

Sergio Labate

LA FINE DEL LAVORO E I PARADOSSI DELL'AUTONOMIA. ATTUALITÀ DI ANDRÉ GORZ

Abstract

This paper addresses two issues. The first is a question regarding the relevance of Gorz's diagnosis concerning the end of the work society. Can we still develop a critique of the current system of work on the basis of such a position? The second has to do with finding an alternative to the work society. Such an alternative could be the society of autonomy. The concept of autonomy must be purified of its paradoxes, particularly with respect to its being used instrumentally by contemporary capitalism with the goal of justifying the transformations of the social processes and their orientation toward a "regulative slavery."

«L'autonomia è in primo luogo
un nuovo modo del dominio»¹.

1. Il lavoro oltre il lavoro

Ha ottime ragioni Axel Honneth nel riconoscere che il lavoro è diventato *sempre di più* uno dei principali vettori di trasformazione sociale e, d'altro lato, esso è divenuto *sempre di meno* oggetto di analisi intellettuale: «Coloro che quarant'anni fa riponevano ogni speranza nell'umanizzazione o emancipazione del lavoro, ormai disillusi, hanno voltato le spalle al mondo del lavoro per dedicarsi a temi completamente differenti e quanto mai distanti da quelli della produzione»². Ma a questa scelta tutta interna alle *élites* intellettuali non corrisponde, io credo, una correlazione con le *preoccupazioni* che attraversano i conflitti sociali contemporanei:

«Non v'è però alcun dubbio sul fatto che le tendenze intellettuali volte ad abbandonare il mondo del lavoro non corrispondano affatto all'atmosfera che si respira tra la popolazione. Nonostante tutte

¹ A. EHRENBURG, *La société du malaise. Le mental et le social*, Odile Jacob, Paris 2010; trad. it. V. Zini, *La società del disagio. Il mentale e il sociale*, Einaudi, Torino 2010, p. 282.

² A. HONNETH, *Lavoro e riconoscimento. Per una ridefinizione*, in ID., *Capitalismo e riconoscimento*, trad. it. M. Solinas, Firenze University Press, Firenze 2010, p. 19.

quelle prognosi nelle quali si è parlato di una fine della società del lavoro, nel mondo della vita sociale non si è affatto verificata una perdita di rilevanza del lavoro: come in passato, la maggioranza della popolazione continua ad ancorare la propria identità sociale in primo luogo al ruolo svolto entro i processi lavorativi organizzati... Non si può perciò parlare di una perdita di significato del lavoro né in relazione al mondo vitale né in senso normativo»³.

In questa prospettiva il lavoro sarebbe ancora al centro sia dell'essere sia del dover-essere. La sproporzione tra fatto e norma si ritroverebbe drammaticamente intatta proprio nei processi di svuotamento della consistenza del lavoro: le utopie del lavoro non sono affatto svanite, sono piuttosto sempre meno concrete, fanno i conti con una società del lavoro che, piuttosto che dileguare, diventa essa stessa irriducibilmente anti-utopica e anti-normativa. Dunque la riflessione può trovare il potenziale critico non al di fuori di una società del lavoro solo presuntivamente finita, ma *all'interno* della sua sopravvivenza che si manifesta sempre più pervasiva e, per questo, sempre più contraddittoria: *il punto di partenza di una teoria critica del lavoro sarebbe allora il riconoscimento che non soltanto non vi è la fine del lavoro, ma non vi è nemmeno la fine della società del lavoro.*

Questa conclusione diagnostica è assai distante da quella di Gorz e l'accordo o il disaccordo su di essa decide del modo in cui la cultura può contribuire ad una rinnovata e feconda critica sociale del lavoro. Non si tratta, in questa sede, di scegliere ma, semplicemente, di sottolineare come *sia necessario* scegliere per poter configurare proposte credibili. È evidente infatti che queste due diagnosi contrapposte sono frutto di una medesima epistemologia filosofica: la necessità di recuperare esplicitamente *la pretesa utopica* come specifico compito di una filosofia applicata al lavoro. Questa pretesa utopica si manifesta soprattutto in alcune pagine in cui Gorz privilegia Touraine rispetto ad Habermas, partendo dall'urgenza di rispondere a questa domanda: «Che cosa conferisce alla critica sociale la sua verità e la sua legittimità?»⁴.

