

LA SOGGETTIVITÀ DEL TEMPO

José Luis Bolzan de Morais

Traduzione portoghese italiano a cura di Eugenia Verdaguer

Titolo del libro:
A subjetividade do tempo: Uma perspectiva transdisciplinar do Direito e da Democracia, Porto Alegre, Livraria do Advogado, 1998

Autore:
José Luis Bolzan De Morais
Professor de Teoria do Estado e da Constituição
Faculdade de Direito de Vitória - Brasile

La traduzione è effettuata senza fini commerciali o di lucro ma a fini di divulgazione scientifica del pensiero dell'Autore all'interno delle attività di ricerca del *Centro di Ricerca Euro Americano sulle Politiche Costituzionali* (Cedeuam-RedClacso) dell'Università del Salento – Lecce (Italia)

Note dell'Autore

La pubblicazione di questo lavoro rappresenta, oltre alla stampa di un testo accademico, la conclusione, in certo modo, di un ciclo di studi che si manifesta rendendo pubblico il nostro avvio nell'ambito della ricerca giuridica. Il significato di questo lavoro, quindi, riguarda le basi della nostra formazione che, molte volte rivisitata e tante altre volte revisionata, rende riconoscibili le influenze teoriche presenti alla base del nostro pensiero.

In questo senso, si tratta di un testo storico e, proprio perciò, datato. E così deve essere percepito e letto, prendendo in considerazione tutti i mutamenti avvenuti nel frattempo.

D'altra parte, la decisione di pubblicarlo comporta rischi che ci assumiamo e riconosciamo.

In realtà, i rischi che corriamo, con la sua pubblicazione in questo momento, sono tollerabili giacché il nostro intento è quello di esprimerci e di permettere che il nostro lettore possa comprendere il nostro lavoro lungo le ricerche da noi avviate negli anni '80, inizialmente in qualità di laureando con borsa di ricerca e successivamente come studente del Corso di *Mestrado* in Scienze Giuridiche della *Pontificia Universidade Católica* di Rio de Janeiro – PUC/RJ, nella quale abbiamo ottenuto il titolo di *Mestre* in Scienze Giuridiche e dal quale è frutto il presente testo.

Questo è il lavoro che intendiamo porre alla conoscenza del pubblico attraverso la presente pubblicazione.

Accettiamo la sfida di farlo per due motivi fondamentali.

Il primo riguarda quanto detto prima, ossia: la percezione, almeno parziale, che la sua pubblicazione renderà possibile la comprensione del percorso intrapreso e reso concreto con la pubblicazione del testo *Do Direito Social aos Interesses Transindividuais. O Estado e o Direito no Estado Contemporâneo*, casa editrice Libreria do Advogado, e di innumerevoli testi in cui si cercava qualcosa che divenne centrale nei nostri lavori: il dibattito riguardo la questione sociale e i diritti che la caratterizzano, così come la definizione dello Stato Contemporaneo.

Il secondo è legato alla nostra idea secondo cui le circostanze storiche attuali ci permettono di dire che, nonostante il tempo trascorso tra l'elaborazione del presente lavoro – fine degli anni '80 – e la sua pubblicazione (1998), ci sia un'attualità immanente, la quale include, forse, la sua tematica tra quelle che rientrano nelle nostre preoccupazioni quotidiane. Basta seguire il dibattito europeo e, in particolare, quello francese, per quanto riguarda la riduzione delle ore lavorative, proposta attraverso diversi testi, e il dibattito parlamentare in Francia, relativo alla legge delle 35 ore di lavoro settimanale proposto dal governo socialista.

E così, il dibattito relativo alla *questione sociale* entra a far parte – forse più di quanto alcuni vorrebbero – dei temi all'ordine del giorno, soprattutto quando ci troviamo davanti alle pretese trasformazioni (neo)capitalistiche – dette neoliberali – messe in atto nei più svariati paesi della scena mondiale, con le conseguenze che molti hanno avvertito e con gli stravolgimenti che molti hanno già provato sulla propria pelle.

Il testo deve, quindi, essere percepito e letto – da coloro che ci si cimenteranno – secondo questa duplice prospettiva. La prima, come una testimonianza della nostra formazione e delle nostre preoccupazioni; la seconda, come la ripresa di una tematica che accompagna permanentemente la società moderna.

Il *tempo*, e le sue dimensioni, si presenta come elemento centrale delle nostre esistenze. Sia come elemento di datazione, sia come limite biologico, sia anche come organizzatore della nostra vita quotidiana.

È in questo senso che ce ne appropriamo nel produrre un dibattito che tenga in considerazione l'importanza del suo dominio nella costruzione di una società caratterizzata dalla possibilità di creazione di uno spazio democratico.

Riprendendo alcune tematiche classiche legate alla storia del lavoro e della classe operaia, intendiamo ricostruire i vincoli quotidiani della vita del *homo faber* in una *società del lavoro* e dei

meccanismi che organizzano la sua vita quotidiana nel tentativo di elaborare una proposta di riflessione comprensiva relativa ai rapporti che si possono stabilire tra concetti come *lavoro*, *tempo* e *democrazia*.

Per questo motivo abbiamo preferito mantenere la versione originale del testo e abbiamo aggiunto solo qualche appunto secondario quando abbiamo ritenuto opportuno aggiornarlo e/o comunicare qualche avvenimento più significativo. Oltre a questo, non ci sono alterazioni.

II

Il presente lavoro è composto da tre capitoli.

Il primo – *L'Uomo con i Minuti Contati* – intende riprendere la discussione relativa alla trasformazione dell'uomo – lavoratore – a partire dai cambiamenti introdotti dal processo di produzione basato sulla macchina e sul sistema industriale e, in questo modo, proporre una composizione tra i diversi *tempi* del quotidiano sotto l'influsso preponderante di quello destinato alla produzione, al lavoro.

Nel secondo capitolo – *Alla Ricerca del Tempo Perduto* – rivediamo la suddivisione della vita quotidiana degli uomini in diversi tempi e prendiamo come paradigma alcuni concetti proposti da Felix Guattari, come: capitalismo mondiale integrato, soggettività capitalista, ecc., da Claus Offe, per esempio, infantilizzazione burocratica, ed altri, con l'intento di verificare le possibilità di costituzione di una resistenza nei confronti dei modi dominanti di temporalizzazione, alla ricerca di spazi di autonomia.

Per concludere, nell'ultimo capitolo – *Il Tempo della Democrazia* – cerchiamo di collegare le possibilità di costruzione di una società democratica all'influsso di un concetto di democrazia che presuppone la possibilità di una concezione di cittadinanza che si costituisce a partire dalla ricostruzione degli spazi vitali dell'essere umano. Una democrazia che vada oltre all'atto simbolico di "deposito" della cittadinanza nell'urna, durante il voto.

III

In base a queste circostanze ci permettiamo di affermare che ci sia, nonostante il *tempo* trascorso, una contemporaneità nel filo conduttore di queste pagine. Al di là delle trasformazioni techno-politiche che viviamo, tante volte le possibilità democratiche sembrano svanire di fronte alle pretese messianiche di certe *sette* politico-sociali che vedono nella fine della storia la consacrazione di un progetto politico che si costituisce attraverso la costruzione di un uomo adeguato alle necessità della macchina e della sua logica. Sembra che le possibilità tecnologiche, ogni giorno, presuppongano – o costruiscano – un amalgama sempre più rigida di necessità e di interessi.

La costituzione di nuovi interessi – come quelli cosiddetti *transindividuali* (tematica che affrontiamo nel nostro libro *Do Direito Social aos Interesses Transindividuais*) – frutto spesso del processo tecnologico stesso, ci può far presupporre il rinvigorimento delle nostre aspettative, data la reintroduzione del carattere di *solidarietà* nella vita quotidiana degli individui e nella ricostruzione di spazi pubblici democratici.

È seguendo questo filo che speriamo che siano lette queste pagine e, soprattutto, che ci sia perdonato il tempo trascorso.

Santa Maria, RS, aprile 1997.

Introduzione

Introdurre il lettore a una riflessione teorica, che sia un testo o che sia una disciplina, implica l'apertura di alcune porte e la chiusura di altre o la loro non utilizzazione, non necessariamente il loro occultamento.

Il tentativo di avviare un determinato approccio teorico, d'altra parte, ci impone di stabilire un percorso da seguire, nonostante ciò non sottintenda l'inesistenza di altri percorsi possibili che porterebbero a una comprensione diversa, simile o meno.

Forse questa è la singolarità di una concezione che non si ritiene unica, complessiva e definitiva. Forse è ciò che distingue una "introduzione a qualcosa", che occulta alcune porte, da quella che assume la prospettiva di alcune di esse.

Il presente testo è segnato da questa prospettiva, cioè, è il tentativo di implementare l'intersezione tra l'insieme dei rapporti di lavoro e il processo strutturale di un atteggiamento democratico. Si tratta, dunque, di una critica al modello di civiltà, a partire dalla questione lavorativa.

È inclusa in questo percorso la formulazione che corrisponde alla rimessa in questione della nota problematica sulla *questione sociale*, sempre che si percepisca il rapporto tra essa e un progetto di regolamentazione, non soltanto dei rapporti professionali-lavorativi, ma soprattutto dei rapporti intersoggettivi all'interno di un progetto di vita globale.

In questo modo si riprenderebbe il dibattito su ciò che, come nel caso del Brasile a partire degli anni '30, rappresentò l'assimilazione del tempo umano alle necessità di un modello di incorporazione della grande massa secondo un prototipo del vivere modellatore dell'essere nel mondo, che denomineremo *soggettività capitalistica*.

L'elemento caratteristico della presente opera è segnato, quindi, dalla revisione teorica dei rapporti esistenti tra lavoro-tempo (cultura, civiltà)-democrazia, partendo da un punto di riferimento che renda possibile la ricerca dei compromessi che si stabiliscono a partire da visioni costrittive della prospettiva umana, che potremmo definire *produzione della morte quotidiana*¹.

Con questa finalità, potremmo prendere come riferimento il film *La classe operaia va in paradiso*, di Elio Petri, che mette in evidenza il processo di omologazione a cui si sottopone la massa operaia vincolata al processo industriale. Oltre alla rigida ripartizione imposta dalla macchina, dai capisquadra, oltre alle imposizioni di consumo, oltre alle quote, ecc., si vede una duplicità delle tipologie di rapporto e di scontro. Sindacalisti e studenti propongono *modelli* propri. Coloro che sono implicati direttamente nel processo di produzione lo percepiscono, in genere, come necessario per garantire un tipo di Stato di benessere sociale, *Welfare state*; dall'altra parte, coloro che sono legati al sistema produttivo in maniera mediata, lo percepiscono sotto il velo di una struttura globale che, a scapito della felicità, impone, a favore del soddisfacimento delle "necessità" materiali, una passività che gli permette di seguire la loro strada, occultando le conseguenze distruttive.

Come punto basilare e cruciale, all'interno di questo panorama, rimane la questione della democrazia che, persino nelle cosiddette società tardo-capitalistiche, è all'ordine del giorno. Ci sono, certamente, variazioni soprattutto se si considera i paesi periferici. Ovviamente, considerare la necessità di ridurre al minimo le disuguaglianze materiali non significa che ciò debba essere considerato *a priori* nella ridefinizione della democrazia, ovvero di un progetto finito per un carattere utopico, non già come sogno irrealizzabile, bensì come pratica quotidiana, come ideale di un percorso da seguire, senza la pretesa di raggiungere un punto definitivo.

"Il tempo, essendo una dimensione essenziale dell'essere, lo costituisce: attraverso di esso, i controlli minuziosi del potere riescono a penetrare l'uomo. Il potere, se articolato in maniera diversa sul tempo, attraverso la realizzazione del suo controllo e

del suo impiego, impone l'assoggettamento completo dell'individuo. A partire da ciò, il soggetto perde i significati dell'universo e la sua temporalità fondamentale. Siccome non riesce a costruire il senso del suo mondo e nemmeno a trattenere quello del mondo esterno, il soggetto si abbandona ai fatti quotidiani, come se la sua vita ormai non gli appartenesse più. In questo abbandono si fonda l'esistenza quotidiana come il susseguirsi insignificante dei giorni che si succedono fino all'infinito, (...), nella misura in cui l'uomo, non avendo il controllo sul proprio tempo, non riesce a costruire la sua storia."²

All'interno di questo quadro di riferimento notiamo che la discussione di tale tematica si impone, dovuto all'inevitabilità di un confronto tra, da una parte, la ricerca e la garanzia di un livello di vita materiale e, dall'altra, la percezione dei costi imposti alla ricerca della felicità, al suo raggiungimento, soprattutto in tempi (neo)liberisti. Se un tale confronto si presenta in maniera chiara nelle società centrali, ciò non significa che, nelle zone periferiche, questo sia un dibattito limitato dall'importanza della garanzia della sopravvivenza. La persistenza di una routine alienata e alienante, nonostante la produzione di beni materiali, non impedisce, anzi accentua, il dramma quotidiano disinteressato e, proprio perciò, disinteressante.

Ciò che si evince è che l'insieme dei benefici messi a disposizione, attraverso politiche sociali, non implicano la consacrazione di un livello qualitativo di vita. Ugualmente, ciò che possiamo chiamare diritto sociale

"(...) substitue donc une justice de réparation au rêve d'une justice de réorganisation comme au cynisme d'une justice purement contractuelle qui ignore les plaies qu'ouvre la logique marchande dans la société. Il est en ce sens parfaitement conforme à l'axe stratégique de la solidarité conçue comme la mantien de la cohésion sociale et non comme la reconstruction de la société."³

Il presente studio è delimitato dalla comprensione del carattere circoscritto della figura del lavoratore, dal suo essere all'interno di una struttura non solo di sorveglianza, ma anche di produzione di uno stereotipo al quale ci si deve adeguare. Un incatenamento che si avvia a partire dallo spazio della fabbrica, ma che si estende allo spazio pubblico. Una struttura che si stabilisce con la normalizzazione, attraverso la produzione di una soggettività, la regolamentazione, ecc., dell'uomo.

Viene formato un quadro di totale passività, in cui il concetto di cittadinanza si manifesta, in determinati periodi, secondo uno schema di scelte che non comporta nessun seme generatore di disfunzioni in un sistema lucrativo. La democrazia si configura quindi come un modello definitivo di regole formali, che delimitano spazi in cui è permesso lo spostamento *isterico* di figure che hanno perso i loro legami con la vita.

Per raggiungere tale scopo si è stabilito un piano di lavoro che parte dalla percezione del *assemblaggio* della figura del lavoratore, passa attraverso la comprensione della maniera secondo cui si è verificato (e si verifica tuttora) l'omologazione dell'essere umano nella vita quotidiana, sia all'interno dello spazio della fabbrica, sia nel suo *tempo libero*, e cerca di individuare l'articolazione di questo prototipo all'interno di una società.

La comprensione dei rapporti intersoggettivi da parte di una razionalità sistemica si insinua, quindi, come la base del mantenimento di questo ordine univoco, definitivo e veritiero.

La deregolamentazione di questo schema, attraverso la restituzione di ciò che è stato messo al bando – il desiderio –, emerge come l'impulso generatore del potenziale riassetto di un *ordine*

¹ Fernandes, H. R., "Temporalidade e Subjetividade" in *Tempo do desejo*, p. 30.

² Soares, J. de C., "A morte das diferenças" in *Humanidades*, pp. 31-32.

³ Donzelot, J., "Vers un nouvel esprit public" in *Espirit*, p. 35.

compromesso con la vita, tuttavia, ciò non avviene mai a partire dall'equilibrio atomico, dall'istinto di distruzione. Affiora così un ordine costituito nella deregolamentazione quotidiana, partendo da una logica comunicativa dissociata dai rapporti gerarchici di dominazione.

L'*assemblaggio* dell'uomo-lavoratore, la monopolizzazione del suo tempo di vivere, l'instaurarsi di un modello di essere nel mondo e la discussione riguardo la democrazia che ciò implica rappresentano tutti, in linee generali, l'argomento trattato in seguito.

Per concludere, vorremmo riportare un momento di lucidità e convenire con Fernandes per dire che, dal intreccio dei dibattiti del presente testo emerge:

“(...) un'indignazione consolatrice: non è che la creazione è presente nella sceneggiatura? Consolazione dello *storico apprendista*: intende essere l'inventore della sua storia, non vedendo che non ha nemmeno la completa paternità sulla sceneggiatura. Dall'altra parte, soddisfazione: quanti compagni di avventura! Ecco l'identificazione, che consente l'emergere del sentimento di appartenenza collettiva. Anche se molti non sono stati invitati: per indifferenza, ignoranza o dimenticanza. Sapere, al meno, che molti sono presenti nonostante non siano stati citati e forse proprio per ciò: segni che vanno oltre la paternità sulla creazione.”⁴

Ci rimane una speranza: quella di aver avviato una ricerca incessante di risposte a nuove domande.

Capitolo Primo

L'uomo con il tempo contato: considerazione preliminari

“Quando l'etica avrà compiuto il suo percorso protestante, trasformando il lavoro in suprema virtù, il vizio non sarà più la codardia, bensì l'ozio. Da timorosa a oziosa, la plebe non sarà meno pericolosa, poiché, l'oziosità plebea appare come causa degli entusiasmi settari”⁵.

1. LA TRASFORMAZIONE DEL LAVORATORE: FRAMMENTI DI UN PROCESSO

Avendo come sfondo la citazione di Chauí, ci possiamo avviare alla comprensione di tutta una struttura che plasma lo spettro globale dell'azione umana dall'interno del processo di lavoro, così come attraverso i vincoli esterni alla fabbrica che esso proietta, sia a livello oggettivo, sia per quanto riguarda la figura dell'essere uomo-lavoratore-cittadino.

Per raggiungere questo scopo, a questo punto, ci interesserà un duplice aspetto. Da una parte il ruolo svolto dalla cosiddetta *etica protestante* per quanto riguarda l'introduzione di una condotta ascetica e metodica; necessaria per l'introduzione, il mantenimento e l'espansione del sistema industriale.

“Il sistema industriale richiede la trasformazione della natura umana e i 'parossismi di lavoro' dell'artigiano o del lavoratore esterno devono seguire un metodo finché l'uomo si adatti alla disciplina imposta dalla macchina.”⁶

Dall'altra, ci interessa la percezione dei cambiamenti avvenuti, avendo come punto di flessione quelli derivanti dal cambiamento della struttura produttiva. Cioè: l'introduzione di un modo di produzione vincolato alla fabbrica, proposto in larga scala a partire soprattutto dalla Rivoluzione industriale.

In questo modo, questo duplice aspetto interagisce portando all'insediamento di una struttura di ripartizione della vita, a partire dalla prospettiva del lavoro e della sua organizzazione. Si forma dunque una triplice catena che contribuirà alla configurazione dell'intricato e complesso quadro di formazione e omologazione di un uomo-lavoratore, avverso ai *pericoli* del tempo libero, dell'oziosità.

Ne risultano quindi tre punti connessi tra loro:

- a) un'ideologia del lavoro via ascetismo protestante;
- b) una disgiunzione dei rapporti ludico-produttivi, attraverso la formazione dei rapporti produttivi;
- c) una nuova struttura di produzione in cui uno sguardo esterno o interiorizzato⁷ accompagnerà ogni momento della vita del lavoratore, attraverso l'elaborazione di una struttura fisico-materiale e politico-ideologica secondo lo stile del panoptismo foucaultiano.

Questo quadro che inizia a formarsi sembra caratterizzare chiaramente i lineamenti iniziali di configurazione di un uomo che ha, nel processo di lavoro – soprattutto in uno specifico processo produttivo – il suo spazio vitale e che, allo stesso tempo, delimita il complesso

⁵ Chauí, M., “Sobre o medo” in *Os sentidos da paixão*, p. 43.

⁶ Thompson, E. P., *A formação da classe operária inglesa: a maldição de Adão*, p. 293.

⁷ Infatti uno dei requisiti è che il lavoratore diventi il suo proprio padrone, con un atteggiamento autocooattivo, per quanto riguarda la disciplina di lavoro, come evidenzia E.P. Thompson, op. cit., p. 24, basato sull'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo* di Weber.

⁴ Fernandes, H. R., “Temporalidade e Subjetividade” in *Tempo do desejo*, p. 31.

percorso che si avvia verso la complessione, la restrizione, l'inquadratura della vita all'interno di parametri stretti.

Con ciò si intende rendere possibile la dimostrazione di un approccio illustrativo della trasformazione di tutto il processo vitale umano, inserito all'interno dell'ideologia del lavoro e, inoltre, immerso in una forma di produzione che non concede tempi sottratti alla sua logica. Un insieme addetto alla produzione di un determinato modello di soggettività.

In questi momenti, si vive la (de)formazione dell'uomo come lavoratore vincolato al sistema industriale e alla sua logica. Si sciolgono i legami tradizionali dell'uomo con il suo lavoro, a causa, concomitantemente, dell'azione dell'ideologia del lavoro, attraverso l'ascetismo protestante, e dell'inserimento, grazie alla Rivoluzione industriale, di un sistema produttivo basato sulle fabbriche.

1.1 La rivoluzione macchinica

Nel processo di industrializzazione, lo scopo dell'introduzione della macchina è quello di disciplinare la mano d'opera. Quindi si procede simultaneamente con l'introduzione ideologica di un'etica del lavoro.

Durante la Rivoluzione industriale avviene una trasformazione completa degli stili di vita inseriti nel contesto sociale. Si verifica un riordinamento del processo produttivo che incorpora "la disciplina, la monotonia, le ore e le condizioni di lavoro; la perdita del tempo libero e dello svago; la rieducazione dell'uomo allo *status* di strumento"⁸.

La macchina viene introdotta "chiaramente come mezzo per domare gli operai" e, in tale contesto, quello che si produce è il controllo, tra l'altro, del ritmo degli uomini attraverso il ritmo della macchina, giacché essa opera come "strumento di disciplina i cui effetti devono essere considerati materialmente all'interno dello spazio rielaborato della fabbrica e dell'impiego del tempo (...) "⁹. La lotta avviene concretamente non contro, o almeno non esclusivamente contro, gli sviluppi della tecnica, bensì contro le conseguenze che derivano dalla sua introduzione e dalla scomparsa delle strutture produttive di vecchio stile, cioè, "l'opposizione alle macchine, alla produttività industriale e ai suoi ritmi risulta essere la difesa di uno stile di vita più libero e autonomo"¹⁰.

Nel processo di costituzione della società industriale, si impone complessivamente la conformazione di una nuova struttura disciplinare capace di trasformare il tempo degli uomini in tempo del lavoro, sia in quanto produzione vera e propria, sia come tempo per il ricupero delle forze per una nuova giornata lavorativa. Ciò che interessa è che il tempo del lavoratore, tutta la sua vita, venga utilizzata nella miglior maniera possibile dall'apparato produttivo¹¹, poiché il controllo non viene svolto soltanto all'interno della fabbrica, bensì viene esteso alla vita quotidiana.

Nonostante ci sia, come si vedrà in seguito, una separazione netta tra i diversi tempi – quello produttivo e quello libero – considerando quest'ultimo come una forma di riorganizzazione dell'energia per la produzione, risulta evidente il cambiamento prodotto dalla disposizione della complessità della struttura temporale della vita in base all'innalzamento del lavoro a virtù suprema, così come la trasformazione di contenuto avvenuta nel passaggio da un processo artigianale alla fabbrica e alla sua catena di montaggio. Viene modificato non soltanto il contenuto, ma anche la simbologia dell'atto produttivo. Così facendo, "la tecnologia della fabbrica rese *artificiali* gli ambienti fisici del lavoro, ottenendo una regolarità del tempo

produttivo, finora intermittente e variabile a seconda delle circostanze del clima naturale"¹². E non solo questo, visto che regolarizzò anche la vita quotidiana esterna ai confini fisici della fabbrica in seguito alla Rivoluzione industriale.

