

SPAZIOFILOSOFICO

1/2011

Fondatori

Enrico Guglielminetti
Luciana Regina

Comitato scientifico

Enrico Guglielminetti (Direttore)
Silvia Benso
Gianfranco Dalmasso
Ugo Perone
Luciana Regina
Brian Schroeder

© 2011 www.spaziofilosofico.it

Tutti i diritti riservati

ISSN: 2038-6788 |

Gli articoli filosofici della rivista sono sottoposti a blind review. La pubblicazione è subordinata per ogni articolo all'approvazione dei valutatori anonimi esterni alla direzione e all'accoglimento di eventuali richieste di revisione.

SPAZIOFILOSOFICO

1/2011

LAVORO

a cura di Enrico Guglielminetti

INDICE

| | |
|---|----|
| E. Guglielminetti, S. Benso, G. Dalmasso, U. Perone, L. Regina, B. Schroeder, <i>Pensare il lavoro. Editoriale</i> | 11 |
| <i>Thinking of Work. Editorial</i> | 15 |

TEORIA

| | |
|---|----|
| ENRICO GUGLIELMINETTI, <i>I trascendentali del lavoro</i> | 19 |
| FRANCESCO TOTARO, <i>Il lavoro nella ricchezza dell'umano</i> | 25 |
| MASSIMO ADINOLFI, <i>Lavoro e natura umana</i> | 35 |

POLITICHE

| | |
|--|----|
| MARIO DOGLIANI, <i>La parola Lavoro. La costituzione come nefas alle razionalità aggressive nei confronti del lavoro perché sistemicamente autodistruttive</i> | 43 |
|--|----|

PRATICHE

| | |
|--|----|
| LUCIANA REGINA, <i>Intervista filosofica sul concetto di lavoro</i> | 49 |
| CLAUS DIERKSMEIER, <i>Work – From a Materialistic to a Humanistic Account of Human Labor</i> | 55 |

STUDI

| | |
|--|-----|
| RICHARD A. LEE, Jr., <i>Philosophy and the Denial of the Value of Labor</i> | 69 |
| MATTEO AMORI, <i>L'ethos del lavoro borghese in Max Scheler</i> | 81 |
| GIOVANNI MADDALENA, <i>Il lavoro come conoscenza. Uno sguardo semiotico</i> | 91 |
| SERGIO LABATE, <i>La fine del lavoro e i paradossi dell'autonomia. Attualità di André Gorz</i> | 103 |
| Sugli Autori/ <i>About the Authors</i> | 113 |

LAVORO

PENSARE IL LAVORO

EDITORIALE

“Spaziofilosofico” inizia le pubblicazioni nel gennaio 2011 con un numero dedicato al “Lavoro”.

Un tempo sarebbe stato normale che una rivista di filosofia se ne occupasse; oggi – crediamo – dovrebbe tornare a esserlo di nuovo. Nel 1981 l'Editore Marzorati poteva pubblicare una *Storia antologica* della *Filosofia del lavoro* per la collana «Grandi Opere», in 7 volumi e 4.500 pagine, a cura di Antimo Negri.

Per lungo tempo difficilmente un'opera analoga avrebbe potuto vedere la luce. A trent'anni di distanza, vi sono però segnali cospicui di cambiamento. Una filosofia del lavoro libera da pregiudiziali ideologiche, ma seria e impegnata come il suo oggetto impone che sia, può tornare di attualità.

Nell'epoca della globalizzazione, e – in Italia – all'indomani degli accordi di Pomigliano e Mirafiori, c'è più che mai necessità di *pensare* il lavoro.

“Spaziofilosofico” tenta di farlo, come sarà suo costume, incrociando i ferri della teoria filosofica più rigorosa (e perché no, della speculazione) e della politica; delle pratiche (intese come disseminazione della competenza pensiero nel mondo) e della storiografia filosofica.

Con ciò, “Spaziofilosofico” tenta un esperimento difficile, inedito, che ha bisogno dell'aiuto di molti: l'esperimento cioè della teoreticità possibile, o della teoreticità per tutti. (Lo strumento open access è parte integrante di questo esperimento).

Non si tratta di divulgazione. A nessuno di coloro che contribuiranno con un articolo verrà chiesto di semplificare. Noi non crediamo nelle semplificazioni, crediamo nella rilevanza sociale e politica del pensiero, che – per essere rilevante – non deve affatto smettere di essere pensiero rigoroso, e – per essere pensiero rigoroso – non deve affatto scontare l'irrilevanza.

L'opera di Antimo Negri era già – a ben vedere – una campana a morto. Se si preferisce, una specie di arca di Noè, che raccoglieva le specie più nobili della filosofia del lavoro dopo che il diluvio aveva spazzato via la stagione dei conflitti sociali. Non era del resto l'opera di un teorico, ma di uno storico, all'inizio del decennio craxiano.

