

ECONOMIA DELLA CONOSCENZA, SFRUTTAMENTO DEI SAPERI*

ANDRÉ GORZ

ABSTRACT

In this 2004 interview, conducted by Yann Moulier Boutang and Carlo Vercellone, André Gorz develops three crucial points of his analysis of cognitive capitalism. The first concerns the redefinition of exploitation and emancipation required by the fact that labor is no longer measurable in terms of discrete time units. The second regards the distinction between the notion of *connaissance* – essentially objective and formalizable – and *savoir* – essentially living and lived. The third is related to those objective as well as subjective elements that make cognitive capitalism the expression of a capitalist crisis which contains the embryonic form of an alternative social model.

KEYWORDS

Knowledge-based economy, cognitive capitalism, self-exploitation, basic income, value vs. wealth.

In questa intervista realizzata da Yann Moulier Boutang e Carlo Vercellone, André Gorz sviluppa tre punti cruciali della sua analisi sul senso e le poste in gioco della mutazione espressa dal concetto di capitalismo cognitivo. Il primo concerne la ridefinizione dei meccanismi dello sfruttamento e dei processi di emancipazione dato che, nella misura in cui il lavoro non è più misurabile in unità di tempo e l'auto-sfruttamento acquisisce una funzione centrale nella valorizzazione, la produzione di soggettività diviene un terreno di conflitto centrale. Il secondo è inerente alla necessità di operare una distinzione tra la nozione di conoscenza, essenzialmente oggettiva e formalizzabile, e la nozione di sapere, essenzialmente vivente e vissuta. Il terzo punto riguarda le ragioni soggettive e oggettive che fanno sì che il capitalismo cognitivo si presenti come crisi del capitalismo contenente in forma embrionale un modello alternativo di società.

* Traduzione di Emanuele Leonardi. Originale francese:
<http://www.multitudes.net/Economie-de-la-connaissance/>.

Domanda:

Come definire o ridefinire il senso e il contenuto del concetto di sfruttamento nel capitalismo cognitivo?

Risposta:

Finora si è definito lo sfruttamento come estorsione di pluslavoro, cioè di una parte di lavoro non remunerata fornita involontariamente nel quadro del contratto di lavoro. Ma questa definizione non è più pertinente quando il lavoro cessa di essere misurabile in unità di tempo. Essa non si applica neppure quando il lavoro non pagato è compiuto volontariamente per quelle persone che credono di lavorare in proprio mentre una parte del loro sforzo è captata 'da dietro' dalle imprese che ne derivano un profitto. Lo sfruttamento prende quindi l'apparenza di un "auto-sfruttamento" (secondo l'espressione di Chesnais), o di una "servitù volontaria" (come propongono Combes e Aspe). Tornerò su questo punto.

Ho trovato nei vostri lavori due elementi di ridefinizione dello sfruttamento. Il primo è ciò che Yann Moulier Boutang chiama "lo sfruttamento di secondo grado" e che si può anche considerare come una forma di predazione delle esternalità. Essa consiste, per le imprese, nel valorizzare un 'capitale umano' che tali imprese non hanno accumulato e che ciononostante considerano come parte integrante del proprio capitale fisso. Questo 'capitale' è costituito da attività non pagate che sono le più comuni e quotidiane e che si confondono con l'attività di prodursi in quanto viventi in un ambiente abitato. Una tale produzione originale di sé – che ciascuno porta a compimento al di fuori e al di sopra del lavoro remunerato, e che ci rende capaci di interagire, comunicare, apprendere, evolvere – gioca un ruolo comparabile a quello del 'pluslavoro' a partire dal momento in cui viene 'messa al lavoro' nella produzione di valore.

Il secondo elemento, complementare, è ciò che Combes e Aspe, in particolare, hanno chiamato "la mobilitazione totale", titolo di uno scritto celebre di Ernst Jünger del 1934. Attraverso la mobilitazione totale l'impresa non valorizza più solo un 'capitale fisso umano' di capacità e competenze, cioè i *risultati* della produzione di sé; essa sfrutta adesso la produzione di sé *in quanto tale*. Essa esige un lavoro che è produzione continua di sé, vale a dire, nell'economia di rete, auto-organizzazione e concertazione senza soluzione di continuità.