Da quanto detto, si evince che il processo tecnico e la trasformazione del sistema produttivo produssero uno stravolgimento delle caratteristiche basilari che configuravano la vita quotidiana degli uomini, imponendo "la sofferenza e la distruzione degli stili di vita più apprezzati e tradizionali", fatto che, nonostante possa aver prodotto un *miglioramento* del livello di vita di molti individui, provocò una riformulazione radicale nello stile di vita delle grandi masse. Tuttavia, non possiamo ignorare che:

"Simultaneamente si possono verificare sia un incremento pro capite dei fattori quantitativi, sia un grande disaggio qualitativo per quanto riguarda lo stile di vita di una popolazione, i rapporti tradizionali e le sanzioni sociali."¹³

L'analisi realizzata da E. P. Thompson nel caso della formazione della classe operaia inglese illustra molto bene questa situazione. Le alterazioni introdotte dal sistema industriale distrussero definitivamente una struttura produttiva che, bene o male, permetteva ai lavoratori di godere di uno stile di vita in cui il controllo del processo produttivo gli assicurava la disposizione e la regolazione più adeguata della vita quotidiana. È indicativo il fatto che:

"(...) anche prima dell'avvento dell'energia a vapore, ai tessitori di lana non piacevano le fabbriche di telai manuali. Loro risentivano innanzitutto della disciplina, ma anche della sirena della fabbrica e del controllo del tempo, che esauriva i più deboli, nuoceva le abitudini domestiche e negavano loro la possibilità di dedicarsi ad altre occupazioni."¹⁴

Avviene così l'interazione di due avvenimenti. Da una parte, l'incorporazione della macchina che introduce una nuova disciplina e, dall'altra, la struttura manifatturiera che, con la sua organizzazione del lavoro, rappresentò lo smantellamento del controllo sul processo produttivo finora in mano all'uomo, all'esecutore del lavoro, al lavoratore stesso¹⁵.

In questa battaglia, il vincente sistema industriale si appropriò soltanto "dei peggiori tratti del sistema domestico, un sistema in cui non erano presenti i compensi della vita domestica", oltre al fatto che "(...) la principale fonte di crudeltà era la disciplina imposta dalle macchine, prodigiosamente perfezionata dall'atteggiamento dei capisquadra o del titolare (nelle fabbriche più piccole)"¹⁶.

Tutto questo mutamento favoriva la volontà di spezzare ogni rapporto che il lavoratore manteneva, fino ad allora, con la sua attività. Il caso tipico dei tessitori inglesi serve a illustrare tale situazione:

"Durante *l'età d'oro* i padroni si lamentavano frequentemente del fatto che i tessitori si tenevano il lunedì (*Saint Monday*) – oltre a prendersi, a volte, anche il martedì – e, così facendo, finivano il lavoro la notte del venerdì e del sabato (...) "¹⁷.

¹² Cunha, N., *A felicidade imaginada*, p. 32.

¹³ Vedi Thompson, E. P., op. cit., pp. 29 e 37.

¹⁴ Ibid., p. 166.

¹⁵ Occorre prendere nota di due dettagli: 1. contro ogni disciplina esiste una resistenza e 2. *l'evoluzione*, nel caso del sistema manifatturiero non segue un percorso lineare. Vedi Perrot, Michelle, op. cit., p. 55 e Thompson, E. P., op. cit., pp. 294 e ss.; Foulcault, M., *Microfisica do poder*, p. 225.

¹⁶ Vedi Thompson, E. P., op. cit., pp. 207 e 211.

¹⁷ Ibid., p. 166.

⁸ Vedi Thompson, E. P., op. cit., p. 27.

⁹ Perrot, M., *Os excluídos da História*.

¹⁰ Ibid., p. 36. Vedi anche p. 39 e ss. riguardo alla resistenza dei lavoratori a domicilio. *Vigiar e punir*.

¹¹ Vedi Foucault, M., *A verdade e as formas jurídicas*, pp. 97 e ss. vedi anche, dello stesso autore, *Vigiar e punir*, pp. 136 e ss.

Lo smantellamento di questo rapporto tra il lavoratore e i suoi tempi rappresentava il punto cruciale per l'implementazione definitiva della fabbrica, nella quale, secondo la sua logica, non sarebbe stato permesso il controllo del processo produttivo da parte dei lavoratori. La struttura meccanica imponeva un tempo omogeneo, che non poteva dipendere dai gusti e dai desideri dell'operaio. Anzi, spetta alla struttura meccanica produrre i gusti ai quali l'operaio si dovrà adeguare senza questionare. Le fughe nei periodi di raccolta, come avveniva in passato, non sarebbero state più ammesse.

In altre parole, la logica del lavoro industriale e la sua disciplina dovevano imporre una docilità laboriosa che eliminasse definitivamente i ricordi di altri tempi, così come doveva eliminare i tempi morti. La rottura degli antichi ritmi andava imposta con la disciplina, in cui la preferenza per la libertà viene sostituita dalla ricerca di guadagni supplementari, non sempre ottenuti¹⁸.

1.2 Dello sguardo e altri controlli

In questo divenire, notiamo che l'implementazione della fabbrica non fu dovuta a delle necessità di ordine tecnico, bensì ad una imperiosità organizzativa che rendesse possibile l'organizzazione disciplinare dei lavoratori durante il processo lavorativo. I macchinari introdotti nei primi tempi della Rivoluzione industriale non si sono limitati a sostituire il lavoro manuale, ma hanno reso inevitabile la concentrazione delle attività produttive sotto forma di fabbriche.

In questo modo si suppone che:

“(…) la fabbrica ebbe origine più come conseguenza di imperativi organizzativi capitalistici del lavoro, anziché come conseguenza di pressioni tecnologiche (…) la tecnologia svolse un ruolo fondamentale dove e quando la sua utilizzazione favoriva e imponeva la concentrazione dei lavoratori, ossia, l'affermazione del sistema industriale. Inoltre andrebbe introdotta un'altra questione: l'innovazione tecnologica come risposta incisiva dell'imprenditore capitalista nei confronti delle pressioni dei lavoratori già abituati al regime industriale.

Questo nuovo utilizzo dei macchinari non mirava soltanto a rendere docili e a sottomettere i lavoratori – e così facendo garantire la regolarità e la continuità della produzione –, ma rappresentò, a partire dal secolo XIX, anche un forte ostacolo ai movimenti di resistenza dei lavoratori delle fabbriche.”¹⁹

Un altro elemento importante è che le considerazioni realizzate sul sistema industriale, per quanto riguarda ciò che gli è inerente, si riferiscono sia a un *ambiente capitalista*, sia a un altro ambiente qualunque, “giacché esso porta al suo interno tutte le implicazioni relative alla gerarchia, alla disciplina e al controllo del processo lavorativo allo stesso tempo in cui avviene una separazione cruciale: la produzione del *sapere tecnico*, totalmente estranea a coloro che partecipano al processo lavorativo”²⁰.

Inoltre, la fabbrica va considerata nei suoi aspetti globali, che riguardano la produzione di rapporti sociali, l'appropriazione del sapere, e in quanto spazio nel quale, oltre all'accumulo del capitale, si sviluppano “meccanismi responsabili della concentrazione del sapere e, conseguentemente, di dominazione sociale”²¹. In questo modo, le basi tecniche organizzative del

processo produttivo acquisirono una caratteristica prioritaria di disciplinamento e di controllo del lavoro e dei suoi attori.

In questo processo di disciplinamento affiancato e introdotto in concomitanza con lo sviluppo progressivo – storico – delle forme produttive, che sboccano nel sistema industriale e nella sua continuità, si verifica l'attuazione contemporanea o successiva di vari meccanismi di controllo e di addestramento. Innanzitutto, c'è l'adozione di un panoptismo benthamiano in cui la visibilità e la sorveglianza svolgono un ruolo fondamentale. Vedere senza essere visti e sentirsi sorvegliati, senza sapere da chi, come e perché, furono i principi generali di questa posizione.

La necessità di produrre *corpi docili* esige una “coercizione ininterrotta e costante, che veglia piuttosto sui processi di attività anziché sui suoi risultati e che viene esercitata secondo una codifica che scandisce al massimo il tempo, gli spazi, i movimenti”²². Vediamo quindi interagire strutture che mirano alla trasformazione e all'adattamento dell'uomo al sistema produttivo industriale. La visibilità continua e dissimulata, alleata a dei principi organizzativi che determinano i minimi dettagli, attraverso una forte ripartizione, sia per quanto riguarda gli spazi occupati, sia per i tempi impiegati o i modelli organizzativi delle attività, ostacola qualunque forma di resistenza – il che non vuol dire che non sia mai accaduto – garantendo l'ubbidienza e rendendo possibile anche l'ottimizzazione dei risultati relativi ai tempi impiegati e alle attività svolte.

In questo senso, la “dottrina della disciplina e della restrizione fu, dall'inizio, più importante della dottrina del ‘minor attrattivo’ materiale”²³. Questa disciplinazione *necessaria* sembra aver a che fare con la totale ripugnanza dei lavoratori nei confronti del sistema industriale. Un caso tipico di questa situazione sarebbe stato quello dei tessitori inglesi che, come dimostra Thompson, erano estremamente avversi ad accettare un'organizzazione produttiva in cui veniva soppressa l'armonia finora esistente tra lavoro e tempo libero; armonia questa non scandita dalle sirene e che permetteva ai lavoratori di controllare i propri tempi. Nonostante l'arretratezza che si può imputare a queste comunità, avvertiamo quanto possano essere inadeguate le nozioni di arretramento e di progresso²⁴.

La fabbrica ha bisogno quindi di implementare la sua struttura produttiva. E, in effetti, è quello che fa.

Per ottenere la disciplinazione dei lavoratori si fa ricorso a un patrimonio disciplinante che plasma la figura dell'operaio. I regolamenti, una struttura amministrativa paternalistica, la costituzione di un corpo di sorveglianza rappresentano alcune delle caratteristiche paradigmatiche di questa omologazione dell'uomo secondo il sistema industriale.

Con la macchina, la disciplina diventa più sottile, fissa il lavoratore e imponendo il suo ritmo, dispensando, in certo modo, la necessità dello sguardo panoptico²⁵.

Inoltre, il suo braccio disciplinante si estende oltre i suoi limiti e colpisce la vita quotidiana attraverso il controllo del tempo all'esterno delle mura della fabbrica, sia per mezzo di strutture giuridico-politiche di ripartizione degli spazi fisici e temporali, sia per mezzo della circoscrizione dei lavoratori all'interno dei cosiddetti quartieri operai, oppure ancora, attraverso il controllo e l'addomesticamento del *tempo libero* del lavoratore grazie ai circoli, alle associazioni sportive, ecc., il cui scopo, all'inizio, era quello di appropriarsi di tali spazi temporali per evitare che i lavoratori eludessero il condizionamento produttivo, la docilità laboriosa.

La resistenza contro questo sistema è segnata dall'alternarsi di avanzate e di battute di arresto che caratterizza ogni lotta tra l'instaurazione definitiva di un modello di vita dominato dalla logica industriale e la (ri)conquista degli spazi perduti. I processi di umanizzazione dei rapporti di lavoro illustrano, in maniera significativa, questi scontri.

¹⁸ Vedi Perrot, M., op. cit., p. 40.

¹⁹ Cfr. Decca, E. S. de, *O Nascimento das fábricas*, pp. 25 e ss. vedi soprattutto p. 32.

²⁰ Ibid., p. 38.

²¹ Ibid., pp. 36, 67 e ss.

²² Vedi Foucault, M., *Vigiar e punir*, pp. 126 e ss. vedi anche Muricy, Kátia, “Os olhos do poder” in *O olhar*, pp. 475 e ss.

²³ Vedi Thompson, E. P., op. cit., p. 114.

²⁴ Ibid., pp. 117-177, in particolare p. 146.

²⁵ Vedi nota 12 e Pierrot, M., op. cit., pp. 53 e ss.

Tuttavia, il disciplinamento persiste grazie a una *nuova disciplina del lavoro* che introduce procedure salariali, attraverso gli incentivi, la riorganizzazione tecnica precedente all'implementazione delle idee di Taylor, l'intervento statale e, finalmente, il debutto della figura professionale degli ingegneri e della *neutralità scientifica* nell'organizzazione e nella regolamentazione del lavoro e dei suoi rapporti.

In questo senso, sembra che avvenga una ristrutturazione a favore dell'ottimizzazione dell'impiego delle forze fisiche del lavoratore dovuto alla liberalizzazione crescente prodotta dall'adozione di nuovi macchinari e tecnologie, così come una trasformazione oggettiva degli spazi della fabbrica e del processo del lavoro grazie al taylorismo e alla sua O.S.L. (Organizzazione Scientifica del Lavoro), con lo scopo di annullare lo spreco di tempo e la *pigrizia operaia*. Entra in scena "un corpo strumentalizzato – operaio di massa", perché:

"Una volta ottenuta l'espropriazione del *know-how*, una volta smantellata la collettività operaia, una volta interrotto il libero adattamento dell'organizzazione del lavoro alle necessità dell'organismo, una volta istituita la potente sorveglianza, non restano che corpi isolati e docili, sprovvisti di ogni iniziativa."²⁶

Arriviamo finalmente alla trasformazione del lavoratore in un esecutore di compiti definiti altrove.

"Questo tipo di disciplina non fa altro che privare il lavoratore qualificato del suo sapere e quindi del suo potere; riduce i rischi di scontro con i capisquadra, il cui ruolo viene considerevolmente ridotto: le sue urla, come quelle di un sergente, vengono sostituite dalla fredda rigidità dei cronometristi dal colletto bianco. La nuova disciplina si ritiene scientifica e quindi meno passibile di contestazione."²⁷

Anche la via delle politiche sociali, sotto vari aspetti, agisce *positivamente*, insieme a una politica statale, che non si identifica con esse, verso l'integrazione della forza lavoro nel mercato. In seguito al processo di *proletarizzazione passiva* – "distruzione delle forme di lavoro e di sussistenza finora consuetudinarie" – diventa imperativo garantire la sottomissione della massa lavoratrice a un orientamento e a un controllo esterno integrale. Tale situazione, in certo modo, viene assicurata "nella misura in cui i rischi esistenziali associati al lavoro stipendiato sono coperti da forme istituzionali di ammortizzazione sociale", senza però che ciò costituisca il raggiungimento strutturale del sistema industriale. Tuttavia, è evidente che si tratta di una situazione che si presenta con variazioni significative in ogni paese. Nonostante ciò, è un elemento rilevante nel momento in cui si cerca di intravedere la sistematizzazione di un processo di omologazione del lavoratore al sistema industriale²⁸.

Deve risultare chiaro che il *Welfare state* americano, nella sua caratterizzazione globale, viene presentato e formalizzato praticamente attraverso l'offerta di benefici sociali autentici, materializzati "qualunque siano le sue vere motivazioni. Ciò fa sì che venga presentata una realtà accettabile, in un certo senso, come propria legittimazione". D'altra parte, questa offerta di benefici favorisce fortemente, in modo soggettivo, lo stabilirsi definitivo della figura del lavoratore aggrappato al processo produttivo e impedisce che lo stesso ripensi alla sua vita quotidiana. Avviene così l'introduzione definitiva di questa forma di produzione di soggettività – o ideologia²⁹ – nella vita dell'operaio – dell'essere umano lavoratore – legittimata attraverso i benefici reali derivati dal processo tecnico al quale appartiene l'uomo stesso.

Questa è un'altra sfaccettatura della normalizzazione della vita quotidiana dell'essere umano. All'imputazione di una laboriosità smisurata si aggiunge la conquista e la garanzia, per niente immaginaria, soprattutto nel *primo mondo*, del benessere materiale. È la routine stessa del processo e del progresso tecnologico a esigere la sua manutenzione come modo per permettere e per garantire la continuità e l'espansione dei vantaggi ottenuti³⁰.

Con il processo di automazione si raggiunge un nuovo livello quando svaniscono ulteriormente le possibilità di iniziativa del lavoratore – "l'operatore sostituisce l'operaio" – così come vengono massimizzate le imposizioni di sorveglianza. "Ora lo sguardo del padrone è la calcolatrice elettronica. Essa ha la forma della logica matematica e la violenza della bonaccia"³¹.

Va anche sottolineato che:

"Ogni volta più invisibile e distante, la disciplina è anche ogni volta più interiorizzata. Attraverso l'educazione (in senso molto esteso), i valori di utilità e di lavoro hanno plasmato la coscienza degli uomini che si autodefiniscono in base al posto che occupano all'interno del processo lavorativo. La costernazione dei disoccupati (operai e soprattutto impiegati) nei confronti della disoccupazione dimostra, e non soltanto per motivi materiali, come talvolta sia difficile vivere un *tempo libero*. Gli operai dell'inizio del XIX secolo rimanevano sconcertati davanti al lavoro; noi rimaniamo sconcertati davanti alla libertà! Il nostro caposquadra è la nostra coscienza. È quindi lecito chiedere se l'autogestione, per quanto possa essere seducente, non costituisca un'ultima astuzia della ragione."³²

1.3 La via spirituale verso... il godimento futuro

Diversamente da quanto si possa pensare, l'importanza e l'influenza di almeno una determinata branca del pensiero della dottrina religiosa ha operato in maniera rilevante sulla *performance* del lavoratore.

In un altro senso, che va al di là della *semplice* consacrazione delle macchine e dell'inserire, nel lavoro, i poveri e i *delinquenti*, a fornire supervisori affidabili oppure a "prestarsi alla fase di sperimentazione tecnica"³³, abbiamo la chiesa, che attraverso il protestantesimo e le sue ramificazioni, agisce soprattutto in maniera simbolica come propagatrice di una dottrina del lavoro, della laboriosità, come mezzo per il raggiungimento di una felicità che, tuttavia, sarà raggiunta in una vita futura. Le attribuzioni di questa vita rappresenterebbero la chiave di accesso alla beatitudine successiva.

Se la possibilità di un guadagno superiore non era sufficiente o abbastanza efficiente per portare i lavoratori a lavorare di più, allora erano necessarie altre forme di persuasione. La soluzione era presente in un lungo e penoso processo educativo che inculcasse nella *plebe oziosa* il dovere vocazionale e il *gusto* per il lavoro. Diventa imprescindibile che esso sia considerato fine in sé stesso affinché svaniscano i vecchi rapporti tra l'uomo e il lavoro, quando la sua estensione dipendeva dalle necessità e, come abbiamo accennato, eventualmente dalle stagioni. Tali rapporti tradizionali permettevano che, accanto al lavoro, si stabilisse un insieme di attività disinteressate.

Con la valutazione morale dell'attività secolare, introdotta dal protestantesimo, si forma la base di ciò che Max Weber chiamerà *spirito del capitalismo*. Se si prende il protestantesimo

³⁰ In questo senso vedi: Rouanet, S. P., *Teoria científica e psicanálise*, pp. 227 e ss. Vedi anche Guattari, F. e Rolnik, S., *Micropolitica: cartografias do desejo*, p. 147. Tuttavia questo autore distingue delle potenzialità di contestazione aperte da tale contesto (p. 190).

³¹ Vedi Perrot, M., op. cit., p. 80. Con altro approccio: Herbert Marcuse vede l'automazione come apertura di spazi di tempo libero (In *Ideologia da sociedade industrial*, p. 53). Anche: Albornoz, S., *O que é trabalho*, pp. 23-24. Vedi anche: Gorz, A., *Adeus ao proletariado: para além do socialismo*, pp. 39-40.

³² *Ibid.*, p. 80.

³³ Come evidenzia Michelle P., op. cit., p. 44.

²⁶ Cfr. Dejours, C., *A loucura do trabalho*. Vedi pp. 37 e ss., in particolare pp. 39 e 42.

²⁷ Vedi Perrot, M., op. cit., p. 79.

²⁸ Cfr. Offe, C., *Problemas estruturais do estado capitalista*. Vedi pp. 15 e ss., in particolare pp. 19 e 27.

²⁹ Vedi Guattari, F., *Micropolitica: cartografias do desejo*, p. 25.

ascetico come un'unica entità – nonostante la nozione di vocazione assuma la sua forma più compatta nel Calvinismo – si può osservare che la grande chiave interpretativa di ciò che si propone è vincolata alla condanna del riposo, della perdita di tempo di lavoro, dello spreco del tempo in *attività disinteressate*, giacché ciò implica la diminuzione, la sottrazione di tempo alla glorificazione di Dio.

Non esiste un peccato maggiore, anche perché l'ozio significa l'impossibilità di raggiungere lo stato di grazia. Il principio della condotta ascetica allontana, repelle, qualunque possibilità di piacere, attraverso la ricerca di un'uniformità della vita quotidiana che non sia soggetta a qualunque perversione, e così facendo produce continuamente un comportamento sobrio, diligente e normale (normalizzato), sia dentro che fuori lo spazio della fabbrica.

Per quanto riguarda i lavoratori, si deve considerare che

“(…) il potere dell'ascesi religiosa... metteva a sua disposizione (dell'imprenditore borghese, Nda.) lavoratori sobri, consapevoli e incomparabilmente industriosi, che si aggrappavano al lavoro come se fosse una finalità di vita desiderata da Dio.”³⁴

Infine le conseguenze di un comportamento diverso implicavano, oltre alla perdita del lavoro, la *condanna* alle fiamme dell'inferno³⁵.

Emerge quindi la significativa influenza svolta dall'ascetismo protestante sulla produzione del moderno lavoratore industriale e non soltanto. Nella sua analisi sul Metodismo, E.P. Thompson³⁶ evidenzia questa situazione e la sua non-esclusività per quanto riguarda la disciplina del lavoro, giacché essa è stata condivisa dalla maggior parte delle sette eterodosse durante la Rivoluzione industriale.

Per meglio delineare questo quadro, vale la pena sottolineare alcune considerazioni fatte da Thompson.

La principale caratteristica che va cercata nella sua opera è la definizione del rapporto tra ascetismo protestante – in questo caso rappresentato dal Metodismo – e il processo di disciplinamento del lavoratore.

L'introiezione di una *coercizione interna* da parte del lavoratore regolare risulta imprescindibile per la riuscita del suo adattamento ai nuovi rapporti di produzione, in cui perde il controllo sulla sua vita quotidiana.

In questo senso diventa fondamentale che gli uomini rinuncino alla loro indisciplinazione (o indifferenza, indisposizione) verso il lavoro e che assimilino la logica invariabile dell'automatismo macchinico. Compito di una difficoltà estrema cui si aggiungeva la resistenza del lavoratore, difficoltà che aumentava proporzionalmente all'aumento delle sue qualifiche. Seguendo questo obiettivo, capitale e scienza si sono alleati per facilitare le mansioni e permettere il loro controllo senza nessuna esigenza specifica di capacità fisica o intellettuale.

Come fare, quindi, a inculcare questa mentalità di disciplina in coloro che otterrebbero pochi o nessun vantaggio da questo sistema produttivo? Ecco che acquisisce un ruolo importante la massima secondo cui “l'uomo deve attendere la sua felicità in una vita futura, non nella presente”. Con ciò, si stabilisce l'anello mancante per rendere l'uomo prigioniero delle macchine, visto che, per raggiungere tale felicità, è necessario attraversare questa vita accettando e sottomettendosi ai parametri di una *disciplina metodica*, in particolare per quanto riguarda il lavoro, svolto come puro atto di virtù.

Alleato a un'energica condanna delle emozioni e dei piaceri, il Metodismo concentrò il consumo delle energie nel lavoro produttivo giornaliero. Uno scopo di tale natura, per essere raggiunto, presupponeva la sua assimilazione da parte dei lavoratori, il che si verificò, secondo

l'autore, grazie a tre componenti essenziali: l'indottrinamento diretto (come nel caso delle scuole domenicali), il senso comunitario del Metodismo e le conseguenze psichiche della controriforma.

Tuttavia, ciò che ci interessa è il ruolo svolto dall'ascetismo protestante, inteso come entità complessiva, per quanto riguarda la sua capacità di impregnarsi di una ideologia del lavoro e della sua disciplina: “una disciplina di vita metodica alleata alla stretta repressione di tutte le allegrie spontanee”. Questa era la base sulla quale si poteva sviluppare il progetto di un sistema manifatturiero che avrebbe annientato tutte le caratteristiche finora care ai lavoratori e avrebbe spezzato il rapporto dell'uomo con il suo tempo.