In quello stesso 1981 un'altra opera, molto più breve, e piuttosto imbarazzante, rilanciava la questione del “lavoro” come problema del giorno, non come memoria storica. Si tratta della considerazione inattuale di Giovanni Paolo II, *Laborem Exercens*.

Nella lettera enciclica, il papa metteva in evidenza «il fatto che il lavoro umano è *una chiave*, e probabilmente *la chiave essenziale*, di tutta la questione sociale, se cerchiamo di vederla veramente dal punto di vista del bene dell'uomo» (§ 3). Criticando gli abusi della cosiddetta accumulazione originaria, il pontefice rilevava che «l'errore del primitivo capitalismo può ripetersi dovunque l'uomo venga trattato, in un certo qual modo, al pari di tutto il complesso dei mezzi materiali di produzione, come uno strumento e non invece secondo la vera dignità del suo lavoro» (§ 7). E insisteva sulla necessità di «ricordare un principio sempre insegnato dalla Chiesa. Questo è *il principio della priorità del “lavoro” nei confronti del “capitale”*» (§ 12). Quanto alla proprietà dei mezzi di produzione, Wojtyła rilevava che «essi non possono essere posseduti contro il lavoro, non possono essere neppure *posseduti per possedere*, perché l'unico

titolo legittimo al loro possesso – e ciò sia nella forma della proprietà privata, sia in quella della proprietà pubblica o collettiva – è *che essi servano al lavoro*» (§ 14). Insomma – osservava – «continua a rimanere inaccettabile la posizione del “rigido” capitalismo, il quale difende l'esclusivo diritto della proprietà privata dei mezzi di produzione come un “dogma” intoccabile nella vita economica» (§ 14). In conclusione, Wojtyła affermava che il lavoro «entra nell'opera della salvezza» (§ 24), non senza avere prima martellato insistentemente su un punto: «Ancora una volta va ripetuto il fondamentale principio: la gerarchia dei valori, il senso profondo del lavoro stesso esigono che sia il capitale in funzione del lavoro, e non il lavoro in funzione del capitale» (§ 23).

A trent'anni di distanza, queste parole non sembrano avere perduto di smalto. Ugualmente inattuali, e proprio per questo tanto più gravide di futuro, restano le prime parole della costituzione italiana: «L'Italia è una Repubblica democratica, fondata sul lavoro» (art. 1). Il nesso tra democrazia e lavoro è oggi sotto attacco: «Il legame tra lavoro e democrazia [...] si è fortemente eroso»¹. Com'è stato osservato, «proprio nel lavoro moderno – così disprezzato e reso precario – sta il fattore principale di contraddizione con il dominio di una oligarchia finanziaria che presume di governare il mondo avendo rotto il vecchio compromesso tra capitalismo e democrazia»². Questo è tanto più preoccupante in quanto, se c'è una leva capace di sollevare il mondo sociale, questa è proprio il lavoro umano³. Come afferma Mario Dogliani nella sezione Politiche di questo numero, «i riferimenti costituzionali al lavoro sono dei divieti nei confronti di possibili tendenze “repressive” del lavoro, tendenze percepite come sempre latenti ed attualmente pericolose». La costituzione repubblicana mostra un'«acuta consapevolezza della persistenza di tendenze che, mirando allo schiacciamento del lavoro salariato, si sono dimostrate distruttrici dell'intero ordine sociale». Pertanto – conclude Dogliani – «una visione non irenica, non edulcorata, della costituzione deve saper leggere nelle sue parole non solo promesse per il futuro, ma richiami a rischi gravi, attuali e la cui pericolosità può sempre tornare a manifestarsi in forma virulenta». Forze politiche inconsapevoli di questi rischi possono condurre al disastro.

Gli articoli raccolti nel numero 01 di “Spaziofilosofico”, si affaticano intorno a questi nessi. Si tratta – in molti casi – di risemantizzare il concetto marxiano di “lavoro alienato”, che, come un pianeta maggiore, continua a imporre la sua forza gravitazionale, attraendo inesorabilmente le riflessioni filosofiche sull'argomento e costringendole a una misura.

Mentre – nella sezione Pratiche – la filosofia entra direttamente nelle organizzazioni di lavoro, nella sezione Teoria viene riaperto il cantiere fondamentale di una antropologia e di una ontologia del lavoro; attraverso l'analisi di momenti classici e contemporanei della filosofia del lavoro, gli Studi rilanciano infine questioni teoriche decisive.

Abbiamo alle spalle più di due anni pesantissimi per le lavoratrici e i lavoratori. Questo piccolo contributo è per loro.

¹ V. BORGHI, *Il lavoro della democrazia, la democrazia del lavoro*, in “Italianieuropei”, 4/2010, *Lavoro, a quale costo?*, p. 64.

² A. REICHLIN, *Il lavoro e la persona umana*, in “Italianieuropei”, 4/2010, p. 23.

³ Cfr. A. REICHLIN, *op. cit.*, p. 26.

