

***La filosofia, il lavoro e le forme del fare***

Summer School 2010 in Filosofia e Politica della Fondazione Italianieuropei  
di Massimo Adinolfi

[Quel che segue è uno schema, poco più di un insieme di questioni, sommariamente istruite, intorno alle quali sollecitare la riflessione nelle giornate della *School*. Segue una traccia appena più argomentata, ma comunque offerta alla discussione e presentata per lo più in forma di domanda, in cui le questioni qui sotto formulate possono essere reperite].

✓ *Perché occuparsi di lavoro?*

- Perché l'uomo è l'animale che lavora.
- Perché sono mutate oggi in misura decisiva le condizioni in cui si lavora e il senso stesso del lavoro.

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

✓ *Perché proprio oggi?*

- Perché "proprio oggi" costituisce una determinazione formale della struttura dell'agire umano in quanto tale.
- Perché effettivamente certe condizioni del lavoro contemporaneo sono inedite, e con esse prende figura una forma nuova di organizzazione dell'economia e della società.

Sul primo punto: si tratta di ciò che Rocco Ronchi chiama nel suo contributo (*Prassi materia conoscenza*, disponibile sul sito di Italianieuropei) il *presente assiale* nel quale la prassi in quanto prassi si radica, l'evento. "Oggi" non indica quindi una data epocale nel calendario della storia, ma la condizione trascendentale di possibilità della storicità dell'uomo in quanto tale, dell'uomo come ente storico.

✓ *Un nome per queste condizioni è flessibilità.*

- Quali sono i termini empirici del fenomeno, le sue dimensioni, la sua estensione?

In collaborazione con l'Istituzione Poseidonia  
e con il patrocinio del Comune di Capaccio.

• Perché la flessibilizzazione (la formazione ininterrotta, l'organizzazione postfordista, ecc.) descrive, se lo descrive, uno scenario radicalmente inedito?

Il primo punto ha un rilievo significativo, se non altro perché invita a considerare il fenomeno in una dimensione più ampia rispetto a quella abituale, focalizzata quasi esclusivamente sullo scenario europeo. Se per esempio si conta il monte di ore lavorate nel mondo (e non solo in Europa) da lavoratori salariati, si scopre che viviamo nell'epoca in cui questa cifra ha raggiunto il valore più alto. Il che porterebbe per esempio a pensare che la causa prima del fenomeno non sia di ordine tecnologico, ma sia legata invece, innanzitutto, alle condizioni della competizione internazionale.

C'è di più: un conto è la flessibilità in alto, nei segmenti alti del lavoro contemporaneo, in cui sono richieste conoscenze e competenze particolarmente qualificate, un altro è la flessibilità in basso, la flessibilità del lavoro dequalificato, che è per lo più solo l'estrema precarizzazione del rapporto di lavoro spogliato in larga misura di tutele giuridiche. Il nome 'flessibilità' non può, forse, genericamente coprire condizioni di vita e di lavoro così differenti. Quando lo fa, la domanda è se non vi sia in ciò un preciso effetto ideologico.

Il secondo punto richiede un impegno teorico maggiore. La tesi, che deve essere saggiata, è infatti che oggi, nell'orizzonte del capitalismo post-fordista (ma le etichette possono variare: capitalismo cognitivo, società della conoscenza, capitalismo delle reti, ecc. ecc.) siano messe a lavoro caratteristiche specie-specifiche della natura umana (la potenzialità bio-*logica* o bio-*linguistica* dell'animale umano), in misura e forme finora sconosciute. La tesi è, più determinatamente ancora, che la stessa valorizzazione del capitale sia legata essenzialmente, nell'attuale fase, allo sfruttamento intensivo di queste caratteristiche. E che quindi assistiamo a un'inedita sovrapposizione di categorie biologiche e categorie sociologiche. La flessibilità, ad esempio, non è che il nome sociologico della capacità inventiva dell'uomo (creatività), che si distingue dalle altre specie animali proprio in virtù di questa capacità di risposta creatrice al profluvio di stimoli che riceve dall'ambiente. In senso stretto, l'uomo non ha un ambiente ma un mondo proprio in virtù del fatto che è disambientato. Questa nuda esposizione al mondo, un tempo visibile solo in momenti eccezionali di crisi dell'ordine sociale, è invece oggi al centro e in evidenza, ed è anzi la condizione permanente di vita e di lavoro nelle società industriali avanzate.