Si chiudono così i legami che trasformano il lavoratore. Il lavoratore vecchio stampo cede il posto a quello vincolato al sistema industriale, al quale deve ubbidienza e disciplina. Si rompono i suoi rapporti con la vita – per quanto potessero essere precari – e si stabiliscono i primi vincoli con la macchina. Viene distrutto un sistema di interazioni per introdurre un unico ritmo di vita. Un impoverimento.

“(…) per il contadino, la perdita dei diritti comunali e delle vestigia di democrazia nei paesi; per l'artigiano, la perdita del suo *status*; per il tessitore, la perdita del suo mezzo di sostentamento e della sua indipendenza; per i bambini, la fine dei lavori e dei passatempi domestici; per i diversi gruppi di lavoratori, i cui stipendi reali aumentarono, la perdita della sicurezza e del tempo libero, insieme al deterioramento delle condizioni ambientali urbane.”³⁷

La trasformazione del lavoro e del lavoratore assume una posizione rilevante all'interno dei macabri tratti introdotti dalla Rivoluzione industriale.

2 SVAGO, PAROLA TRISTE

In particolare possiamo intravedere a che cosa si riducono i rapporti temporali dell'uomo con l'avvento e l'implementazione sequenziale di un lavoro di nuovo tipo, consono alla trasformazione operata dall'introduzione della macchina e del sistema industriale a essa vincolato.

La questione dell'orario, o meglio, la questione degli spazi temporali, riguardanti il lavoratore, soggetto alla disciplina della fabbrica, e non solo il lavoratore, ma tutti coloro che sono impegnati nel processo produttivo, si innalza come punto cruciale nella battaglia per la regolarizzazione sistematica della forza lavoro.

Si tratta di stabilire, di fissare definitivamente la struttura del vivere umano compatibilmente con le prerogative del tempo industriale determinando così ciò che Foucault chiamò un *tempo disciplinare*, il quale, in questo caso, si adatta all'introduzione di un vivere quotidiano qualitativamente controllato, istituito.

In questo contesto, si evince che il controllo del tempo, e non soltanto di quello impiegato direttamente nella produzione, è una prerogativa necessaria per garantire il dominio sulla massa dei lavoratori, la quale aumenta giorno dopo giorno. Si tratta infine “di costruire un tempo integralmente utile”³⁸, di edificare un tempo impermeabile alle oscillazioni pericolose, un tempo omogeneo.

È così non basta che ci si limiti all'elaborazione di regole precise, capaci di delineare dei movimenti, relative agli atti produttivi. È necessario inoltre che ci sia la possibilità di garantire che la vita quotidiana sia integralmente conformata in modo che persino le possibilità di ozio siano

³⁴ Cfr. Weber, M., *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, p. 127.

³⁵ Vedi Thompson, E. P., op. cit., p. 249.

³⁶ I riferimenti e citazioni si trovano in *A formação da classe operária inglesa*, V.II, pp. 225-289.

³⁷ Vedi Thompson, E. P., op. cit., p. 345.

³⁸ Vedi Foucault, M., *Vigiar e punir*, p. 137.

compatibili con la logica disciplinante della produzione. Persino i piaceri vengono sottomessi allo sfruttamento produttivo³⁹.

Prende vita una forte ripartizione degli spazi temporali, sia di quelli direttamente vincolati all'ambito del lavoro detto produttivo, sia di quelli vissuti nel tempo rimanente, negli spazi tra i periodi di lavoro. Da una parte, si verifica la velocizzazione delle mansioni produttive, sia perché dovuto alla loro decomposizione, sia attraverso l'imposizione di un ritmo esternamente imposto (cronometraggio, sirene, macchine, ecc.). Dall'altra, si cerca di impedire che l'essere umano, nel trovarsi fuori dall'ambiente di lavoro, ecceda in attività incompatibili, cioè, si cerca di garantire che il *tempo libero* rispetti un percorso previamente strutturato, nell'interesse della manutenzione del condizionamento produttivo.

Urge quindi dequalificare il *tempo libero* come forma connessa di manutenzione della logica produttiva. Ciò avviene sia attraverso lo strutturarsi di una ideologia del lavoro che vincola l'essere umano al processo produttivo, sia grazie alla routine che esso impone e che distrugge le possibilità di godimento dei momenti vissuti al di fuori della fabbrica o dell'ambiente di lavoro.

La catena di montaggio e la sua logica richiudono e incatenano sotto la propria ottica il tempo integrale dell'uomo. I momenti di svago si riducono, al massimo, al tentativo di recuperare le forze per una nuova giornata lavorativa. Dalla non-oziosità *si procede* verso l'utilizzo integrale e qualificato del tempo.

Nella battaglia della Rivoluzione industriale, la vittoria è stata di coloro che desideravano imporre tale disciplinamento dello spazio vitale. Tutto l'insieme del vivere non doveva sfuggire all'ordine sollecitato dal ritmo di produzione. E così, dagli orari di lavoro effettivi al tempo libero, non è rimasto nessuno spazio temporale immune al condizionamento della sirena, allo scandire dei limiti delle giornate lavorative, ai ritmi, ecc. Nessun momento poteva essere sprecato con delle attività ritenute improprie e così si assicurava un controllo efficace sulla totalità della giornata e si formava e confermava la cortecchia che avrebbe rivestito un corpo docile e laborioso.

2.1 I tempi di un tempo unico

All'interno di questa trasformazione globale, ciò che prevalse e si impose fu un'idea generale che stabilì la rottura tra lavoro e tempo libero/svago. Si perde la caratteristica unità presente nello stile di vita precedente. Il carattere ludico preesistente scompare e cede il posto a una logica che prefigura momenti distinti per il lavoro e il divertimento, il lavoro e la cultura, il lavoro e il piacere. Svaniscono nell'ambito del lavoro le minime possibilità creative, a eccezione di quelle che permettono una quantificazione e una qualificazione del suo proprio flusso.

Questa disgiunzione è seguita da un processo che attribuisce sempre maggiore priorità al tempo del lavoro. Si verifica quindi, oltre alla separazione formale tra il tempo del lavoro e il tempo residuo, la sottomissione del *tempo libero* alla logica produttiva in quanto spazio che serve a recuperare le capacità produttive. Si costituisce un gioco in cui il dominio del tempo del lavoro si stabilisce oltre ai muri della fabbrica, in cui le azioni sono mediatamente vincolate alla produzione e diventano i suoi mezzi compensatori. In questo modo

“(...) il *tempo non-produttivo* conserva ancora un valore socialmente produttivo giacché riprende le condizioni minime di ritorno della forza viva di lavoro e libera gli individui verso il consumo”⁴⁰. (corsivo nostro)

³⁹ Vedi Foucault, M., *História da sexualidade I: a vontade de saber*.

⁴⁰ Cunha, N., op. cit., p. 13. Vedi anche, per quanto riguarda la divisione dei tempi di vita, Varine, Hughes de, *O tempo social*, pp. 66 e ss.

Possiamo aggiungere anche una caratterizzazione del tempo come modo di proporre una distinzione concettuale dello stesso. In questo senso, parliamo di *tempo produttivo* – quello vincolato all'attività, al lavoro, qualunque esso sia – e di *tempo non-produttivo* o *residuo* – quello che:

“(...) si sottrae al tempo produttivo. Esso è residuo proprio dovuto al fatto che il tempo produttivo è quello principale e determinante nelle società contemporanee. Esiste in funzione e in decorrenza del tempo produttivo, il quale ha più valore economico e sociale; perché il tempo produttivo crea o riproduce le condizioni materiali di esistenza. E poi non interessa molto la grandezza del tempo produttivo. Paragonando entrambi verifichiamo che il tempo residuo, molte volte, può superare in estensione il tempo produttivo. Tuttavia il tempo residuo, non produttivo, si distribuisce attorno al tempo produttivo, come se esso fosse il nucleo di una molecola anche perché, in effetti, corrisponde al centro del nostro sistema vitale.”⁴¹

Inoltre, bisogna far emergere, trasversalmente, un riferimento riguardante la questione dell'*otium* che

“(...) è in contrasto con il senso attribuito alla parola 'divertimento', inteso come 'distrazione', come 'alienazione dall'inalienabile', attraverso il quale l'uomo si scollega dalla realtà della vita, innalzando il 'passatempo' a una cupa volontà di liberarsi dal tempo, riempiendolo con un'esistenza fatta di ore deliberatamente non vissute, congelate negli attimi prolungati della frivolezza... assunta in un desiderio di banalizzazione.”⁴²

In base a ciò, si evince che c'è una differenziazione tra tempo libero e *otium* secondo cui il primo avrebbe un vincolo immediato con il lavoro, in qualità del suo opposto, ma senza svincolarsi da esso. Tuttavia può esserci un legame tra la nozione di tempo libero e quella di ozio inteso come inerzia o vuoto quando il primo compare sotto la forma di *antilavoro*, nonostante porti allo sviluppo di attività dipendenti e associate al lavoro. L'*otium* porterebbe, quindi, nel suo nucleo, il carattere festivo senza implicare una temporalità fisica e quantitativa, bensì un atteggiamento consapevole, una disponibilità partecipativa, creativa e di arricchimento.

Nonostante nella letteratura ci siano innumerevoli proposizioni che caratterizzano i momenti della vita, notiamo che la differenziazione tra gli spazi in cui si lavora, in cui si mantiene la vita (mangiando, riposando, partecipando a eventi sociali, ecc.) e in cui si è *liberi* di fare qualunque cosa, è ritenuta sprovvista di un significato maggiore quando si attiene alla visualizzazione del dominio di ciò che chiamiamo tempo produttivo, il quale estende la sua logica su tutto lo spazio del vissuto. Notiamo quindi che una dicotomia (tempo produttivo / tempo non-produttivo o residuo; tempo del lavoro / tempo libero) serve per caratterizzare meglio il controllo della vita a partire dalla logica della produzione. Non c'è spazio per idealizzare la comparsa di un terzo momento immune alla sua influenza.

Con ciò si vuole evidenziare che le divisioni temporali che si presenteranno hanno nella produzione il loro asse catalizzante. Vengono prodotti altri spazi temporali che servono soltanto alla manutenzione della struttura lavorativa in funzionamento.

In riferimento alla questione del *terzo tempo*, in cui si includerebbero le possibilità di un agire più libero, dato che le attività direttamente vincolate alla produzione, così come quelle mediatamente rapportate ad essa (consumo, riposo, alimentazione) risultano ottemperate, notiamo

⁴¹ Cunha, N., op. cit., p. 15.

⁴² Si suggerisce Bagolini, L., *O trabalho na democracia*, p. 51. Vedi anche pp. 49-59.

comunque la persistenza dell'imposizione di una soggettività che segna indelebilmente il quotidiano del lavoratore.

Nonostante si riscontri, soprattutto o esclusivamente nei paesi sviluppati, una possibilità di flessibilità nella scelta delle attività del cosiddetto *terzo tempo* – *tempo di svago* – avvertiamo che essa non può mai allontanarsi da un condizionamento standard⁴³. Anche perché è chiara l'identificazione che assume lo svago, di regola passivo, con “una specie di compensazione che il sistema consente in modo che non si cerchi di trasformare il mondo del lavoro che efficientemente continua a generare profitti ai suoi proprietari”⁴⁴.

Con ciò abbiamo compiuto un passo in avanti: siamo passati da una condanna dell'attività come contraria allo *spirito*, del concetto di tempo fuori dal lavoro, a un processo di qualcosa che potremmo chiamare *attività passiva*. I processi di svago frequentemente vanno visti come pratiche senza senso, che servono a riempire spazi vuoti e quindi hanno un ruolo complementare riguardo alla povertà caratteristica del processo produttivo.

Lo svago si istituzionalizza sotto il segno dell'evasione, con progetti di un tempo morto, sotto forma di *hobbies* alienanti, come consumo passivo di tempo, ecc. La sua funzione è quella di compensare e di garantire la manutenzione del tempo del lavoro.

Perciò non possiamo svincolare la lettura riguardo alle possibilità temporali dal contesto al quale è vincolata, in cui un'ideologia del lavoro lo colloca come virtù suprema e condanna l'ozio come il peggiore dei vizi. Una volta associati ideologia del lavoro e disciplinamento, non c'è modo di parlare di possibilità di un tempo indipendente dalle pressioni e dalle configurazioni della produzione.

Esiste, in realtà, un tempo unico, nonostante la sua composizione suddivisa in momenti distinti e complementari. Ciò che gli viene sottratto comunque rimane vincolato a esso e agisce come spazio di compensazione, sia delle forze fisiche del lavoratore per affrontare una nuova giornata lavorativa, sia come mezzo che compensa e anima i rapporti economici, attraverso il consumo.

Le lotte a favore dell'umanizzazione del lavoro, soprattutto quelle che difendevano una riduzione della giornata lavorativa – come la celebre lotta per i tre otto – nonostante la rilevanza incontestata, non raggiungono il nucleo capace di generare trasformazioni sostanziali in questo processo di predominio e centralità del lavoro. I guadagni quantitativi di tempo libero non implicano una qualificazione degli spazi temporali, nemmeno una fuga sostanziale dalla soggettivazione imposta dall'era industriale.

La possibilità di un'automazione progressiva – possibilità reale nei paesi del cosiddetto primo mondo – non costituisce la garanzia di una trasformazione radicale di tale situazione. Anzi, in molti casi, il progresso tecnologico, come si è verificato finora, produce o impone la scomparsa di spazi e luoghi di partecipazione, di attività non impegnata, di creazione. Si potrebbe ipotizzare la liberazione del lavoratore come la distruzione dell'ultima attività dell'uomo: sarebbe la sua collocazione nel dominio del proprio tempo, ma senza sapere cosa fare di esso o, ancora peggio, avendolo eterodeterminato completamente.

La ricerca dell'umanizzazione del tempo del lavoro, nel riconquistare spazi perduti precedentemente, non è riuscita a garantire una qualificazione di questo tempo liberato, una volta che la *Religione del Lavoro* continua a dominare in maniera totalizzante. Cioè, c'è un sovraccarico ideologico che impedisce che il recupero dei periodi di ozio vengano trasformati qualitativamente e, così facendo, la quantificazione temporale rimanga limitata al tempo principale della produzione.

⁴³ Riprenderemo questo argomento, in maniera dettagliata, nel secondo capitolo del presente lavoro. Per quanto riguarda la questione dello svago, vedi: Camargo, L. O. L., *O que é lazer*. Parker, S., *A sociologia do lazer*. Dumazedier, J., *Lazer e cultura popular*. Tali opere servono come base al tipo di lettura che proponiamo, nonostante non condividano la stessa prospettiva.

⁴⁴ Vedi Alborno, S., op. cit., p. 40. Un altro fattore che va considerato è quello che riguarda le differenze dello svago nei gruppi sociali distinti. Vedi: Cunha, N., op. cit., p. 20. Per quanto riguarda il caso brasiliano, vedi l'articolo di Forjaz, M. C. S., “Lazer e consumo cultural das elites” in *RBCS*, n° 6, pp. 99-113.

Anche se è frutto di una lotta emancipatrice, ciò che si rileva è che l'assimilazione di una quantificazione del livello di vita sta guadagnando spazi sempre maggiori riguardo alle possibilità emergenti di qualificazione di uno stile di vita che si scontra con le regole prestabilite dalla società industriale. I crescenti guadagni, provenienti dall'automazione e da tutti i tipi di progressi, si trasformano in una progressività monetaria crescente a scapito di una riduzione del tempo produttivo.

Un'azione in questo senso denota una compromissione degli uomini con i legami di un sistema produttivo che si trasforma in un'abitudine i cui attrattivi inibiscono una fuga dalla sua logica. È persino possibile che l'allontanamento del tempo libero significhi il timore per la possibilità di un *homo ludens* che vive in un dolce far niente.

Possiamo osservare, con C. Castoriadis, che:

“Gli uomini si sottomettono a pressioni sempre più forti da parte di coloro che organizzano la produzione. Lavorano come matti in fabbrica o in ufficio, la maggior parte della loro vita è in stato di allerta, per ottenere un aumento del 3% sullo stipendio o un giorno in più di ferie l'anno. Alla fine – ed è sempre meno una fantasia – la felicità dell'uomo si ridurrà a un imbottigliamento mostruoso, in cui ogni famiglia resterà a guardare la televisione in macchina e a mangiarsi dei gelati prodotti dal congelatore della macchina.

Il consumo per il consumo non ha senso per l'uomo. Lo svago per lo svago è vuoto. Nella nostra società praticamente non ci sono persone più miserabili degli anziani senza occupazione, persino quando non hanno problemi materiali. Dappertutto gli operai attendono impazienti, tutta la settimana, che arrivi la domenica. Avvertono la necessità imperiosa di sfuggire alla schiavitù fisica e mentale della settimana lavorativa... sono alienati sia durante lo svago, sia durante il lavoro. Le domeniche riflettono la miseria della settimana di lavoro che raggiunge la fine e il vuoto di quella che ancora inizierà.”⁴⁵

In una nuova fase tecnologica si potrà fare un brindisi con chissà quanto tempo libero, senza avere la possibilità di utilizzarlo in maniera creativa, poiché “l'uomo nella sua totalità è condizionato, dall'organizzazione del lavoro, ad avere un atteggiamento produttivo e, fuori dalla fabbrica, lui conserva la stessa pelle e la stessa testa”. Va considerato anche che “il ritmo del tempo fuori dal lavoro non è soltanto una *contaminazione*, ma piuttosto una *strategia* destinata a mantenere efficacemente la repressione delle condotte spontanee che produrrebbero una spaccatura nel condizionamento produttivo”⁴⁶.

Diventa quindi evidente che

“(…) in questo atteggiamento, il funesto cerchio vizioso dell'alienazione introdotto dal sistema di Taylor, in cui il comportamento condizionato e il tempo, ritagliati secondo le misure dell'organizzazione del lavoro, formano una vera sindrome psicopatologica che l'operaio, per evitare dei peggioramenti, si vede anche costretto a rafforzarsi. L'ingiustizia vuole che, alla fine, l'operaio stesso diventi artigiano della sua sofferenza”⁴⁷.

Tale sindrome del timore dei *pericoli dell'oziosità* può essere osservata in molti casi. Tuttavia, uno in particolare sembra essere paradigmatico di questa situazione. Si tratta di ciò che Dejours definisce *ideologia della vergogna* per quanto riguarda il rapporto tra malattia e lavoro,

⁴⁵ Vedi Castoriadis, C., *Socialismo ou barbárie*, p. 137.

⁴⁶ Vedi Dejours, C., op. cit., pp. 46-47.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 47.

dato che ammalarsi implica, tra l'altro, necessariamente assentarsi al processo produttivo, mancare al lavoro. Come caso illustrativo questo atteggiamento dimostra fino a che punto arriva o può arrivare la forza di una struttura conformante di un determinato stile di vita. Si riflette così, nel caso specifico, una situazione che si verifica a livello globale quando si suppone la possibilità di una massimizzazione degli spazi del tempo libero.

D'altra parte ancora, anche quando si parla dello svago come fattore liberatorio dagli obblighi, siamo costretti a ammettere l'impossibilità, l'illusorietà, di un tale atteggiamento, basta pensare al livello della grande massa di soggetti colpiti in maniera diretta dall'esaurimento delle forze fisiche, sia dovuto a una eccessiva giornata lavorativa, sia dovuto al consumo di tempo in lunghi dislocamenti in trasporti pubblici, sproporzionati alle necessità, oppure, sia dovuto all'incessante ricerca di guadagni extra (doppio lavoro, lavoretti, ecc.) nel tentativo di garantire la sopravvivenza fisica, l'aumento del consumo, ecc.

Questa situazione obiettiva, realtà per rilevanti contingenti umani, associata a un processo di soggettivazione del vivere, rende impossibile pensare a tempi liberi, al di fuori della logica produttiva.

Periodi temporali sottratti alla società industriale rimangono vincolati ad essa, anche quando consumati da altre attività – anche passatempi – o da attività connesse a essa. Tale tempo *residuo* assimila la vecchia funzione di servire al ricupero delle energie, alla quale si aggiungono le necessità di consumo che interessano le industrie.

Da un'altra prospettiva, dobbiamo considerare che tutta questa caratterizzazione temporale va verso lo sproprio, giacché “il regno assoluto della misura del tempo del lavoro sta per scomparire...”, senza che ciò produca qualunque trasformazione sintomatica riguardo ai rapporti lavorativi.

Si intravede con Guattari che:

“Purtroppo è perfettamente concepibile che il capitalismo stesso sia portato ad allentare sempre di più la misura del tempo del lavoro e a promuovere una politica del tempo libero e della formazione aperta, quanto meglio esso la possa controllare (quanti operai, impiegati, dipendenti passano così, oggi, le loro notti e fine settimana preparando la propria promozione!). Il riassetto della quantificazione del valore a partire dal tempo del lavoro quindi non sarà stato, come pensava Marx, l'appannaggio di una società senza classi! Infatti, attraverso le tipologie di trasporti, gli stili di vita urbano, domestico e coniugale e attraverso i mezzi di comunicazione di massa, l'industria dell'intrattenimento e persino dei sogni... in nessun momento si ha l'impressione che si potrà sfuggire al controllo del capitale.

Non si paga allo stipendiato una mera durata del funzionamento del *lavoro sociale medio* bensì, affinché esso rimanga a portata di mano, un compenso per un potere che eccede quello esercitato durante il tempo di presenza nell'azienda.”⁴⁸

In questo modo, si plasma la figura di un tempo unico suddiviso in periodi sotto il dominio di una soggettivazione prodotta dalla struttura della società industriale. Un tempo istituito, previsto e prevedibile, disciplinato, utilitario, consumista, apatico, estraneo, alienato e alienante. Senza dubbi, un tempo triste.

3 DEL LAVORO COME METODO PER L'OPERA ... O VICEVERSA⁴⁹

⁴⁸ Cfr. Guattari, F., *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*, p. 194.

⁴⁹ N.d.T. L'autore utilizza in questo capitolo la distinzione proposta da Hannah Arendt nel suo *Vita Activa* tra *lavoro* e *opera*, dal greco *ponen* e *ergazesthai*, partendo dall'espressione di Locke “Il lavoro del nostro corpo e l'opera delle nostre mani”. Secondo H. Arendt, il concetto di lavoro è collegato a coloro che con i loro corpi provvedono alle necessità della vita, alla sopravvivenza (*animal laborans*). Il concetto di opera invece fa riferimento all'opera

Riteniamo necessario delineare alcuni tratti riguardanti la questione sul significato del lavoro. A questo punto cerchiamo un riferimento teorico che stabilisca una caratterizzazione, soprattutto concettuale, della nozione di lavoro e dei suoi vincoli simbolico-teorici attraverso lo stereotipo di un *modello obbligatorio di felicità*⁵⁰.

3.1 Dai concetti di opera e di lavoro all'opera come lavoro

La percezione del contenuto semantico che riguarda le nozioni di opera e di lavoro si colloca come un punto focale nella comprensione della struttura produttiva che si è sviluppata, soprattutto, a partire dall'avvento della società industriale, così come, al di là di tali limiti, essa consente la comprensione della sua logica intrinseca.

I legami tra l'opera e il lavoro, e le loro distinzioni, appartengono a un quadro teorico che fornisce indizi sulla trasformazione dei rapporti produttivi all'interno di un processo storico e che consente la visualizzazione di ciò che, con Hannah Arendt, si distingue come predominio crescente del lavoro nella vita quotidiana, da noi denominato, *laborizzazione della vita quotidiana*.

Il rapporto che si può stabilire tra tale nozione di *laborizzazione* e il suo contenuto semantico è interessante perché mette in chiaro come, simultaneamente all'*evoluzione* dei sistemi produttivi e del disciplinamento temporale del vivere/agire umano, si verifica un'intricata riorganizzazione dell'opposizione opera/lavoro.

Dalla delimitazione precisa di significati, quando si consente la percezione del carattere della nozione di lavoro, si passa a una non-differenziazione che impone un'univocità per quanto riguarda l'insieme del processo produttivo.

In questo modo, ci troveremo di fronte alla sovrapposizione di due situazioni: il disciplinamento della vita quotidiana e il processo di *laborizzazione* del sistema produttivo all'interno della società industriale.