Enrico Guglielminetti
Silvia Benso
Gianfranco Dalmaso
Ugo Perone
Luciana Regina
Brian Schroeder

THINKING OF WORK

EDITORIAL

Spaziofilosofico begins its publication in January 2011 with an issue devoted to “Work.”

Once it would have been normal that a philosophy journal addressed such a theme; today, we think, it might be so again. In 1981, the Italian press Marzorati published an *Anthological History of the Philosophy of Work*, for the series “Great Works,” comprised of 7 volumes and 4,500 pages, and edited by Antimo Negri.

For a long time, it will be difficult to find an analogous project; thirty years after, however, there are conspicuous signs of change. A philosophy of work that is free of ideological prejudices and is rather serious and invested as its object demands that it be might be timely again.

In the age of globalization and, in Italy, the day after the agreement of Pomigliano and Mirafiori, there is more than ever a need to *think* of work.

Spaziofilosofico tries to do this—as it will become its habit—by intersecting the tools of the most rigorous philosophical theory (and why not then speculation?) and of politics; of practices (understood as dissemination of thought competence in the world) and philosophical historiography.

In doing so, *Spaziofilosofico* attempts a difficult, unusual experiment that requires the help of many—that is, the experiment of a possible theoreticity, or of theoreticity for everyone (the “open access” tool is part of such an experiment).

It is not a matter of popularizing. No one who contributes an essay to this journal will be asked to simplify. We do not believe in simplifications. We believe in the social and political relevance of thinking, which, in order to be relevant, must not by any mean cease being rigorous and, in order to be rigorous, must not pay for it with irrelevance.

On careful consideration, Antimo Negri’s work was already a death knell. If one prefers, it was sort of a Noah’s ark that gathered the noblest kinds of philosophies of work after the deluge that had swept away the period of social conflicts. As a matter of fact, it was not the work of a theoretician but of a historian at the beginning of Bettino Craxi’s ten-year period.

Also in 1981, another work, much shorter and somewhat embarrassing, proposed the question of “work” as a problem of the day and not as historical memory. This was the untimely meditation by John Paul II, *Laborem Exercens* [On Human Work].

In the encyclical letter, the Pope emphasized “the fact that human work is a *key*, probably *the essential key*, to the whole social question, if we try to see that question really from the point of view of man’s good” (sect. 3). Criticizing the abuses of the so-called originary accumulation, the pontiff remarked that “the error of early capitalism can be repeated wherever man is in a way treated on the same level as the whole complex of the material means of production, as an instrument and not in accordance with the true dignity of his work” (sect. 7). He insisted instead on the necessity of recalling “a principle that has always been taught by the Church: *the principle of the priority of labor over capital*” (sect. 12). As for the property of the means of production, Wojtyła noticed that “they cannot even be *possessed for possession’s sake*, because the only legitimate title to their possession—whether in the form of private ownership or in the form of public or collective ownership—is *that they should serve labor*” (sect. 14). In sum, he claimed, “the position of ‘rigid’ capitalism continues to remain unacceptable, namely the position that defends the

exclusive right to private ownership of the means of production as an untouchable ‘dogma’ of economic life” (sect. 14). In conclusion, Wojtyła stated that work “enters into the salvation process” (sect. 24), having first insistently hammered on one point: “Once more the fundamental principle must be repeated: the hierarchy of values and the profound meaning of work itself require that capital should be at the service of labor and not labor at the service of capital” (sect. 23).

Thirty years afterwards, such words do not seem to have lost their power. Equally untimely, and therefore much more pregnant with a future, are the first words of the democratic Italian constitution: “Italy is a democratic Republic, grounded on work” (art. 1). The connection between democracy and work is today under attack: “The tie between work and democracy . . . has been severely eroded.”¹ As it has been remarked, “precisely in modern work—which is depreciated and made precarious—lies the main factor of contradiction with the domination of a financial oligarchy that presumes to rule the world while breaking the old compromise between capitalism and democracy.”² This is much more worrisome because if there is a lever capable of lifting the social world, such a lever is precisely human work.³ As Mario Dogliani states in the section of this issue devoted to *Politics*, “constitutional references to work are prohibitions with respect to possible ‘repressive’ tendencies of work, tendencies that are perceived as always latent and presently dangerous.” The republican constitution displays “an acute awareness of the persistence of tendencies that, aiming at the compression of wage work, show themselves as destructive of the entire social order.” Therefore, Dogliani concludes, “a non-conciliatory, unsoftened vision of the constitution must be able to read in its words not only promises for the future but also reminders of serious, current risks whose dangerousness may always come back and display itself in virulent forms.” Political powers that are unaware of such risks may lead to disaster.

The contributions gathered in this first issue of *Spaziofilosofico* confront these issues. In many instances, the matter is a re-semanticization of the Marxian concept of “alienated work,” a major concept that continues to impose its influence inexorably attracting philosophical reflections on the topic and forcing them to a measure.