Un nugolo di questioni si affolla qui. Segnalo quelle che mi paiono più rilevanti:

✓ Abbiamo davvero bisogno di una nozione di *natura umana*, per indicare la soglia critica varcata oggi dal capitalismo contemporaneo?

✓ Si ottiene davvero un surplus di radicalità se le categorie storiche e sociologiche con cui descriviamo il nostro tempo si sovrappongono a categorie biologiche piuttosto che antropologiche? Se cioè vengono in evidenza e filtrano nelle maglie del presente non dati antropologici, ma dati biologici primari?

✓ Qual è poi la determinatezza propria della stessa nozione di natura umana che viene impiegata? Una tale nozione va per dir così positivizzata (come accade nel campo delle scienze naturali), oppure è assunta come sinonimo di *facultas (loquendi)*, *dynamis*, potenzialità: nulla di definito, dunque, ma allora nulla di molto diverso dall'adagio per cui la natura umana consiste nel non avere natura?

In collaborazione con l'Istituzione Poseidonia  
e con il patrocinio del Comune di Capaccio.

✓ Ad ogni modo, si intende che l'emergenza di un 'invariante biologico' al centro della sfera economico-sociale formi una nuova soggettività politica nei luoghi della produzione o invece che sposti in altro luogo, per esempio nella sfera del consumo piuttosto che in quella della produzione, la possibilità di 'fare uno', di costruire un agire collettivo dotato di senso?

✓ Si può dire che là dove il lavoro non costituisce più comunità, là una prassi, cioè una forma di vita, è in pericolo? Ma è davvero questo lo scenario attuale, e, nel caso, è uno scenario irreversibile?

✓ Quale significato (quali conseguenze) ha la proposizione di una 'questione antropologica' sul terreno non dell'etica (come per lo più accade, a partire dalle cosiddette questioni eticamente sensibili) ma dell'economia?

Vi sono poi questioni legate alla necessità di un riassetto complessivo delle categorie sotto le quali l'Occidente ha pensato la struttura originaria dell'azione umana, a partire dalla distinzione aristotelica fra *poiesis* e *praxis*. Per dirla in breve, la tesi è che nell'«epoca della tecnica» questa distinzione non regga più (posto che abbia mai retto nella sua forma pura, e che non si debba invece pensare che la *praxis* non è altro che il «supplemento d'anima» della *poiesis*). In forza di queste dubbio, tutte le proposte teorico-politiche fondate su una riappropriazione del senso originario della *prassi umana* sembrano cadere in sospetto. D'altra parte, il rilievo circa la sempre maggiore ampiezza dei processi di tecnicizzazione della vita sembra andare di pari passo con una più o meno dichiarata impotenza politica. In forma di domanda:

✓ l'enfasi posta sui processi di modernizzazione, burocratizzazione, tecnicizzazione, e oggi di ottimizzazione, informatizzazione e mediatizzazione, su tutto ciò che avrebbe sempre solo il valore di una razionalità meramente strumentale, non è forse l'effetto piuttosto che la causa (o almeno: non solo la causa ma anche l'effetto) di un certo deperimento dell'azione politica? E non dipende anche da un modello di razionalità che separa troppo nettamente mezzi e fini, come se i mezzi non selezionassero fini, oltre ad essere selezionati, e come se i fini non fossero selezionati in base ai mezzi, oltre a selezionarli?

\* \* \*

### 1. Potenzialità, lavoro, linguaggio.

Il mio primo interesse è domandare se sia vero o no che certe determinazioni che sarebbero proprie del lavoro oggi, nell'orizzonte del capitalismo avanzato, portino allo scoperto tratti essenziali della natura umana, prima velati o comunque non investiti direttamente e massicciamente dalle forme contemporanee di organizzazione del lavoro.

In questa domanda ne va anche del modo in cui porre le questioni che sono proprie dell'attuale fase storica – il modo in cui si lavora oggi – nell'orizzonte ontologico di comprensione filosofica generale della natura umana in quanto prassi.

In collaborazione con l'Istituzione Poseidonia  
e con il patrocinio del Comune di Capaccio.