Questo lavoro che suppone un'implicazione della persona nella sua interezza non può essere comandato. La mobilitazione totale non avrebbe

luogo se il prestatore d'opera non fosse egli stesso l'impresa per cui lavora – o con la quale si identifica completamente. In entrambi i casi, il prestatore d'opera è per se stesso il capitale che valorizza e la merce che porta sul mercato. In entrambi i casi, il salariato è rimpiazzato con ciò che ho chiamato “l'imprenditore di sé stesso” [*self-entrepreneurial*], il quale non assume necessariamente la forma dell'impresa individuale. Egli può esistere dentro quelle grandi imprese – 'imprese frattali' – nelle quali ogni 'collaboratore' è chiamato a funzionare come un imprenditore.

Questa coincidenza tra il lavoratore e l'impresa può essere vista da due prospettive. Vi si può scorgere il segno che le capacità costitutive della forza lavoro non possono più essere sussunte dal capitale in quanto entità distinte, e che la natura della produzione richiede oggi un modo di cooperazione sociale auto-organizzato, suscettibile di sfociare prima o poi sull'emancipazione individuale e collettiva dei lavoratori. Sembrerà allora che il capitalismo contenga nel suo settore più avanzato i germi della sua negazione già in atto. Per lo meno, questo è quanto dimostrano i dissidenti del capitalismo digitale, che praticano nella 'rete' un'economia fondata sulla messa in comune, sulle decisioni coordinate in funzione di criteri definiti di concerto. In modo che la produzione si possa presentare come attività cooperativa e produzione sociale senza dover passare dal mercato e dalla forma-valore (come suggeriscono Göhring e Meretz).

La dissidenza digitale contrappone deliberatamente al capitalismo una maniera di produrre divenuta indispensabile al capitalismo. Essa permette alle comunità virtuali del *free software* di aprire un fronte di lotta, di far emergere poste in gioco politico-culturali di portata universale. Tuttavia, essa permette soltanto – nelle condizioni attuali – un'emancipazione simbolica del lavoro immateriale *vis-à-vis* il rapporto sociale di capitale, non un'emancipazione reale. Essa esplode come una sfida in un contesto in cui le aziende sono perfettamente coscienti che non riusciranno a mobilitare totalmente le energie dei loro 'collaboratori' se non sussumendone per intero le risorse psichiche, incluse quelle più intime: i lavoratori devono essere condotti a trovare la propria gratificazione suprema nell'auto-sfruttamento e nella servitù volontaria. Il controllo totale dello spirito dei collaboratori e del loro tempo diventa una posta in gioco centrale.

Alcuni grandi marchi americani dei settori più avanzati installano a questo scopo delle città-impresa [*company towns*]. Vi si costruisce il 'posto di lavoro' in modo tale che assuma la forma del luogo di vita, perfettamente equipaggiato. Si può far spesa, lasciare i bambini all'asilo dell'azienda e gli anziani a personale qualificato; si possono praticare vari sport, meditare, far la siesta,

andare dal barbiere o dal dentista, mangiar fuori, scolpire, dipingere, ecc. I rapporti tra collaboratori sono cordiali ed egualitari e si prolungano al di fuori del lavoro. Non ci sono più 'perdite di tempo', le prestazioni sono ricompensate e riconosciute dai colleghi e dalla direzione. Tutti e tutte sono perpetuamente disponibili, le nozioni di tempo di lavoro e straordinari svaniscono, tutta la vita rientra nel lavoro, il lavoro è tutta la vita e ci si incontra regolarmente affinché ciascuno possa confessare – come nei gruppi terapeutici – le sue debolezze, ambizioni e tentazioni più segrete, cementando la comunità e il sentimento di appartenenza. “L'azienda è la mie vera famiglia”, si dice, è un rifugio che offre più riparo, più punti di riferimento, più gratificazioni della vita familiare e privata. L'impresa, con le sue insegne e i suoi simboli, con i suoi capi carismatici, funziona come una setta: essa isola i suoi membri dalla società circostante e sostituisce uno spazio comune ma privato a uno spazio pubblico (come evidenziano Unseem e Hochschild).

