di qualcuno, ma è riproduttivo nel senso che è necessario per la riproduzione della forza lavoro. Molte attività fondamentali per la sopravvivenza di una famiglia, come organizzare nuovi incontri sociali, oggi vengono svolte su internet. Questo lavoro è improduttivo. Il fatto di utilizzare internet per queste attività non influisce sulla produttività del lavoro.

2. Lavoro di consumo: comporta l'assunzione da parte del consumatore di compiti sul mercato in precedenza svolti da lavoratori retribuiti. Serve per la distribuzione delle

merci e per aumentare i profitti delle aziende. Questo lavoro è produttivo pur non generando un reddito per il lavoratore.

3. Lavoro creativo: il lavoro creativo è posto a cavallo tra il lavoro autonomo, retribuito e la produzione di piccole merci. Il creativo che lavora liberamente alla costruzione di internet non svolge un lavoro produttivo per il capitale, produce valore d'uso sociale senza retribuzione. Questo lavoro è produttivo solamente se il lavoratore viene assunto per svolgere il proprio lavoro.

4. Lavoro volontario: questo lavoro è a metà strada tra autopromozione e istruzione. Spesso è utilizzato in modo sfruttatorio dai datori di lavoro. Non produce direttamente reddito per il lavoratore. Tuttavia produce valore indirettamente per il lavoratore non retribuito sotto forma di "occupabilità".

L'ultima domanda a cui resta da rispondere è: come si guadagna da vivere un lavoratore digitale che lavora "gratuitamente" su internet?

La domanda è fondamentale per Huws per capire quanto plusvalore viene estratto da questo lavoro.
La risposta è abbastanza semplice: chi svolge simili mansioni ha necessariamente altre fonti di reddito, altrimenti non potrebbe impegnarsi in simili attività. Di conseguenza "gli argomenti che postulano la produzione di plusvalore a livello sociale dal loro lavoro sembrano insostenibili". (Huws 2021, p.185)

Un'obiezione al concetto di lavoro immateriale in Ursula Huws

Huws purtroppo sembra fraintendere, come spesso è accaduto in passato, il reale significato del concetto di lavoro immateriale quando analizza il lavoro digitale.
Critica in maniera esplicita le argomentazioni di Negri in merito al lavoro immateriale. Provo brevemente a ricostruire la genesi di questo concetto per criticare l'analisi di Huws.

A partire dal saggio del 1991 “Travail immaterial et subjectivite” pubblicato su Futur Antérieur n. 6 da Lazzarato e Negri, si afferma che il lavoro immateriale tende a diventare egemonico, in modo del tutto esplicito. Seguendo il metodo marxiano, il lavoro immateriale viene presentato come una tendenza all’egemonia. La mancata comprensione dell’importanza della nozione di tendenza nel lavoro di Negri può essere fonte di critiche semplicistiche, come il fatto che sostenga la scomparsa del lavoro materiale o industriale o che la sua lettura sia macchiata da eurocentrismo. La nozione di lavoro immateriale come tendenza significa due cose, forse ancora non del tutto chiare nel 1991, ma che saranno sviluppate ampiamente nei testi successivi di Negri: si tratta di qualcosa in costituzione, in movimento e viene ad affermarsi una tendenza non solo di ciò che viene immediatamente identificato come lavoro immateriale *stricto sensu* ma una logica che si applica a tutte le forme di lavoro “precedenti”.
In questo modo, il lavoro produttivo di tipo fordista viene “trascinato” dalla logica del lavoro immateriale, poiché l’elemento principale della valorizzazione non è il tempo di lavoro impiegato per la produzione materiale ma il fardello “immateriale” posto sulla produzione del suo significato e sulle forme di vita con cui lavorerà.
Il lavoro immateriale non rappresenta la fine del lavoro o la fine della centralità del lavoro. Di più: la tesi della tendenza al lavoro immateriale non implica la fine del lavoro materiale o industriale. Negri e Hardt affermano addirittura, in più di un’occasione, che il numero dei lavoratori materiali (nell’industria e nell’agricoltura) è aumentato o, almeno, non è diminuito. Tuttavia,

“quando i marxisti ortodossi ribadiscono che il numero degli operai della grande industria non è diminuito e che dunque il lavoro operaio e il sistema di fabbrica restano ancor oggi il nucleo centrale dell’analisi marxista, dobbiamo ricordare loro il metodo marxiano della tendenza storica. I numeri contano certamente molto, ma è più importante saper cogliere la direzione di marcia del presente per distinguere i semi che germoglieranno da quelli che deperiranno. Il grande tentativo di Marx alla metà del XIX secolo fu quello di interpretare la tendenza e di proiettare lo sviluppo del capitale – che allora viveva negli anni della propria infanzia – come una forma sociale integrale” (Hardt; Negri 2004 , p.177)

Negri è d’accordo con Marx quando, nei Grundrisse, afferma che in tutte le forme di società, è una certa produzione e le sue relazioni corrispondenti che stabiliscono la posizione e

l'influenza di altre produzioni e le loro rispettive relazioni. La tendenza all'egemonia dell'immateriale, quindi, implica una trasformazione del lavoro, anche materiale, che resta centrale perché totalmente diverso, come traspare dalle stesse analisi di Huws. È quindi evidente che il contesto della sussunzione reale non è un mondo post-lavoro o una formazione economico-sociale in cui il lavoro diventa "democratico" o "libero". Tuttavia non si tratta neanche di piangere per la fine dei "bei tempi andati", difendendo l'idea che nel passato recente sussistevano condizioni di vita migliori.