Provo a tracciare brevemente una linea di argomentazione possibile<sup>1</sup>

Appartiene alla dotazione biologica della specie umana la *facoltà di linguaggio*<sup>2</sup>. La sede di questa facoltà non è però meramente privata, interna – così come il linguaggio non è soltanto uno strumento sociale esterno. Il linguaggio è piuttosto l'*organo biologico di una prassi pubblica*, e risiede quindi in uno spazio che può essere detto *potenziale* o anche *transizionale*: né pubblico né privato, né interno né esterno, dal momento che precede (e rende possibile) la costituzione di un sé individuale, così come quella del collettivo sociale.

Questa *potenzialità* – che ha una sua fisionomia definita nei termini propri delle scienze biologiche: ci si riferisce in tal caso alla caratterizzazione dell'uomo come animale *neotenico* – emerge in primo piano nell'epoca del postfordismo.

L'organizzazione del lavoro post-fordista si confà ad una produzione estremamente flessibile, fondata sul principio del *just in time*, estesa tanto alla disponibilità di merci quanto alla disponibilità di forza-lavoro.

La flessibilità è il nome sociologico con il quale viene messa al lavoro la potenzialità biologica o bio-linguistica dell'animale umano.

Oggi assistiamo dunque ad una *completa rivelazione* empirica del trascendentale<sup>3</sup>: è infatti un tratto essenziale dell'umanità dell'uomo – la sua capacità di rispondere in maniera flessibile, cioè inventiva, 'intelligente', alla sfida dell'ambiente – a costituire la principale risorsa di valorizzazione del capitale. In questo modo, viene da più parti ripreso e reinterpretato il sin troppo noto frammento contenuto nei *Grundrisse* di Marx sul *general intellect*<sup>4</sup>, ma anche la tesi esposta da Marx nei *Manoscritti* del '44, secondo la quale chi volesse oggi studiare l'uomo dovrebbe guardare alla città e all'industria, perché è lì che si trova esposta a grandi caratteri (per dirla con Platone) la sua costituzione essenziale<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Questa linea è rintracciabile con particolare chiarezza nei lavori di Paolo Virno, di cui si può vedere, a titolo riepilogativo, P. VIRNO, *Scienze sociali e 'natura umana'. Facoltà di linguaggio, invariante biologico, rapporti di produzione*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002, e con particolare riguardo alla facoltà di linguaggio, P. VIRNO, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2003

<sup>2</sup> "Anche ammesso, in effetti, che le *facoltà* dell'uomo non siano equiparabili a generiche *capacità* naturali; anche ammesso che esse restano in sé delle possibilità, cui solo l'autocostituzione storica può dare esistenza reale, è pur sempre un significativo dato naturale che a una e una soltanto delle specie viventi sia consentita una possibilità di questo tipo", M. DE CAROLIS, *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 25. Ho posto qui questa citazione solo per indicare che parlare di "significativi dati naturali" (così come nel corpo del testo di "dotazione biologica") non comporta necessariamente una radicale inconsapevolezza circa l'esser-divenuto del dato in questione. Quel che si vuole è di stare per esempio al semplice fatto che l'uomo parla e le altre specie viventi no.

<sup>3</sup> Cf. P. VIRNO, *Quando il verbo si fa carne*, cit., p. 11. Da un punto di vista generalmente filosofico, è questo il punto di maggior rilievo, se una rivelazione *completa* del genere sia mai possibile o anche solamente pensabile. Qui però ci teniamo, per ovvie ragioni, alla larga da problematizzazioni ulteriori, dal tenore rigorosamente speculativo.

<sup>4</sup> "Lo sviluppo del capitale fisso mostra fino a quale grado il *sapere sociale generale, knowledge*, è diventato *forza produttiva immediata*, e quindi le condizioni del processo vitale stesso sono passate sotto il controllo del *general intellect*, e rimodellate in conformità a esso. Fino a quale grado le forze produttive sociali sono prodotte, non solo *nella forma del sapere*, ma come organi immediati della prassi sociale, del processo di vita reale", K. MARX, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze 1968-70, p. 403.