3.1.1 Della semantica e altre voci

Ecco una situazione che può essere individuata a partire dall'impiego di parole diverse nella definizione di contenuti differenziati per il lavoro, considerato *lato sensu*.

Così facendo otteniamo, da una parte, una parola che riguarda più da vicino un'attività di routine, di sforzo e di faticosità, di dolore e tormento – basta vedere il *laborare*, del latino; il *travailler*, del francese; il *labour*, dell'inglese, l'*Arbeit*, del tedesco. Dall'altra parte, invece, ci sono termini diversi ricchi di un significato vincolato alla creazione attiva, come: *operare*, *ouvrer/oeuvrer*, *work* e *Werk*⁵¹. In francese, per esempio, la radice etimologica di *travailler* è legata al latino *tripalium* che era uno strumento di tortura.

In questo gioco di significati, nonostante la comparsa dell'*homo faber*, è l'equivalente del *laborare* che si impone. Così, se un percorso ci porta alla glorificazione teorica dell'opera e al conseguente disciplinamento, invece seguendo un altro percorso, che si sovrappone al primo, ci troviamo davanti alla vittoria di una forma di opera come contenuto del lavoro. Si stabilisce quindi

intellettuale dell'artefice, dell'artigiano (*homo faber*). In altre parole, “Gli stessi strumenti che hanno lo scopo di alleviare il fardello e di meccanizzare il lavoro dell'*animal laborans*, sono progettati e inventati dall'*homo faber* per dar vita a un mondo di cose; e la loro adeguatezza e precisione sono guidate da quei fini oggettivi che l'uomo può desiderare, invece che dalle necessità e dai bisogni soggettivi” (Arendt, H., *Vita Activa*, Milano, Bompiani, 2005, p. 103).

⁵⁰ Espressione introdotta da Eco, U., *Viagem na irrealidade cotidiana*, p. 123.

⁵¹ In questo senso vedi Albormoz, S., op. cit., pp. 7 e ss. vedi anche Arendt, H., *A condição humana*, pp. 58, 90 e ss.

un vincolo tanatico: l'impossibile fuga dall'attività (opera) nell'integralità quotidiana, che è nel suo contenuto lavoro, ossia, pena, dolore e tormento.

Abbiamo, come l'ha caratterizzata Hannah Arendt, un'*anima operai*, la quale è associata a una attività fastidiosa e di routine. La *docilità laboriosa* si impone quindi come assimilazione del dolore, dello sforzo e del tormento quotidiano, dei ritmi e delle routine del trantran giornaliero, nella fabbricazione e nel consumo del processo vitale.

Questa imposizione eteronoma di un contenuto di vita – in questo caso, vita di lavoro (nella quale bisogna soffrire nel presente per poter godere in futuro) – è vincolata a un determinato tipo di contenuto. Cioè, si impone una vita di lavoro.

Tuttavia, va evidenziato che non c'è, in questo caso, una presa di posizione nei confronti della dicotomia opera/lavoro, in cui al primo si attribuisce la capacità di risolvere tutti i mali proposti e imposti dal secondo. Si tratta invece della constatazione di una configurazione che si fonda sul nucleo delle società industriali.

Una polarizzazione unica ed esclusiva tra l'*animal laborans* e l'*homo faber* non ha la forza di superare la struttura conformante della vita quotidiana dell'essere umano. Nonostante la sua attività lavorativa comporti lo svolgimento di un'attività il cui scopo è quello di garantire le funzioni vitali e il cui prodotto è destinato al consumo immediato, finché il suo operare resterà vincolato alla creazione di oggetti durevoli⁵², si verificherà l'assoggettamento di entrambi – lavoro e opera – a un processo produttivo macchinico, ritmato, parzializzato, soggetto all'O.S.L. (Organizzazione Scientifica del Lavoro), che si estende su tutti i momenti della vita umana, che la rende omogenea e che produce uno stereotipo del modo di essere e di stare nel mondo.

Non basta quindi che ci sia l'illusione del lavoro come emancipazione dell'uomo, anche se ciò implica la liberazione da ogni attività affaticante, come presuppone un'era dell'automazione, in cui la possibilità dell'*homo ludens* è una prospettiva reale, se si vive in una società di lavoratori "che ormai non conosce più quelle altre attività superiori e più importanti in nome delle quali varrebbe la pena conquistare tale libertà"⁵³. E si potrebbe anche aggiungere: e che ormai non conosce la possibilità di scegliere tra cosa fare e cosa non fare, perché la nozione di Skhole, intesa come apatia, inazione ecc., insieme all'introiezione di una soggettività proposta dall'industrializzazione, ha coinvolto la totalità della vita umana⁵⁴.

3.1.2 L'opera come lavoro

Per quanto riguarda in particolare l'opera come lavoro, o meglio, la *laborizzazione* della vita quotidiana, va detto che:

“(…) è stata così completa che ha praticamente escluso dalla *vita activa* l'*homo faber* e l'azione. Alla fine è stata la vita della specie ad affermarsi. Tutto ciò che non è necessario al metabolismo della vita passò a essere visto come superfluo o come una qualche peculiarità della vita umana, in opposizione alla vita animale. Sparirono le attività e passarono a preponderare la routine e i processi.”⁵⁵

⁵² “Diversamente dall'opera, il cui fine è raggiunto quando l'oggetto è finito, pronto per essere aggiunto al mondo comune delle cose, il lavoro si muove sempre nello stesso circolo, prescritto dal processo biologico dell'organismo vivente, e la fine delle *fatiche* e delle *pene* sopraggiunge soltanto con la morte stessa dell'organismo”. Vedi Arendt, H., op. cit., p. 109.

⁵³ Per quanto riguarda la nozione di Skhole vedi Cunha, N., op. cit., p. 53, Arendt, H., op. cit., p. 23, nota 10, e Bagolini, L., op. cit., p. 52.

⁵⁵ Cfr. Lafer, C., *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com Hannah Arendt*, p. 226.

Crede, come traspare dalla citazione, alla potenzialità dell'*homo faber*, senza trasporre i limiti della società macchinica in cui è inserito, fa sì che sembri possibile accettare l'inevitabilità di una struttura produttiva che, nonostante garantisca la manutenzione delle necessità basilari (cosa che non sempre avviene) e qualcosa in più, infantilizza nella sua totalità il processo vitale umano e impedisce ogni possibilità di azione che non sia previamente stabilita in conformità degli standard vincolanti della società industriale. Ne deriva che non c'è la percezione del fatto che la separazione – o superamento – del duo opera/lavoro si sia *semplificata* nell'unità della fabbrica, nella sua catena di montaggio e nella conseguente Organizzazione Scientifica del Lavoro, nella conformazione del lavoro.

Le routine e i processi servono sia alla manutenzione del *metabolismo*, sia alla produzione del *superfluo* o di ciò che è inerente all'uomo nella sua partecipazione nella scala zoologica.

Va osservato che sia in qualità di *animal laborans*, sia in quella di *homo faber*, l'uomo, incatenato alla struttura della società industriale e alla soggettività da essa indotta, produce un rafforzamento del suo mantenimento e conservazione. La trasformazione della *vita activa* in lavoro è inerente al primo ostacolo di tale percorso. E la sua emancipazione, a partire dall'emancipazione dalla necessità, non sembra avere la capacità di produrre un'alterazione radicale, o almeno sufficiente, di questo contesto. Non va dimenticato che l'*homo faber* rimane comunque legato al mercato degli scambi, producendo valori di uso – anche se la sua produzione ha la virtù di durare e non di essere consumata immediatamente, come è il caso del lavoro – secondo una logica utilitaria del mondo e lavorando non per il gusto di fare qualcosa. Forse possiamo affermare che avviene una *laborizzazione* del processo di realizzazione degli oggetti che risultano dalla realizzazione dell'opera.

E ancora: nonostante l'opera, come afferma H. Arendt, non richieda, “per ottenere migliori risultati, un'esecuzione ritmicamente ordinata”, si insiste nella percezione che “per quanto riguarda le cose del mondo moderno (che) sono diventate prodotti del lavoro, il cui destino naturale è quello di essere consumati...”, un processo di *laborizzazione* colpisce anche ciò che sarebbe il prodotto dell'attività dell'*homo faber*.

Oltre alla dicotomia proposta dall'autrice di *Vita Activa*, nel distinguere la *specializzazione dell'opera* e dalla *divisione del lavoro*, ciò che si intravede è che la seconda, “e non un aumento della meccanizzazione, sostituisce la rigorosa specializzazione che prima era richiesta in ogni tipo di artigianato”. In questo modo, siamo costretti a pensare a una *laborizzazione* del processo produttivo di oggetti perenni – non consumabili immediatamente – frutti dell'operare. Il *fare* (dal latino *facere*) ora viene visto soltanto come un'altra forma di *lavoro*.

La vittoria del lavoro, nonostante la prodigalità nell'inventare strumenti capaci di rendere esigui, di ridurre a limiti estremi i dolori e le fatiche della vita quotidiana, capaci anche di rendere plausibile la loro eliminazione, può essere ritenuta imminente se consideriamo che camminiamo verso la “passività più letale e sterile che la storia abbia mai conosciuto”. Così, il disciplinamento, attraverso i dettagli, insieme all'introiezione di un modello di soggettivazione può essere considerato il sostituto dei dolori e delle pene resi, ora, superabili dal lavoro macchinico dell'era dell'automazione, perché ciò che si intravede – che si avvera – è l'assimilazione dell'uomo a ciò che “sembrerebbe un processo di mutamento biologico nel quale il corpo umano comincia, gradualmente, a essere rivestito da una corazza di acciaio”. Il lavoro passa alla macchina e torna all'uomo, trasformato in un robot, la cui soggettività – o sarebbe meglio dire oggettività (?) – è, ora, quella prodotta e imposta dalla società industriale.

Nell'opera come lavoro – o viceversa – alla fine rimane solo il lavoro. E l'uomo, in questa routine, tira avanti, visto che, parodiando il poeta⁵⁶, *lavorar* è necessario... vivere non è necessario.

⁵⁶ Il poeta in questione è Fernando Pessoa, che riprende la frase di antichi navigatori, tramutandola nel senso che ciò che è necessario non è vivere, bensì creare. Con la *laborizzazione* questo senso si inverte: si mantiene la *vita*, ma si perde il suo aspetto creativo.

Capitolo Secondo

Alla ricerca del tempo perduto

“Allora sognai una cosa che cercherò di riprodurre. Si tratta di un film che guardavo. C’era un uomo che imitava gli artisti del cinema. E tutto ciò che lui faceva veniva, a sua volta, imitato da altri e altri ancora. Qualunque gesto. E c’era la pubblicità di una bibita chiamata Zerbino. L’uomo prendeva la bottiglia di Zerbino e la portava alla bocca. Allora tutti prendevano una bottiglia di Zerbino e la portavano alla bocca. Nel frattempo, l’uomo che imitava gli artisti del cinema diceva: questa è una pubblicità di Zerbino, ma in realtà Zerbino fa schifo. Ma non finiva così. L’uomo riprendeva la bibita e beveva. E gli altri facevano lo stesso: era terribile. Zerbino era un’istituzione più forte degli uomini... È un film di persone che sono degli automi, che sanno acutamente e gravemente di esserlo e in cui non c’è via di uscita...”⁵⁷

Dalla prospettiva presentata nelle pagine precedenti si intravede la prefigurazione, la costruzione, la strutturazione di un quadro totalizzante della vita, a partire da un’etica dell’opera/lavoro e della sua logica, all’interno di un’ottica di funzionamento globale e globalizzante.

La frammentazione del processo produttivo, attraverso il taylorismo, l’O.S.L. ecc., è seguita da una segmentazione totale del processo vitale, a partire dalla serializzazione complessiva del divenire umano. Occorre la ripartizione integrale dello spazio temporale come forma per permettere l’inserimento completo dell’uomo all’interno dell’apparecchio produttivo e per impedire qualunque spazio di fuga da tale omologazione dell’agire.

È questa nuova forma di controllo dissimulato a permettere la manutenzione delle strutture di ciò che F. Guattari chiama Capitalismo Mondiale Integrato (CMI)⁵⁸ – si potrebbe parlare di globalizzazione –, che agisce in maniera indifferenziata sia nelle società capitalistiche occidentali, sia in quelle – ormai estinte – del socialismo burocratico.

Come evidenzia J. Habermas nel saggio “Scienza e tecnica come ideologia”, per quanto riguarda il problema di fare storia, finora considerato come un compito tecnico di “ricostruire la società secondo il modello dei sistemi auto-regolati dell’agire razionale rispetto allo scopo e del comportamento adattivo, loro intendono controllare la società nello stesso modo in cui controllano la natura”. Emerge così la conflittualità tra due spazi che dividono la società contemporanea: il mondo sistemico e il mondo della vita. Il primo è quello retto dalla logica strumentale, dal modello di ragione scientifica; il secondo, invece, è comandato dalla sfera del consenso, da una *razionalità comunicativa* retta dal linguaggio tra gli agenti sociali. Tuttavia, va evidenziata anche la preponderanza, la prevalenza, degli strati del mondo sistemico sulle possibilità degli atteggiamenti consensuali linguisticamente mediati. Occorre una prospettiva che comprenda gli spazi non-sistemici attraverso una logica tecno-burocratica, propria della sfera sistemica⁵⁹.

È in questo senso che il rapporto lavoro/tempo libero assume contorni specifici di effettiva importanza. Non si tratta di una verifica quantitativa del rapporto esistente tra di essi, che, come abbiamo visto, ogni giorno è meno importante, bensì delle reali implicazioni di una soggezione

integrale alla logica produttiva capitalistica (o socialista burocratica) produttrice di un modello sistemico di essere nel mondo.

Va messo in rilievo che non si tratta di disconoscere le lotte (importanti) per la riconquista del tempo massimizzato, ceduto alla fabbrica nei primi momenti della Rivoluzione industriale.

Tuttavia, va ribadito che tale riconquista degli spazi non è stata seguita da una riorganizzazione delle forme di dominazione imposte dalla logica capitalistico-industriale. Tali periodi riconquistati hanno subito la soppressione, attraverso l’introiezione di un modello comportamentale che vede la scomparsa dei rapporti comunicativi e la normalizzazione nei minimi dettagli dell’agire, di qualunque possibilità di fuga da un modello prefissato di normalità, al punto che la liberalizzazione del tempo passò a essere, tra l’altro, incentivata dal modello produttivo stesso.

Non sembra quindi immaginabile che un divincolamento dei periodi temporali e che il tentativo individualizzato di riappropriazione degli stessi possano produrre gli effetti desiderati. È necessario che sia chiaro che ogni margine di sufficienza creato produce, in compenso, una garanzia per quanto riguarda le possibilità di ricupero da parte del *sistema*, nonostante ciò non si possa estendere all’infinito come potrebbe sembrare a un primo sguardo.

Se è così, la questione della possibilità di produzione di un tempo libero, effettivamente, non passa soltanto attraverso il suo ritrovamento o la sua ricerca quantitativa e, soprattutto, non avviene in un’occorrenza isolata.

C’è un doppio plusvalore di cui si appropriano le classi dominanti. Oltre a quello economico, avviene anche l’appropriazione di un plusvalore di potere, attraverso una cultura-valore, come propone F. Guattari. Si tende, conseguentemente, a sottolineare che tale situazione viene proiettata su ciò che riguarda l’assimilazione di una cultura basata sul binomio lavoro/consumo. In questo modo, la rivalorizzazione e la rivalutazione dei progetti di controllo temporale devono passare, inequivocabilmente, attraverso il ricupero del tempo perso, ma a partire da una percezione che prenda in considerazione i vari aspetti della questione. Ciò può avvenire solo se si parte da una particolare attenzione riguardo alla qualità complessiva del tempo.

4. PERCORSI DIFFUSI... DIREZIONI CERTE

A proposito dell’idea che un cambiamento di questa realtà non avvenga a partire da una riappropriazione di periodi di tempo, visto che questi riproducono i vincoli e le catene di una struttura che non si limita ai confini del processo produttivo industriale, bensì raggiunge ogni angolo del vivere, notiamo quindi che le possibilità di fuga dalla sua logica si trovano lontane, soprattutto se prendiamo in considerazione che la sola apertura di spazi non rende possibile una posizione estranea alla sua influenza. Anzi, l’apertura di queste *brecce* avvia l’assemblaggio di una struttura di ricupero continuato di qualunque possibilità disruptiva.

La riduzione della giornata lavorativa non solo è insufficiente, così come, da sola, non comporta un cambiamento sostanziale dei tratti caratteristici delle società di tipo industriale, siano esse capitalistiche o socialiste burocratiche nonostante tale riduzione, nel contesto attuale, possa produrre riflessi significativamente aggravanti alla base di tali strutture.

Tali spazi di *tempo libero* vengono riappropriati attraverso una struttura di strumenti collettivi e soprattutto attraverso l’omologazione e l’omogeneizzazione degli atteggiamenti quotidiani, così come attraverso un insieme di pratiche di svago programmate e accettate come caratterizzanti del buon cittadino, dell’*operaio modello*, dell’uomo civilizzato, oltre alle strutture istituzionali giudiziarie e di polizia che attuano in tale ambito.

La qualificazione del tempo messo a disposizione non rappresenta la condizione unica affinché avvenga una revisione del processo di produzione di una soggettività immersa nel carattere restrittivo dell’opera/lavoro, poiché:

⁵⁷ Vedi Lispector, C., *Água viva*, pp. 37-38.

⁵⁸ “Il Capitalismo contemporaneo è mondiale e integrato perché potenzialmente colonizza l’insieme del pianeta, perché attualmente vive in simbiosi con paesi che storicamente sembravano esserne sfuggiti (i paesi del blocco sovietico, la Cina) e perché tende a far sì che nessuna attività umana, nessun settore della produzione sfugga al suo controllo”. Cfr. Guattari, F., *Revolução molecular*, pp. 221 e ss.

⁵⁹ Vedi Habermas, J., “Técnica e Ciência enquanto Ideologia” in *Os Pensadores*, p. 339. Vedi anche: “Intervista con Sérgio Paulo Rouanet e Barbara Freitag” in *Folha de São Paulo*, Folhetim, n.549 del 14.08.87, fls B2 a B5; vedi anche Rouanet, S. P., “Um reformista radical” (intervista) in *Jornal do Brasil*, Idéias, n. 134 del 22.04.89, fls 8 e 9.

“Non contribuisce all’espansione dell’ambito dell’autonomia individuale se il tempo libero continua a essere il tempo vuoto dello *svago*, riempito, bene o male, dall’intrattenimento programmato dei *media*, dai mercanti dell’evasione e dal rinchiuersi di ognuno nella solitudine della sfera privata”⁶⁰.

Notiamo che non basta soltanto (ri)conquistare e consacrare il *tempo libero*. Tale realizzazione, nonostante rappresenti un momento importante nella lotta della classe lavoratrice, deve tener presente una ridefinizione del suo contenuto e dei suoi vincoli.

“Il problema non è concedere un tempo libero – che correrebbe il rischio di essere un tempo vuoto – agli individui affinché essi lo possano riempire a loro gradimento o con ‘poesia’ o con sculture in legno. Il problema è rendere il tempo, un tempo di libertà e permettere che la libertà concreta si incarni in un’attività creatrice. Il problema è mettere poesia nel lavoro (Poesia significa esattamente creazione).”⁶¹

Le possibilità tecnico-materiali per la riduzione sostanziale del tempo dell’opera/lavoro risaltano ancora di più la necessità di rompere con l’ordine dell’opera/lavoro secondo il modello capitalistico e con la soggettività che esso produce, come presupposto alla sua qualificazione per evitare che diventi un semplice riflesso della monotonia della catena di montaggio e della macchinizzazione, le quali costruiscono e plasmano l’insieme dei rapporti umani, sia per quanto riguarda le rappresentazioni consce, sia per quanto riguarda quelle inconsce, come suggerisce F. Guattari.

A questo punto è necessario capire che ciò che è in gioco è il dominio su ogni passo del divenire umano, attraverso l’omologazione del lavoratore, della sua dipendenza nei confronti della macchina produttiva, dello “schiacciamento del desiderio a eccezione delle sue forme residuali e *normalizzate*”⁶².

È all’interno di questo quadro di riferimento che Guattari propone la nozione di *soggettività capitalistica*, “una soggettività di natura industriale, macchinica, ossia, essenzialmente fabbricata, plasmata, imposta, adottata”. A ciò che normalmente viene chiamato ideologia, l’autore preferisce attribuire la nozione di produzione di soggettività, di tutta una struttura sociale industriale legata a una “immensa macchina produttiva di una soggettività industrializzata e omogeneizzata a livello mondiale che è diventata il dato di base nella formazione della forza collettiva di lavoro e della forza di controllo sociale collettivo”⁶³.

Va evidenziato, come afferma Suely Rolnik, che

“Guattari aggiunge il suffisso *-istico* a ‘*capitalista*’ poiché ritiene necessario creare un termine che possa denominare non soltanto le società dette capitaliste, ma anche settori del *Terzo Mondo* o del capitalismo *periferico*, così come le economie dette socialiste dei paesi dell’est, soggette a una specie di dipendenza e contro-dipendenza nei confronti del capitalismo. Tali società, secondo Guattari, dal punto di vista del modo di produzione della soggettività, non presenterebbero divergenze. Secondo l’autore, esse funzionano secondo la stessa cartografia del desiderio, nell’ambito sociale, la stessa economia libidico-politica...”⁶⁴

Dunque, “... questi due tipi di società trasudano la stessa specie di impossibilità di uscire da questo accerchiamento pseudo-personalogico. E credo che si potrebbe parlare, senza dubbio, di un’omologazione, o di una produzione di soggettività completamente alienata”⁶⁵.

Secondo questi modelli, si verifica che la totalizzazione e la *laborizzazione* del vivere, nel produrre uno stereotipo che abbraccia la totalità degli spazi dell’agire umano, rappresenta una regola generale in tutto il mondo e, quando si parla della produzione di un modello definito e, in parte, definitivo del sociale, si deve assumere il suo inserimento mondiale all’interno dei parametri della società industriale e del CMI.

Interagiscono quindi aspetti diversi di una struttura che persegue e prepara la riduzione integrale dell’uomo a un processo macchinico, sia attraverso il ricupero degli atteggiamenti devianti, sia attraverso il loro *misconoscere*, sia anche attraverso le forme di ripartizione sociale. Si presenta una necessità funzionale del sistema per impadronirsi e per normalizzare ogni minimo dettaglio. Niente deve sfuggire al suo controllo, sia per quanto riguarda gli oppressori, sia per quanto riguarda gli oppressi. Questa è la sua principale forza, che si impone nonostante le intersezioni differenziate che si stabiliscono nei confronti dei rapporti temporali specifici per ognuno di questi segmenti dell’insieme sociale.

Con questa finalità si sviluppano diverse situazioni e atteggiamenti impeditivi di *fuga* dai modelli stabiliti. Devono, conseguentemente, sparire – spariscono effettivamente (?) – le possibilità di devianza e, così facendo, una nuova e diversa disposizione delle basi materiali, nonostante potesse rappresentare una umanizzazione dei rapporti di lavoro, non implicherebbe l’apertura di nuovi percorsi. Ma anzi li chiuderebbe.

Insieme a tali *politiche sociali*, le innovazioni tecnologiche, nell’attuare all’interno del quadro proposto (una struttura alienante, di produzione di una soggettività capitalistica), svolgono la funzione legittimante di una configurazione invariabile delle *meraviglie* del mondo industriale.

Di pari passo con la riduzione della giornata lavorativa e gli ingegni elettronici, le *politiche sociali* agiscono come elementi minimizzanti delle angosce e dilemmi della società del CMI.

Sia dovuto all’economia del tempo, sia all’implementazione di tentativi di riduzione dei problemi relativi alla “trasformazione duratura del lavoro *non stipendiato* in lavoro *stipendiato*”⁶⁶, ciò che si verifica è una spinta verso l’integrazione della forza lavoro all’interno del quadro della struttura lavorativa della società industriale attraverso il mercato del lavoro. Si introducono quindi strumenti privilegiati di manutenzione e rafforzamento dello *status quo*. Sussiste una garanzia, attraverso il *miglioramento delle condizioni di vita*, della continuità.