Come affermano Negri e Hardt:

"Così come in quel periodo l'agricoltura fu costretta a industrializzarsi e ad adottare i metodi meccanici e automatici dell'industria, ad adeguarsi ai rapporti salariali, ai regimi di proprietà, e alla giornata lavorativa, allo stesso modo ora l'industria sta diventando biopolitica, sta cioè integrando in modo massiccio le reti della comunicazione, i circuiti intellettuali e culturali, la produzione di immagini e degli affetti. L'industria e insieme a quest'ultima tutti i settori produttivi saranno progressivamente costretti a obbedire al Tableau économique del comune". (Hardt; Negri 2010, p.287)

La forma di produzione capitalista tende a inghiottire tutta la vita e, quindi, tutto il lavoro (formale o informale, "produttivo" o "improduttivo") nei suoi circuiti. Il paradigma del lavoro immateriale (la sua egemonia) prende la sua forma ei suoi contenuti di valorizzazione da altre forme di lavoro, così come l'industria ha fatto e fa con l'agricoltura. L'immaterializzazione offusca i confini tra lavoro e vita, tra lavoro improduttivo, riproduttivo e produttivo. L'egemonia del lavoro immateriale ha la capacità di guidare forme di lavoro "non immateriali" attraverso la sua logica. La stessa distinzione tra lavoro immateriale e lavoro materiale si dissolve, poiché entrambi partecipano ai circuiti della "bioproduzione", in cui il capitale estrae valore dalla propria produttività diffusa. Gli stessi Negri e Hardt si spingono fino ad affermare che, man mano che la vita stessa diventa produttiva, il termine "lavoro biopolitico" diventerà un concetto migliore per descrivere il "lavoro immateriale". Sebbene tutto ciò sia difficile da comprendere empiricamente (per la sociologia o l'economia tradizionali, ad esempio), la tesi del lavoro biopolitico afferma che l'astrazione della valorizzazione capitalista (in forma finanziaria e/o virtuale) ha raggiunto un livello così alto che tende a estrarre valore dalla vita

stessa. Come afferma Negri, il passaggio alla sussunzione reale è il passaggio a un livello ancora più elevato di astrazione del lavoro. Lo stesso processo analizzato da Marx nel Capitale, che ha portato, con lo sviluppo dell'industria, diverse forme di lavoro concreto, come quella del lavoratore dell'industria automobilistica, calzaturiera e chimica, a pari merito in termini di uguaglianza astratta, raggiunge un altro grado. Ciò che produce valore per il capitale è il lavoro astratto, oltre alle sue differenziazioni concrete: ciò che Negri chiama, seguendo Marx, astrazione reale o astrazione razionale:

"un'astrazione razionale, come la definisce Marx, che risulta però assai più concreta e fondamentale di qualsiasi riferimento al lavoro individuale". (Hardt; Negri 2004, p.180)

Note

1) Il primo a sviluppare in Italia questo concetto è stato Sergio Bellucci nel suo libro "E-work. Lavoro, rete e innovazione": "(…) a mio avviso, l'ingresso delle tecnologie digitali nella produzione ha determinato, e continua a determinare ancora oggi, l'estrapolazione più intensa della logica tayloristica, estendendo le capacità della triade della produzione scientifica fino alle più estreme conseguenze. Dovremmo parlare, infatti, del taylorismo nella fase digitale o, meglio ancora, del taylorismo digitale. Le forme della parcellizzazione della cooperazione e del controllo assumono declinazioni nuove attraverso la sussunzione all'interno dei software e della logica della rete. La loro oggettivazione diviene pervasiva quanto impalpabile, frutto di scelte che fanno apparire fantasmi inesistenti i sistemi di potere preesistenti all'interno delle macchine. Il controllore, spesso appare sotto la forma di una finestra di comunicazione sullo schermo a segnalare un comportamento non idoneo o inaccettabile." (Bellucci 2005, p.19)

Bibliografia

S. Bellucci, *E-work. Lavoro, rete e innovazione*, DeriveApprodi, 2005.
M. Hardt -A. Negri, *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, 2004.
Hardt M., Negri A., *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, 2010.
U. Huws., *Il lavoro nell'economia digitale globale. Il cybertariato diventa maggiorenne*, Punto Rosso, 2021.

Guide nell'ecosistema

di Matteo Minetti

A cosa servono i leader.

C'è un'opinione molto diffusa, soprattutto nelle forme della sinistra libertaria che negli ultimi cinquanta anni ha praticato forme di lotta dal basso, orizzontali, scaturite dalla organizzazione assembleare: ovvero che i leader non siano più necessari, anzi siano la causa dei fallimenti. Leader è il participio del verbo inglese *to lead*, che significa guidare, accompagnare, condurre.

Se è vero che molti movimenti sociali non hanno espresso dei leader formali, eleggendoli portavoce, segretari o presidenti di qualcosa, resta innegabile che in tutti i movimenti alcune persone, da subito, vengono riconosciute come guide e organizzatori a cui viene assegnato un potere informale, associato talvolta a quello che Weber definì *carismatico*. Queste persone sono a tutti gli effetti dei leader che emergono per delle eccezionali caratteristiche che li contraddistinguono, può essere l'abilità di scrivere e parlare in pubblico, può essere la dedizione e il duro lavoro a cui si sottopongono per organizzare le lotte, può essere il riconoscimento dell'essere stati vittime della repressione per aver incarnato i valori del gruppo, possono essere un insieme di qualità (un capitale immateriale: bellezza, cultura, intelligenza, forza, coraggio, amicizie, ricchezza, potere…) in grado di favorire il successo del gruppo. Ovviamente portano sulle loro spalle la responsabilità sia del successo che dell'insuccesso dei movimenti che guidano, anche quando il loro potere era talmente fragile da non poter cambiare il corso degli eventi.