In the section devoted to *Practices*, philosophy directly enters work organizations, and in the section devoted to *Theory*, the fundamental construction site of an anthropology and ontology of work is opened up. Through an analysis of classical and contemporary moments in the philosophy of work, the section devoted to *Studies* present decisive theoretical questions.

Behind us are more than two years that have been very burdensome for most workers, both women and men. This small contribution is for them.

Enrico Guglielminetti
Silvia Benso
Gianfranco Dalmaso
Ugo Perone
Luciana Regina
Brian Schroeder

¹ V. Borghi, “Il lavoro della democrazia, la democrazia del lavoro” *Italianieuropei* 4 (2010): 64.

² A. Reichlin, “Il lavoro e la persona umana,” *Italianieuropei* 4 (2010): 23.

³ *Ibid.*, 26.

TEORIA

Enrico Guglielminetti

I TRASCENDENTALI DEL LAVORO

Abstract

A misunderstanding should be eliminated: that is, that work and rights can be separated. Those who assert such a theory think that reality is made of independent layers. According to them, it is always possible to remove the upper layer (in this case, rights) and keep the lower (in this case, labor/work). Rights (for example, the non-precariousness of work) are an addition, whereas work can exist also independently: the addition is unessential. The thesis I argue for in this essay is, on the contrary, that the addition is intrinsic and originary.

1. Una scelta impossibile: diritti o lavoro

Alcuni economisti hanno affermato recentemente che non si devono mettere «i lavoratori di fronte a una scelta impossibile tra diritti e lavoro». Perché questa scelta è impossibile? La filosofia può dire qualcosa al proposito? esiste una ragione filosofica (oltre che una storica, economica, politica) di questa impossibilità? Intorno a questa questione vertono le riflessioni seguenti, concettualmente anche impervie, eppure – spero – concrete.

Un equivoco va eliminato: che vi sia separabilità tra diritti e lavoro. Il ragionamento, che sta alla base di questo equivoco, suona più o meno così: ancora grazie che ci sia il lavoro, non possiamo pretendere *di più*, cioè non possiamo pretendere quel *di più* – quell'aggiunta – che sono i diritti, il welfare, la sicurezza *del* lavoro e *sul* lavoro.

Secondo questa teoria, la realtà è fatta di strati indipendenti. Si può sempre rimuovere lo strato superiore (in ipotesi, i diritti), e conservare lo strato inferiore (in ipotesi, il lavoro). I diritti sono un'aggiunta, ma il lavoro può esistere anche da solo: l'aggiunta non è essenziale. La teoria, che intendo sostenere, è invece che l'aggiunta è *intrinseca e originaria*.

2. Lavoro e aggiunta

Il lavoro è un processo di valorizzazione, che – in quanto tale – produce valore aggiunto. Ma il lavoro, che produce aggiunte, è forse esso stesso un'aggiunta: contiene, in certo modo, più che se stesso, e viene

rispettato nella sua dignità nella misura in cui non viene privato della parte eccedente. I diritti del lavoratore, la dignità della persona, sono quel *surplus* del lavoro, che non può essere sottratto al lavoro.

Dire che il lavoro è un'aggiunta (e non solo che produce aggiunte), significa affermare che quello di lavoro è un concetto ricco. Il fenomeno del lavoro è saturo, contiene in certo modo *di più* di quanto non riesca a contenere. Questa eccedenza nel lavoro sono le aggiunte, ad esempio la stabilità del lavoro, opposta alla sua precarietà.

Con il concetto di "aggiunta" esprimiamo due cose: la separabilità di fatto e l'inseparabilità di diritto. Se la stabilità del lavoro è un'aggiunta, questa aggiunta può esserci o meno (e infatti molto spesso non c'è); ma se l'aggiunta è intrinseca, se cioè il lavoro è esso stesso un'aggiunta, la privazione dell'aggiunta (la precarietà) non è senza contraccolpi sul portatore di aggiunte, cioè sul lavoro. Denudato di aggiunte, il nudo lavoro è povero: esiste come un'ombra di se medesimo. Lo spettro che si aggira per il mondo rischia allora di essere quello del lavoro, ma lo spettro (il fantasma) non esisterebbe neanche, se non ci fosse la cosa.

3. Lavoro e povertà

Il lavoro, che produce aggiunte, e che forse è esso stesso un'aggiunta, è – per come lo conosciamo – a sua volta privo di aggiunte: versa, cioè, in uno stato di *povertà*. Come sia possibile la povertà in senso ontologico – e non solo economico o sociologico –, è quanto qui ci interessa. Si tratta, in una parola, del tentativo di risemantizzare il concetto marxiano di lavoro alienato, oggi tornato con forza di attualità¹.