Cioè, questo tipo di atteggiamento agisce su due oggetti:

- a) cerca, da una parte, di minimizzare i rischi vitali per il lavoratore, rendendoli, in certo senso, assimilabili, il che potrebbe essere definito, in maniera generica, come umanizzazione dei rapporti lavorativi;
- b) cerca di impedire l’evasione verso altre forme di organizzazione o, in un altro modo, cerca di legare l’uomo a un processo specifico attraverso l’introduzione di una forma di soggettività – capitalistica – che impedisce e/o cerca di recuperare ogni possibilità di singolarizzazione⁶⁷, così come impone in maniera velata l’osservanza delle strutture normalizzate.

Per quanto riguarda, nello specifico, i paesi di industrialismo avanzato – i *paesi ricchi* – questa situazione diventa ancora più complessa poiché i miglioramenti delle condizioni di vita delle persone sono più palpabili, scatenando un processo effettivo di “partecipazione materiale e

⁶⁰ Cfr. Gorz, A., op. cit., p. 95.

⁶¹ Vedi Castoriadis, C., *Socialismo ou Barbárie*, p. 96.

⁶² Vedi Guattari, F., *Revolução Molecular*, p. 14.

⁶³ Id., *Micropolitica*, pp. 25 e 39.

⁶⁴ Vedi in *Micropolitica*, nota 1, p. 15.

⁶⁵ Cfr. Guattari, F., *Micropolitica*, p. 129.

⁶⁶ Vedi Offe, C., op. cit., p. 15.

⁶⁷ Cfr. Rolnik, S., questo termine “è usato da Guattari per designare i processi disruptivi nell’ambito della produzione del desiderio: si tratta dei movimenti di protesta dell’inconscio contro la soggettività capitalistica, attraverso l’affermazione di altre modi di essere, di altre sensibilità, di altra percezione, ecc.”. Vedi *Micropolitica*, p. 45 e anche p. 17. Secondo Chauí, M., “È l’abbandono di vecchi territori risultante dall’invenzione di nuovi territori”, “Singularização e Autonomia” in *Folhetim*, n° 549.

inconscia nei sistemi dominanti del capitalismo monopolista di stato e del socialismo burocratico”⁶⁸ da parte, soprattutto, della classe lavoratrice. E ne deriva che nei rapporti con gli *altri* (paesi coloniali, terzo mondo) essa è implicata nel loro sfruttamento internazionale. Questa è la sua *partecipazione materiale*.

Inoltre, “i lavoratori ritrasmettono più o meno passivamente i modelli sociali dominanti, gli atteggiamenti e i valori mistificatori della borghesia...”⁶⁹. Agiscono come canale propagatore della propria dominazione, della loro disumanizzazione.

Per C. Castoriadis, l’iperproduttività e, di conseguenza, il miglioramento continuato, cioè la massimizzazione del livello di vita raggiungono limiti di assorbimento, il che occasiona l’imposizione dell’incremento e dell’*invenzione* di necessità, la promozione di attività anacronistiche ecc. Tuttavia tali espedienti non riescono a perpetuarsi atemporalmente. Tra le soluzioni possibili, spunta quella di progettare una riduzione accelerata del tempo di lavoro. Ciò, per Castoriadis, produrrebbe effetti disruptivi per il sistema nel suo complesso.

Tuttavia, si impone, a questo punto, l’introduzione della variabile che riguarda l’imposizione silenziosa, e quindi l’introiezione, di un modello proprio (comune) di vita (dell’agire e del comportamento), cioè, di un modello di vita prestabilito, finito e compiuto, attraverso il quale si garantisce, a questo uomo liberato dai limiti fisici della fabbrica, una libertà vigilata.

Diventa necessario, allora, riprendere la questione precedentemente esposta riguardante le politiche sociali per, insieme a Habermas, avviare una nuova spiegazione approssimativa. Innanzitutto, va considerato in modo consapevole il ruolo svolto dal *welfare state* per quanto concerne la garanzia di livelli ragionevoli di benessere sociale. Nasce ciò che l’autore denomina / *programmazione sostitutiva* che

“(…) unisce il momento dell’ideologia borghese della prestazione (che certamente trasferisce l’assegnazione dello status a seconda della prestazione individuale dal mercato al sistema scolastico) con la promessa di benessere (con la prospettiva di una sicurezza nel posto di lavoro e di una stabilità nel reddito)”⁷⁰.

In secondo luogo, questa “azione dello stato non può essere percepita come politica, bensì deve essere vista semplicemente come strumentale, a servizio di una razionalità immanente che segue i propri imperativi”⁷¹. In questo modo la “felicità della massa può essere raggiunta soltanto attraverso l’ausilio della compensazione delle *necessità privatizzate*. L’interpretazione delle realizzazioni, attraverso le quali il sistema si giustifica, in linea di principio, non deve essere politica: essa si riferisce, in modo immediato, alla spartizione, neutrale nella sua applicazione, del denaro e del tempo libero dal lavoro e, in modo mediato, alla giustificazione tecnocratica dell’esclusione delle questioni pratiche”⁷².

Questi due livelli si intrecciano in modo da interagire con la produzione di un modello unico e uniformante di soggettività, creando un parametro oggettivo di felicità a partire dai livelli materiali di ricchezza, così come dagli standard simbolici di soggettività, rendendo “sempre più difficile l’attribuzione di *status* ai meccanismi di valutazione della realizzazione individuale in una maniera, almeno, soggettivamente convincente”⁷³.

In questo senso, possiamo stabilire, mantenute le dovute proporzioni, alcuni legami tra il pensiero di Guattari e di Habermas. All’idea di ideologia (coscienza) tecnocratica habermasiana,

⁶⁸ Cfr. Guattari, F., *Revolução Molecular*, p. 12.

⁶⁹ Ibid., p. 12. Come afferma Sérgio P. Rouanet: “le forze produttive stesse, in un certo senso, passarono a essere utilizzate come fonte di legittimazione di un sistema tecnocratico. È in nome della massimizzazione delle forze produttive che il sistema tecnocratico moderno si legittima” in *Folhetim*, n. 549.

⁷⁰ Vedi Habermas, J., op. cit., p. 329.

⁷¹ Vedi Rouanet, S. P., op. cit., p. 277.

⁷² Habermas, J., op. cit., p. 336.

⁷³ Ibid., p. 343.

possiamo aggiungere la concezione di soggettività capitalistica di Guattari in modo da poter percepire il carattere totalizzante dell’omologazione proposta e prodotta dal sistema industriale.

“Lo Stato non fa altro che seguire la logica specifica della ragione tecnica e scientifica: non prende decisioni pratiche (politiche), ma decisioni tecniche, che non sono contingenti bensì necessarie perché radicate nell’oggettività di un sapere che, come tale, è invulnerabile alla critica. La visione di mondo che afferma il carattere necessariamente tecnico dell’azione dello Stato corrisponde all’ideologia tecnocratica. Essa propone una ‘prospettiva secondo cui lo sviluppo del sistema sociale sembra essere determinato dalla logica del progresso tecnico-scientifico’ e il cui effetto più immediato, una volta diffusa tra l’insieme della popolazione, è spolitizzare l’opinione pubblica e impedirle di mettere in discussione i fondamenti del sistema.”⁷⁴

È su questa strada che la *coscienza tecnocratica* agisce in maniera contingente attraverso l’introiezione di una soggettività – che è ideologia nel senso attribuito da Guattari – capitalistica, configurando l’elemento caratteristico dell’uomo, il quale passa allora ad “auto-oggettivarsi nella prospettiva esclusiva dell’azione strumentale e del comportamento adattivo”, come afferma Sergio Paulo Rouanet.

Così questa ideologia (produzione di soggettività) funziona sotto un duplice aspetto: da una parte, una massimizzazione ideologica e, dall’altra, una subideologizzazione, una minorazione di questo prisma. Da un lato – meno ideologico – si deve accettare che i benefici materiali sono reali e autentici; come afferma Habermas, “la coscienza tecnocratica è, ..., *meno ideologica*... visto che non possiede la violenza opaca di un annebbiamento che gioca soltanto sull’illusione della soddisfazione degli interessi”. Dall’altro lato – più ideologico – agisce in maniera da annebbiare, offuscare la possibilità di interazioni soggettive basate su un rapporto mutuamente condiviso; “essa non soltanto giustifica un interesse di dominazione parziale di una *classe determinata* e opprime la necessità parziale di emancipazione da parte di un’*altra classe*, ma colpisce anche l’interesse emancipatore della specie umana in quanto tale”, come evidenzia l’autore”⁷⁵.

Nello stesso senso si pronuncia Guattari quando argomenta l’impossibilità e l’insufficienza in particolare di una repressione ristretta. In questo modo, il capitalismo si vede nell’imminenza di comporre e di imporre uno stereotipo proprio di soggettività (di desiderio), così come diventa imprescindibile che esso venga interiorizzato dalla massa.

In questo caso si presenta limpida l’attuazione di uno scandire minuzioso e dettagliato del divenire umano. Come evidenzia questo autore:

“(…) si cerca preferibilmente di controllare le persone attraverso legami quasi invisibili che le vincolano in maniera più efficace al modo di produzione capitalistico (o socialista burocratico) nella misura in cui essi lo legittimano in modo inconscio.”⁷⁶

Questo quadro – all’interno del quale si congiungono i mezzi tendenti all’implementazione di una propensione verso il lavoro macchinico, le strutture istituzionali di umanizzazione e di impedimento di fuga dal processo lavorativo dominante e, in più, uno stereotipo di soggettività che si presume venga assunto e vissuto dagli individui ogni giorno – interagisce, nel senso integrativo di consumo e produzione dei rapporti dell’essere umano, con sé stesso e con tutto ciò che lo circonda. Tutto ciò con l’intento di soffocare le possibilità di singolarizzazione che potrebbero emergere e mettere a rischio tutto l’intrico conformatore della vita.

⁷⁴ Cfr. Rouanet, S. P., op. cit., pp. 279-280.

⁷⁵ Cfr. Habermas, J., op. cit., p. 333.

⁷⁶ Cfr. Guattari, F., *Revolução Molecular*, p. 64.

L'infantilizzazione – che C. Offre aggettiva come burocratica – sembra essere la nota forte di quest'ordine di cose. Le possibilità di autonomia, mobilitazione, rottura persino nei processi di tipo collettivo, sembrano perdere la battaglia, anche se si prende in considerazione il carattere e il contenuto di gran parte della domanda che cerca la definizione e il soddisfacimento dei *desideri* della popolazione. Inoltre, le problematiche che per caso abbiano un aspetto disruptivo devono essere, immediatamente, etichettate e classificate secondo uno standard *accettabile* di riferimento. Così si garantisce che i margini aperti siano comunque compresi all'interno del sistema di ricupero⁷⁷.

All'infantilizzazione si aggiungono le funzione di colpevolizzazione e di segregazione che agiscono vincolate a quadri di riferimento immaginari, i quali stabiliscono un limite al quale non solo i valori, ma anche i desideri dovranno attenersi. In questa maniera, si inibisce discretamente ogni possibilità di mettere in dubbio gli standard stabiliti senza che ci sia la necessità di ulteriori sistemi repressivi materialmente dettabili poiché l'ordine capitalistico si presenta come il proprio ordine *normale* delle cose. Tuttavia, "l'appropriazione della produzione della soggettività messa in atto dal CMI ha svuotato ogni conoscenza della singolarità. Si tratta di una soggettività che non conosce dimensioni essenziali dell'esistenza come la morte, il dolore, la solitudine, il silenzio, il rapporto con il cosmo, con il tempo"⁷⁸.

Pertanto:

"Non si ottiene il comportamento socialmente auspicato solo attraverso la forma negativa della rimozione, ma anche attraverso la forma positiva dell'interiorizzazione... La rimozione..., e l'interiorizzazione, che viene raggiunta attraverso il Superego, porta all'osservanza automatica delle norme funzionali al sistema di dominazione... L'interiorizzazione delle norme, attraverso il Superego, e la soppressione dei motivi indesiderati attraverso la rimozione, entrambi inconsci, sono processi complementari. Entrambi hanno in comune la prerogativa di rimuovere dalla discussione pubblica le significazioni linguisticamente articolate ... Entrambi i meccanismi inibiscono la problematizzazione discorsiva, in un caso impedendo interpretazioni disfunzionali, nell'altro imponendo contenuti normativi non-legittimabili."⁷⁹

In virtù di quanto detto, la rottura del rapporto lavoro/tempo libero, lo smantellamento di questo *tempo dell'equivalente*, come lo chiama Guattari, diventa una questione rilevante. Processi disruptivi della stessa rottura fanno parte di una (ri)definizione del progetto umano a partire dalla distruzione di certi legami di unione. In questo senso sarebbe "necessario osare deregolare la vita quotidiana in modo da far sì che venga seguita dalla responsabilità dell'individuo in funzione del proprio ambiente e del proprio futuro. Sarebbe esattamente l'opposto della ricerca sfrenata di sicurezza ad ogni costo che non fa altro che rinforzare l'infantilizzazione sociale"⁸⁰.

Per raggiungere tale scopo, sarà necessario che si verifichi "una sorta di resistenza sociale che si deve opporre ai modi dominanti di temporalizzazione. Ciò va dal rifiuto di un determinato ritmo nei processi di lavoro salariato al fatto che certi gruppi dovranno comprendere che il loro rapporto con il tempo va prodotto da loro stessi"⁸¹

Si tratta di processi di elaborazione affermativa di una singolarizzazione, ossia, della ricerca di un'autonomia⁸² a partire dalla rottura della logica capitalistica. È ovvio che prende corpo un'*ardua* lotta di fronte ai mezzi che tendono al ricupero di tali *deviazioni*, così come dinanzi alle forme più micro o singolari e passive di non-conoscenza, fino a raggiungere forme specificamente violente di omologazione.

La riappropriazione del tempo perduto passa attraverso la ricerca e la creazione di spazi di autonomia capaci di produrre il proprio divenire. Tuttavia, va evidenziato che:

"(...) o tali perturbazioni si renderanno complementari in funzione delle mutazioni della soggettività sociale capaci di condurle *lontane dagli equilibri* esistenti, verso vie emancipatrici o creative; oppure crisi dopo crisi, tali perturbazioni oscilleranno intorno a un punto di conservatorismo, a uno stato di stratificazione e di depressione repressive con effetti sempre più mutilanti e paralizzanti."⁸³

5. SOGNARE A OCCHI APERTI

Si avvia, allora, un'*ardua* lotta tra le strutture del potere tecnologico nelle società industriali sia nelle più sviluppate come nelle altre – sottosviluppate, di terzo mondo o, come vengono anche chiamate, società in via di sviluppo (un eufemismo) – nonostante in queste ultime il confronto sembri mediato dalla presenza di modelli ancora tradizionali⁸⁴ e dalla riappropriazione e garanzia del processo vitale. Incombe su di noi soprattutto una minaccia simbolica. È una battaglia per la rottura della logica temporale egemonica, con le relative conseguenze, e l'instaurazione di un processo reale di compromesso con la vita, l'uomo e il *suo* tempo, la rottura tra l'aver e l'essere.

La caratteristica di un atteggiamento del genere prende in considerazione il contenuto strutturale di un sistema di produzione basato sull'impossibilità di permettere *tempi morti di indagine alla base*, ovvero, tempi che sfuggono alla sua visione panoptica, il che rappresenterebbe la possibilità di trasmissione, con reazione a catena, della sua corrosione.

La regolazione sistemica degli spazi temporali e dei rispettivi contenuti permettono di garantire la continuità di un cerimoniale di vita, dando vita a un "modello obbligatorio di felicità", come direbbe Umberto Eco. Così, la ricerca e il ritrovamento di una vita non in serie, non pre-programmata, impone la presa di coscienza concernente la necessità di deregolare la logica temporale del processo produttivo capitalistico e il modello specifico di soggettività da esso prodotto, fabbricato.

Per ottenere ciò non basta che si cerchi di distinguere il tempo libero dal tempo del lavoro poiché la forza di appropriazione prodotta da quest'ultimo imprime sul primo il suo modo di essere. Come afferma Boaventura de Sousa Santos:

"E non mi riferisco soltanto al tempo omogeneo e astratto che, così come il lavoro, domina il turismo organizzato. Mi riferisco al tempo della vita quotidiana, al footing,

⁷⁷ Come afferma C. Castoriadis, la "situazione infantile è all'inizio un ricevere senza dare per, successivamente, fare o essere per ricevere". In *A instituição imaginária da sociedade*, p. 114.

⁷⁸ Vedi Guattari, F., *Micropolítica*, p. 43.

⁷⁹ Cfr. Rouanet, S. P., *Teoria Crítica e Psicanálise*, p. 328-329.

⁸⁰ Cfr. Varine, H. de, op. cit., p. 186.

⁸¹ Cfr. Guattari, F., *Micropolítica*, p. 47. "Sono *crisi di motivazione* in cui gli attori non vogliono più prendere parte al sistema ufficiale, sia esso politico o economico. Non vogliono più lavorare..." – Rouanet, S.P., *Folhetim*, n. 549. Sui lavoratori garantiti vedi Guattari, F., *Micropolítica*, p. 189

⁸² Per Guattari, l'autonomia è una funzione che agisce a livello micropolitico, ossia, a livello di produzione della soggettività. In questo modo essa è intrinsecamente collegata ai processi di singolarizzazione il cui obiettivo è quello di produrre una spaccatura della soggettività capitalistica. Essa, come vuole C. Castoriadis, deve essere il mio discorso che prende il posto di quello di altri, di un discorso estraneo interiorizzato e dominante, relativo a un immaginario che chiama a sé la definizione della realtà e del desiderio.

⁸³ *Ibid.*, p. 196.

⁸⁴ Va evidenziato, con Sérgio P. Rouanet (*JB, Idéias*, 22.04.89) che "non possiamo sovrastimare tale differenza. Essa è più piccola di quanto si possa immaginare perché, in fin dei conti, il mondo è lo stesso, il capitalismo è lo stesso e le leggi del capitalismo non cambiano da una parte all'altra. Esiste il fenomeno dell'internazionalizzazione del capitale. La legge che regge il plusvalore in uno stato sottosviluppato del Brasile è la stessa presente in Germania. La logica è la stessa". Ossia, siamo sommersi nel CMI.

all'esercizio fisico, al trucco, all'apparenza fisica sempre più importante in quanto forza produttiva del lavoratore, soprattutto del lavoratore nel settore dei servizi che vende sia il lavoro dell'apparenza fisica, quanto qualsiasi altro tipo di lavoro."⁸⁵

Tale processo di omogeneizzazione è attraversato da una struttura *ideo-comunicativa* che produce una visione universale basata su un progetto razionale di valore inequivoco e indiscutibile. Questa caratteristica è presente nella proiezione della cultura, nel valore del lavoro e nella soggettività capitalistica da essa attuata. La struttura c'è e non va discussa; resta solo adattarsi – questo è il razionamento che diviene effettivo. La rottura di tale *organizzazione comunicativa* – utilizzando l'espressione di Guattari – produrrebbe la rottura del processo della *forza lavoro collettiva*.

La percezione di questo senso all'interno del processo produttivo è indispensabile per avvicinarsi a un nuovo rapporto tra il tempo libero e il tempo del lavoro che rompa la dicotomia e l'opposizione tra entrambi e che privilegi la riappropriazione dell'uomo, della vita, da parte dell'uomo poiché lo spazio esistenziale umano non può essere composto da periodi di stagnazione e da momenti senza valore, da buttare via. Il sogno fa parte dell'attività giornaliera e va sognato da svegli.

Come afferma L. A. Warat:

“La felicità e il piacere non possono mai essere un prolungamento elettronico, convertiti in momenti di riadattamento alle macchine produttive.”⁸⁶

Per questo motivo è necessario avere presente, e in maniera molto nitida, alcune proposizioni habermasiane per quello che concerne l'abbattimento di ciò che lui definisce *azione comunicativa*, cioè, il quadro istituzionale all'interno del quale si operano le interazioni simbolicamente mediate, una intersoggettività linguisticamente mediata.

Il ristabilimento di uno spazio interattivo esente dai vincoli dei sistemi dell'*agire razionale rispetto allo scopo* ridotti a comportamenti adattivi si colloca come momento privilegiato di riappropriazione del tempo perso. Si abbozza quindi il ritorno alla sfera dell'interazione e all'allontanamento dai legami di acciaio creati dalla sfera dell'azione strumentale, i quali producono “l'estinzione, nella coscienza degli interessati, della distinzione stessa tra azione strumentale e azione comunicativa”⁸⁷. Lo spettro dei rapporti intersoggettivi passa a essere dominato dall'ambito dei rapporti strumentali.

Allora succede che:

“Se l'azione comunicativa, basata su norme che hanno bisogno di essere giustificate, è sostituita dall'azione strumentale, basata su regole che non hanno bisogno di alcuna giustificazione che non sia la propria efficacia, la falsa coscienza entra in una fase qualitativamente nuova (...) Essa consiste ora (...) nel non esigere nemmeno queste pseudo-legittimazioni poiché, in un mondo in cui le regole prendono il posto delle

norme, non c'è più niente da legittimare. La *praxis* si annulla dinanzi al comportamento condizionato.”⁸⁸

Ciò che si verifica è la massimizzazione del controllo attraverso la logica dominante dell'agire strumentale collegato a un piano in cui il linguaggio è indipendente dal contesto e l'agire strumentale rimane limitato a un insieme di abilità il cui referente è la competenza tecnica.

Questo predominio del sistema *dell'agire razionale rispetto allo scopo* collegato al comportamento adattivo ha come risultato la totale incapacità dell'uomo di articolare il suo essere/stare nel mondo dato che la “comunicazione reale, basata sul riconoscimento reciproco di norme, in principio legittimabile discorsivamente, è sostituita dalla pseudo-comunicazione tra soggetti incapaci di articolare desideri incompatibili con dette norme.”⁸⁹

Si deve considerare, tuttavia, che questo atteggiamento in alcun modo emerge involontariamente o casualmente all'interno dei criteri standard capitalistici del sistema industriale-macchinico. Ciò si verifica poiché l'apparizione dell'*homo laborans*, così come il suo insediamento, è condizionata dalla pulsione libidica al sacrificio dell'uomo nei confronti del lavoro al quale si aggiunge una *programmazione sostitutiva* che, appunto, sostituisce tale repressione libidinale in maniera compensativa mascherandola e escludendo a priori “la discussione riguardante l'accettazione dei criteri che solo sarebbero accettabili a una formazione democratica della volontà”.⁹⁰

Tuttavia, bisognerebbe affiancare un approccio analitico a questa rivalutazione in funzione dell'*agire comunicativo*. Si tratta di comprendere che alla valorizzazione smisurata della sfera strumentale si aggiunge l'introduzione illimitata, come mezzo privilegiato di spiegazione e di comprensione del processo vitale nella sua totalità, di una *ragione scientifica*, la quale affonda le sue radici, a partire da criteri positivisti, là dove la ragione percorre il sentiero delle verità uniche, i dogmi.

“Il senso comune positivista mette fuori gioco il sistema di riferimento dell'interazione nel linguaggio corrente, nel quale dominazione e ideologia sorgono sotto condizioni di comunicazione deformata, ma in cui esse possono anche essere riflessivamente evidenziate. La depoliticizzazione della stragrande maggioranza della popolazione, legittimata dalla coscienza tecnocratica, è simultaneamente un'auto-oggettivizzazione dell'uomo sia nelle categorie dell'agire razionale rispetto allo scopo, sia in quelle del comportamento adattivo: i modelli reificati delle scienze interferiscono sul mondo del vivere socioculturale e acquisiscono potere oggettivo sull'autocomprensione. Il nucleo ideologico di questa coscienza è la diminuzione della differenza tra *praxis* e tecnica.”⁹¹

Urge quindi, in un primo momento, la distruzione dei vincoli di un messaggio come una verità unica, ovvero, la demistificazione della stessa come forma unica ed esclusiva di percepire e affrontare i rapporti intersoggettivi a partire dall'instaurazione di un equilibrio instabile soggetto a una riformulazione continua.