D'altro canto voglio tener presente che possono certamente esistere gruppi di pari, che affrontano le decisioni, la strategia e il lavoro pratico in modo perfettamente orizzontale. Il fatto che possano esistere non vuol dire che non siano rarissimi, talmente rari da non poter essere presi a modello per una forma di organizzazione generale e che si vorrebbe estendere alle masse. Per avere una struttura in cui tutti gli appartenenti hanno lo stesso potere e gli stessi ruoli temporaneamente intercambiabili, gli appartenenti al gruppo devono avere pari capacità, motivazione e stima nelle altrui capacità. Ciò può accadere, con un certo grado di imperfezione, in piccoli gruppi di scopo molto omogenei e fortemente coesi, uniti da un profondo affetto reciproco. Può essere una famiglia molto integrata, un gruppo musicale particolarmente affiatato, una squadra sportiva senza primedonne… tutte condizioni molto improbabili e comunque che non ammettono un numero di "pari" superiore ai cinque. Dopo un periodo l'equilibrio si può comunque rompere, fissandosi i ruoli, emergendo

persone indispensabili e quindi più importanti di altre, conflitti, rivalità, delusioni e abbandoni.

Finché si tratta di divertirsi e fare festa, gareggiare per piacere o condurre una azienda tradizionale, questa armonia nella collegialità dei compiti organizzativi ed esecutivi può sopravvivere, ma se il gruppo deve confrontarsi nella produzione di merci per il mercato, nella gestione del governo o nell'organizzazione militare è abbastanza probabile, per non dire scontato, che si identifichino dei leader funzionali nella distribuzione dei compiti. Chi emerge in quel compito si specializza perfezionandolo in arte, e l'*arte del comando* è solo una fra le tante, ma rispetto alle altre è molto ambita perché conferisce potere e riconoscimento sociale.

Leader funzionali e controllo democratico.

La tesi che sostengo, supportato da diversi teorici dell'organizzazione politica, è che non sia possibile costituire e mantenere operativo un gruppo sociale, specie se molto ampio, senza delle figure leader. Quello da cui studiosi delle organizzazioni come Rodrigo Nunes ci mettono in guardia è la tendenza a cristallizzarsi delle strutture di potere, formando un corpo separato con degli interessi propri che non coincidono più con quelli del gruppo originario. Robert Michels nel 1911, studiando la SPD in cui militava, la definì "la legge ferrea dell'oligarchia" (Michels 2022).

> "Per evitare la leadership tradizionale, infatti, i movimenti sociali devono rivolgere non minore attenzione ed energia all'invenzione e alla costituzione di nuove forme di leadership" (Hardt-Negri 2018, p. 29)

Per una organizzazione qualsiasi, avere una struttura formalizzata con regole certe e meccanismi di controllo democratico da parte della base degli aderenti è una garanzia per impedire che chi assume la funzione dirigente non usi quel ruolo per trasformarsi in una èlite interna. Nella storia antica si trovano moltissimi esempi di limitazione del potere monarchico o dei magistrati repubblicani, esercitato da pubbliche assemblee. La più nota e longeva fu il Senato, con un numero di Patres compreso fra i cento e i seicento, in genere. I vincoli di mandato e la rotazione delle cariche sono altri meccanismi che cercano di impedire la fissazione e burocratizzazione delle funzioni dirigenti. La collegialità delle cariche è un'altra forma pensata per limitare e armonizzare la funzione di guida. Nell'antica Roma i Consoli erano solitamente due mentre alcune cariche venivano ricoperte da triumviri.

Modelli organizzativi a confronto.

Partiamo dal modello più semplice e più antico, la monarchia. Il leader che riunisce attorno a sé i

suoi guerrieri/fedeli. In epoca moderna lo troviamo in tutti gli esempi di cesarismo e culto della personalità. Da Napoleone a Mussolini, passando per Hitler e Lenin per arrivare al nostro Berlusconi o a suoi ispiratori di paesi poco democratici. Il gruppo si identifica con il leader che è capo del partito a vita. Il gruppo dirigente è scelto personalmente dal capo con criteri di fedeltà.

In una società pre-industriale, dove l'informazione non è centralizzata, questo modello monarchico produce una federazione di notabili che esprimono un potere territorializzato, clientelare o tribale ma poco coeso. In una società industriale burocratizzata si può formalizzare una dittatura compiuta in cui gli elementi esecutivi vengono deresponsabilizzati dalla gerarchia. In una società tollerante e aperta, fortemente interconnessa, possono emergere micropoteri personali frammentati, federati da interessi convergenti, come imprenditori in competizione/sinergia fra loro per la conquista del mercato/consenso.

Il secondo modello è quello repubblicano in cui la struttura associativa è solida e formalizzata, precostituita rispetto al gruppo dirigente, che viene scelto con meccanismi elettivi. Gli archetipi sono lo Stato, la Chiesa o la Massoneria. L'organizzazione è ampia e strutturata, come nei partiti o nei sindacati, le regole sono chiare e condivise e periodicamente gli associati sono chiamati ad eleggere i rappresentanti. In queste strutture, più sono estese e complesse e più possono attuarsi quei meccanismi informali e nascosti di cooptazione del ceto dirigente che formano il potere burocratico (Weber) tendenzialmente conservatore. Tipica dei partiti socialisti e comunisti era la designazione del successore da parte del segretario uscente, che lasciava in eredità il bacino di voti delle federazioni (o correnti) di cui era espressione. In tempi più recenti, e soprattutto a causa dell'ingerenza esterna sui partiti, il leader e la sua squadra possono essere designati da un potere esterno ma fondamentale al successo del partito: l'ambasciata di un paese straniero, centri di potere economico o militare, organismi finanziari o politici internazionali. E' in questo caso che troviamo il maggior rischio, per non dire la certezza, che si formi una ristretta oligarchia il cui obiettivo è la propria continuità piuttosto che gli scopi dichiarati della organizzazione.