<sup>5</sup> "La storia dell'*industria* e l'esistenza *oggettiva* già formata dell'*industria* sia il *libro aperto* delle forze essenziali dell'uomo, la *psicologia* umana, presentata ai nostri occhi in modo sensibile", K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del '44*, Einaudi, Torino 2004, p. 115.

Questa ci riconduce infine alla prima celeberrima tesi marxiana su Feuerbach e al concetto di *prassi*, poiché la flessibilità richiesta sul mercato alla forza-lavoro non è altro che la figura determinata (e insieme anche la più intensa) che prende oggi lo scarto fra potenza e atto, fra generica capacità di lavorare e prestazione lavorativa effettiva, scarto che è costitutivo del lavoro stesso in quanto attività umana, in quanto *prassi*. C'è *prassi*, infatti, nell'azione, e non soltanto esecuzione meccanica di compiti, proprio in virtù del fatto che in ogni esecuzione la potenza non si risolve, non si spegne o non si esaurisce nell'atto (proprio come, per dirla con l'esempio aristotelico, la potenza di vedere non si esaurisce, non finisce nell'avere-visto). Questo scarto fra la potenza e l'atto sarebbe la posta in gioco nell'appropriazione del lavoro entro l'economia capitalistica: è dunque la *prassi* stessa ad essere in gioco (e ad essere per ciò stesso anche minacciata). Nei termini della prima tesi su Feuerbach, nella capacità dell'attività umana sensibile di oggettivarsi ne va sempre del carattere soggettivo-pratico dell'oggetto stesso, del reale, del sensibile, che Feuerbach e il materialismo prima di lui non avevano affatto sviluppato, lasciando invece che, camuffato e travisato, fosse appannaggio dell'idealismo<sup>6</sup>.

Ho sommariamente esposto una possibile linea argomentativa, riconducendola fin dentro l'alveo della tradizione (di una certa tradizione) del materialismo storico e del concetto 'maggiore' di *prassi*.

Su ciascuno dei termini-chiave di questa succinta esposizione ci sarebbe però, naturalmente, da riflettere: che cos'è linguaggio? Che cos'è la facoltà di linguaggio? Che cos'è, in essa, la *dynamis* e in che modo può essere incorporata nei tratti specie-specifici dell'uomo? (Si tratta di qualcosa come una *incorporazione*?) Che cosa vuol dire 'organo', e 'organo biologico', e in che modo si incontrano biologia e linguaggio in una impostazione del genere? E infine, e soprattutto: come va pensata la *prassi*, l'«attività oggettiva» dell'uomo? E in che senso e in che modo è minacciata, se è minacciata, la *prassi* (cioè poi l'umanità dell'uomo)? E da dove proviene, eventualmente, la minaccia?

È ben chiaro che in una sede più strettamente teoretica tutte queste domande andrebbero riprese a fondo; per i nostri fini può tuttavia essere sufficiente tenersi al lato per il quale esse cadono nell'orizzonte più ravvicinato di una possibile elaborazione politico-progettuale. Ad esempio: c'è davvero *qualcosa* (una forza, una grandezza, una nuova soggettività politica) che sta emergendo dalle nuove forme della produzione post-fordista, e che costituisca un'*atout* politica

---

<sup>6</sup> "Il difetto principale di ogni materialismo fino ad oggi, compreso quello di Feuerbach, è che l'oggetto, il reale, il sensibile è concepito solo sotto la forma di oggetto o di *intuizione*; ma non come *attività umana sensibile*, come *attività pratica*, non soggettivamente. E' accaduto quindi che il lato *attivo* è stato sviluppato dall'idealismo in contrasto col materialismo, ma solo in modo astratto, poiché naturalmente l'idealismo ignora l'attività reale, sensibile come tale. Feuerbach vuole oggetti sensibili realmente distinti dagli oggetti del pensiero; ma egli non concepisce l'attività umana stessa come attività *oggettiva* [*gegenständliche Tätigkeit*]. Perciò nell'*Essenza del cristianesimo* egli considera come schiettamente umano solo il modo di procedere teorico, mentre la pratica è concepita e fissata da lui soltanto nella sua raffigurazione sordidamente giudaica. Pertanto egli non concepisce l'importanza dell'attività "rivoluzionaria", dell'attività pratico-critica". C'è da aggiungere che il punto è decisivo anche su un piano storico-filosofico, poiché è dal suo svolgimento che dipese il primo dibattito italiano sulla filosoficità del marxismo, quello che ebbe la più potente espressione in Giovanni Gentile.