La pratica della libera cooperazione produttiva, fonte di auto-realizzazione e di piacere lavorativo (*work is fun!*) – che per gli *hackers* è auto-organizzata su scala mondiale – è qui racchiusa nei limiti di un'impresa capitalistica e assoggettata all'etica del rendimento attraverso un abile sistema di ricompense simboliche e materiali. Svanisce la contraddizione tra auto-realizzazione e mercificazione di sé ('auto-valorizzazione'). L'azienda offre la felicità per mezzo della servitù volontaria.

Adorno e Horkheimer chiamavano “industria della soggettività” [*Bewusstseinsindustrie*] la produzione simbolica attraverso la quale il capitalismo incita gli individui a prodursi secondo il proprio desiderio di valore. Le città-impresa sono da questo punto di vista un mezzo estremo. Hanno interesse a ricorrervi solo le aziende che intendono assicurarsi il monopolio della mano d'opera portatrice di competenze di difficile reperimento. Negli altri casi il desiderio di realizzazione personale nel e attraverso il lavoro immateriale sarà mantenuto sotto controllo e forzato a rendersi sussumibile per mezzo dei vincoli impersonali ai quali la legge di un mercato del lavoro completamente 'deregolamentato' sottomette i prestatori di servizi detti 'indipendenti'. Il valore del loro capitale di competenze dipende dal rapporto delle forze che si affrontano sul mercato. La domanda di prestazioni dette 'indipendenti' è manipolata dai grandi gruppi di cui, direttamente o indirettamente, esse rappresentano la manodopera esternalizzata. Solo un lavoro volontario e gratuito di auto-sviluppo gli permette di accedere a una posizione precaria sul mercato delle prestazioni, almeno fino a quando l'auto-organizzazione non gli avrà permesso di

presentarsi come un forza-lavoro collettiva, capace d'imporre le proprie condizioni.

Quando l'auto-sfruttamento acquisisce una funzione centrale nel processo di valorizzazione, la produzione di soggettività diviene un terreno di conflitto cruciale. In questo contesto le pratiche auto-organizzate del proletariato digitale e la dissidenza che schiude il comunismo oggettivo del *free software* assumono una rilevanza strategica. I rapporti sociali sottratti all'impresa del valore, all'individualismo competitivo e agli scambi di mercato emergono infine, per contrasto, nella loro dimensione politica, come estensioni del potere del capitale. Si apre un fronte di resistenza totale a questo potere. Esso scivola necessariamente dal terreno della produzione di conoscenza verso nuove pratiche di vita, di consumo, di appropriazione collettiva di spazi comuni e di cultura del quotidiano. In questo senso, "*reclaim the streets*" è uno slogan particolarmente efficace.

Domanda:

All'inizio del tuo libro *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale* (Bollati Boringhieri, 2003), si ha l'impressione che lei assimili il concetto di conoscenza a quello di informazione codificata, distinguendolo da quello di intelligenza, di immaginazione o di sapere. Secondo noi e altri, invece, se l'informazione si presta alla mercificazione e al controllo del capitale, la conoscenza – nella sua stessa produttività – resiste a alla riduzione a puro valore di scambio e in questo senso corrisponde a ciò che lei chiama intelligenza, immaginazione o sapere. Non potrebbe darsi, anche riguardo ai saperi, un doppio possibile sfruttamento: in primo luogo quello che consiste nel non pagare l'informazione (il lavoro gratuito ormai presupposto dappertutto), in seguito quello che consiste nel ridurre la conoscenza a informazione? Questo permette al capitalismo di appropriarsi dell'inventività della prima proprio mentre ne rifiuta le conseguenze sul piano dell'organizzazione sociale.