Una terza opzione, anche se possibile, non mi risulta osservabile. Ovvero, finora, non mi è mai capitato di imbattermi in organizzazioni che funzionassero diversamente. Anche quando si trattava di organizzazioni nascenti, queste hanno avuto inizio mediante dei passaggi che muovevano dalle azioni di un gruppo dirigente già formato e consolidato, da leader di lungo corso, che decidevano di dare vita alla propria organizzazione, magari nella retorica dell'orizzontalismo e dei gruppi spontanei, perchè quello era il clima ideologico corrente: il rifiuto della rappresentanza, la democrazia diretta e radicale, il controllo assembleare, la revocabilità dei mandati, l'inclusività nel prendere decisioni.

Tutto ciò è esistito ma veniva gestito da poteri non formalizzati e non trasparenti, per nulla orizzontali, quindi senza nessun controllo democratico.

Perché sorga una nuova forma di organizzazione, con dei nuovi leader funzionali controllati dal basso, con lo scopo di attuare gli obiettivi espliciti dell'organizzazione, c'è bisogno di un cambio di paradigma. C'è bisogno anche che la base degli associati, che sostiene con contributi volontari o con il proprio lavoro l'organizzazione, pretenda di essere ascoltata e presa in considerazione, ma sia parimenti disposta a esprimersi attivamente. Al diritto di parola corrisponde il dovere di parola. La tentazione alla delega in bianco è fortissima soprattutto quando è diventata abitudine identitaria. Pensiamo ai milioni di iscritti ai sindacati, che pagano le loro trattenute in busta paga o pensione, quanta voce in capitolo hanno sugli indirizzi strategici della segreteria? Si fidano e basta.

Teoria delle rivoluzioni.

La rivoluzione è un avvicendamento, violento o meno, di un gruppo dirigente al governo. La rivoluzione può essere dall'alto o dal basso, può essere di destra o di sinistra, progressista o reazionaria. Avviene quando il ceto dirigente perde il suo potere effettivo perchè non è più espressione della classe dirigente. Per un certo periodo riesce a conservarsi formalmente, obbedendo di fatto ai nuovi interessi egemoni, fino a che il nuovo potere, raggiunto il consenso necessario, decide di esprimere direttamente il ceto dirigente, accusando quello vecchio di corruzione, parassitismo, incapacità. Allora e solo allora si mostra l'epifenomeno che chiamiamo rivoluzione, o colpo di stato, o semplicemente conquista del governo mediante elezioni, come ottenne democraticamente anche Adolf Hitler.

Finché la classe dirigente riesce, attraverso le organizzazioni che la esprimono, a conservare il potere effettivo e il consenso nelle masse, non può sorgere nessuna alternativa. Qualsiasi chiamata alla presa del potere risulterebbe, come in effetti è, velleitaria. L'occasione rivoluzionaria si presenta solo in caso di vacanza del potere, talvolta per condizioni geopolitiche prevedibili ma non influenzabili da piccoli attori. Nel passato queste cause sono state fondamentalmente la perdita di una guerra. Recentemente le cose non sono molto cambiate anche se per sostituire una classe dirigente basta molto meno. Una rivoluzione colorata, per esempio, o una primavera di scontri di piazza, se c'è nell'esercito chi è pronto ad approfittarne.

Sempre nel suo testo *Neither Vertical nor Horizontal*, Nunes distingue, con lessico deleuziano, fra rivoluzioni molari e rivoluzioni molecolari. Le rivoluzioni molari sarebbero quelle sopra descritte. Le rivoluzioni molecolari, invece, sarebbero per l'autore quei cambiamenti prolungati, diffusi e analogici

nelle convinzioni e nei comportamenti delle masse che rendono possibili, al raggiungimento del limite di tensione accumulata, la rivoluzione molare corrispondente. Ad esempio l'estremizzazione del nazionalismo e di sentimenti di rivalsa antifrancesi, antiinglesi, antisemiti e anticomunisti, successivi alla sconfitta della Germania nella I GM, hanno favorito la presa del potere da parte di Hitler. Sia le rivoluzioni molecolari che quelle molari hanno origine da rinnovati equilibri tra le forze sociali, che possono essere stati modificati da assetti geopolitici, innovazioni tecnologiche e produttive, crisi finanziarie distruttive.

Le nuove forme della politica.

Visto che di illusioni, non si vive più, i movimenti di trasformazione sono da una parte mutati in movimenti d'opinione e intervento (ONG, fondazioni) che puntano a fare lobbying sul governo e spostare l'opinione pubblica. Le organizzazioni che hanno di fatto iniziato queste campagne di comunicazione sono state il WWF, Médecins Sans Frontières, Save the children, Bill & Melinda Gates Foundation, Open Society, Greenpeace, Amnesty International, in Italia Arci, Legambiente, Emergency, Comunità di S. Egidio, Mediterranea… e centinaia di altre. L'obiettivo è stato spostato dalla politica all'intervento sociale, umanitario o ecologico, in una sorta di welfare internazionale privato, sul modello del volontariato religioso filantropico, con strutture di tipo aziendale privatistico dai bilanci milionari.