⁸⁵ Vedi Santos, B. de S., *O social e o político na transição pós-moderna*, pp. 46 e 47.

⁸⁶ Cfr. Warat, L. A., *Manifesto do surrealismo jurídico*, p. 99. La comprensione di questo concetto è imprescindibile sia ai lavoratori sia ai professionisti del Diritto, soprattutto a coloro che militano nel settore sindacale affinché la loro produzione non rappresenti semplicemente un'anello in più all'interno della catena di trasmissione di una logica del lavoro capitalistica; affinché le convenzioni e i dissidi collettivi possano rappresentare un'alternativa al contenuto capitalistico del Diritto del Lavoro e non soltanto uno spazio di adattamento della realtà che funge soltanto da sistema di trasmissione di detta soggettività, non solo attraverso la propagazione di un'ideologia del lavoro, a scapito di un'etica ascetica, ma anche attraverso un rafforzamento delle regole che portano all'omogeneizzazione del vivere.

⁸⁷ Vedi Rouanet, S. P., *Teoria crítica e psicanálise*, p. 280.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 280.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 328.

⁹⁰ Per questa nozione vedi Rouanet, S. P., *op. cit.*, pp. 334 e ss. E Habermas, J. *op. cit.*, p. 330.

⁹¹ Cfr. Habermas, J., *op. cit.*, pp. 336/337. Con ciò osserviamo che: “Dinanzi ad una scienza che intende, ingenuamente, procedere *intentione recta*, cioè, avere il suo oggetto davanti agli occhi, la critica dello scientismo consiste nel far affiorare alla coscienza la dimensione epistemologica e mostrare che la realtà apparentemente innocente non è altro che il prodotto di diverse mediazioni e che gli oggetti che si offrono alla scienza sono pre-strutturati da certi *a priori* senza i quali l'oggettività sarebbe impossibile” (Rouanet, S. P., *op. cit.*, p. 256).

È la necessità che un'organizzazione comunicativa si attui affinché il pubblico sia reso capace di mettere in discussione il messaggio che gli arriva partendo dal presupposto che tale messaggio porta con sé la percezione di interpretazioni molteplici.

Ossia, "compito dell'immaginazione oggi è appunto di instaurare una coraggiosa tolleranza di tutto il fantastico". Ciò implica la rottura del sistema basato sulla ragione strumentale e l'entrata in circolazione di un processo razionale non totalizzante e repressivo che permettano di combattere le strutture asfissianti dei rapporti intersoggettivi e alimentino lo sviluppo utopico di un progetto di autonomia per tutti⁹².

Cercare il che cosa, il come, i perché, lo scopo, impone una capacità di ripensare la vita che vada oltre i limiti della conservazione, vissuti dall'*animal laborans*, e dell'utilitarismo dell'*homo faber*. La possibilità tecnologica stessa dell'*homo ludens* include tali responsabilità, in particolare quella di instaurare una *cultura del riadattamento continuo*, nell'espressione concepita da Umberto Eco, ovvero, "la distruzione simbolica del tempo istituito."⁹³

L'età dell'oro non può costare l'eternizzazione dell'uomo come una statua, fredda, immobile (immobilizzata) anche se con delle articolazioni.

Soltanto all'interno di un'altra cornice la possibilità dell'*homo ludens* porterebbe conforto all'essere umano. L'aumento del tempo libero, reso possibile dall'automazione, non può significare soltanto l'aumento di spazi di intrattenimento senza compromessi. La trasformazione delle festività, introdotte dai primordi della Rivoluzione industriale, in *hobbies sedentari*, portata all'estremo, comporterebbe la redenzione completa sempre all'interno dei parametri della soggettività capitalistica, una forma totalitaria di soggettività.

Non basta desacralizzare gli orari di lavoro attraverso, per esempio, la riduzione degli orari convenzionali per il raggiungimento delle quaranta ore lavorative settimanali. Ciò si potrebbe ottenere attraverso l'adozione di orari flessibili o di settimane di quattro giorni lavorativi di dieci ore lavorative⁹⁴. Non basta accumulare del tempo destinato al lavoro se poi lo stesso viene speso, consumato come Coca-Cola solo perché non si sa cosa fare di quel tempo.

Nella discussione sul tempo libero, diventa fondamentale che si sviluppi un dibattito sul modello complessivo di vita imposto dalla società industriale, sulla struttura totalizzante che si impone sulla vita quotidiana dell'uomo.

La riconquista della condizione umana esige la *delaborizzazione* della *vita activa* e il suo inserimento in un processo democratico caratterizzato dall'assenza di catene nel processo sociale. Non significa l'assenza di regole, ma l'invenzione di *norme* di un nuovo tipo, con una logica in cui la stabilità non è misurata a partire dall'ingessamento del processo conflittuale. Le regole del gioco non servono a distruggerlo, ma a far sì che esso si sviluppi a partire dal movimento dei soggetti coinvolti. Tutto in un gioco suggerisce azione e movimento e mai stagnazione e paralisi.

Questo compromesso con il gioco e il suo sviluppo esige la decaratterizzazione di un processo di alienazione che si attua concomitantemente al tipo di produzione in serie inerente al prototipo di società industriale in atto, in cui l'attività si sviluppa al ritmo meccanico delle macchine e in cui viene esclusa qualsiasi possibilità inventiva, creativa e si elimina ogni attività di pensiero. Si vive, quindi, in un modo malsano poiché si verifica una rottura nel rapporto tra la vita creativa e la vita vera e propria. Far sparire l'aspetto creativo dalla vita quotidiana del lavoro significa stabilire una base malsana per la vita⁹⁵.

Il prodotto – alienazione⁹⁶ – è parte di questo processo a cui siamo collegati referenzialmente e che abbiamo denominato, con Guattari, soggettivizzazione o produzione di soggettività e che, in ultima analisi, è correlato a ciò che, di regola, identifichiamo come ideologia.

Ossia, questa alienazione nasce da un processo ideologico di laborizzazione della *vita activa* a partire dal processo produttivo (nel quale è inserito) e dall'elaborazione di un prototipo di soggettività. La produzione della soggettività capitalistica alimenta il quadro di alienazione della e per la vita. Funzionano così – ideologia e produzione di soggettività – come concetti correlati.

In base a quanto esposto, possiamo dire che la produzione di una soggettività – capitalistica – aliena l'uomo dal suo vivere rompendo il sano rapporto tra la vita creativa e la vita complessiva e instaurando un rapporto insalubre tra l'uomo e la vita che si produce dalla distruzione dell'allegria di vivere fino alla mancanza totale di compromesso con la vita. Si crea una forma di (s)vincolamento, di assenza di compromesso dell'uomo con il mondo attraverso l'indurimento dei rapporti, i quali passano a verificarsi all'interno di criteri prestabiliti in maniera definitiva (almeno nell'apparenza). Si instaura uno stato di torpore in cui la vita segue la sua strada tatticamente.

Si oggettivano quindi "sistemi di connessione diretta tra le grandi macchine produttive, le grandi macchine di controllo sociale e le istanze psichiche che definiscono il modo di percepire il mondo"⁹⁷ nel senso di stabilire un modellamento del vivere, in tutte le sue angolazioni, garanzia della conservazione funzionale della struttura produttiva e del suo conseguente modo di vivere.

Si forma un quadro in cui si stabilisce "un rapporto di alienazione e oppressione nel quale l'individuo si sottomette alla soggettività così come la riceve"⁹⁸.

La ricerca del tempo perduto avviene solo a partire dal momento in cui si riesce a produrre una rottura in questo rapporto macchinico di produzione. Una distruzione degli ingranaggi di articolazione di questo processo di scansione nei minimi dettagli della vita a partire dallo smantellamento del processo univoco di vedere e di articolarsi con il mondo. L'annientamento di una struttura di omogeneizzazione degli uomini e dei suoi rapporti.

Tuttavia, un processo di singolarizzazione richiede la riappropriazione di questa soggettività e anche, a partire da essa, la riconquista e la ripresa del controllo sulla vita da parte dell'uomo.

Una nuova strutturazione del rapporto tra l'uomo e il suo tempo si istituisce, quindi, in seguito alla nuova presa di coscienza nei confronti del mondo e di se stesso.

⁹² Vedi Eco, U., op. cit., pp. 104, 149 e 174. Vedi anche, per quanto riguarda un altro tipo di razionalità, Warat, L.A., op. cit.

⁹³ Cfr. Warat, L.A., op. cit., p. 81.

⁹⁴ Vedi Requixa, R., "Lazer" in Wisnick, J.M. (a cura di) *et al.*, *A virada do século*, pp. 85-96.

⁹⁵ Vedi Winnicott, D.W., *O Brincar e a Realidade*. In particolare pp. 95-100.

⁹⁶ L'alienazione completa deriva dall'imposizione della certezza assoluta, dall'uniformità, dalla non-conflittualità e, imprescindibilmente, dall'esclusione di "ogni attività di pensiero". Vedi Warat, L.A., op. cit., p. 57.

⁹⁷ Cfr. Guattari, F., *Micropolitica*, p. 27.

⁹⁸ Id. *Ibid.*, p. 53.

Capitolo Terzo

Il tempo della democrazia

“Non si possono sopprimere le disuguaglianze materiali a scapito dell’eterogeneità degli individui e delle coscienze. La libertà non potrà mai essere il prezzo del benessere materiale. Tuttavia, nessuno è libero se non ha garantite le condizioni materiali della propria esistenza.”⁹⁹

All’interno di tale referenziale di addestramento e di ingessamento del vivere, oppure di un referenziale uno, prevedibile, determinato e permanente che rege l’agire umano, la possibilità di prevedibilità assume contorni insuperabili. Nulla può essere passibile di fuga dallo *sguardo penetrante del re* e dalla sua struttura di verità finite.

Ma, come afferma Jurandir Freire Costa, “l’imprevedibilità delle faccende umane è incompatibile con la riduzione deterministica del sociale”¹⁰⁰.

Inoltre, non possiamo dimenticare che questa monopolizzazione del vivere umano da parte del *mondo sistemico* si impone tendenzialmente perché non c’è alcun elemento indicativo *in extremis* della sua effettività in maniera irrimediabile, visto che l’esistenza di spazi, sfere, che sfuggono alla sua logica, al suo potere omologante, sono una realtà, nonostante i calcoli delle devianze e delle strutture riappropriative esistenti. Le possibilità di irruzione delle singolarità sono reali alla contingenza.

Con linguaggio habermasiano possiamo dire che il mondo sistemico vuole divorare gli ultimi spazi non-sistemici che ancora esistono nella società, che sono quelli che funzionano nel mondo della vita. Tale caratteristica è meramente tendenziale. In nessuna società, per quanto complessa, non è stata possibile l’annessione totale del mondo della vita da parte del sistema – con le sue sfere, con le sue azioni che si verificano nelle strade, nella vita quotidiana, nella scuola, nel sindacato ecc. Azioni che, bene o male, sfuggono al progetto annessionista del sistema¹⁰¹.

È in questo senso che possiamo interpretare la posizione assunta da F. Guattari quando considera possibili i processi disruptivi del modello di soggettività proposto e imposto dal CMI definiti come singolarizzazione. Processi di singolarizzazione che possono stabilire rapporti di un nuovo tipo all’interno di una nuova *cartografia del desiderio*. Nelle parole di Marilena Chauí la singolarizzazione sarebbe un’*avventura senza garanzie*, staccata, scollegata dagli standard uniformi e uniformanti di una soggettività capitalista, a partire “dall’abbandono di vecchi territori in funzione dell’invenzione di altri nuovi”¹⁰².

A partire da questa prospettiva possiamo abbozzare, delineare, cercare di stabilire un profilo riguardante ciò che percepiamo come possibilità di instaurazione di un processo democratico.

6. IL DIVENIRE DEMOCRATICO

In base a queste caratteristiche si cerca il campo del possibile per l’emergere di uno spazio pubblico, politico, di condivisione sociale che parta dal presupposto che l’assorbimento del tempo

tramite il processo produttivo di impronta capitalistica influisce fortemente sulla produzione di un concetto di cittadinanza totale e, di conseguenza, di un panorama democratico innovativo.

La qualificazione del tempo del lavoro e del tempo libero, tramite una soggettività capitalista, secondo quello che Wanderley G. dos Santos definisce una *cittadinanza regolata*¹⁰³, ossia a partire dall’omogeneizzazione degli spazi temporali e di un disciplinamento delle azioni umane, rende impossibile, in maniera trasversale, l’emergenza di qualunque comportamento creativo *sui generis* e, così facendo, l’agire sociale si trasforma in una sequenza di azioni prevedibili, automatiche. In altre parole: si genera l’impossibilità della differenza e in questo modo non c’è la possibilità che ci siano azioni autonome; il diverso diventa illecito.

La democrazia, secondo questi parametri, emerge dogmatizzata, sterile, disciplinata totalitariamente. L’azione umana e i rapporti intersoggettivi, poiché stereotipati, perdono ogni carattere di compromesso e diventano alienati. Da un processo di individuazione totalitaria/totalizzante viene fuori, come si può prevedere, un uomo-cittadino burocratizzato, destituito dai vincoli con la vita.

Prende forma così una democrazia decaratterizzata come forma di governo di compromesso di chi ne aderisce. Diventa un progetto compiuto, dotato di una struttura inequivoca e immutabile. Un processo paralizzato in cui la cristallizzazione di un modello non è altro che *la ciliegina sulla torta*.

La democrazia non può assoggettarsi a un *addestramento universale* alla ricerca dell’Età dell’oro in cui “per avere cibo occorre accettare la *pax* offerta dal conquistatore”¹⁰⁴.

Secondo questa prospettiva, la logica dei *modi dominanti di temporalizzazione*¹⁰⁵ agisce come moderatore della vita quotidiana acquisendo così un ruolo fondamentale nella costituzione di un quadro di passività totale che *crea* “modelli obbligatori di felicità”¹⁰⁶, in cui interagiscono le strutture fondamentali di mantenimento e di riproduzione della società industriale e della sua apparente soggettività. Tale modello assume contorni di incompatibilità con un processo che si ritiene democratico. Anzi, è incompatibile con la stessa nozione semantica di processo, sempre che tale nozione sia intesa come “atto di procedere (...), successione di stati o di cambiamenti (...) Fis. Sequenza di stati di un sistema che si trasforma, evoluzione”¹⁰⁷. Pertanto, si intuisce che la nozione di processo corrisponde a ciò che è soggetto ad alterazioni continue; mai una definizione immutabile.

Ne consegue che, con la questione della democrazia, si pongono immediatamente i vincoli di un quadro modellatore degli spazi temporali. Tale quadro può avere luogo soltanto all’interno di un progetto in cui la democrazia viene concepita come modello finito, determinato a partire da un quadro referenziale definito e definitivo. Secondo questi parametri, non sarebbe concepibile intendere la democrazia come processo di costruzione giornaliera e perciò non finito; non sarebbe possibile intuirlo a partire dall’incertezza della vita quotidiana, dall’invenzione momentanea.

Soltanto se si pensa la democrazia come divenire, la rottura con il tempo istituito si antepone come un limite che può generare nuove possibilità. Un senso di imprevedibilità non può convivere con un tempo totalizzato, previamente stabilito e che implichi un progetto di soggettività compromessa con la passività, la quiete, l’apatia ecc., con un tempo fissato in maniera eteronoma in cui *l’amore del censore* emerge come condizione basilare per l’istituirsi di questo addestramento universale¹⁰⁸.

⁹⁹ Warat, L.A., *Manifesto do Surrealismo Jurídico*, p. 97.

¹⁰⁰ Cosa, J. F., “Narcisismo em tempos sombrios”, in Briman, J. (a cura di), *Percursos na História da Psicanálise*, p. 168.

¹⁰¹ Vedere Rouanet, S.P., in *Folhetim*, 14/08/1987. Dello stesso autore: “O olhar iluminista”, in *O olhar*, p. 141. Anche: habermas, A., *op. cit.*, p. 332.

¹⁰² Chauí, M., “Singolarizaçãe Autonomia” in *Folhetim*, p. 490.

¹⁰³ L’Utilizzo dell’espressione *cittadinanza regolata* non avviene, nel presente libro, secondo il contenuto proposto dall’autore, ovvero, come quella cittadinanza derivante dal quadro occupazionale legalmente istituito. Tuttavia, questa espressione serve ad indicare un controllo svolto subliminalmente a partire dall’istituzione di standard di comportamento, disseminati nel contesto sociale come modelli aprioristici. Per la comprensione letterale dell’espressione, vedere Santos, W. G., *Cidadania e Justiça: a política social na ordem brasileira*, p. 68.

¹⁰⁴ Vedere Eco, U. *op. cit.*, pp. 63-64.

¹⁰⁵ Vedere Guattari, F., *Micropolitica...*, p. 47.

¹⁰⁶ Riutilizziamo l’espressione di U. Eco che consideriamo estremamente fedele all’analisi proposta.

¹⁰⁷ Vedi Ferreira, A. B. de Holanda, *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, p. 1395.

¹⁰⁸ Sull’argomento vedi Legendre, P. *O amor do Censor: ensaio sobre a ordem dogmática*.

La logica del tempo del lavoro che impregna anche il tempo libero è incompatibile con una democrazia che sia istitutrice dello spazio politico. Anzi, tale logica sorge come fattore impossibilitante di una tale percezione dato che, in funzione del suo carattere totalizzante degli spazi temporali, ne impedisce la differenza.

Quando si vive inseriti in un ordine temporale omnicomprensivo di tutti gli spazi di convivenza, che impone il processo di formazione di una soggettività ristretta alla logica interna dei rapporti produttivi, diventa inconcepibile la possibilità di fuga dalla sua ripartizione e schematizzazione. L'alienazione diventa completa.

Per questa ragione l'*animal laborans* sembra irconciliabile con una democrazia che si auto-inventa giorno per giorno. La ricerca del tempo perduto interagisce con il tentativo di implementazione di una democrazia intesa come processo di autonomia.

Ciò che appare chiaro, in questo momento, è la radicalizzazione relativa a un progetto di democrazia liberista intesa come:

“l'insieme di valori e di istituzioni che si traducono in note regole di procedure (suffragio universale, elezioni periodiche, principio della maggioranza numerica, diritti delle minoranze, sistema di rappresentazione dei partiti politici, spartizione di funzioni tra una pluralità di detentori formali del potere dello Stato ecc.) che regolano l'acquisizione, l'esercizio e il controllo del potere politico e delle quali fanno parte anche i Diritti Umani *stricto sensu* (le libertà civili e politiche dell'individuo-cittadino), come limitazioni non politiche esterne all'azione dello Stato. Ossia, quelle esigenze e regole minime che definiscono, a livello istituzionale, la razionalità politica inerente ai regimi di democrazia rappresentativa pluralistica.”¹⁰⁹

Tuttavia, ciò che traspare all'interno di questa definizione è il fatto di “garantire il nesso continuo tra l'individuo-cittadino e lo Stato attraverso l'organizzazione costante del conflitto e della negoziazione, della divisione e dell'unità. In altre parole, viene consentito lo sviluppo del conflitto sociale sempre che esso si sviluppi sotto le forme politiche di rappresentazione che garantiscono la non continuità e la non universalità del conflitto”¹¹⁰.

Così, questa radicalizzazione suggerisce una reinterpretazione della democrazia. Sia in occasione dei processi di transizione verso la democrazia, sia nei paesi di capitalismo avanzato, occorre un cambiamento interpretativo, soprattutto nei paesi altamente industrializzati, a partire dalla presa di coscienza del fatto che la risoluzione della maggior parte delle necessità materiali non è sufficiente per mettere l'uomo in salvo, per innalzarlo a un nuovo livello di rapporti intersoggettivi. Deve avvenire una trasformazione delle significazioni politiche.

Per quanto riguarda gli Stati soggetti a un processo di transizione politica e quelli del cosiddetto terzo mondo, nonostante la costruzione di una democrazia formale sia una necessità impellente e primaria, non va dimenticato che “il compito di instaurazione-consolidamento della ‘base minima’ di certezze (inerenti alla razionalità formale della politica) tende a diventare il ‘tetto massimo’ del processo di costruzione storica e sociale della democrazia”¹¹¹.

Questa circostanza dimostra quanto sia fondamentale essere consapevoli degli aspetti simbolici inseriti nel comportamento democratico, soprattutto quando si assume come referenziale l'introduzione in scala planetaria, della struttura del CMI.

Fa parte di questo comportamento l'assunzione della democrazia come incertezza, sia per quanto riguarda i risultati delle competizioni elettorali, sia per quello che concerne il contenuto delle soluzioni richieste dai problemi giuridici, dai rapporti intersoggettivi ecc.

¹⁰⁹ Vedi Gómez, J. M., “Direitos Humanos e Redemocratização no Cone Sul” in *Direitos Humanos: um debate necessário*, pp. 91-92.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 92.

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 96 e ss.

Questa democrazia, secondo Claude Lefort, “dà l'avvio all'esperienza di una società inapprensibile, indomabile, nella quale si dirà che il popolo sia sovrano, certamente, ma in cui esso non cesserà di mettere in dubbio la sua identità, in cui essa resterà latente (...)”¹¹². Ovvero:

“Lefort afferma che l'elemento essenziale della democrazia è che essa ‘si istituisce e si mantiene nella dissoluzione dei capisaldi della certezza’, in quanto ‘inaugura una storia in cui gli uomini sperimentano un'indeterminazione ultima riguardo al fondamento del potere, della legge e del sapere, nonché al fondamento della relazione dell'uno all'altro, in tutti i campi della vita sociale’.”¹¹³

Dinanzi a questo processo gestazionale, la democrazia scioglie i vincoli inerenti a un progetto stabilito e finito, regolato definitivamente da standard dogmatizzati. Si sciolgono così le distinzioni ferme tra spazi politici e non-politici. Avviene un'emersione del politico nel sociale o, viceversa, una sommersione di questo nel politico. Si prova la scomparsa dei modelli totalizzanti del sociale, ovvero, non si ha la rappresentazione di un centro e dei margini della società (della periferia): l'unità non avrebbe più potuto cancellare la divisione sociale. La democrazia passa ad essere vissuta come un luogo polifonico in cui non c'è spazio per lo stabilimento di un modello finito di essere al mondo ed essa si avvia verso una storia fissata definitivamente.

La democrazia “ha bisogno di essere percepita come un'invenzione costante del nuovo. Essa si riconosce nel carattere inatteso che risiede negli squilibri abbastanza solidi di un ordine fatto di proibizioni”, o ancora come “una condizione di significazioni che comanda i nostri processi di autonomia aprendoli all'imprevedibilità delle sue significazioni”¹¹⁴.

La ripresa della democrazia, in questo momento, come invenzione, come divenire, è totalmente compatibile con la critica del modello di vita, soprattutto per ciò che riguarda lo stereotipo di produzione di una soggettività capitalistica che agglutina un referenziale univoco del tempo del vivere a partire dalla totalizzazione imposta da una razionalità strumentale collegata al mondo sistemico, così come permette l'apertura di percorsi alternativi.

La concretizzazione di un *ordine* democratico che abbia – e non potrebbe essere diversamente – come caratteristica intrinseca la sua rivalutazione quotidiana non è incompatibile con il delinearci di un insieme di *regole del gioco* – adoperiamo qui l'espressione coniata da Norberto Bobbio solo in maniera referenziale.

Tuttavia, la caratteristica di queste regole – che d'ora in avanti denomineremo norme¹¹⁵ – è che non assumono il carattere di perennità assoluta una volta che la loro rielaborazione fa parte del gioco democratico stesso. Tale possibilità potrebbe sembrare irresponsabile; tuttavia, a partire dall'impegno nel gioco – un compromesso sociale –, si spera che la trasformazione delle sue regole, prodotta in maniera consensuale e condivisa, produca effetti in senso positivo come progettato dai giocatori.

Infine, la democrazia è innanzitutto un compromesso con la libertà.

Pertanto, in una democrazia non è ipotizzabile che la perennità formale delle regole (che dovranno essere norme) assuma contorni quali quelli di un muro che imprigiona i partecipanti entro

¹¹² Vedi Lefort, C., *A Invenção Democrática: os limites do totalitarismo*, p. 118.