Si potrebbe subito chiedere perché pongo quest'interrogativo al centro della mia lettura di Gorz. La risposta è semplice ma essenziale: perché la proposta di Gorz suggerisce una doppia urgenza: cercare un modello alternativo del lavoro vuol dire anche cercare un modello alternativo di critica sociale. Il filosofo francese mette in scena un'utopia del lavoro che è, contemporaneamente, un'utopia dell'utopia. Ed è proprio qui che la diagnosi di Honneth si mostra radicalmente differente da quella di Gorz. Mentre per il primo, se la società del lavoro non è finita, è al suo interno che si deve cercare il «Soggetto della critica», per il secondo questo è il tempo propizio per una «Riforma rivoluzionaria»⁵ proprio perché è «Il capitalismo stesso che abolisce massicciamente il lavoro» (MP 95). L'analisi di Gorz è dunque chiara. Ciò che è in gioco non è una discussione interna alla società del lavoro, ma un'opzione decisa *a partire dalla sua fine*: o sopravvivere come simulacro funzionale al nuovo ordine del capitalismo o rilanciarsi secondo una socialità di tipo nuovo che includa in sé anche

³ A. HONNETH, *Lavoro e riconoscimento*, trad. it. cit., p. 20.

⁴ A. GORZ, *Misères du présent, richesse du possible*, Galilée, Paris 1997; trad. it. A. Catone, *Miseria del presente, ricchezza del possibile*, Manifestolibri, Roma 1998, p. 179 (da ora con sigla MP). Sul tema cfr. K. LODKZIAK, *André Gorz: a Critical Introduction*, London-Chicago 1987.

⁵ Sul tema cfr. A. GORZ, *Réforme et révolution*, Seuil, Paris 1969.

un'invenzione differente del lavoro. Da qui la preferenza accordata a Touraine. Se infatti «La modernità scarta l'idea di società, la distrugge, la sostituisce con quella di cambiamento sociale»⁶, allora resta da riconoscere la dignità di soggetti sociali agli attori della *società* e non a quelli del *cambiamento sociale*.

La simpatia di Gorz nei confronti di Touraine si gioca così su un duplice fronte. *Da un lato* egli ha messo a fuoco la sostituzione che non sta solo all'origine della parabola del moderno ma che, anche, sembra dominarne gli esiti ultimi: quella della categoria di *società* con la categoria di *cambiamento sociale*. Intuizione ancora illuminante: se infatti riaggiorniamo questa discussione in relazione alla contemporaneità, credo che possiamo riconoscere senza troppe esitazioni nell'enfasi della precarizzazione non soltanto la messa in pratica di questa sostituzione, ma anche la sua teorizzazione. Il cambiamento sociale non è solo qualcosa che subiamo ma è soprattutto un mito fondatore dell'antropologia dominante: non è più un mezzo di riconoscimento sociale ma ne è il fine⁷. Il cambiamento sociale *ha bisogno* della mancanza della società, e la garanzia del rispetto di questo bisogno è precisamente la precarietà: l'istituzionalizzazione capitalistica del *cambiamento sociale* in luogo della *società*. Togliere diritti sociali al lavoratore vuol dire allora permettergli di cambiare. Il negativo della precarietà diventa la condizione di possibilità del culto pagano del cambiamento. *D'altro lato* è proprio Touraine che suggerisce al discorso di Gorz uno spostamento necessario del soggetto della critica. Non più la classe dei lavoratori che subisce la mitologia del cambiamento sociale – ma i soggetti di tutte le pratiche di soggettivazione che non dipendono dal sistema organizzato e che hanno compiuto il passaggio decisivo dall'eteronomia all'autonomia. Questo residuo di soggettività è ai margini dell'apocalisse della società del lavoro; si agglutina per mezzo di ciò che subisce. *La fine della società del lavoro permette alla socialità autonoma, e dunque non assoggettata, di soggettivarsi*:

«In linea di principio (ma solo in linea di principio) l'abolizione massiccia del lavoro, la sua destandardizzazione e demassificazione postfordiste, la destatizzazione e sburocratizzazione della protezione sociale avrebbero potuto o dovuto aprire lo spazio sociale a un brulichio di attività autoorganizzate e autodeterminate in funzione di bisogni immediati e mediati. Questa liberalizzazione del lavoro e questo allargamento dello spazio pubblico non ci sono stati: avrebbero supposto la nascita di una civiltà, di una società e di un'economia diverse, che mettessero fine al potere del capitale sul lavoro» (MP 13).