Risposta:

È evidente che abbiamo un grosso problema. Voi non stabilite una vera differenza tra conoscenza e sapere, mentre per me questa distinzione – piuttosto comune in ermeneutica – è molto importante. Le lingue non latine, del resto, chiariscono la situazione: gli anglo-sassoni distinguono tra *formal knowledge* e *tacit / informal knowledge*; i tedeschi tra *wissenschaftliches Wissen* e *Ehrfahrungswissen / lebensweltliches Wissen*. *L'immateriale* è la rielaborazione di un testo che mi aveva sollecitato a scrivere la Fondazione

Heinrich Böll per il suo congresso internazionale sulla *Wissensgesellschaft / knowledge society*. In Francia – anche nei vostri testi – spesso si utilizzano indifferentemente, nella stessa frase, le espressioni 'società o economia del sapere' o 'società o economia della conoscenza'. Il mio scopo era di esaminare, a quelle condizioni, in che misura la *knowledge* potesse servire come base a un'economia o a una società, e a che genere di rapporti sociali, di rapporti con sé e col mondo potesse corrispondere quella *knowledge*. È indispensabile per questo genere di riflessione gettare luce sul progetto che sottende l'espansione della produzione di conoscenza e di sapere, e il rapporto che si stabilisce tra l'una e l'altra.

Direi, per cominciare, che la 'conoscenza' rinvia a un oggetto – è transitiva, 'oggettiva' – mentre il 'sapere' rinvia alla capacità di un soggetto vivente. I saperi sono sempre dei saper-fare, saper-agire, saper-comunicare e saper-comportarsi; capacità e abitudini che dipendono in larga misura dall'intelligenza corporea e dall'intuizione. Essi sono difficilmente traducibili con parole. Li acquisiamo per esperienza, per il fatto di essere immersi nelle interazioni e nelle attività dell'ambiente. La conoscenza, dal canto suo, dipende dal pensiero logico. Essa è “conoscenza delle leggi e dei rapporti” [*the knowledge of laws and relations*], scriveva nel 1854 in *The Laws of Thought* George Boole che, per primo, dimostrò che le operazioni dello spirito [*mind*] sono essenzialmente matematiche, obbediscono a delle leggi universali indipendenti da qualsivoglia oggetto o soggetto determinati e si lasciano esprimere “nel linguaggio di un'algebra universale”. Le stesse leggi reggono il pensiero e l'universo, tanto che Boole prevede l'esistenza di macchine pensanti o pensiero macchinico, di uno spirito-macchina svincolato da ogni supporto biologico.

La conoscenza, le sue operazioni, procedimenti e procedure sono dunque per essenza informatizzabili, trascrivibili in *software*. I saperi, invece, sono per essenza viventi e vissuti. I virtuosismi e il senso artistico, tra gli altri, dipendono in modo fondamentale dal sapere. Comportano sempre una parte d'intelligenza corporea, senso-motoria – benché possano avvantaggiarsi attraverso i chiarimenti conoscitivi. I pionieri dell'intelligenza artificiale, oggi, non dicono nulla di nuovo rispetto a Boole, cioè che tutte “le facoltà dello spirito, compresa l'immaginazione, l'invenzione e l'attenzione” possono essere riportate a delle “operazioni le cui leggi ultime si possono esprimere algebricamente”.

Dal punto di vista dell'analisi strutturale non c'è differenza tra uomini, animali e macchine, tra intelligenza vivente e intelligenza artificiale. Tutto questo lo troviamo già nel Lévi-Strauss de *Il pensiero selvaggio*. I limiti

incontrati dall'intelligenza artificiale non si trovano dal lato del *software*, bensì da quello della robotica e della bionica, cioè dell'*hardware* suscettibile di mettere in azione un'intelligenza artificiale e di dotarla del desiderio di evolvere (come segnala Mange). Quel che dicevo nella terminologia sartriana può essere detto anche in quella di Deleuze e Guattari: non ci sono macchine desideranti che non siano viventi e il nodo irrisolto è quello delle macchine viventi non biologiche.