¹¹³ Vedi Gómez, J. M., op. cit., p. 106. Per quanto riguarda le citazioni di C. Lefort, l'autore fa riferimento a: “La Question de la Démocratie” in *Essais sur le Politique: XIX – XXe Siècles*, p. 29.

¹¹⁴ Per queste nozioni vedi Warat, L. A., *A Ciência Jurídica e seus Dois Maridos*, pp. 106 e 70 rispettivamente. Vedi anche pp. 28-29. Per quanto riguarda l'ultima citazione vedi, dallo stesso autore, *Manifesto do Surrealismo Jurídico*, p. 64.

¹¹⁵ Tale denominazione rispetta una scelta teorica, cioè, quella di distinguere momentaneamente i campi di attuazione dell'agire strumentale da quelli dell'agire comunicativo. Secondo questa prospettiva, parlare di regole darebbe la connotazione di razionalità tecnocratica. Invece, nell'accezione di norma, la veicolazione si verifica a partire dalla sfera dell'interazione e dell'agire comunicativo, il quale presuppone il dibattito nella sua elaborazione. Tale approccio si avvicina di più alla prospettiva di democrazia da noi utilizzata poiché tematizza criticamente persino le nozioni di ragione e di razionalità incluse. Riprenderemo questo argomento di seguito lungo il testo.

i propri confini e gli impedisce di vedere l'orizzonte in cui il sole tramonta in maniera enigmatica prima di una nuova alba.

Alterazione, cambiamento, rinnovo costanti non sono sinonimi di caos. Anzi, portano all'impegno consapevole, all'identificazione e mai all'uniformizzazione. Che sia eterno finché dura, declamava il poeta Vinícius de Moraes quando parlava dell'amore. L'amore deve legare l'uomo alla democrazia e le sue regole (norme) devono avere la stabilità inerente alla continuità democratica, collegata a sua volta all'elaborazione di "ipotesi sullo sfruttamento del disordine, entrando nella logica della conflittualità" quando allora "nascerà (...) una cultura del riadattamento continuo, nutrito di utopia"¹¹⁶.

Così, il ritorno alle interrogazioni si pone sotto nuovi dubbi e desideri.

Questa incertezza è sinonimo di una presa di coscienza nei confronti della vita. Quel che conta è la responsabilizzazione nei confronti del mondo e di coloro che ci vivono. Riguarda la presa di posizione, nel senso di condurre una vita per la vita, e non per la morte, sia questa la morte della vita, quanto la morte in vita.

Se si dovesse cercare qualche referenziale in F. Guattari, si dovrebbe presupporre che una tale trasformazione esigerebbe il ripristino di una sfera imprescindibile per il successo di questo processo di democrazia: la sfera del desiderio. Tuttavia, questa riappropriazione implicherebbe la necessità di bandire l'immagine diabolica attribuita a tale sfera dalla soggettività capitalistica. Non si tratta di ripristinarla sotto la forma del disciplinamento, ma accoglierla come momento di effettiva costruzione di qualcosa, come una dimensione di produzione e non di distruzione, di disordine, come avviene nella costruzione proposta dal CMI.

In tale rinnovazione democratica va evidenziato che, secondo l'autore:

"(...) tale opposizione – da una parte il desiderio-pulsione, desiderio-disordine, desiderio-aggressione, e dall'altra, alterazione simbolica, potere centralizzato in funzioni di Stato – mi sembra essere un referenziale totalmente reazionario. È perfettamente concepibile che un altro tipo di società si organizzi. Una società che preservi i processi di singolarità nell'ordine del desiderio, senza che ciò implichi una confusione totale nella scala di produzione e della società, senza che ciò implichi una violenza generalizzata e un'incapacità dell'umanità di gestire la vita. È molto più la produzione di soggettività capitalistica – che sfocia in devastazioni incredibili a livello ecologico, sociale, nell'insieme del pianeta – a costituire un considerevole fattore di disordine che ci può effettivamente portare verso catastrofi assolutamente definitive."¹¹⁷

Tuttavia, non va persa di vista la capacità di rigenerazione del quadro capitalistico dinanzi ai processi di rottura che possono sorgere e che "ci consigliano di rimanere a braccia incrociate dinanzi alle gesticolazioni isteriche, o alle manipolazioni paranoiche dei tiranni locali e dei burocrati di ogni specie". Si verifica così una *partecipazione* interna, a livello di formazione desiderante che fa rifluire ogni potenziale di contestazione, sia attraverso la conformità al modello desiderante, tramite una complicità imposta, sia attraverso il "consenso passivo" di coloro che sono soggetti al sistema. Intanto, a partire da tale sfera sarebbe possibile delineare i parametri di una sociabilità democratica disciplinata da una normatività non totalizzante¹¹⁸.

Seguendo questo percorso, bisogna comunque considerare che quando si parte dalla prospettiva di un *processo* democratico, inteso come incertezza¹¹⁹, come indeterminazione, in cui il desiderio non è definito, delimitato, normalizzato ecc. aprioristicamente, i rischi della (re)instaurazione di un progetto fascista non sono del tutto debellati visto che:

"Non esiste alcuna ricetta che garantisca lo sviluppo di un processo autentico di autonomia, di desiderio, comunque lo chiamiamo. Se è vero che il desiderio può riorientare verso la costruzione di altri territori, di altre forme di sentire le cose, ugualmente può, invece, orientarsi, all'interno di ognuno di noi, verso una direzione microfascista."¹²⁰

Ma la possibilità che si verifichino micro-rapporti sfiorati da una logica fascistizzante non implica la necessaria trasformazione di tutto lo spazio sociale intersoggettivo a partire da quella stessa logica; non presuppone l'impraticabilità di un processo democratico basato sull'istituzione quotidiana dello spazio politico, sulla imprevedibilità giornaliera dei risultati della risoluzione di conflitti.

Contrariamente a una pratica totalitaria, in cui la soggettività è asserragliata da un'istituzione temporale totale, la democrazia presuppone la rottura di questa *mortificazione quotidiana* imposta a partire dall'introiezione dei parametri della razionalità del mondo sistemico.

Ciò che deve essere chiaro, per quanto riguarda i rischi di microfascismi e la conseguente ricerca di sicurezza attraverso progetti di totalitarizzazione del sociale, attraverso un congelamento democratico, è che l'imprevedibilità delle vicende umane non è incompatibile con l'incertezza democratica, ovvero, "con la sperimentazione di nuove forme di vivere o con la critica dei modelli di vita conosciute"¹²¹. E ciò non significa *la fine dei tempi*. Piuttosto l'inizio di nuovi tempi, sotto una nuova razionalità.

Una volta constatato che non ci sono incompatibilità tra, da una parte, la sperimentazione di nuove forme di vivere e la critica dei modelli di vita conosciuti, e dall'altra, l'imprevedibilità delle vicende umane, come dimostrato precedentemente, la possibilità della democrazia, intesa come creazione quotidiana, ci appare totalmente attuabile sempre che si lavori al di fuori dai vincoli di una *ragione cinica*¹²², in cui, più che mai, vediamo concretizzata la figura del *dio-protesi* freudiano. Così, smettiamo di cadere nella pratica e nell'elogio irresponsabili della violenza, di demoralizzare l'idea di legge e di ideali sociali per avviarcì verso uno spazio in cui l'altro è inevitabile e in cui riscopriamo l'ambito del compromesso sociale, della solidarietà, nel quale siamo sommersi e dal quale dipendiamo per cercare la via di uscita da questo impasse tecnico-istituzionale attraverso il quale passiamo o siamo portati a passarci.

Si suppone che la fuga dal processo di temporalizzazione capitalistico-burocratico sia imprescindibile affinché non ci si debba fingere morti – sotto la figura dell'*impotente* – oppure non ci si creda capace di uccidere gli altri – sotto la maschera dell'*onnipotente* – come formule di dominio della paura della morte. Invece è imprescindibile affinché non diventiamo dei morti viventi e affinché possiamo essere protagonisti e condividere la scena con tutti nel "ruolo di fonte del desiderio, del piacere e del dolore, nel gioco della convivenza umana"¹²³.

L'elemento fondamentale è, quindi, la rottura di questo *universo del non compromesso*, nel quale si convive secondo le regole del "si salvi chi può". Intanto, la solidarietà da noi proposta non

¹¹⁶ Vedi Eco, U., op. cit., p.99.

¹¹⁷ Guattari, F., *Micropolitica*, pp. 214-217. Per la citazione vedi p. 217. Sempre dello stesso autore: *Revolução Molecular*, pp. 77-78 e 165 e ss.

¹¹⁸ Guattari, F., *Revolução Molecular*, p. 183.

¹¹⁹ Przeworski, A., "Ama a Incerteza e será Democrático" in *Novos Estudos CEBRAP*, pp. 33-46. L'autore delinea un referenziale riguardo alla democrazia come incertezza che ci è utile come panorama di fondo per il senso che inseguiamo in questo libro.

¹²⁰ Guattari, F., *Micropolitica*, p. 236.

¹²¹ Costa, J. F., op. cit., p. 168.

¹²² *Ibid.*, p. 167. Ragione cinica: "è quella che cerca di fare dalla realtà esistente, istanza normativa della realtà sociale".

¹²³ *Ibid.*, pp. 170-171.

è, in alcun modo, quella meccanica resa possibile dallo Stato contemporaneo per mantenere e rafforzare gli standard capitalistici¹²⁴.

La questione democratica, intesa come incertezza, mette in evidenza gli stessi scontri presenti nel passaggio dall'immaginario al simbolico:

“Da tale passaggio (...) ci portiamo una certa paura nuova di ciò che è mutante, delle certezze relative di questa vita – e un certo fascino del rifugio *sicuro* dei codici totalitari in cui il narcisismo, che *crede di sapere*, non si vede continuamente messo in dubbio dall'evidenza che tutto quello che è, può anche non esserlo, che dipende (...) Totalitarismo e narcisismo: associazione esistente non solo nell'inconscio del dominatore, ma anche in quello di coloro che si fanno dominare.”¹²⁵

7. DELLE REGOLE E DELLE NORME

Si conferma così la compatibilità della questione della democrazia come invenzione e della critica del modello di vita, così come la possibilità di manutenzione delle differenze con la necessità di instaurazione di una normatività minima per la convivenza collettiva.

Con questa configurazione – che sfugge al modello produttivista-capitalistico – si assume una caratterizzazione plurale, polifonica e, visto che è svincolata da un senso univoco, polisemica. A questo punto, il gioco acquisisce possibilità reali, nonostante ciò avvenga all'interno di una caratterizzazione stabilita attraverso norme di nuova realizzazione.

Queste norme risulterebbero, contrariamente a quanto prende forma come contenuto semantico della nozione di regole legata alle strutture del mondo sistemico e della razionalità strumentale, da un ordine sanzionato a partire da un agire comunicativo, ovvero, tali norme sarebbero risultanti da una “intersoggettività linguisticamente mediatizzata”. Stando a Habermas, queste norme troverebbero la propria giustificazione a partire dalla loro origine consensuale derivante da un'azione comunicativa. La loro costituzione avverrebbe all'interno di un processo dialogico.

Tale analisi si impone quando si comprende che:

“L'affermazione morale di un ordine sanzionato e, quindi l'agire comunicativo, che è orientato al senso articolato linguisticamente e presuppone l'interiorizzazione di norme, viene sostituito sempre più da comportamenti condizionati, mentre le grandi organizzazioni come tali assumono sempre più la struttura dell'agire razionale rispetto allo scopo. Le società industrialmente sviluppate sembrano avvicinarsi al modello di un controllo del comportamento guidato da stimoli esterni piuttosto che diretto da norme.”¹²⁶

Tuttavia, con questa dicotomia tra norme e regole non intendiamo stabilire una distinzione ferma tra la struttura direttiva del contenuto legato al mondo sistemico e il contenuto circoscritto al piano dell'interazione, cioè, tale piano deve essere il risultato di standard comportamentali informati a partire di un consenso ottenuto attraverso un'intermediazione linguistica, mentre la struttura legata al mondo sistemico resta sottomessa alla determinazione di regole definite secondo un modello scientifico e una razionalità tecnica che negano qualunque tipo di rapporto tra i propri enunciati e un

¹²⁴ Per quanto riguarda questa nozione vedi: Cittadino, G., “Ressocialização da Política e Repolitização do Social” in *Presença*, n. 9, pp. 156-164. Questa solidarietà consacra “une limite à l'intervention de l'État qui est la fonction de solidarisation de la société existante, donc tout sauf l'édification d'une société nouvelle, tout sauf le constructivisme utopique”, come evidenzia Jaques Donzelot, op. cit., p. 34.

¹²⁵ Kehl, M. R., “Masculino/Feminino: o olhar da sedução” in *O Olhar*, p. 416.

¹²⁶ Habermas, J., op. cit., p. 332.

qualche progetto realistico e industrializzato, ovvero, che negano i propri vincoli identificatori¹²⁷. Una mediazione all'interno della ricerca di risposte consensuali avviene in entrambi i livelli. Un'identica struttura argomentativa si interpone sia quando si tratta della ricerca dell'obiettività delle regole, sia quando riguarda la giustificabilità (o giustizia) delle norme.

Ciò che rimane, però, è la constatazione della necessaria mediazione per informare un processo democratico caratterizzato dal piano dell'incertezza. In questo modo, parlare di una normativa indispensabile a tale prospettiva richiede un allontanamento semantico dalla nozione di regola che intrinsecamente comprende il contenuto di una razionalità strumentale di negazione dell'aspetto discorsivo-ideologico, inerente alla nozione di norma prodotta a partire da un rapporto di simmetria tra gli interessati. In questa, è impensabile l'infiltrazione di un carattere di supremazia di una delle parti coinvolte.

Dall'altra parte, possiamo cercare in Freud, anche se solo referenzialmente, la possibilità di un indebolimento, fino alla soppressione totale di un apparato coercitivo, basato “sul fatto psicologico che l'uomo integra le più svariate disposizioni pulsionali, il cui orientamento è determinato dalle esperienze infantili”¹²⁸.

Ciononostante, la soppressione di un apparato coercitivo minimo resta ineludibile. Un divenire progressivo, tuttavia, si pone sulla soglia di un'evoluzione in cui la civiltà riesce a ottenere ciò che come “risultato finale sarebbe un diritto al quale tutti – almeno tutti i membri potenziali della comunità – avrebbero contribuito con i sacrifici dei loro moti pulsionali, e che non lascerebbe nessuno – di nuovo con stessa eccezione – divenire vittima della forza brutta”¹²⁹.

Così la necessità – almeno temporanea – della persistenza di enunciati normativi (coercitivi) minimi si accorda con la possibilità che gli stessi siano stabiliti per mezzo di un processo discorsivo-dialogico mediatizzato linguisticamente, permettendo, di conseguenza, l'instaurazione di questo processo democratico basato sull'incertezza, poiché il modello di razionalità strumentale, proprio della logica totalitaria del mondo sistemico, della sfera strumentale, verrebbe sostituito da una razionalità di tipo comunicativo, alla quale è inerente alla possibilità di una costante messa in discussione dei consensi precedentemente ottenuti.

La ristrutturazione culturale della civiltà può permettere, aprendo spazi o ampliando le *brecce* sopravvissute, lo scioglimento di “istituzioni culturali difettose”. Se la cultura viene riconosciuta come risultante dal confronto tra la prospettiva della creazione e il tentativo di distruzione, allora è ammissibile solo un'evoluzione della civiltà in quanto tale nella ricerca della massimizzazione degli elementi collegati al processo vitale, a scapito del rafforzamento e dell'avvicinamento – pericoloso – dell'elemento deteriorante, dello sterminio, anche quando si è propensi all'inclinazione freudiana di accettazione della felicità come qualcosa al di fuori dei piani di creazione. Tuttavia, una tale tragedia non può rappresentare un ostacolo che impedisce la ricerca del principio del piacere in cambio di quel “modello obbligatorio di felicità”¹³⁰.

Se, inoltre, il processo civilizzatore si configura come la lotta dell'uomo per la vita, le limitazioni imposte agli individui devono implicare, necessariamente ed essenzialmente, l'inseguimento di tale finalità. In questo senso, le funzioni svolte dalla normatività, comunicazionalmente stabilite, non possono presentarsi e svilupparsi come strozzamento della normatività stessa.

Viene confermata quindi la compatibilità strutturale tra il senso di una democrazia, intesa come invenzione, e la persistenza di vincoli coercitivi, che si presentano soltanto come normatività, sempre che agli stessi non vengano ascritte funzioni da condensatori di un ordine, in cui l'astinenza è la regola per la manutenzione di un quadro fondante nel processo di instaurazione di una verità generale e definitiva in cui la *norma generale*, nello stile kelseniano, è il contenuto informativo di

¹²⁷ Per quanto riguarda il dibattito sulla scienza vedi Santos, B. S., *Um discurso sobre as ciências*.

¹²⁸ Plastino, C. A., *Sujeito e História em Marx e Freud*, mimeo, p. 21.

¹²⁹ Freud, S., “Mal-estar na civilização” in *Os Pensadores*, p. 155.

¹³⁰ Vedi nota 6.

una società basata su un modello produttivista, sugli standard di un *agire razionale rispetto allo scopo* e sul *comportamento adattivo*, che ha stabilito definitivamente il modo di essere e di stare nel mondo e di vivere il tempo che passa¹³¹.

A questo punto, ciò che occorre è destabilizzare, nell'ambito del giuridico, l'utilizzo del diritto come mezzo. In altre parole, la riorganizzazione del giuridico, all'interno di uno stile democratico basato sull'incertezza, presuppone che la regolamentazione o il minimo coercitivo di regolazione dei conflitti siano basati su strutture dell'agire comunicativo orientato all'intesa¹³², perché soltanto a partire da un modello di normalizzazione, fondato sul consenso ottenuto dialogicamente, è che si potrebbe pensare nell'instaurazione di *istituzioni giuridiche* di stampo habermasiano¹³³, le quali solo così potrebbero stabilire vincoli con il mondo della vita. Soltanto il diritto come istituzione avrebbe la possibilità di vincolarsi a un processo democratico che si ritiene stabilito per sempre sotto i panni di un'armatura giuridica formale e procedurale che trova la sua legittimazione nei modelli *previsti dal positivismo giuridico*¹³⁴.

Inoltre, si verifica che, nell'ambito dello Stato sociale e di democrazia formale, la regolamentazione dei rapporti a favore dello smorzamento del conflitto "si produce a condizione che non venga meno il processo di accumulazione, il quale rimane protetto, non modificato dagli interventi dello Stato"¹³⁵. Ossia, si instaura un'azione coadiuvata tra la struttura del giuridico legittimato secondo criteri positivisti, un modello democratico definito aprioristicamente e la struttura di uno *status quo* che non può permettere alterazioni di fondo.

Il prezzo dell'implementazione di questo *Stato sociale e democratico di diritto* è quello dell'omologazione della soggettività individuale attraverso strutture compensatorie di una cittadinanza che si riduce a partecipazioni sporadiche e, referenzialmente, a contenuti limitati, oltre a diventare una via di promozione clientelistica del consumo. Si sviluppa così un doppio processo di protezione e normalizzazione. Grazie a un programma di politica sociale, viene consacrata un'assimilazione di pregiudizi e insicurezze senza far sì, intanto, che si intravedano i rapporti sottostanti.

Tale *colonizzazione del mondo della vita*, resa possibile dalla "...giuridificazione (*Verrechtlichung*) degli ambiti dell'agire orientato comunicativamente"¹³⁶, configura la strumentalità di un modello giuridico positivisticamente legittimato per la compressione sistemica dell'agire umano.

In questo modo, affinché si possa afferrare il perché della necessità di riorganizzazione della struttura normativa minima richiesta da una democrazia di nuovo tipo, diventa fondamentale la comprensione del quadro di collaborazione che si instaura tra la manutenzione e la consacrazione di uno *status quo* grazie alla protezione e alla normalizzazione dello Stato sociale – capitalistico – e alla pacificazione dei conflitti sociali per mezzo di un processo di giuridificazione positivisticamente legittimato.

Un processo democratico che abbia come substrato la convenzione quotidiana della risoluzione dei conflitti – e non la loro occultazione a priori – esige la riabilitazione del mondo della vita come luogo di dibattito così come richiede una critica al modello di ragione funzionalista che renda possibile il ritorno di un processo comunicativo, l'unico capace di convivere con la costante messa

¹³¹ Maffesoli, M., *A Sombra de Dionísio: contribuição a uma sociologia da orgia*, 1985. In particolare pp. 38 e ss.

¹³² Per *intesa* Habermas comprende: "...un processo di reciproco convincimento che coordina l'agire dei diversi partecipanti in base a una motivazione *razionale*... significa comunicazione orientata a un *accordo valido*". Vedi Habermas, J., *Teoría de la Acción Comunicativa*, v. 1, p. 500.

¹³³ "Per istituzioni giuridiche intendo le norme giuridiche la cui legittimità non può essere garantita dal semplice appello in termini positivisti alla loro correzione procedurale". Vedi op. cit. nella nota precedente, v. II, p. 516.

¹³⁴ Vedi Habermas, J., *Teoría de la Acción Comunicativa*, v. II, p. 516.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 492.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 503.

in questione del quadro normativo. Questa ricomparsa del modello comunicativo aprirebbe spazio allo scioglimento della *coscienza frammentata* di cui parla Habermas¹³⁷.

In questo percorso, se si condivide l'idea di Habermas secondo cui tale pacificazione e latenza dei conflitti di classe porta all'irrompere di altri conflitti non prettamente classistici, bisogna ribadire che la semplice emergenza di queste lotte di nuovo tipo non bastano per configurare la possibilità che si venga a stabilire un quadro normativo, anche se a livello micro, basato sul modello comunicativo. Affinché esso si possa stabilire è necessaria la partecipazione di attori competenti linguisticamente, ovvero, si presuppone la presenza di cittadini liberi dalla dominazione, liberi dalle catene di una struttura di classi e "tale smantellamento non può essere realizzato dall'agire comunicativo, bensì dall'agire strategico (...). È necessario creare, innanzitutto, le condizioni affinché cessi l'omologazione"¹³⁸.

Emerge quindi un problema che l'autore non approfondisce forse proprio perché proviene da un "locus" sovravviluppato. Tuttavia, nonostante le soluzioni materiali evidenti, il problema della simmetria discorsiva si impone sia nelle aree sviluppate – forse anche in modo più acuto – sia in quelle sottosviluppate o *in via di sviluppo*. Per questo motivo la critica di un modello di razionalità si pone immediatamente nel contesto di una proposta di azione comunicativa. Come afferma S. P. Rouanet, Habermas

"(...) mira alla reciprocità, una reciprocità in cui l'Ego e l'Alter abbiano lo stesso diritto di parlare e di argomentare, senza che l'uno sia mero oggetto dell'altro, ma non presuppone tale reciprocità come qualcosa di raggiunto definitivamente. Al contrario, i protagonisti della comunicazione devono essere permanentemente all'erta contro il rischio di una falsa simmetria, di un discorso apparentemente comunicativo che, invece, ha scopi di dominazione che distruggono qualunque simmetria. I soggetti dell'interazione non sono scettici, bensì critici."¹³⁹

Non si tratta quindi di stabilire a priori una pacificazione dei rapporti materiali con la persistenza di una "reificazione dei rapporti comunicativi" come sembrerebbe emergere dall'affermazione di B. Freitag, poiché:

"(...) questa giuridificazione dei mezzi con cui si affrontano i rischi dell'esistenza ha un notevole costo sotto forma di interventi ristrutturanti nel *mondo della vita dei beneficiari*. È un costo seguito dall'adempimento burocratico e dall'assolvimento monetario dei diritti e richieste degli interessati. Perché il diritto borghese impone la necessità di considerare le garanzie offerte dallo Stato sociale dei diritti *individuali* riguardanti materiali generici perfettamente *specificati*."¹⁴⁰

Se la soluzione del problema si trovasse nella risoluzione degli aspetti di natura materiale, in paesi sviluppati, che hanno già raggiunto livelli di soddisfacimento materiale elevati, avrebbero risolto la problematica relativa ai rapporti intersoggettivi. Quello che vediamo, invece, è l'assenza di connessione in questo piano. Quindi, si tratta di problemi strutturali.