Proprio questa diagnosi differente circa la fine o meno della società del lavoro mi appare determinante rispetto alla novità del percorso di Gorz, ma anche rispetto alle nuove traduzioni di

⁶ A. TOURAINE, *Critique de la modernité*, Fayard, Paris 1992; trad. it. F. Sircana, *Critica della modernità*, il Saggiatore, Milano 1993, p. 255.

⁷ Credo che Gorz condividerebbe l'idea che vi è un'analogia sospetta tra questa eterogenesi "sociale" e una eterogenesi "politica" che concerne la categoria di "riforma". Come il cambiamento sociale anche la riforma – cioè la necessità del cambiamento politico – appare ormai un fine e non semplicemente un mezzo, sganciato dai suoi contenuti.

“critica sociale” circa la questione del lavoro. Da un lato, infatti, l’idea che una società non sia finita ma si sia riprodotta in forma ontologicamente vincolante (e non soltanto sotto forma di vuoto simulacro) e che questo vincolo risieda sempre di più nel vissuto tradizionale del lavoro produttivo classicamente inteso impone di cercare luoghi e modi di emancipazione e di liberazione dall’interno di questa esperienza, a partire per esempio dalla consapevolezza che la società del lavoro contiene in sé anche l’eredità positiva dei diritti sociali. Dunque si tratta di resistere al tentativo di destrutturarla: di non cadere nella mitologia del cambiamento e preservare la società del lavoro come luogo potenziale di progresso sociale. D’altro lato, la convinzione di Gorz secondo cui dobbiamo uscire dall’autolegittimazione sociale della critica per riconoscere che il capitalismo e i suoi simulacri non hanno ormai alcuna presa ontologica. La critica non deve individuare ma immaginare, non deve liberare lo spazio sempre più alienato del lavoro produttivo ma deve riconoscere quanto questo spazio *non* stia sopravvivendo a se stesso.

Ovviamente la proposta di Gorz è ben più dettagliata e più ampia di questo momento che ho sommariamente richiamato. Eppure mi appare essenziale soffermarmi su tale momento, poiché è qui precisamente che si pone una propedeutica questione metodologica circa lo statuto e l’evenienza di una filosofia critica sul lavoro in termini rinnovati. Quello spazio liminare tra la fine o meno di una società e l’inizio o meno di un’altra non siamo ancora riusciti fino in fondo a occuparlo. È chiarendoci preliminarmente circa questo spazio che possiamo chiarirci circa la possibilità di una critica sociale sul lavoro e provare a capire persino il movente della difficoltà filosofica di trovare parole e progetti alternativi.

2. I paradossi dell’autonomia.

Riprendiamo il discorso, dunque. Seguendo Gorz siamo giunti ad un *esito diagnostico* e ad una *proposta euristica*. L’*esito diagnostico* consiste nel riconoscere che la fine della società del lavoro è lo scenario dentro cui noi dobbiamo inserire ogni attuale ripresa filosofica del tema del lavoro. Tale esito ha il salutare pregio di permetterci un’analisi del lavoro e di restringere la questione ad una definizione ristretta del lavoro. Di che parliamo quando ci riferiamo al lavoro? Gorz mette subitaneamente in luce un’ambiguità tutta semantica: «Il lavoro che si ha o non si ha può non avere alcuna rilevanza in senso antropologico o filosofico» (MP 9). La fine della società del lavoro impone dunque che l’oggetto della critica sociale sia non il concetto di lavoro in senso tradizionalmente hegeliano, ma quel particolare significato ristretto di lavoro che è diventato il riferimento centrale nello sviluppo della società del lavoro – e dunque è oggetto della sua “fine”:

«[I] Non può esserci né società né vita senza “lavoro”, ma non tutte le società e non tutte le vite sono società e vite di lavoro. Il lavoro e la società del lavoro non sono in crisi perché non c’è abbastanza da fare, ma perché il lavoro in senso stretto è diventato raro, e ciò che c’è da fare non appartiene che in misura decrescente al lavoro vero e proprio. [II] È vero che il “lavoro” non ha sempre avuto il senso che ha assunto nelle società del lavoro. In particolare non è sempre stato un’attività svolta, in vista dello scambio monetarizzato, nella sfera pubblica. [III] Allora, la massima parte della produzione del necessario era svolta nella sfera domestica privata (nell’*oikos*). Fino alla

nascita del capitalismo, non è esistita una sfera economica pubblica nel senso che diamo oggi al termine»⁸.

[I] Solo adottando la definizione ristretta di lavoro possiamo comprendere appieno la fine della società del lavoro. Ciò che è in gioco qui è infatti una doppia abolizione. La prima abolizione è quella per cui è il lavoro che abolisce il lavoro – dal momento che la fine del lavoro consiste nello svuotare il lavoro (nel suo “senso stretto”) dal lavoro (nel senso gorziano dell’“avere qualcosa da fare”). «Ciò che c’è da fare non appartiene più al lavoro in senso stretto» scrive Gorz, individuando così la specifica alienazione del nostro tempo. Una sommaria analisi delle vite precarie induce infatti a riconoscervi, nel migliore dei casi, una forma di resa dinanzi al fatto che “si lavora” appunto per lasciarsi il tempo di “avere qualcosa da fare”. Ma con ciò si consacra non soltanto l’ambigua ontologia della precarizzazione ma anche lo spazio di resistenza che resta aperto: *non potendo fare qualcosa lavorando, non ci rimane che fare qualcosa non lavorando*. La doppia abolizione diventa così una doppia sopravvivenza, lasciando spazio al conflitto rivoluzionario, non alla cooperazione: ora che il lavoro (in senso stretto) ha abolito (da sé) il lavoro, non resta che compiere l’ultimo passo: che ciò che è stato abolito abolisca definitivamente ciò che l’ha abolito⁹.

[II] Il primo passo per compiere questa contro-abolizione rivoluzionaria è dunque uscire dalla *metafisica* del lavoro. Dunque la critica sociale ha qui tutta la sua valenza di demistificazione e di critica dell’ideologia. Si può diagnosticare la fine della società del lavoro solo perché il lavoro che finisce è nient’altro che un’invenzione culturale moderna. Ma è proprio qui che noto una difficoltà. Perché, da un lato, credo che questa decostruzione della metafisica del lavoro alla luce del paradigma illichiano¹⁰ dell’“invenzione del lavoro” sia davvero salutare. Ma, contemporaneamente, questo recupero di un lavoro prima del lavoro non riporta il discorso filosofico ad un dualismo di fondo, per cui c’è un lavoro che appartiene alla storia e non è necessario e c’è un lavoro che persiste oltre il divenire delle epoche storiche?

[III] Il carattere precipuo del lavoro [che è finito] sarebbe, secondo Gorz, la sua determinazione pubblica:

«La caratteristica essenziale del lavoro è di essere un’attività che si svolge nella sfera pubblica, un’attività richiesta, definita e riconosciuta utile da altri che, per questo, la retribuiscono. È attraverso il lavoro remunerato (e in particolare il lavoro salariato) che noi apparteniamo alla sfera pubblica, acquisiamo un’esistenza e un’identità sociale (vale a dire una “professione”), siamo inseriti in una rete di relazioni e di scambi» (ML 22).

⁸ A. GORZ, *Métamorphoses du travail*, Galilée, Paris 1998; tr. it. di S. Musso, *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p.169 (da ora con sigla ML).