Al livello territoriale ha preso sempre più piede il modello del community organizing di origine statunitense, incentrato su vertenze specifiche locali, spesso finanziate dalle grandi fondazioni se intervengono nel volontariato sociale (migranti, esclusione sociale, minori, donne in difficoltà..). In questo tessuto si sono formate generazioni di leader, anche Barak Obama viene dal *community organizing*, che non hanno l'obiettivo di prendere il potere ma di farsi sentire e scenderci a patti ottenendo il più possibile per la propria comunità. Questo modello di auto-organizzazione è nato per includere le minoranze nella democrazia del conflitto liberale.

Le organizzazioni politiche hanno seguito i modelli aziendali di ONG e fondazioni, presentandosi nel corso degli anni '90-2000 come partiti televisivi o partiti azienda, come li definisce anche Paolo Gerbaudo nel suo *Partiti digitali*. L'aspetto comune di queste organizzazioni è quello di aver assunto il marketing come nucleo centrale di azione. In questo schema, per creare un cambiamento, occorre spostare il comportamento di grandi masse di persone, meglio se influenti politicamente ed economicamente, e questo effetto è realizzabile attraverso uno sforzo congiunto nell'ambito della comunicazione, in cui a maggiori finanziamenti corrisponde una maggiore visibilità dei contenuti

attraverso le campagne attive e quindi una maggiore diffusione dei comportamenti auspicati. I risultati sono misurabili e valutabili quantitativamente, anche nell'aderenza della produzione legislativa dei vari paesi ai suggerimenti di questi portatori di interessi. La competenza dei leader dei movimenti-azienda è quella di rendere compatibili gli interessi degli stakeholder classici (imprenditori, amministratori pubblici, intermediari, gruppi finanziari..) con gli obiettivi della propria organizzazione ed evitare che entrino in conflitto, assumendo anche compiti di sussidiarietà. E' qui che avviene il miracolo in cui i grandi capitali finanziari che si avvantaggiano della crescente diseguaglianza, si trovano impegnati nei programmi di iniziative di empowerment sociale nelle periferie e nei paesi più poveri. In cui i colossi dell'automotive e della estrazione e vendita di idrocarburi abbracciano le battaglie ecologiste per la riduzione delle emissioni inquinanti.

Senza voler criticare la reale efficacia di queste campagne, che comunque riescono a raggiungere i propri obiettivi specifici nella cornice neoliberista, vorrei solo analizzare la struttura organizzativa delle ONG. Questa risulta del tutto omologa, anche nella nomenclatura, agli organigrammi aziendali. Responsabili del fundraising affiancano chi gestisce le risorse umane, il personale amministrativo, i settori della comunicazione come ufficio stampa e campaigners che si avvalgono di creativi e tecnici spesso esternalizzati, con un numero elevato di collaboratori operativi qualificati o generici, estremamente precari, legati ai singoli progetti.

Solitamente, come nel settore imprenditoriale privato, i ruoli apicali vengono ricoperti da chi mostra maggiore efficacia nel raggiungimento degli obiettivi aziendali, ovvero accaparrarsi fonti di finanziamento e aumentare il peso dell'organizzazione in termini di potere.

L'organizzazione delle masse marginali

Per esprimere il potere di chi non ha potere occorre sommare il potere residuale (minimo) delle molte persone, i cui interessi non sono rappresentati, per accentrarlo in strutture in grado di trasformare il reale. Non è necessario che queste organizzazioni ricalchino il modello aziendale in quanto il principio ordinatore non sarà la fedeltà ai finanziatori (al vertice), bensì la coerenza agli intenti espressi (della base). Quella che un tempo era la funzione del movimento operaio, sotto forma di sindacati o partiti di massa, e che oggi probabilmente deve trovare altre forme di espressione che uniscano la coesione territoriale del *communitiy organizing* con un respiro più ampio, nazionale e internazionale, di progettazione della trasformazione possibile. Di certo, rispetto alle omologhe forme novecentesche, dovrebbero conservare la forma di finanziamento autonoma per evitare che i suoi vertici vengano indicati dai finanziatori privati o pubblici. Per la stessa ragione

i leader dovrebbero essere funzionali, ovvero legati al compito, e rimanere soggetti al controllo popolare sul loro mandato, prevedendo dei vincoli e dei meccanismi di affiancamento e sostituzione periodica dei ruoli. Non mancano gli strumenti legali e tecnologici e la conoscenza organizzativa per dare vita a forme di organizzazione in grado di unire le rivendicazioni egualitarie e di emancipazione delle classi subalterne. Quello che manca è il bisogno esplicito di una tale impresa e la fiducia nelle persone che potrebbero portarla a compimento. Il bisogno, ovvero il desiderio incarnato e i leader, le persone motivate e preparate in grado di attuarlo. Non sto parlando dell'iperleader, della figura unica e carismatica, paternalista o maternalista, ritenuta risolutiva, invocata spesso dai populisti di sinistra ma di migliaia di organizzatori e attivisti inseriti in una struttura flessibile ma centralizzata.

Quali leader ci servono?

Se tutti sapessimo le stesse cose allo stesso momento e avessimo le stesse convinzioni saremmo cloni indistinti. In tutte le epoche si sono differenziati degli esploratori, che hanno provato strade (geografiche, teoriche, etiche, espressive..) inusuali e a volte con ritardo di generazioni, sono stati seguiti in quei percorsi grazie anche al supporto di intermediari. L'esempio classico è il ruolo di Gesù di Nazareth. Nato nell'ebraismo, ne rompe alcune regole. Propone, ad esempio, *il perdono* e *l'eguaglianza* fra tutti gli uomini e le donne. Gli apostoli ne scrivono (anche in epoche diverse) la vita diffondendone il messaggio e fondano una organizzazione con lo scopo di attuarne gli insegnamenti. In circa duemila anni questa organizzazione si è scissa in molte differenti, e alcune, dopo varie vicissitudini sopravvivono anche oggi. A differenza di altre caste sacerdotali, quella cristiana non ha vincoli di sangue, come i Bramini in India o i Leviti nell'ebraismo, ma è totalmente basata sulla organizzazione che è stata in grado, anche se con estrema lentezza, di rinnovarsi e adattarsi alle mutate condizioni storiche.