¹ Il nesso lavoro-aggiunta è esplicito in Marx: «L'operaio *aggiunge* nuovo valore all'oggetto del lavoro (*setzt dem Arbeitsgegenstand neuen Wert zu*), mediante l'*aggiunta* (*durch Zusatz*) di una determinata quantità di lavoro» (K. MARX, *Das Kapital*, in MEW, Bdd. 23-25, I, p. 214; tr. it. *Il Capitale*, a cura di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti 1980, I,1, p. 233 – *corsivi miei*). Nelle prime due pagine del capitolo su «Capitale costante e capitale variabile», il termine "aggiungere"/"aggiunta" ricorre una quindicina di volte. Marx usa anche il termine «Plusmacherei»: «La produzione di plusvalore o il fare di più è la legge assoluta di questo modo di produzione» (*Das Kapital*, I, p. 647; tr. it. cit., I, 2, p. 677), e – in generale – il termine "eccedenza" (*Überschuß*), che in metafisica sta a significare l'aggiunta del bene al di là dell'essere: «Apparendo tutte le parti del capitale egualmente come fonti del valore eccedente (*überschüssigen Werts*) (profitto), il rapporto capitalistico risulta mistificato» (*Das Kapital*, III, p. 55; tr. it. cit., III, 1, p. 71). Vi è anzi, per Marx, una vera e propria mistica dell'aggiunta, un feticismo dell'aggiunta: nel capitale monetario la mistificazione del capitale assume la sua forma più acuta: D (il denaro) appare immediatamente e per virtù propria, *ex opere operato*, indipendentemente dallo sfruttamento dei lavoratori, come D', vale a dire come se stesso *più* qualcosa, secondo una dialettica che ricalca da vicino, rovesciandolo, l'esempio dei 100 talleri di Kant: «E così un capitale = 1000 è considerato come una cosa, che in sé (*als ein Ding, das an sich*) è = 1000 e in un certo periodo si trasforma in 1.100, come il vino in cantina dopo un certo tempo migliora anche il suo valore d'uso» (*Das Kapital*, III, p. 406; tr. it. cit., III, 2, p. 466). Il lavoro, produttore di valore aggiunto, sta per Marx al capitale come – per Feuerbach – l'uomo sta a Dio. Quanto più è Dio, tanto meno è l'uomo, per Feuerbach; analogamente, quanto più è il capitale, tanto meno è il lavoro per Marx, a causa di un meccanismo proiettivo feticistico e perverso: «Con lo sviluppo del plusvalore relativo nel vero e proprio modo di produzione specificamente capitalistico, con il quale si sviluppano le forze produttive sociali del lavoro, queste forze produttive e i nessi sociali del lavoro appaiono nel processo lavorativo diretto come trasferite dal lavoro nel capitale (*als aus der Arbeit in das Kapital verlegt*). Così il capitale diviene già un'entità molto mistica, in quanto tutte le forze produttive sociali del lavoro appaiono come forze appartenenti a lui e non al lavoro come tale (*nicht der Arbeit als solcher*), nate dal suo grembo» (*Das Kapital*, III, p. 835; tr. it. cit., III, 2, p. 940). Questo meccanismo di trasferimento di tutte le forze dal lavoro al capitale produce quello stato di perdita e di privazione, che Marx ha descritto in modo insuperabile nel manoscritto sul lavoro alienato.

Che cosa vuol dire – per un lavoro – essere povero? com'è possibile in generale che un ente sia povero? Le questioni della povertà del lavoro e dell'aggiunta richiedono di essere affrontate in una più ampia prospettiva ontologica, dove diventa decisivo non solo che ci sia ontologia, ma anche di quale ontologia si tratti.

L'essere in generale, non solo l'essere del lavoro, è sempre un essere aggiunto, un *essere +*. Non c'è *essere*, che non sia caricato a *vita*, come una molla. L'essere *vive*, non è. L'essere è – cioè – nella forma di essere sempre *più* che se stesso. Se vi fosse una netta separazione tra l'essere e le sue aggiunte, la povertà – come fenomeno intrinseco – sarebbe impossibile. Potrei sempre avere l'essere *senza* le aggiunte. Nell'ambito dell'esistenza umana, questo significherebbe – per esempio – una netta separazione tra la nuda vita e la vita del vivente, o tra l'esistere e il vivere. Sul piano della mera esistenza, o della nuda vita, verrebbero così a innalzarsi i piani ulteriori dell'autorealizzazione, della vita bella, della felicità.

In questo caso, quello di “povertà” sarebbe un concetto relativo. Solo in relazione a quello che viene in seguito, e che non solo di fatto ma di diritto avrebbe potuto non essere mai, potremmo affermare – a posteriori – che un essere se ne sta solo e senza aggiunte.

Bisogna invece trarre in dubbio che vi sia una separazione siffatta. Certamente, è meglio esistere che non esistere. Ma nessun esistere umano è senza aggiunta. La linea di separazione non passa tra il non essere da una parte e il nudo essere dall'altra, ma tra il non essere da una parte e l'essere con tutte le aggiunte dall'altra.