⁹ Sul tema cfr. A. GORZ, *Le socialisme difficile*, Seuil, Paris 1967; trad. it. L. Foa, *Il socialismo difficile*, Laterza, Bari 1968; ID., *Adieux au prolétariat: au-delà du socialisme*, Galilée, Paris 1980; trad. it. L. Foa, *Addio al proletariato: aldilà del socialismo*, Edizioni Lavoro, Roma 1982. Rimando anche al bel volume di A. MUNSTER, *André Gorz ou le socialisme difficile*, Lignes, Clamecy 2008.

¹⁰ Cfr. I. ILLICH, *Shadow work*, Boyars, London 1981; trad. it. F. Saba Sardi, *Lavoro ombra*, Feltrinelli, Milano 1985.

Definizione assai chiara, che si compone di due differenti livelli di senso. *Innanzitutto*, essa riconosce che il salto di qualità dell'“invenzione del lavoro” è precisamente la sua coincidenza con la sfera pubblica. È soltanto in funzione di questa appartenenza pubblica che il lavoro diviene mercificato: la misura retributiva è infatti la soluzione moderna al dilemma di come un lavoro divenuto pubblico possa essere pubblicamente *giudicato*. *In secondo luogo*, questo giudizio pubblico diventa riconoscimento sociale: ciò che distingue la società industriale dalle altre è l'applicazione rigorosa di un giudizio pubblico *come* riconoscimento sociale. Anche questo è un elemento, alla lettera, sempre più evidente nella società contemporanea, con una modificazione non da poco. La sfera pubblica, nel modello tradizionale, non solo rappresentava il contesto di appartenenza del lavoro ma anche la sua garanzia: poiché il lavoro aveva questo particolare carattere pubblico, toccava allo stato garantire, distribuire, modificare il mondo del lavoro: la dimensione pubblica diventa garantita da politiche pubbliche. Oggi, invece, la sfera pubblica è ancora il contesto primario del riconoscimento sociale senza esserne più garante. Siamo ancora giudicati “per quel che lavoriamo” ma - poiché “quel che lavoriamo” non corrisponde più né “a quel che facciamo” né “a quel che produciamo” ma soltanto “a quanto capitale incrementiamo” o “a quanto consumiamo”¹¹ – quel giudizio pubblico diventa un riconoscimento sociale che ha da tempo scelto di non sottomettersi ad alcun criterio di giustizia. È ovvio che questo discorso ci costringerebbe ad affrontarne un altro: e cioè il fatto che, se accettiamo il peculiare carattere *pubblico* del lavoro moderno, dobbiamo fare i conti con la mutazione complessa della ragione pubblica e del suo rapporto con le sovranità che ad essa si riferiscono. È in fondo questa l'eredità più feconda di Gorz, nell'istante in cui suggerisce che l'uscita dal capitalismo consiste semplicemente nella progressiva ri-socializzazione della sfera pubblica («Si tratta di ingrandire quanto più possibile la differenza tra società e capitalismo»)¹². Il riconoscimento sociale passa adesso per una riappropriazione pubblica del lavoro che facciamo, non del lavoro che abbiamo. Ora, però, qual è il carattere distintivo di questo altro riconoscimento sociale? È proprio il carattere di autonomia. La fine del lavoro pubblico permette di pensare socialità autonome, *regni dell'autonomia*. *Il cardine della proposta euristica di Gorz è dunque il principio dell'autonomia*, che non è un ritorno al privato ma una precisa contro-tendenza pubblica, un fondamento nuovo del riconoscimento sociale¹³:

«I soli scopi non economici, post-economici, capaci di dare senso e valore alle economie di lavoro e di tempo, sono scopi che *gli individui devono porsi da se stessi*. La rivoluzione riflessiva che il porsi questi scopi presuppone non ci è imposta da nessuna necessità. La volontà politica capace di realizzare questi scopi non si fonda su alcuna base sociale preesistente e non può appoggiarsi su alcun interesse di classe, su alcuna tradizione o norma in vigore, passata o presente. Questa volontà politica e l'aspirazione etica che la nutre possono appoggiarsi solo su se stesse: *l'autonomia* dell'etica e

¹¹ Sul tema cfr. anche C. BORDONI, *L'identità perduta. Moltitudini, consumismo e crisi del lavoro*, Liguori, Genova 2010.