per un agire collettivo dotato di senso? Avendo riguardo invece alla 'nuda vita' che sarebbe qui pro-vocata: si ha ragione di segnalare l'emergenza di una nuova 'questione antropologica' alla quale fare fronte? E dove essa emergerebbe: nei laboratori biotech o nei luoghi della produzione (oppure né in un luogo né nell'altro)? O forse la posizione di una questione antropologica è il modo con il quale si distoglie la politica dai suoi compiti propriamente umani (il che peraltro non vuol dire necessariamente umanistici)?

## 2. La flessibilità.

C'è poi un'altra serie di domande che riguardano banalmente la descrizione di quello che sta effettivamente avvenendo nel mondo del lavoro e della produzione: non dunque la rete concettuale dispiegata ma la considerazione diretta dei fenomeni. Ad esempio: quanto sono appropriate le descrizioni del capitalismo contemporaneo come capitalismo post-fordista, o capitalismo della conoscenza o capitalismo digitale (ma le etichette sono varie e diverse)? In che misura mostrano davvero che si è varcata una soglia decisiva, a partire dalla quale viene riconfigurandosi l'intera esperienza umana? Quali sono, più banalmente, le effettive dimensioni del fenomeno, rispetto per esempio ai volumi dell'economia mondiale? Copre il termine flessibilità forme di lavoro e rapporti di produzione che andrebbero tenuti distinti, o è invece il termine adeguato a descrivere nei suoi tratti essenziali le trasformazioni complessive del mondo del lavoro? Non vi sono cioè diversi tipi di flessibilità (diversi economicamente, sociologicamente e giuridicamente), che l'enfasi sopra il denominatore comune della flessibilizzazione finisce con il nascondere? E poi, più semplicemente: in cosa va individuata la 'causa' del fenomeno? La spinta verso la flessibilità è dettata cioè da quali esigenze? Si tratta di esigenze principalmente economiche oppure politiche, o solo di conseguenze (peraltro imponenti) di certe innovazioni tecnologiche? (E ha senso cercare di individuare il luogo primario – poniamo: la struttura determinante a partire dalla quale si ordinano anche gli altri aspetti del fenomeno in questione?).

## 3. La prassi

Accanto a queste due serie di domande sta poi l'interesse per l'incrocio che viene praticato fra di esse – l'incrocio fra i piani corrispondenti: il piano empirico e il piano trascendentale, il piano ontico e il piano ontologico, il piano storico e il piano naturale. Quel che infatti si afferma è che ora, in questo determinato frangente storico, viene (o verrebbe) in primo piano e si rivela (o si rivelerebbe) un tratto che appartiene *da sempre* all'uomo in quanto uomo<sup>7</sup>.

L'incrocio fra queste due dimensioni merita di essere osservato perché l'interesse per il tema della prassi è volto a ripensare la "struttura originaria dell'azione umana", ma anche a conoscerne le forme determinate che sono proprie dell'attuale epoca storica.

---

<sup>7</sup> Vale qui un'osservazione analoga a quella proposta nella nota 1: "*da sempre*" non significa qualcosa come: "dalla fondazione del mondo". Il trascendentale e l'empirico possono ben essere, per usare un'immagine wittgensteiniana, come il letto del fiume e l'acqua che vi scorre; si muovono (e condizionano) entrambi, anche se (questo poi è il punto) con diverse velocità. Non occorre quindi pensare ingenuamente, per permettersi di scrivere "*da sempre*". Casomai polemicamente, contro certi facili culturalismi e storicismi (e la considerazione, per esempio crociana, della natura come "storia senza storia da noi scritta").

Il primo punto, la rivendicazione del primato della prassi, va sottolineato con forza per condurre una critica serrata di ogni specie di gretto naturalismo (e della sua santa alleanza più o meno inconsapevole con lo spiritualismo)<sup>8</sup>.