Molte organizzazioni politiche si sono ispirate alla chiesa come modello di funzionamento, e quella a sua volta era modellata sul funzionamento dello stato romano antico in cui è nata.

In quasi tutto il mondo è diffuso poi il sistema di organizzazione statale con la tripartizione dei poteri, legislativo, esecutivo e giudiziario. La lentezza di questo tipo di organizzazione statuale è commisurata all'ampiezza dei territori che deve amministrare e alle sue differenze interne.

Un altro modello di organizzazione estremamente diffuso è quello militare, più strettamente gerarchico in quanto la catena di comando deve essere il più possibile affidabile. La velocità di esecuzione delle direttive deve essere di poche ore o di pochi minuti e richiede un grado di autonomia differente in base alla struttura tecnologica delle armi usate e quindi della tattica.

Una forma organizzativa ibrida fra le precedenti è quella dell'impresa produttiva o commerciale. Unisce il principio gerarchico, a volte sottomesso ad un "senato" dei principali azionisti, a margini di autonomia organizzativa dei dirigenti e degli operatori che può sfiorare l'autogestione delle unità operative.

In tutti questi casi elencati esistono leader. Anche nei movimenti di pensiero, nelle mode informali, nelle avanguardie artistiche o nei gruppi "spontanei" esistono dei leader, espliciti o impliciti, che organizzano il proprio seguito o che vengono seguiti per il proprio carisma.. ma questi ultimi sono stati supportati da qualcuno che ha preparato la situazione, e questi qualcuno sono i leader funzionali, spesso nascosti, che si tengono in secondo piano e riescono a catalizzare l'attenzione verso i portatori di visione in una struttura organizzativa efficace.

Questi leader funzionali sono fondamentali alla riuscita del progetto e una organizzazione sana deve avere dei metodi consolidati di selezione e formazione di questi intermediari che nel linguaggio obsoleto del novecento erano definiti quadri o dirigenti.

La persona adatta nel posto giusto.

Gestire le "risorse umane" è la perifrasi aziendale nella dimensione operativa (acquisto e gestione della forza lavoro), mentre assegnare ruoli e responsabilità all'interno dell'organizzazione, nelle funzioni dirigenziali, viene chiamato "managment" ovvero direzione. Nella aziende private l'espressione dell'interesse, quindi degli obiettivi strategici da perseguire, é in capo alla proprietà che può essere una persona o un consiglio di amministrazione.

Replicare questo schema in una organizzazione politica comporta che l'obiettivo strategico è collocato al vertice decisionale. Non ci si può stupire che questo vertice sviluppi dei suoi interessi autonomi rispetto a quelli della base di aderenti che esplicitamente si propone di rappresentare.

Nei partiti di destra questa verticalità nella gerarchia è palese e accettata per il "principio del capo", il residuo monarchico che incarna i valori dell'organizzazione e si presume li estenda, mediante il suo potere, a tutti gli appartenenti al gruppo a cui appartiene e che con lui si identifica.

La questione diventa molto più spinosa e contraddittoria quando si parla di organizzazioni che nascono con l'intento esplicito di tutelare gli interessi di categorie numerose ma poco rappresentate nel potere. Un lavoratore o una lavoratrice che attraverso l'attività nell'organizzazione del sindacato riesce ad arrivare in parlamento e addirittura a ricoprire la carica di ministro, riesce in questa funzione a tutelare gli interessi della classe lavoratrice a cui apparteneva in origine o vengono invece cooptati a tutelare gli interessi delle èlite?

Fuor di retorica, non ci sono forme di controllo da parte dei lavoratori, che dovrebbero essere rappresentati, sulla possibilità di eleggere parlamentari o nominare ministri come loro rappresentanti. In un sistema politico come quello dei listini bloccati in cui la possibilità di essere eletti è lasciata alle direzioni dei partiti e la nomina dei ministri è una pura suddivisione del potere, in base a negoziati informali fra i leader di maggioranza, il controllo dei rappresentati sui rappresentanti è pressoché nullo, pertanto molti elettori rinunciano del tutto ad esprimere una scelta elettorale.

L'organizzazione che ha provato a vincolare il mandato dei rappresentanti ad un controllo mediato da strumenti di democrazia diretta è stato il Movimento 5 Stelle, deludendo poi in gran parte le aspettative dei moltissimi simpatizzanti e elettori che gli hanno dato fiducia. Alla prova del governo, conquistato grazie al superamento del 30% dei consensi elettorali nel 2018, sono emerse le numerose problematiche nella incapacità di mantenere il controllo della base degli aderenti sugli eletti e sull'attuazione del programma politico, condizionato prima dall'alleanza con la Lega e poi con il PD durante i due successivi mandati di Giuseppe Conte.

Le vicende che hanno scosso il M5S portandolo alla fortissima crisi in cui versa tuttora vanno considerate come monito per chi intendesse affrontare un analogo tentativo di applicare il controllo della base degli attivisti al corpo politico dei dirigenti e degli eletti di un partito. Anche in presenza di una solida struttura giuridica di regolamenti vincolanti, la crisi politica è risultata inarrestabile. Sicuramente il Movimento scontava una carenza di quadri preparati e con esperienza politica alle spalle, mentre molti improvvisati opportunisti hanno cavalcato la novità e la crescita esplosiva dei consensi per conquistare un seggio in parlamento.