¹² Dichiarazione d'intenti che Gorz riprende da Claudio Napoleoni (MP 155).

¹³ Cfr. E. SANTORO, *Autonomia individuale, libertà, diritti*, Ets, Pisa 1999, pp. 301-472.

l'autonomia del politico» (ML 109).

La frontiera dell'autonomia passa per il regno della libertà. Per questo l'autonomia è una radicale fuoriuscita dalla necessità della storia. Per questo il salto dalla fine della società del lavoro ai nuovi progetti dell'autonomia non si è ancora compiuto: i nuovi soggetti che disinteressano il capitalismo e ne occupano i margini possono diventare autonomi, ma lo possono fare *da sé*. La «Rivoluzione riflessiva» è una di queste pratiche di libertà attraverso cui gli esuberanti della società del lavoro si autodeterminano come soggetti liberi e sociali.

Se questo è il nucleo riconfigurante dell'utopia concreta gorziana, esso diventa anche la frontiera intorno alla quale si tratta oggi di rafforzare la capacità critica della riflessione filosofica. L'applicazione al campo esteso del lavoro permette di evocare una complessità e un'ambiguità semantica che la categoria in questione porta con sé. In altri termini: se il progetto dell'autonomia è l'alternativa reale alla società del lavoro, si tratta innanzitutto di operare una riflessione critica sull'autonomia, a partire dal fatto che essa si manifesta, nella scena contemporanea del lavoro, in forma paradossale. Perché il mondo del lavoro sarebbe il campo controfattuale più indicato ad ammonirci circa questa natura paradossale dell'autonomia? Perché proprio l'ultima versione del capitalismo globalizzato mostra l'autonomia come *principio* emancipatorio da evitare a tutti i costi e, allo stesso tempo, come *manifestazione ultima* del dominio.

Gorz descrive bene questa esorcizzazione dell'autonomia, nella forma del divieto di *autolimitazione del lavoro*: «Bisogna interdire agli individui l'autolimitazione del lavoro allo scopo di impedire l'autolimitazione del desiderio di consumare» (ML 109). Siamo qui assai vicini agli studi attuali sul ruolo dell'immaginario collettivo nel processo di sviluppo del capitalismo globalizzato. Ma mi preme sottolineare un'indicazione della autolimitazione del lavoro prospettata da Gorz che trovo assai feconda. Si tratta infatti di applicarla anche alla riflessione sul lavoro. Torniamo qui alla definizione ristretta del lavoro e alla difficoltà filosofica di non trasgredirla. Autolimitare il ruolo del lavoro vuol dire infatti non rafforzare le sue sponde ontologiche ma, piuttosto, denegarle. Trattare il lavoro come una evenienza sociale e niente altro: «Il lavoro non è un bene, ma solo un'attività della cittadinanza» (ML 122). Alla liquidità intrinseca della materia-lavoro non va opposta una trascendentalizzazione ma una detranscendentalizzazione (nel segno della libertà, peraltro). Sarebbe questa insomma la vera «Rivoluzione riflessiva» compiuta da una critica sociale.

Ma allo stesso tempo - ecco la natura paradossale dell'autonomia applicata al lavoro - l'esito ultimo di quest'esorcizzazione produce un'autonomia rovesciata, nel segno della necessità. Un'autonomia senza libertà. Attraverso la precarizzazione e il mito del cambiamento sociale, il residuo metafisico del lavoro appare oggi l'illusione dell'autonomia all'interno del sistema del dominio. L'autonomia diventa così l'ultimo stadio del dominio: quello in cui l'autodeterminazione destinale dell'individuo diviene niente altro che *potere* di scegliere, quando va bene, i modi, i tempi e i luoghi dello sfruttamento *necessario*. Basti pensare al cosiddetto "popolo delle partite Iva" o allo sviluppo di lavori auto-produttivi che sfruttano la volatilità delle nuove tecnologie. All'apparenza tutte forme di autonomizzazione del lavoratore, di fatto tutte modalità attraverso cui il lavoro diventa una condizione esiliata, dispersa, slegata, l'autoproduzione diviene una forma di autismo.