Si potrebbe insomma ipotizzare (ipotesi che qui rigettiamo), in modo apparentemente plausibile, che l'essere proceda sì per aggiunte, ma estrinseche, che cioè l'essere non *sia* esso stesso (o in quanto tale) un'aggiunta. Ciò che intendo qui sostenere è – viceversa – che la povertà è un concetto assoluto, che è legittimo parlare di povertà anche in senso assoluto. Ma affinché qualcosa di così ovvio e difficile insieme come il fenomeno della povertà assoluta sia possibile, occorrono condizioni teoriche, che vengono rese accessibili da una metafisica contro-intuitiva, secondo cui l'essere è, in qualche modo, più che se stesso.

4. Il discorso del capitalista

Consideriamo il fenomeno del lavoro. In una struttura rigida, *on/off*, il lavoro – innanzitutto – o c'è o non c'è. Questa è la prima, anzi l'unica cosa che conta. Le condizioni del lavoro – sicurezza, welfare, stabilità, eccetera –, pur importantissime, passano in secondo piano rispetto alla condizione previa dell'esserci o no. Questo è – potremmo dire – il discorso del capitalista. Che, come tale, ha una sua forte plausibilità e presa retorico-argomentativa. Non c'è nessuna alternativa, come si dice: in certe condizioni l'importante è vivere, non vivere bene.

Ciò che non va in questo discorso, non è il suo crudo realismo, che anzi viene incontro alle esigenze della filosofia, sapere non edificante. Ciò che non va è – piuttosto – il suo ir-realismo, vale a dire l'idea che una qualsiasi realtà (nel nostro caso, la realtà del lavoro) possa essere se stessa anche senza le aggiunte. Il lavoro sarebbe *pienamente* lavoro anche senza welfare, sicurezza, stabilità. Le persone che lavorano, le persone del lavoro potrebbero accidentalmente essere povere (precari, proletari, servi della gleba, schiavi, risalendo indietro nel tempo), ma il lavoro – in e per se stesso – non lo sarebbe, né potrebbe esserlo.

Se, viceversa, secondo quanto qui si sostiene, la povertà deve poter essere la caratteristica intrinseca (il che non significa affatto: necessaria) di un ente, occorre che un X possa esistere non esistendo, possa essere cioè da meno di sé, o meno che sé, possa esistere come un fantasma.

5. Lavoro senza

Unum, verum, bonum: questi erano i trascendentali dell'essere secondo la filosofia medievale. Ogni essere, animato o inanimato, naturale o artificiale che fosse, partecipava – secondo gli Scolastici – di queste caratteristiche generalissime dell'ente: l'unità, la verità, la bontà. Tali caratteristiche, che per i medievali sono proprie della cosa, per i moderni, da Kant in poi, sono proprie del nostro modo di conoscere la cosa: diventano *categorie*. Ma il nostro modo di conoscere non è arbitrario, costituisce l'oggettività dell'oggetto.

È possibile applicare questo ragionamento al concetto di "lavoro". Esistono trascendentali del lavoro, categorie generali sotto le quali ogni lavoro, in quanto tale, deve necessariamente essere sussunto?

C'è una "cosa" – il lavoro – e ci sono i *modi* della cosa, le sue caratteristiche intrinseche, i trascendentali del lavoro.

La prima questione che ci poniamo è quali siano, se vi sono, questi modi intrinseci del lavoro (per esempio la stabilità, l'essere in certo modo sempre "in proprio", eccetera). La seconda questione è se questi trascendentali siano o meno *separabili* dalla cosa di cui sono i modi, cioè dal lavoro.

L'ipotesi, che provo ad avanzare, è che i trascendentali del lavoro siano separabili dal lavoro, ma che questa separazione non sia senza conseguenze negative sul lavoro stesso. Orfano dei propri trascendentali, il lavoro è in uno stato di *povertà*, di deprivazione, che è poi quello che troppo sovente di fatto lo connota.

Una politica filosofica del lavoro, se ve n'è una, dovrebbe dunque porsi in prima istanza l'obiettivo di restituire il lavoro ai propri trascendentali, nelle forme in cui questo di volta in volta è possibile.

Secondo la mia tesi, esistono quindi trascendentali del lavoro. Le lotte delle lavoratrici e dei lavoratori non avrebbero – in quest'ottica – aggiunto diritti a una base autoconsistente di *lavoro-senza* (senza diritti), base cui si potrebbe sempre tornare, ma avrebbero disseppellito progressivamente i trascendentali intrinseci del lavoro, giungendo a un più o meno adeguato riempimento del concetto di "lavoro".