Ma il secondo punto, che dovrebbe forse condurci ancor più a ridosso dell'attualità, dipende invece dal fatto che è proprio della struttura originaria dell'azione umana il non essere semplicemente il caso (particolare) di una regola (generale)<sup>9</sup>. Non vi è quindi una struttura originaria che prende di volta in volta questa o quella configurazione determinata entro un certo mondo storico-sociale, ma appartiene all'originarietà di questa struttura il venire sempre nuovamente e per intero in gioco nell'azione umana. La quale, proprio in quanto prassi, è tale per il fatto che non ha dietro di sé, ineliminabilmente, una struttura data a priori.

Pensare quindi l'originarietà della prassi deve significare additare il trascendentale dell'azione umana non solo alle spalle delle specificazioni determinate dell'agire umano storico (come avviene in una prospettiva trascendentale in senso kantiano, oppure habermasiano) ma anche, per dir così, in avanti, a partire dal luogo stesso in cui accade la decisione di agire.

La domanda: perché la dimensione che è *da sempre* dovrebbe rivelarsi *proprio ora* può quindi ricevere una risposta di questo tenore: essa si rivela in ogni *ora*, se e nella misura in cui l'*ora* in questione *diviene* (non è) l'*ora* dell'azione. È cioè analitico del senso dell'agire in quanto tale che in esso venga in questione il suo orizzonte trascendentale. Che si riveli *ora* è dunque non la rivelazione di una conoscenza (che misteriosamente toccherebbe proprio a noi, proprio adesso), ma il risultato determinato di un'azione storica: l'azione che porta allo scoperto l'agire stesso, e che è tale proprio in quanto attesta sé in tale modo. È quel che peraltro dice la seconda tesi marxiana su Feuerbach:

La questione se al pensiero umano appartenga una verità oggettiva non è una questione teorica, ma pratica. E' nell'attività pratica che l'uomo deve dimostrare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere terreno del suo pensiero. La disputa sulla realtà o non-realtà di un pensiero che si isola dalla pratica è una questione puramente scolastica.

Una questione non teorica, ma pratica. Insomma, la tesi: *in principio era l'azione* (la tesi dell'originarietà della prassi), presa soltanto come tesi, è falsa. Se e solo se diviene la membratura di un'azione storica reale è vera. E un'azione storica reale è tale se e solo se compie insieme la rivelazione di sé (che ha da essere a sua volta il sé di un'azione storica). E quindi: una critica dell'orizzonte ideologico contemporaneo, che occulta o minaccia l'originarietà della prassi, non deve solo darci a conoscere qualcosa, ma deve anche produrre certi effetti pratici – o meglio: deve produrre l'effetto pratico più eminente di tutti, deve insomma mettere in esercizio la prassi stessa.

---

<sup>8</sup> Il punto è per esempio affrontato nel contributo di F. LEONI e R. RONCHI, *Il fantasma della vita*, contenuto in *Filosofia al presente*, Edizioni Solaris, Roma 2009, scaricabile al seguente indirizzo:

<http://www.italianieuropei.net/content/view/1293/220/lang.italian/>.

<sup>9</sup> Qui ha sede il paradosso wittgensteiniano della regola, è la sua soluzione nello spazio pubblico di una forma di vita. Ne viene, per dirla nella forma la più abbreviata possibile, che non c'è prassi, non c'è abito pratico, senza socialità in generale.

#### 4. L'epoca della tecnica

La prassi deve essere essa stessa agita: la prima cosa che si pratica è dunque la prassi stessa.

Poiché però questo sembra essere non altro che il carattere *autotelico* della prassi così come Aristotele lo ha distinto dall'agire poetico, viene fatto qui di domandare se, nell'orizzonte della modernità, i termini di riflessione sul fare non si siano in realtà spostati, e se dunque in questione non sia più la distinzione fra *prassi* e *poiesis*, ma, con ben altra urgenza, la questione della tecnica. Detto in altri termini: se la questione della tecnica non ridefinisca radicalmente il senso di quella distinzione. E se il compito 'aprente' dell'agire pratico, nel suo carattere storico-epocale, non sia ormai appannaggio della tecnica stessa – che perciò assume a problema filosofico.

Ho detto questione della tecnica, ma forse sarebbe meglio dire, all'altezza del tempo presente, la questione della tecnicizzazione, cioè della trascrizione in termini di riproducibilità tecnica e di dominio algoritmico, cioè calcolistico, di una quantità sempre più ampia di fenomeni e di zone sempre più ampie di esperienza.