In un libro che sta per essere pubblicato, Erich Hörl traccia la storia della 'svolta epistemica' che fu inaugurata dalla rivoluzione booleana. Quest'ultima ha definitivamente squalificato la rappresentazione e la comprensione come vie d'accesso alla conoscenza del reale. Solo la matematizzazione ha permesso alla conoscenza di rendere conto di strati di reale inaccessibili all'esperienza sensibile e al pensiero alfabetico. Attraverso il calcolo, lo spirito [*mind*] può conoscere le leggi di realtà incomprensibili e impensabili, come l'azione a distanza dei campi energetici oppure la membrana a quattordici dimensioni alla quale corrisponderebbe, secondo le ultime teorie, la struttura dell'universo.

La svolta epistemica inaugurata da Boole non corrispose soltanto ai bisogni della scienza. Essa era stata prefigurata dall'essenza matematica dei rapporti sociali capitalistici. La 'capitalizzazione' dell'economia lasciava trasparire un'evidente omogeneità con la matematizzazione delle scienze della natura. L'economia si disconnetteva, si emancipava dall'esperienza sensibile e operava con delle formalizzazioni simboliche indifferenti a qualsiasi contenuto o senso determinati. Essa ricopriva il mondo sensibile di una tela di rapporti algebrici che, per mezzo del loro potere strutturante, accedeva a una realtà più ampia della tela dei rapporti viventi e vissuti.

L'astratto ha sottomesso il concreto e ha eliminato l'incalcolabile. L'economia si è automatizzata rispetto ai saperi comuni e alle arti di vivere che costituiscono la cultura del quotidiano. Questa evoluzione trova un'illustrazione involontaria in Arlie Hochschild. Questa autrice descrive nelle sue monografie le grandi imprese dei salariati che hanno eliminato gli ultimi resti di tempo libero dalla loro vita; che non si sentono 'in loro' se non mentre fanno il proprio lavoro, il quale li sottrae "alle complicazioni della vita familiare", dei rapporti di coppia e delle "attività non pagate". L'opera di Hochschild è essa stessa un sintomo della svolta epistemica inaugurata un secolo e mezzo fa, la quale ha finito per attivare una svolta in senso inverso. La contestazione di una tecno-scienza al servizio dell'appropriazione-espropriazione del mondo – e in particolare del vivente – da parte del capitale si diffonde all'interno dell'ambiente scientifico stesso.

Emerge l'aspirazione a ciò che Brian Goodwin definisce “una scienza più qualitativa”, aperta ai saperi comuni, alle esigenze socio-politiche, ecologiche e culturali, dipendente dal dibattito pubblico per quel che concerne gli orientamenti di fondo. I “conflitti culturali del capitalismo digitale”, come li chiama Peter Glotz, fanno apparire i germi di una 'società della conoscenza' nella quale la differenza tra conoscenze e saperi sbiadisce a tutto vantaggio di un rapporto di fecondazione reciproca.

Domanda:

Lei scrive che il capitalismo cognitivo “non è un capitalismo *in* crisi, è *la* crisi del capitalismo che scuote profondamente la società” (p. 59). Lei parla della fragilità, dell'instabilità del capitalismo cognitivo. Potrebbe precisare questa idea di crisi quasi strutturale? Significa forse che il capitalismo non potrà più trovare un modo di regolazione che lo stabilizzi? Il capitalismo cognitivo contiene già le forze per un'uscita effettiva dal salariato?

Risposta:

Non abbiamo a che fare con una crisi ciclica come tutte quelle che l'hanno preceduta, benché tutti gli elementi delle crisi cicliche siano ugualmente presenti. Antonella Corsani ha mostrato il carattere fondamentale della presente crisi: nel capitalismo cognitivo, secondo lei, tutte le categorie fondamentali dell'economia politica perdono la loro validità. “Il valore non è più ciò che era” (nelle parole di Dieuaide) e lo stesso può dirsi per il capitale e il lavoro. Nell'economia capitalista classica tutte le merci possedevano una sostanza sociale comune e quantificabile, il lavoro astratto, e il loro contenuto di tempo di lavoro socialmente necessario ne determinava il rapporto di equivalenza, vale a dire il loro valore di scambio. Per quanto riguarda i saperi e le conoscenze, invece, non esiste un terreno comune sul quale sia possibile determinare un rapporto di equivalenza. “Non sono merci come le altre”, dice Enzo Rullani. Io direi addirittura che non sono veramente merci poiché l'essenza di tutte le merci è di poter essere scambiate con qualsiasi altra merce, a prescindere dalle loro qualità. Né misurabili su uno sfondo comune né scambiabili, saperi e conoscenze funzionano principalmente grazie al loro valore d'uso – un valore intrinseco. Nella misura in cui esso sono formalizzabili, le conoscenze sono diventate indefinitamente replicabili, quindi potenzialmente abbondanti. Il loro costo tende a ridursi fino al risibile quando ne viene garantito il libero accesso (nel caso delle medicine, per esempio, si constata che il costo della loro produzione materiale si attesta attorno a un

centesimo del loro prezzo di monopolio). Il valore di mercato delle conoscenze dipende dunque dalla possibilità di renderle scarse attraverso le privatizzazioni, le quali tuttavia ne negano l'essenza stessa: costitutivamente, la conoscenza funziona a causa della sua validità universale e privatizzarla significa distruggerla, privarla barbaramente del suo valore intrinseco.

La nozione di capitale-conoscenza apporta una soluzione verbale a un nodo in realtà irrisolto: come può la conoscenza essere costretta a funzionare come capitale pur non possedendone le caratteristiche essenziali? Il suo valore è indecidibile, puramente convenzionale, fittizio, speculativo o simbolico. Essa non si misura attraverso il costo del lavoro necessario alla sua accumulazione, né con l'importanza di un investimento. Essa non è convertibile in capitale-denaro. Il capitale-conoscenza non circola come il capitale tradizionale – ammesso e non concesso che circoli – e non passa attraverso il circuito di metamorfosi che ne comportano l'accrescimento.

L'impressione che ne deriva e che si stia affermando *dentro e sotto* il capitalismo un'economia differente, costretta attraverso una serie di artifici a funzionare come la continuazione del capitalismo, senza che le sue proprie leggi di funzionamento siano chiaramente compatibili con quelle del capitalismo. Se, come voi talvolta suggerite, il capitalismo cognitivo è la soluzione della crisi di sovrapproduzione creata dal capitalismo industriale, allora a me sembra che questa soluzione crei più problemi di quanti ne risolva, non facendo che mascherarli temporaneamente.

Analizzare tali questioni in una prospettiva regolazionista ci allontana a mio avviso dal problema di fondo, che è l'incompatibilità tra l'economia capitalista e l'economia della conoscenza. Quest'ultima richiede di essere un'economia dell'abbondanza, della condivisione, della messa in comune dell'auto-organizzazione onnilaterale attraverso la concertazione permanente, poiché in questa forma essa è più feconda. Il capitalismo si sforza di incorporarla rendendo raro ciò che è abbondante, privato ciò che è pubblico, redditizio ciò che è gratuito.

Non scorgo l'interesse di una regolazione a meno che essa non miri direttamente a fare spazio all'economia della conoscenza, cioè a un'economia della libera cooperazione, delle scelte di produzione e consumo fondate sulla negoziazione, ecc. Nel momento in cui la regolazione fa spazio a rapporti sociali alternativi essa diviene realizzabile solo per mezzo di un cambiamento politico basato su una rivoluzione delle mentalità. Ciò è particolarmente vero per il reddito sociale garantito che, come ha mostrato René Passet, non può essere un reddito primario se il suo scopo è quello di eliminare la povertà e il "lavoro indegno". Come scrivono Antonella Corsani e Maurizio Lazzarato,

“[esso] non deve soprattutto iscriversi in una logica redistributiva, bensì in una logica sovversiva di superamento radicale della ricchezza fondata sul capitale e sul lavoro”. Nel 1987, Claudio Napoleoni diceva: “affinché il sistema si regoli occorre proporsi come compito di uscirne radicalmente [...] attraverso una rifondazione dell'economia che sopprima il condizionamento che il sistema sociale esercita sulle categorie economiche”.