Questa prospettiva implica però che i trascendentali, pur essendo qualità inscindibili dell'oggetto che caratterizzano, se ne possano separare e distaccare. Tale separazione dell'*inseparabile* è forse – in un'interpretazione determinata – ciò che chiamiamo il "male". Il lavoro può esistere nella separazione da sé e diventa, allora, lavoro alienato. L'alienazione è contemporanea al lavoro, sebbene non viceversa: non solo non può esistere ovviamente alienazione del lavoro senza lavoro, ma non può esistere lavoro alienato senza lavoro integrale e valorizzato.

6. Il diritto al lavoro

Nella tradizione liberista, si nega che esista un diritto *al* lavoro. Se vi fosse un diritto al lavoro da parte di qualcuno – così si argomenta – vi sarebbe un dovere di offrire lavoro da parte di qualcun altro. Ora, questo dovere manifestamente non c'è (perché nessuno è in grado concretamente di assolverlo), dunque non esiste nemmeno il diritto.

Questo modo di ragionare è alquanto massiccio, e misconosce del tutto il carattere trascendente del diritto. C'è un diritto di ogni essere umano al lavoro, alla salute, all'istruzione, e dunque c'è un dovere della collettività di garantire questi diritti, dovere che mantiene la propria validità e accresce la propria urgenza

proprio quando la sua realizzazione si riveli impossibile. Se non ci fosse questo diritto, ciascuno personalmente potrebbe non *vergognarsi* della fame e della malattia, non essendo concretamente in suo potere risolvere tale problemi. Non avremmo insomma alcun *dovere* di offrire a tutti casa lavoro salute istruzione, non *potendo* farlo. Ma il dovere non dipende *per nulla* dalla possibilità, e resta tale pur essendo impossibile. La vergogna viene così definita come un sentimento sociale fondamentale (e una classe politica s-vergognata un pericolo serio per la convivenza civile).

7. *I compagni del lavoro*

Non c'è solo un diritto *al* lavoro, ci sono anche diritti *del* lavoro, e di ogni lavoratore e lavoratrice (ovviamente, *management* incluso). I diritti, sono le aggiunte, ineriscono cioè ontologicamente alla cosa, nella forma di un'inseparabilità tuttavia separabile. I diritti sono – per dir così nell'affettività del lavoro – le passioni del lavoro (così come i trascendentali si definivano anche *passiones entis*). Tutti noi sappiamo che è possibile vivere senza passioni, è possibile – per esempio – essere in lutto: è possibile stare senza (essere privati delle) le persone che amiamo. Ma, appunto, la persona in lutto vive non esistendo, perché queste separabilità – tuttavia – le sono indispensabili ed essenziali. I diritti sono le passioni del lavoro, le separabilità inseparabili del lavoro. Sono, potremmo dire, i *compagni* dei lavoratori.

8. *Lavori e lavoro*

Tra le aggiunte *del* (più che: *al*) lavoro – così intese – la stabilità del lavoro rivela oggi in assenza la sua importanza fondamentale. Il lavoro non è mai fisso, perché per essenza è dinamico creativo e innovativo; ma non è mai nemmeno precario, perché per essenza risponde a un progetto che cresce nel tempo.

Non c'è lavoro senza lavori, ma non ci sono lavori senza lavoro. Il lavoro richiede cambiamenti e trasformazioni continue, ma queste richiedono una cornice stabile e un orizzonte unitario. Il lavoro è fatto di molti lavori, ma i molti lavori devono costituire un lavoro. Come – per ciascuna persona – i molti lavori della sua vita possano diventare *un* lavoro, è una delle sfide che abbiamo davanti, e che riguarda non solo o in prima istanza il sistema del welfare, come spesso si equivoca, ma anche e prima di tutto il sistema della produzione in quanto tale.

9. *Ri-trascondentalizzare il lavoro*

Va detto, infine, che con ogni aggiunta tuttavia si produce qualcosa. La fine dell'ac-compagnamento² al lavoro (la perdita cioè dei suoi compagni), la de-trascondentalizzazione del lavoro, la povertà del lavoro, sono esse stesse, a loro volta, forme di accompagnamento e di aggiunta: i nostri compagni, per un tratto di strada. Questo processo avviene, diciamo, sotto forma di malattia del lavoro (il lavoro è malato). Che fare?

² Per la categoria di "accompagnamento", cfr. in questo numero, sia pur con inflessione diversa, il contributo di Massimo Adinolfi.