La domanda quasi preliminare è se questi processi possano essere per intero ascritti nel dominio della *poiesis*, di modo che la *prassi* in senso proprio costituirebbe la nobile eccezione di una dimensione dell'agire umano non riducibile alla *poiesis* colonizzata dagli apparati tecnoscientifici, o se invece le cose non stiano altrimenti, e la distinzione di principio delle diverse modalità dell'agire umano non debba invece lasciare il campo ad un modello più complesso, frutto dell'intersezione dei due piani o delle due dimensioni dell'agire umano<sup>10</sup>.

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

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

---

<sup>10</sup> L'impostazione sopra presentata mira fra l'altro a contestare l'idea che l'attività produttiva sia chiaramente scomponibile in un polo meramente esecutivo da una parte (la regione dei mezzi) e in un polo di governo e di decisione dall'altra (la regione dei fini). Questo punto è affrontato tematicamente in M. DE CAROLIS, *La vita*, cit.

In collaborazione con l'Istituzione Poseidonia  
e con il patrocinio del Comune di Capaccio.



solamente da sé, e non anche sempre dal lato di una certa passività, a cui è soggetto proprio per essere soggetto?<sup>11</sup> Oppure ogni soggezione è sempre assoggettamento?

D'altra parte, porre l'accento sul lavoro e sulla tecnica nel loro senso antropologico generale, non comportano il rischio che quanto più si avanza nella loro comprensione, nella comprensione dell'essenza umana della tecnica (e insieme dell'essenza tecnica dell'uomo), per esempio nella sua differenza dall'animale o dall'automa, tanto più vengono dimenticate le differenze che si scavano fra gli uomini, proprio in ragione del loro diverso modo di appartenere al mondo del lavoro e della tecnica? Orbene come misurarsi con queste differenze? Non c'è una riflessione da compiere, di pari importanza teoretica, anche riguardo a queste ultime, oppure esse vengono, in qualche senso del termine, solo *dopo* che si sia ragionato del lavoro in generale?

In realtà, occorre qui domandare anche se l'enfasi sulla tecnica (posta per giunta: al singolare), sui processi di modernizzazione, burocratizzazione, tecnicizzazione, e oggi di ottimizzazione, informatizzazione e mediatizzazione, su tutto ciò, per dirla sommariamente, che avrebbe sempre solo il valore di una razionalità meramente strumentale la quale espungerebbe i fini propriamente umani divenendo così fine a se stessa, non sia che l'effetto (anziché la causa) di un certo deperimento dell'azione politica (e se tra i suoi effetti non vi sia anche il mito di un'azione o di una decisione risolutiva, per esempio rivoluzionaria, in grado di far crollare le mura di Gerico della razionalizzazione tecnica)?

Questo non significherebbe allora che non è in termini di proprietà/appropriazione (e di conseguenza nemmeno nei termini netti di una perdita/alienazione) che va pensato il rapporto dell'uomo con la tecnica, e che ogni volta che essa compare in figura di Grande Apparato (a cui sottrarsi, di cui appropriarsi, da disarticolare, ecc. ecc.) c'è probabilmente da qualche parte un errore di pensiero, e di nuovo un limite dell'azione politica? E questo limite non inficia il modello stesso di una prassi politica originaria, costituente, autenticamente fondativa, a cui si chiede tanta più virtù (virtù nel senso della forza politica), quanto più si ingigantisce *in imaginatione* il nemico? Perché poi l'azione politica non potrebbe avere la stessa verità dell'umano, ed essere transitoria, intermittente, limitata, locale, parzialmente inadeguata e persino circoscritta nei suoi effetti? Perché insomma dovrebbe ricapitolare tutto il senso dell'agire umano?

---

<sup>11</sup> Mi limito qui soltanto a ricordare, omettendo la gran copia dei possibili riferimenti, quanto la doppia figura dell'essere soggetto-a/soggetto-di sia al centro del lavoro filosofico di Carlo Sini, che sarà tra gli ospiti della *School*.

In collaborazione con l'Istituzione Poseidonia  
e con il patrocinio del Comune di Capaccio.