La categoria di autonomia sembra in questo modo contenere sia la latenza di socialità rinnovate

sia l'opacità dell'ultimo stadio della società del lavoro; sembra essere sia l'esito ultimo sia il seme nuovo. Non è in sé l'autonomia la chiave per uscire da un modello, ma la sua capacità di agganciarsi alla libertà e, dunque, di *non* essere strumento del dominio:

«Nella nostra esperienza quotidiana, non è più tanto la contrapposizione tra libertà e necessità ad apparire decisiva, ma piuttosto quella tra autonomia ed eteronomia. La libertà consiste meno (o sempre meno) nell'affrancarsi dal lavoro necessario alla vita, e sempre più nell'affrancarsi dall'eteronomia, vale a dire nel riconquistare spazi di autonomia in cui possiamo volere ciò che facciamo ed esserne responsabili. [...] Non bisogna però, per il fatto che l'autonomia si contrappone innanzi tutto, nella nostra esperienza, all'eteronomia, dimenticare l'altra dimensione del problema: l'autonomia si contrappone anche alla necessità, non perché qualsiasi attività necessaria sia inevitabilmente eteronoma (non è affatto vero), ma perché l'autonomia di un'attività imposta dalla necessità è condannata a restare formale» (ML 184).

La strumentalizzazione dell'autonomia è dunque una prassi formale che è priva di sostanza reale: come accade per altri eventi sociali controproducenti – pensiamo ad esempio al dono – la strategia non è quella della distruzione ma della decostruzione sotto forma di svuotamento: anche il lavoro autonomo sopravvive al dominio, ma solo attraverso la condanna senza appello a non contenere più la libertà, ad essere puro esercizio di stile all'interno di una società predeterminata da altri fattori. In questo senso il recupero della precedente indicazione gorziana dell'autolimitazione del lavoro può tornare utile: si potrebbe infatti sostenere che un lavoro che si manifesta come autonomo senza essere contemporaneamente autolimitante è condannato «a restare formale», come esemplarmente indicato.

3. Conclusioni

Alla fine di questo percorso, mi sembra si siano chiarite due tesi essenziali che la riflessione di Gorz lascia in eredità e che pur essendo del tutto iniziali credo vadano rimesse al centro del dibattito pubblico.

La prima tesi è quella circa la fine di un modello sociale e sulla relativa opzione circa il soggetto della critica. Come ho cercato di mostrare, la posizione di Gorz non è affatto così scontata. Vi è infatti la percezione che nelle metamorfosi del lavoro che il potere dominante ha architettato nell'ultimo decennio vi sia piuttosto un rilancio di una contraddizione *interna* ad una società rigenerata e sempre più potente e pervasiva. Per usare un'immagine forte ma realistica: se la fine della società del lavoro è il ritorno a forme di schiavitù, la contraddizione interna ad essa diventa sempre più reale, tanto quanto la contraddizione esterna lo è di meno. È ovvio che un precario ultraspecializzato riconosca il limite antropologico del lavoro che svolge e, per questo, si *rassegna* a *non* riconoscersi attraverso di esso; ma è altresì necessario che, di fatto, questa salutare critica del lavoro non sia che un raddoppio riflessivo della contraddizione reale, che si manifesta proprio nel lavoro. La dialettica autonomia-eteronomia e necessità-libertà va applicata con rigore: non basta immaginarsi o dirsi fuori dal dominio del riconoscimento attraverso il lavoro per esserlo *effettivamente*. La *schiavitù*

regolativa – che fa da sfondo agli attacchi costanti ai diritti sociali – accentua la contraddizione interna al sistema del dominio e, allo stesso tempo, ammansisce la contraddizione esterna, rendendola soltanto un atto di testimonianza. Il passaggio dalla contraddizione compresa alla «rivoluzione riflessiva» implica a mio avviso una più accurata attenzione alle forme del potere e del politico. Ciò non toglie, però, che questa difficoltà ad ipotizzare un modello alternativo alla necessità della contraddizione marxianamente intesa, in un tempo in cui la contraddizione è sempre più stringente e reale, non può risolversi in un semplice ritorno alla soprannaturalità delle classi (anche perché il declino verso la schiavitù regolativa ha interrotto ogni possibile lettura in tal senso: gli schiavi, e anche i nuovi schiavi, non sono una classe). Proprio per questo il suggerimento di Gorz circa la necessità di ripensare chi sia davvero «il soggetto della critica» mi appare ancora estremamente vivido e proficuo.