La domanda che ci dovremmo porre alla luce di quelle vicende è: "che tipo di persone dovremmo individuare come leader di una organizzazione che non tradisca gli obiettivi espliciti che si è data?" Suggerisco: persone che esprimono conoscenze avanzate e critiche; persone con esperienza nel campo della organizzazione e amministrazione; persone con una visione politica chiaramente definita ed espressa; persone con spiccate competenze comunicative.

La seconda e non meno fondamentale questione è il perché queste figure individuate dovrebbero essere motivate a svolgere il faticoso lavoro di leader dell'organizzazione. Se fosse una enorme ambizione che li spinge o la prospettiva dei benefici economici che lo status di parlamentare garantisce, oppure un incontenibile narcisismo o la prospettiva di una carriera nelle istituzioni, queste persone andrebbero possibilmente evitate.

Spesso però la capacità non si trova nel volontariato e le più buone intenzioni si infrangono sui limiti

evidenti dei generosi militanti. Anche se il riconoscimento economico non può essere il movente principale di chi si dedica all'organizzazione politica, nondimeno chi svolge questo importante ruolo deve essere garantito nei propri bisogni dagli appartenenti all'organizzazione, ricevendo un reddito adeguato.

La gestione delle persone come ruoli e responsabilità è quindi un fattore chiave del successo organizzativo e va affrontato con estrema serietà. La formazione deve essere continua e su molteplici piani e deve avere come obiettivo la riproduzione dei ruoli dei leader e la loro riflessività (T-group).

La partecipazione democratica

La partecipazione è la moneta con cui ripagare il lavoro volontario dei militanti e dei leader, ma gli esseri umani hanno anche bisogno di sicurezza economica e tempo libero.

La maggiore efficacia di una organizzazione che incorpora dispositivi di democrazia interna, rispetto a quelle che non ne hanno o ne conservano soltanto dei simulacri formali, è la capacità di motivare i membri del gruppo facendoli sentire tutti ugualmente importanti per il raggiungimento dello scopo prefisso. In questo modo si esaltano i fattori motivazionali intrinseci limitando l'ossequio al potere implicito alla leadership del capo. Nei gruppi democratici i leader interagiscono con gli altri membri del gruppo riducendo la frustrazione dei membri e l'aggressività verso l'autorità del leader. L'interdipendenza del compito è quel legame nel il gruppo che nasce perché deve portare a termine un obiettivo per cui è necessaria la collaborazione di molti. Tale forma di interdipendenza costituisce un elemento forte d'unificazione, perché lo scopo del gruppo determina tra i membri un rapporto di ripercussione circolare degli esiti. In altri termini, i risultati delle azioni di ciascuno hanno delle implicazioni sui risultati degli altri e questo stimola il senso del dovere verso il gruppo.

Per chi intende trasformare la società in un insieme di relazioni slegate dal rapporto di denaro e basate invece sulla reciprocità del legame comunitario, una organizzazione di questo tipo costituisce anche l'anticipazione dei legami futuri che si vogliono estendere anche all'ambito produttivo e riproduttivo. Farsi carico dei bisogni degli appartenenti all'organizzazione sarà quindi parimenti importante quanto la scelta di affidargli delle responsabilità.

> "La leadership allora, se ancora ha un ruolo, deve esercitare una funzione imprenditoriale, non imponendosi su tutti gli altri o agendo in loro nome o persino rivendicando di rappresentarli, ma come semplice operatore di un'assemblea all'interno di una moltitudine che si autorganizza e coopera in piena libertà ed eguaglianza allo scopo di produrre ricchezza. L'imprenditorialità deve essere un agente di felicità." (Hardt

– Negri 2018, p.19)

La democrazia però non deve essere intesa come appiattimento numerico delle persone a individui indistinti che valgono soltanto in quanto votanti. La leadership si costruisce sul campo dell'azione e viene riconosciuta dalle persone su cui questa deve fondarsi. La democrazia serve come controllo affinchè le finalità collettive vengano rispettate senza cadere nella trappola della politica "dei due tempi", il primo in cui si sacrificano i valori alla conquista del potere (del capo) e il secondo in cui (forse-mai) grazie al potere conquistato, attuerà le vere finalità dell'organizzazione. Questo troppe volte ripetuto inganno da parte dei politici di professione ha condotto ad un progressivo disinteresse nei confronti della politica elettorale con picchi di astensionismo che arrivano al 70%.

L'ecosistema politico futuro

I momenti di crisi permettono di cambiare gli equilibri esistenti. L'attuale ceto politico è in grave debito di credibilità, avendo promesso una serie di soluzioni irrealizzabili nell'attuale contesto internazionale dominato da una governance europea poco appariscente ma inflessibile.

Nuove forze politiche potranno emergere attingendo a quelle masse di delusi, che sono oggi maggioranza e che vengono a definirsi destra o sinistra in base a battaglie d'opinione puramente estetiche, che nulla vanno a cambiare degli effettivi rapporti sociali operanti nel paese. Non una ma molte forze politiche che convergano su una trasformazione sociale che è ormai matura, visto che gli attuali equilibri distributivi della ricchezza e del lavoro non hanno più nessuna ragione effettiva se non la conservazione di passate conquiste e appaiono ormai privi di senso. L'appropriazione di enormi rendite da parte di una borghesia parassitaria, assunta a ceto aristocratico, entra in crisi non perché qualcuno la minacci ma, proprio perché incontrastata, non può più riprodurre queste rendite venendo meno la produzione di valore da parte del lavoro.