Se, tuttavia, pensiamo a una sequenza, essa avrebbe inizio nella necessaria instaurazione di un processo comunicativo esente dai principi di una ragione funzionalista come condizione *sine qua non* affinché si raggiungessero dei canoni di convivenza degni.

Ciò avviene quando si pensa alla questione democratica come essenzialmente conflittuale in cui non si esclude, anzi, si presuppone la mutua cooperazione. Quello che si verifica è una società in cui

¹³⁷ *Ibid.*, p. 502.

¹³⁸ Freitag, B., *Folhetim*, 14.08.87, p. B-4.

¹³⁹ Rouanet, S. P., *O olhar iluminista*, p. 146.

¹⁴⁰ Habermas, J., *Teoría de la Acción Comunicativa*, vol. II, p. 512.

la convivenza è una scelta volontaria che impegna i partecipanti nella reciprocità. Si osserva quindi che:

“(…) una teoria della democrazia equivale a una teoria della politica: la pratica democratica si basa sulla capacità di riconoscere l’altro e ciò rappresenta il nucleo del discorso della politica, come alternativa al discorso della guerra, in cui lo scopo è l’annichilamento dell’altro.”¹⁴¹

La democrazia, in qualità di divenire quotidiano, ha bisogno di stabilire vincoli forti con la vita; è uno stato di compromesso da parte di coloro che prendono parte a tale processo. Presuppone la concentrazione, in un unico piano, di una comunità normativamente regolata, stabilita a partire da un modello di agire comunicativo in cui nessuno dei suoi membri è alla mercé di un processo di violenza istituzionalizzato narcisisticamente e, nemmeno, di una razionalità onnipotente dominata da pochi.

La democrazia, come processo in continua trasformazione, presuppone il venir meno del modello di automa¹⁴² che la società industriale cerca di proiettare sull’uomo moderno, così come quello dei prototipi di impotente e di onnipotente affrontati da Jurandir Freire Costa.

In questo verso si pone quindi l’impossibilità di pensare all’alterazione dei rapporti sociali e delle strutture tecno-strumentali “senza aprire all’uomo e alla donna (…) un percorso verso il libero esercizio della propria intelligenza, intralciata e intorpidita dalla *razionalizzazione* lungo gli anni attraverso la ripetizione quotidiana della linea di montaggio”¹⁴³ dato che il

“(…) lavoro necessario per sopperire le necessità di tutti non sarà accompagnato da inni allo svago e al consumo. Il superamento sarà interno, attraverso il pensiero che concepirà un modo non brutalizzato di guardare e di agire. E che inventerà mezzi intelligenti di produzione.”¹⁴⁴

Infine, “finché i lavoratori non saranno capaci di vedere dall’interno i mezzi e i fini della propria attività quotidiana, la società industriale, capitalista o socialista, non saprà affrontare i prestigii della tecnocrazia. Consapevolezza e regime democratico si richiamano reciprocamente”¹⁴⁵.

La democrazia implica un tempo dell’eros, ossia, una società di compromesso con la vita che non patteggia con una soggettività istituita a partire da un modello di razionalità tecnocratica che decide tra il buono e il cattivo. Questo quadro (Stato sociale – democrazia formale – razionalità strumentale – soggettività capitalistica) si collega, invece, alla pulsione di morte, quando tutta la corresponsabilità del mondo giace e viene sostituita da un’individualità morbosa.

La democrazia esige, invece, lo smantellamento delle strutture di *rappresentazione a-linguistiche* in cui l’ideale dell’abolizione della giustificabilità delle norme di controllo sociale rappresenterebbe l’apice del dominio di una struttura tecno-burocratica¹⁴⁶.

Un tempo di democrazia si vincola a un tempo disforme in cui la continuità rappresenta soltanto la possibilità dell’incompleto, del contraddittorio, dell’affermazione della differenza che segna l’esistenza umana individuale e collettiva. Si presenta come l’enigma di ciò che in un istante è e che, un istante dopo, passa o può già non essere¹⁴⁷. Qualcosa come ciò che ha compreso Marx e che ha espresso nel Manifesto Comunista quando afferma che “tutto ciò che è solido si scioglie

nell’aria” – espressione di cui si è riappropriato Marshall Berman¹⁴⁸ – consapevole però del fatto che questa fluidità non comporta disordine, semplicemente un’altra logica estranea ai modelli capitalistici di normalizzazione e di *protezione*.

Conclusioni

“da bere c’è l’acqua
il cibo è l’erba.
hai sete di cosa?
hai fame di cosa?
non vogliamo solo mangiare,
vogliamo mangiare e fare l’amore.
non vogliamo solo mangiare,
vogliamo il piacere per alleviare il dolore.
non vogliamo solo denaro,
vogliamo denaro e felicità.
non vogliamo solo denaro,
lo vogliamo intero e non a metà.”¹⁴⁹

La percezione del grande intreccio necessario affinché l’uomo venga plasmato secondo una struttura totalitaria di società, a partire dal controllo che si stabilisce attraverso il sistema produttivo, potrebbe, in linee generali, essere presa come la grande immagine che si ottiene dal testo da noi proposto.

All’interno di queste demarcazioni generiche si potrebbe cercare di comprendere alcune caratteristiche che emergono dall’intrecciarsi di alcune linee guida di questa speculazione. Tra queste, merita rilievo la azione congiunta messa in atto tra un modello di razionalità, una struttura lavorativa e un determinato modello di democrazia. Tutte e tre che si sviluppano con l’unico e condiviso obiettivo di conformazione del sociale, dei rapporti intersoggettivi, attraverso la produzione di un modello di soggettività meccanica denominata, secondo F. Guattari, *soggettività capitalistica*. Insistiamo, ancora una volta, sul fatto che essa riguarda sia i sistemi capitalisti, quanto quelli relativi al socialismo burocratico, così come i sistemi informi dei Paesi del Terzo Mondo dato che sono tutti integrati attraverso il CMI.

Questo modello di soggettività rende comprensibile il perché di una passività generalizzata che colpisce la specie umana. Diventa opportuno, sempre che intendiamo fare luce sulle strutture di controllo che si sono instaurate sotto il sistema industriale sin dalle sue origini, approfondire la percezione sui legami di unione resi effettivi grazie a un modello unico e definitivo di razionalità – da noi denominata strumentale, tecnocratica ecc. –, alla questione dello scientismo, al sistema produttivo, alla democrazia.

In questo quadro referenziale, sono tre aspetti che interagiscono e che si sostengono reciprocamente, nonostante la razionalità scienziata attui come substrato che spiega lo stabilimento definitivo di questo quadro di tanatica paralisi creativa.

Il modello di soggettività che si pone emerge esclusivamente da un contesto di controllo integrale di tutto lo spazio temporale, il che permette, attraverso l’omologazione totale delle azioni, così come, di conseguenza, e la prevedibilità generale e definitiva dell’agire umano, l’instaurarsi di un prototipo di democrazia caratterizzato da un’implementazione formale di un modello democratico irremovibile.

¹⁴¹ Cittadino, G. G., op. Cit., p. 164.

¹⁴² Per questa nozione vedi Muricy, K., “O Autônomo e o Anão” in *Folhetim*, 18.09.87, pp.4-5.

¹⁴³ Vedi Bosì, A., “Fenomenologia do Olhar”, in *O Olhar*, p. 83.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 83.

¹⁴⁵ Weil, S., apud Bosì, A., op. cit., p. 85.

¹⁴⁶ Vedi Rouanet, S. P., *Teoria Crítica da Psicandlise*, pp. 328 e 337.

¹⁴⁷ Vedi Sevcenko, N., “O Enigma Pós-Moderno” in *A Pós-Modernidade*.

¹⁴⁸ In *Tutto ciò che è solido si scioglie nell’aria*, p. 20.

¹⁴⁹ Tratto dalla canzone *Comida* di Arnaldo Antunes, Marcelo Fromer e Sérgio Britto.

Viene fuori così una triplice passività: 1) quella di una razionalità che impone comprensioni chiuse e definitive; 2) quella di un sistema produttivo controllato nei minimi dettagli e ad ogni istante; 3) quella di una democrazia istituita formalmente che non permette la discussione dei propri postulati. I tre momenti sono accomunati dalla soppressione di ogni possibilità creativa, disruptiva dei limiti imposti, ossia, di ogni prospettiva di singolarizzazione intesa come l'invenzione di nuovi territori liberi dalle catene limitative della capacità di creazione di nuove forme di essere e di stare nel mondo.

Questo quadro di rassegnazione mortifera che viene raggiunto grazie all'omologazione, concepita e generata soprattutto a partire della ripartizione della figura del lavoratore – ma non solo –, porta alla definizione dei parametri per un congelamento dei rapporti sociali in cui, come afferma Guattari:

“(…) le gerarchie e le segregazioni si sono rafforzate; la miseria e la disoccupazione tendono oggi ad essere accettati come mali inevitabili: i sindacati operai si aggrappano agli ultimi settori istituzionali che gli sono concessi e si rinchiodano in pratiche corporativiste che li portano ad adottare comportamenti conservatori, molte volte vicini a quelli degli ambienti reazionari.”¹⁵⁰

Ma come si arriva a una tale complicità all'interno di un sistema stratificato di dominazione sociale? A questa domanda si intende rispondere con l'unione di questo spettro della ripartizione serrata degli spazi temporali, di una razionalità e di una democrazia caratterizzati da un senso univoco definito aprioristicamente.

Ciò che viene evidenziato è la correlazione esistente tra questi tre aspetti. In nessun momento si sarebbe potuto immaginare la possibilità di compimento di una strategia democratica senza l'alterazione di questa intersezione rigida tra l'umo e il mondo e il suo tempo.

Un uomo omologato secondo lo stereotipo della razionalità dogmatica è il prototipo indispensabile affinché avvengano la concretizzazione e la manutenzione di una democrazia che viene percepita come già data; la quale in realtà prende corpo come uno schema totalizzante. Si dà quindi la morte dello spazio pubblico inteso come campo di confronti creativi, grazie ai quali si generano nuovi rapporti, nuove domande, nuove risposte ecc.

Si caratterizza così il modello di civiltà costituitosi dalla rinuncia alla felicità attraverso compensazioni materiali che non fanno altro che mettere freni alle possibilità di disturbo.

Nelle strutture di capitalismo tardivo, gli ammortizzatori offerti dallo Stato sociale si presentano come paradigmatici. In tali strutture, i benefici *offerti* agiscono come agenti di assorbimento delle disfunzioni introdotte dalla crescita economica e, in più, servono a incorporare la gran massa della popolazione nei modelli stereotipati delle società di consumo. Là dove questa prospettiva non si pone, in particolare nelle aree sottosviluppate, l'assimilazione di questa grossa fetta della popolazione avviene attraverso l'esacerbazione dei sistemi di parificazione sociale, di normalizzazione, più concentrati e violenti sia simbolicamente, sia materialmente.

Ciò che rimane è che la caratteristica intrinsecamente rilevante è quella dell'incorporazione dell'insieme della popolazione in un modello, in uno standard di convivenza previamente definito. Questo quadro, ermeticamente chiuso, non solo consente questo *modello obbligatorio di felicità* perduri, ma si contraddistingue per impedire l'apertura di breccie disruptive.

Ipotizzare una nova razionalità si pone come condizione *sine qua non* affinché si continui a inseguire un'alterazione in questa immagine solidificata di soggettività – capitalistica – che domina sul processo civilizzatore, il quale, nonostante le compensazioni materiali che procura, non è capace di offrire alcun incremento di soddisfazione piacevole e di felicità. Si comprende, con Freud, che l'abbandono di questo modello di civiltà, di per sé, renderebbe possibile il ritrovamento dell'allegria perduta. Intanto, ed è l'autore stesso a metterlo in evidenza, “il potere sulla natura non è l'unica

condizione della felicità umana, come pure non è l'unica meta delle aspirazioni della civiltà, e non dedurre che i progressi tecnici non abbiano valore sull'economia della nostra felicità”¹⁵¹.

Da questo punto di vista, non va trascurato il fatto che, nonostante la supremazia delle macchine, nulla vieta che si verifichi un processo di singolarizzazione che non sia soggetto all'alienazione delle procedure meccaniche.

Notiamo che tale delineamento, che si presenta come definitivo, non è altro che il frutto di un determinato standard stereotipato di razionalità che si impone come modello. Inoltre, allo stesso modo che la sua continuità dipende da questa ragione tecnocratica, si ottiene, attraverso l'omologazione della soggettività – originando la *soggettività capitalistica* –, il fissaggio definitivo di un progetto di democrazia che si presenta come totalizzatore delle esperienze umane.

Nel percorso tracciato nella presente analisi, ci si accorge esplicitamente che, partendo dalla trasformazione del lavoratore, avvenuta all'interno dei parametri di un'etica protestante (un condizionamento ascetico), la quale è attraversata da una struttura di condizionamento produttivo che va dall'architettura tipica del panoptismo, passando dai diversi livelli di controllo, fino ad arrivare a un progetto di *nipponizzazione* delle classi operarie, le condizioni strutturali basilari affinché possa emergere il tempo della democrazia, come quello introdotto nel terzo capitolo, diventano quasi inesistenti.

Si tratta di un tempo unico auto-costituito e pre-costituito in relazione a un processo istituyente di una nuova forma di organizzazione sociale basata sull'incertezza.

Un patto di convivenza che si stabilisce su queste basi ha bisogno di ben altro che operai – o operatori – per implementarsi. Il processo di solidarietà esige la capacità di capire quanto l'altro sia essenziale. E la democrazia solo può sopravvivere sotto l'impulso di una reciprocità tra i partecipanti.

Questo processo di creazione quotidiana impone degli uomini pensanti e mai dei robot neurotizzati – neutralizzati.

Il patto per la vita che si configura ha bisogno, innanzitutto, di una garanzia che lo spazio pubblico diventi il campo effervescente in cui emergono le nuove conquiste e le rinnovate ricerche. Questa democrazia non è un ideale da raggiungere, bensì un'utopia da ricercare.

In questo capovolgimento, il desiderio svolge un ruolo fondamentale. Non si tratta del desiderio *anarchico*, autodistruttivo, sinonimo di disordine, come ci appare nell'ottica della regolazione capitalistica, bensì di un desiderio-volontà-di-creazione di una nuova forma di organizzazione. Si tratta di inventare un altro mondo. Un desiderio compromessosi con la vita e con questa democrazia.

Questa cospirazione desiderio-democratizzante ha, quindi, una caratteristica intrinsecamente rilevante che è proprio il suo carattere di compromesso, non con una struttura pre-concepita, bensì con i propri partecipanti e con il mondo che li circonda.

E ciò non è un'utopia anarchica. È semplicemente un rimettere all'ordine del giorno la possibilità di ripensare il processo civilizzatore complessivamente, di rivedere la crisi della civiltà a partire dalla possibilità di porre la questione di “sapere se ci sono altri modi di vedere e di fare le cose, se non ci sono mezzi per fabbricare altre realtà, altri referenziali (...)”¹⁵².

Tuttavia, in questo percorso è d'obbligo tener presente il quadro di totale inerzia creativa in cui si trova l'uomo-lavoratore-operaio. L'articolazione tra questo processo democratico e ciò che avviene nelle strutture del mondo sistemico, per mezzo degli spazi rimanenti o dei percorsi emergenti di una nuova razionalità, di una nuova etica dell'essere-stare nel mondo, potrà minare, gradualmente, la capacità di sostenimento di un tale assetto del potere e permettere che, in questo modo, si riprenda la capacità di produrre una riformulazione profonda del ritratto di insensatezza di una cultura del non-compromesso, dell'avvilimento, della violenza ecc.

¹⁵⁰ Guattari, F., “Impasse Pós-moderno e Transição Pós-mídia” in *Folhetim*, n. 479.

¹⁵¹ Vedi Freud, S., op. cit., p. 155.

¹⁵² Guattari, F., *Micropolitica*, pp. 215-216.

Si può argomentare che ai margini delle nazioni periferiche, in cui la lotta per la continuità dell'esistenza fisica è un dato materiale irremovibile, la battaglia per una rivalutazione del contenuto soggettivo di un tale sistema, anche perché i casi di democrazia formale sono rari o inesistenti, potrebbe passare in secondo piano. Tuttavia, come è stato dimostrato, il soddisfacimento materiale delle necessità non è capace di offrire all'uomo una *vita più piacevole*, anche perché il prezzo di tali benefici si riflettono sul processo complessivo di omologazione caratterizzato da una soggettività capitalistica. In questo modo, rimane invariata l'imprescindibile necessità di implementare la ricerca di un nuovo tipo di processo democratico che faccia sì che non si debba pagare un prezzo così alto per queste garanzie materiali di (in)felicità.

E l'infelicità, qui, non va intesa come negazione delle opportunità offerte dal processo tecnologico, bensì come sottoprodotto di questo modello che si coniuga nel rapporto lavoro-tempo-democrazia come un tempo unico dominato da una logica capitalistica.

Invece, la felicità sarebbe un'alleanza tra le possibilità di riduzione delle fatiche e delle pene attraverso il potenziamento della capacità creativa dell'uomo, in cui lo scambio simbolico di potere, che ha luogo a partire dalla quantificazione dei benessere materiali resi disponibili proprio dalle possibilità tecnico-materiali, non abbiano il prezzo di una passività mortale. Un'alleanza etica a favore della sopravvivenza, per un tempo che, nonostante unico, non sarebbe univoco, bensì polisemico.

Bibliografia

Libri

- ALBORNOZ, Suzana. *Trabalho*. Coleção Primeiros Passos, São Paulo: Brasiliense, 1986.
- ARENDRT, Hannah. *A Condição Humana*. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.
- BAGOLIN, Luigi. *O Trabalho na Democracia: filosofia do trabalho*. São Paulo: LTR; Brasília: UnB, 1981.
- BERMAN, Marshall. *Tudo o que é Sólido Desmancha no Ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- BIRMAN, Joel (Coord.). *Percursos na História da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Taurus, 1988.
- CAMARGO, Luiz O. Lima. *Lazer*. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- CARDOSO, Sérgio (Org). *Os Sentidos da Paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- *Socialismo ou Barbárie: o conteúdo do socialismo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- CUNHA, Newton. *A Felicidade Imaginada: a negação do trabalho e do lazer*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- DECCA, Edgar S. de. *O Nascimento das Fábricas*. Coleção Tudo é História. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- DEJOURS, Christophe. *A Loucura do Trabalho: estudo de psicopatologia do trabalho*. 2. ed. São Paulo: Cortez-Oboré, 1987.
- DUMAZEDIER, Joffre. *Lazer e Cultura Popular*. São Paulo, Perspectiva, 1976.
- ECO, Umberto. *Viagem na Irrealidade Cotidiana*. 6. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.
- FERNANDES, Heloísa Rodrigues (org). *Tempo do Desejo: psicanálise e sociologia*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- FOUCAULT, Michel. *A Verdade e as Normas Jurídicas*. 4. ed. Rio de Janeiro: PUC, 1979.
- *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. 7. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- *Microfísica do Poder*. 6. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- FOURATIÉ, Jean. *Ócio e Turismo*, Rio de Janeiro: Salvat, 1979.
- FREUD, Sigmund. *Mal-estar na Civilização*. Os Pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- GORZ, André. *Adeus ao Proletariado: para além do socialismo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- GUATTARI, Félix. *Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo*. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- GUATTARI e ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência Enquanto Ideologia*. Os Pensadores. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- *Teoría de la Acción Comunicativa..* 2 v. Madrid: Taurus, 1987.
- LAFER, Celso. *A Reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- LEFORT, Claude. *A Invenção Democrática: os limites do totalitarismo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- LEGENDRE, Pierre. *O Amor do Censor: ensaio sobre a ordem dogmática*. Rio de Janeiro: Forense Universitária - Colégio Freudiano, 1983.
- LISPECTOR, Clarice. *Água Viva*. Rio de Janeiro: Artenova, 1973.
- MAFFESOLI, Michel. *A Sombra de Dionísio: contribuição a uma sociologia da orgia*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da Sociedade Industrial*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

NOVAES, Adauto (org). *O Olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

OFFE, Claus. *Problemas Estruturais do Estado Capitalista*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso et al. *A Pós-modernidade*. Campinas: Unicamp, 1987.

PARKER, Stanley. *A Sociologia do Lazer*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

PERROT, Michelle. *Os Excluídos da História: operários, mulheres e prisioneiros*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

PLASTINO, Carlos Alberto. *Sujeito e História em Marx e Freud*. Mimeo.

QUINTANA, Mário. *Da Preguiça como Método de Trabalho*. Rio de Janeiro: Globo, 1987.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Teoria Crítica e Psicanálise*. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.

SANTOS Jr, Belisário et al. *Direitos Humanos: um debate necessário*. v.1, São Paulo: Brasiliense, 1988.

SANTOS, Boaventura Sousa. *Um Discurso sobre as Ciências*. Porto: Afrontamento, 1987.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Cidadania e Justiça: a política social na ordem brasileira*. 2.ed. Rio de Janeiro: Campus, 1987.

THOMPSON, Edward P. *A Formação da Classe Operária Inglesa*; v.1. *A árvore da liberdade*, v.2. A maldição de Adão. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

VARINE, Hughes de. *O Tempo Social*. Rio de Janeiro: Livraria Eça, 1987.

WARAT, Luís Alberto. *A Ciência Jurídica e seus Dois Maridos*. Santa Cruz do Sul: FISC, 1985.

----- *Manifesto do Surrealismo Jurídico*. São Paulo: Acadêmica, 1988.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1987.

WINNICOTT, Donald W. *O Brincar e a Realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

WISNICK, José M. *A Virada do Século*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. São Paulo: UNESP - Secretaria Estadual de Cultura, 1987.

Giornali e riviste

CHAUÍ, Marilena. Singularização e Autonomia. *Folha de São Paulo*, Folhetim, n. 490, 29/06/1986, pp. 2-4.

CITTADINO, Gisele G. Ressocialização da Política e Repolitização do Social. *Presença*, n. 9, Rio de Janeiro, Coetés, 1988. pp. 156-164.

DONZELOT, Jacques. Vers un Nouvel Esprit Public. *Esprit*. pp. 30-40.

FORJAZ, Maria Cecília Spina. Lazer e Consumo Cultural das Elites. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. e, n. 6, São Paulo, Vértice- ANPOCS, fev. 1988, pp. 99-113.

GUATTARI, Félix. Impasse Pós-moderno e Transição Pós-mídia. *Folha de São Paulo*, Folhetim, n. 479, 13/04/86, pp. 2-5.

MURICY, Kátia. O Autômato e o Anão. *Folha de São Paulo*, Folhetim, n. 554, 18/09/87, pp. 134-135.

PRZEWORSKI, Adam. Ama a Incerteza e será Democrático. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 9, São Paulo, CEBRAP, jul. 1984, pp. 36-46.

ROUANET, Sérgio Paulo. Urn Reformista Radical (entrevista). *Jornal do Brasil*, Idéias, n. 134, 22/04/89, pp. 8-9.

ROUANET e FREITAG, Bárbara. Entrevista. *Folha de São Paulo*, Folhetim, n. 549, 14/08/87, pp. B2-B5.

SANTOS, Boaventura Sousa. O Social e o Político na Transição Moderna. *Revista de Comunicação e Linguagens*, n. 6/7, 1988, pp. 25-48.

SOARES, Jussara de Carvalho. A Morte das Diferenças. *Humanidades*, n. 20, Brasília, UnB, 1989, pp. 28-36.

INDICE SOMMARIO

<i>Note dell'Autore</i>	p. 2
<i>Introduzione</i>	p. 4
CAPITOLO PRIMO <i>L'uomo con il tempo contato: considerazioni preliminari</i>	p. 7
CAPITOLO SECONDO <i>Alla ricerca del tempo perduto</i>	p. 24
CAPITOLO TERZO <i>Il tempo della democrazia</i>	p. 36
BIBLIOGRAFIA	p. 51