La seconda tesi è che la delineazione del progetto di una società dell'autonomia passi, innanzitutto, attraverso una necessaria critica all'autonomia. Come ho già scritto, la riflessione di Gorz mi appare anche su questo davvero attuale, riuscendo a mettere in luce con dovizia i paradossi dell'autonomia. C'è forse un aspetto che, da questo punto di vista, rimane un po' in ombra nelle pagine gorziane. L'autonomia come strumento del dominio non è infatti legata soltanto al regno della necessità ma anche, a mio avviso, alla fine del legame sociale e alla natura iperindividualista del contesto attuale. Da questo punto di vista la necessaria semantizzazione dell'autonomia passa anche per il riconoscimento che vi è un'autonomia che altro non è che la radicalizzazione del principio moderno dell'autenticità, seguendo la celebre suggestione di Taylor. È in fondo il movente morale dell'ideologia della precarizzazione: il cambiamento sociale prende il posto della società proprio perché ne possiede i benefici senza che si debbano scontare più i limiti. Cambiando socialmente, io posso essere autenticamente me stesso. Al contrario, l'autonomia può diventare modello esemplare di socialità solo quando si ritrova all'interno di forme ed esperienze di socialità informali e ricorrenti, che sono intoccate dall'erosione del modello dominante. La configurazione di una socialità dell'autonomia implica un rapporto diretto tra l'autolimitazione del lavoro e la convincente rappresentazione di forme di relazioni conviviali. Nella riflessione di Gorz questo nesso fondamentale è costantemente presente ma mai esplicitamente tematizzato. Vi è un interesse sensibile alle forme della convivialità – a partire dalla questione del dono – ma non vi è, per quanto possa saperne, una argomentata riflessione su quanto questa natura conviviale della società sia una delle proprietà rivoluzionarie dell'autonomia.

Infine, una riflessione sul compito della riflessione filosofica dinanzi al lavoro. La preferenza accordata a Gorz è anche di ordine metodologico: non credo abbia senso oggi fare un'analitica o un'ermeneutica del lavoro se non all'interno di una opzione critica. Ma anche non si può fare filosofia critica se non accordandoci sul fatto che esso è, prima di un concetto o una categoria, una pratica. Questa pratica si caratterizza sempre di più come una pratica di dominio. Ma è qui che la riflessione sul ruolo della filosofia in relazione al lavoro dovrebbe approfondirsi fino a diventare una riflessione sul ruolo del lavoro nella pratica filosofica. Accettare infatti l'opzione critica vuol dire fin da subito riconoscere non solo che la filosofia consiste in un lavoro, ma anche che essa contiene in sé un deposito di utopie concrete che ne fanno una irriducibile *pratica contro il dominio*. Ma i filosofi che riflettono sul lavoro riescono a riflettere sul *proprio* lavoro? E se davvero il lavoro del filosofo è una

pratica contro il dominio, esso riesce a diventare una buona pratica per ripensare i modelli del lavoro? Sta qui la mia obiezione più radicale alla proposta di Gorz. Credo che nell'idea secondo cui il tempo libero contenga le cosiddette "attività superiori"¹⁴ agisca forse una presunzione da filosofi. Il limite di questa idea è che, tradizionalmente, quando i filosofi pensano a ciò che è contenuto tra le attività superiori pensano soltanto alla pratica in cui dovrebbe consistere il proprio lavoro, cioè la via razionale-contemplativa. Così mi domando se non valga la pena per la filosofia di autocomprendersi finalmente come lavoro al di là dello sfondo contemplativo, per poter offrire parole che trasformino il lavoro da strumento di dominio in esperienza concreta di liberazione.

¹⁴ È il richiamo ai *Grundrisse* di Marx, dove si fa ricorrente riferimento al valore irriducibile del tempo dell'ozio e del tempo delle attività superiori.