Chi volesse affacciarsi sulle sfide dell'organizzazione politica con lo scopo di aggregare e rendere interdipendenti i destini di chi oggi, nella disgregazione moltitudinaria, subisce il ricatto della concorrenza al ribasso nel costo del lavoro, non potrà certo evitare di costruire una struttura sociotecnica integrata a strumenti tecnologici di comunicazione e decisionalità autonomi. Come l'evoluzione tecnologica cambia la forma delle relazioni produttive, così cambia anche le relazioni nei corpi intermedi che devono adattarsi alle rinnovate forme della comunicazione e dell'organizzazione.

Paolo Gerbaudo, nel suo libro *Partiti digitali (Gerbaudo 2020)*, mostra l'evoluzione della forma partito, da quella burocratica dei primi del '900 alle forme aziendali/televisive degli anni '90-2000,

fino alle sperimentazioni dei partiti basati su intenet come il Partito Pirata, Podemos e in Italia il Movimento 5 Stelle. Queste organizzazioni incentrate su una nuova forma di intermediazione che, nei casi di maggior successo, hanno interpretato le teorie del populismo di sinistra di Laclau, hanno mostrato le potenzialità e i limiti dell'utilizzo delle nuove tecnologie. Sicuramente hanno saputo attrarre al coinvolgimento nella politica masse di cittadini che se ne sentivano esclusi, con l'effetto deludente di veder attuato un plebiscitarismo calato dall'alto in cui venivano semplicemente confermate le scelte degli iper-leader, che monopolizzavano gli spazi comunicativi interni ed esterni delle suddette organizzazioni.

Gli strumenti digitali, posti sotto lo stretto controllo della dirigenza, impedivano un reale dibattito interno e un controllo della base degli aderenti in favore di un accentramento della responsabilità delle scelte verso il cerchio magico dello staff di dirigenza. Niente di molto diverso da ciò che accadeva nella forma del partito-azienda volto all'intervento mediatico, soprattutto televisivo, in tutti gli altri partiti di governo e opposizione.

Non è la tecnologia a democratizzare le relazioni, come osserviamo nelle organizzazioni interne delle più importanti imprese tecnologiche, tutte fortemente integrate a sistemi di controllo e comunicazione basati sulla rete, ma questa fornisce la possibilità di superare le attuali forme delle relazioni mostrandoci senza mascheramenti la pervasività tentacolare del *capitalismo della sorveglianza*. Le tecnologie estremamente potenti che ci mettono tutti in comunicazione e che immagazzinano enormi quantità di informazioni e conoscenze, dopo essersi presentate come soluzioni si rivelano come problema da risolvere in quanto appiattiscono l'umanità a quantità da modellizzare, accentrando il potere di chi le controlla e massificano i comportamenti verso il consumo.

Solo un nuovo assemblaggio umano, interconnesso su basi differenti dal puro scambio di denaro, potrà costituire l'ecosistema politico che anticipa e costruisce delle forme della vita in cui si partecipa in quanto soggettività irripetibili piuttosto che come individui numerabili. Affinchè tutto questo possa accadere bisogna smettere di considerarsi individui nella moltitudine, formalmente uguali, in lotta gli uni contro le altre, aspirando al riconoscimento economico del merito conquistato con la formazione, la con-formazione ad aspettative sociali di successo.

E' proprio dalla infelicità vissuta finalmente nel benessere economico e dalla *rassegnazione* che ne deriva che si pone l'anticipazione del rinnovato bisogno di dare senso alla vita, di raggiungere le rose oltre al pane. Quando il bisogno si delinea nettamente allora emergono con chiarezza anche le forme per soddisfarlo. Ad esempio sottraendo il proprio tempo alla valorizzazione del capitale.

“Grande è la confusione sotto il cielo, e la situazione è eccellente” recitava un celebre motto di Mao Tse Tung.

Bibliografia

S. Alinsky, *Radicali, all’azione! Organizzare i senza-potere*, Edizioni dell’Asino, 2022.

F. Berardi, *La fabbrica dell’infelicità. New economy e movimento del cognitariato*, DeriveApprodi, 2001.

B. Bond – Z. Exley, *Rules for rivolutionaries. How big organizing can change everything*, Chelsea Green, 2016.

G. Da Empoli, *Gli ingegneri del caos. Teoria e tecnica dell’Internazionale populista*, Marsilio, 2019.

M. De Landa, *Assemblage theory*, Edinburgh University Press, 2016.

P. Gerbaudo, *Partiti Digitali*, Il Mulino, 2020.

A. Gramsci, *Gli intellettuali*, Riuniti, 1971.

M. Hardt – A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, RCS, 2001.

M. Hardt – A. Negri, *Assemblea*, Ponte alle Grazie, 2018.

B. C. Han, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Nottetempo, 2015.

B. C. Han, *Psicopolitica*, Nottetempo, 2016.

E. Laclau – Chantal Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, Il Melangolo, 2011.

E. Laclau, *La ragione populista*, Laterza, 2008.

R. Michels, *Sociologia del partito politico* (1911), Oaks, 2022.

R. Nunes, *Neither Vertical nor Horizontal. A Theory of Political Organization*, Verso, 2021.

C. O’Neil, *Armi di distruzione matematica*, Bompiani, 2017.

S. Quintarelli, *Capitalismo immateriale. Le tecnologie digitali e nuovo conflitto sociale*, Boringhieri, 2019.

H. Tajfel, *Gruppi Umani e Categorie Sociali*, Il Mulino, 1999.

B. Vecchi, *Il capitalismo delle piattaforme*, Manifestolibri, 2017.

M. Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, Martino 2012 Reprint of Original 1947

S. Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza*, Luiss, 1919.