Questa idea di una rottura e di una rifondazione necessarie è più attuale che mai. I rapporti sociali legati alla conoscenza non sono riducibili ai rapporti sociali capitalistici. Al contrario, sono i germi della negazione del capitalismo al cuore del capitalismo stesso (secondo l'indicazione di Meretz). Fondandosi sullo sviluppo delle capacità cognitive, quest'ultimo – per la prima volta, credo – fa perno sullo sviluppo di una forza produttiva della quale non può assicurarsi stabilmente la proprietà e il controllo e della quale, soprattutto, produzione e riproduzione non ne corroborano i rapporti sociali. Tendenzialmente, la conoscenza mette in movimento dei rapporti sociali emancipati da tutte le forme di etero-organizzazione. Un'altra economia e un'altra società sono contenute nel 'capitalismo cognitivo'. Esse hanno i loro militanti, praticanti e teorici nelle comunità del *free software*.

È dunque in questo senso che il 'capitalismo cognitivo' mi sembra la crisi del capitalismo. Essa scuote le fondamenta del sistema. La difficoltà di misurare secondo una scala comune il capitale, il lavoro, il valore e la creazione di ricchezza squalifica gli strumenti di misurazione propri della macroeconomia. L'idea che la ricchezza, la produttività, la crescita siano misurabili in termini monetari è ormai screditata. L'importanza che voi accordate alle esternalità e al 'lavoro invisibile' va nella stessa direzione. Essa richiede una ridefinizione del concetto di ricchezza. Essa mette in evidenza l'esistenza di ricchezze intrinseche che non sono né producibili a richiesta né scambiabili per un equivalente: né contabilizzabili, né appropriabili.

Niente mostra la crisi del capitalismo nei suoi fondamenti epistemici meglio della disconnessione tra valore e ricchezza. Questa disconnessione si manifesta attraverso la moltiplicazione di merci false che le imprese mettono sul mercato senza averle prodotte. Jeremy Rifkin enumera tra queste merci improducibili le forme e i modi di vita, le culture, le credenze, le identità, i sentimenti, le esperienze vissute. Tutte cose originariamente comuni, socialmente prodotte fuori dal mercato e fuori dall'impresa dallo svolgersi dei rapporti viventi e vissuti, ma che alcune imprese captano e mettono sul mercato sotto forma di servizi o di prodotti culturali, standardizzati, tipizzati, privatizzati dalle marche e dalle modalità d'accesso di cui le aziende rivendicano la titolarità esclusiva.

Una parte crescente, forse preponderante, del 'valore' trova così la sua fonte nell'attività predatrice delle aziende che captano queste ricchezze pre-esistenti e le commercializzano controllandone l'accesso. Il termine 'sfruttamento' qui mi pare improprio, a meno di intendere lo 'sfruttamento' delle risorse intellettuali, comunicative, affettive, culturali nel senso in cui parliamo di 'sfruttamento' delle risorse naturali come l'aria, il paesaggio, lo spazio – commercializzate dalle aziende che ne controllano il diritto d'accesso.

Il 'valore' continua così a trovare la propria fonte nell'impresa; non così per la 'ricchezza', della quale il valore è predatore. Questo 'valore', pallido riflesso del valore intrinseco delle ricchezze primarie, non ha che un rapporto lontano con il valore-lavoro – cioè con il valore di scambio. Questo non significa che la teoria del valore-lavoro sia già caduca da un punto di vista generale. Al contrario, è precisamente perché le economie del tempo di lavoro nella sfera capitalistica classica subiscono una diminuzione del valore prodotto, del volume dei profitti e, tendenzialmente, dei prezzi, che le imprese si ingegnano a invertire la legge del valore attraverso la produzione e la riproduzione continua della scarsità che conduce alle rendite di posizione o di monopolio. Esse si sforzano di frenare o almeno compensare la contrazione del valore-lavoro dei prodotti grazie alle rendite di novità (o di rarità, il che è lo stesso) tratte da merci che sono tuttavia portatrici di un valore intrinseco e non misurabile.

Di fronte ad aziende che commercializzano delle ricchezze comuni che non hanno prodotto, un parte sempre più visibile della produzione di ricchezze si sposta fuori dalla sfera del valore, del salariato e dell'impresa verso attività 'fuori misura' – come dite voi – che individuano nella realizzazione della capacità umane e della libera cooperazione la fonte principale della ricchezza e la ricchezza più significativa, “non misurabile secondo una scala predefinita” – secondo la formula di Marx. L'altra economia che si schiude all'orizzonte inverte il rapporto tra produzione di ricchezze scambiabili e produzione di ricchezza umana: essa postula che la prima sia al servizio della seconda.

Bibliografia

- Heinrich Böll Stiftung, (sous la direction d'Andreas Poltermann), *Gut zu wissen. Links zur Wissensgesellschaft*, édition Westfälisches Dampfboot, Münster, 2002.
- François Chesnais, « Rapports de propriété et formes de captation du « cognitif » au bénéfice du capitalisme financier », in Carlo Vercellone (dir.), *Sommes-nous sortis du capitalisme industriel?*, La Dispute, 2003, pp. 177-178.

- Muriel Combes et Bernard Aspe, « Revenu garanti et biopolitique », Alice n° 1, 1998.
- Antonella Corsani (2003) « Le capitalisme cognitif : les impasses de l'économie politique », in Carlo Vercellone (dir.), op.cit., pp. 55-75.
- Antonella Corsani et Maurizio Lazzarato (2002), «Le revenu garanti comme processus constituant», *Multitudes* 10, pp. 177-185.
- Patrick Dieuaide, « Quand le capitalisme dit adieu à la valeur travail », in Jean-Claude Delauney (dir.), *Le capitalisme contemporain*, L'Harmattan, 2001.
- Wolf Göhring, *Die gesellschaftliche Bedeutung von Informations- und Kommunikationstechnik als besondere Produktivkraft*, 2002, Fraunhofer Institut für autonome automatische Systeme (AIS), D-53754 Sankt Augustin. [<http://ais.gmd.de/~goehring>→<http://ais.gmd.de/~goehring> (Exploration des potentialités et des limites d'une économie auto-coordonnée au-delà du marché et de l'argent.).
- Jörg Becker, Wolf Göhring (ed.), *Kommunikation statt Markt. Zu einer alternativen Theorie der Informationsgesellschaft*, GMD Report 61, Sankt Augustin, 1999. ISBN 3-88 457-970-3.
- Brian Goodwin, « Vers une science qualitative », in Réda Benkirane (dir.), *La complexité, vertiges et promesses*, Le Pommier, 2002.
- Arlie Russell Hochschild, *The Commercialization of Intimate Life : Notes from Home and Work*, University of California Press, Berkeley, 2002.
- Daniel Mange, « De la vie in silico », dans Réda Benkirane, op.cit.
- Stefan Meretz, *Sur Theorie des Informationskapitalismus* (2003) [http://www.opentheory.org/info_kap_1/text.phtml→http://www.opentheory.org/info_kap_1/text.phtml [http://www.opentheory.org/info_kap_2/text.phtml→http://www.opentheory.org/info_kap_2/text.phtml Réflexion théorique rigoureuse sur les « germes » (Keimformen) de nouvelles formes de socialité fondées sur l'auto-organisation collective, contenues dans le mouvement des logiciels libres, et sur la contradiction vécues par tous les acteurs du libre entre épanouissement personnel et autovalorisation (Selbstverwertung) au sens de vente de soi.
- Claudio Napoleoni, « La libertà del finito nel Discorso sull'economia di Claudio Napoleoni», entretien, in Palomar n°3, 1987, pp. 22-23.
- Jeremy Rifkin, *L'âge de l'accès*, La Découverte, 2000.
- Jerry Unseem, « Welcome to the near company town », *Fortune*, New York, Jan. 10, 2000, vol. 141, pp. 52-68.
- Terry Winograd & Fernando Flores, *Understanding Computers and Cognition*, Ablex Publishing Corp., 1986.