Un'ipotesi, come sempre, è quella di battere tutto intorno per tirare via le (false) aggiunte, e rimetterci quelle vere. Ma questa ipotesi, verificata nella prassi, rischia di degenerare nella violenza, oppure di risultare inefficace (o entrambe le cose). Nelle lotte dei lavoratori, è invece sempre attiva una certa pazienza (l'impazienza è piuttosto talora il portato di un cattivo pensiero). Non si tratta puramente e semplicemente di rimuovere le aggiunte, ma appunto di lavorarle. Lavorare le aggiunte significa interpretarle. Questo lavoro dell'interpretazione mantiene saldo il sogno di una pienezza, ma procede verso di esso nella forma non-violenta della invenzione di un presente possibile con i materiali a nostra disposizione. L'immaginario sociale riorganizza il campo dei rapporti possibili in una certa fase dello sviluppo. Se non ci fosse questo campo della riconfigurazione possibile, non ci sarebbe luogo per la politica. Proprio perché aspiriamo alla ricchezza, diventa essenziale interpretare la povertà in forme che disinnescino la disperazione. Tra esistere in povertà (come meri fantasmi di uomini sfruttati) e vivere nella ricchezza (come uomini totalmente realizzati), si deve aprire lo spazio intermedio di un *vivere* in povertà. La de-trascendentalizzazione del lavoro può aprire spazi per una ri-trascendentalizzazione provvisoria, che non consista semplicemente nel ripristino di uno *status quo* precedente (effettivo o ideale) ma interpreti al meglio il tempo presente. Non si tratta semplicemente di tornare indietro, ma di procedere verso l'essenza ricca del lavoro recuperando i trascendentali nella forma pacifica di un lavoro sulle nuove forme di accompagnamento. Come, con quali mezzi, in quali modi realizzare qualcosa come la ritrascendentalizzazione del lavoro, è il compito che la politica oggi si trova di fronte.

Francesco Totaro

IL LAVORO NELLA RICCHEZZA DELL'UMANO

Abstract

This essay focuses on the importance of human work in its partial meaning within an anthropological view that also includes action and contemplation. More precisely, one could say that an increasing risk in our society is that of falling into the alienation caused by work when it reduces human life to being an instrumental dimension of the productivist mechanism. Conversely, only a just measure of work within human activities as a whole can guarantee the richness of work and its ethical dignity. The discussion of the theoretical issue is supported by a brief comparison of some major philosophers with respect to their evaluation of work.

1. Nel dibattito comune i discorsi sul lavoro vanno spesso a finire in un confuso elogio della fatica umana oppure nel secco rifiuto della sua imposizione. Il lavoro viene quindi a essere identificato con l'intera condizione umana oppure gli viene contrapposta la furbizia con la quale a esso ci si sottrae. L'uomo lavoratore degenera così in uomo 'fannullone'. Una riflessione teorica sul lavoro, che non si adagi nei luoghi comuni, deve fare i conti sia con la tendenza a svalutare la sua importanza sia con quella a farne qualcosa di assoluto. Per soddisfare questa duplice esigenza faremo anche riferimento agli autori che maggiormente hanno contribuito a tracciare il profilo del lavoro. Dal confronto critico con le loro tesi scaturirà la proposta di riconsiderare il lavoro nel contesto di una ricchezza antropologica che lo comprende come parte importante, ma che in esso non può esaurirsi. Il lavoro non è la totalità dell'umano. Averne consapevolezza è la condizione per affermare la sua stessa dignità.

In senso generico il lavoro corrisponde alla quantità di energia cerebrale e di forza fisica impiegate per ottenere una qualsiasi variazione di *stati di cose* nel mondo. Anzi, se prescindiamo dal lavoro, non riusciamo nemmeno a immaginarci un mondo come *cosmos* per noi già disponibile e la nostra esperienza assume i caratteri del *chaos*. Ogni impiego di potenziale energetico neuro-psico-fisico per qualsiasi effetto di ordinamento del mondo, da parte dell'uomo, sarebbe allora lavoro.

In termini più semplici, possiamo considerare lavoro l'attività grazie alla quale giungiamo a disporre di qualcosa che inizialmente ci mancava o era da noi distante. In questa prima configurazione, il lavoro è l'insieme degli atti – pochi o molti che siano – orientati a porre capo a oggetti o, meglio, a *oggettivazioni*, cioè a risultati riconoscibili nella loro *presenza* e, si potrebbe aggiungere, nella loro esteriorità rispetto alla mente umana. L'esteriorità ottenuta con il lavoro non è la medesima esteriorità costituita dalla presenza naturale delle cose. Anzi la prima si ottiene attraverso il superamento della seconda. La natura fornisce certamente al lavoro il materiale per la sua attuazione, ma al contempo oppone resistenza all'attività lavorativa (come il marmo allo scalpello dello scultore). La cosa del lavoro si differenzia dalla cosa della natura e, in misura più o meno grande, passa attraverso la sua negazione. Con il lavoro entra sulla scena

l'artificio e, con la sua evoluzione storica, il lavoro si esercita sempre più sugli stessi artifici da esso prodotti. Se, nelle sue celebri definizioni contenute nel primo libro del *Capitale*, Karl Marx chiamava il lavoro ricambio organico fra uomo e natura¹, nel lavoro a elevata tecnologia il riferimento alla natura diviene sempre più remoto.

I risultati del lavoro, proprio perché hanno una consistenza oggettiva e quindi indipendente da chi ne è stato l'autore o l'autrice, possono essere trasmessi ad altri, possono essere scambiati, donati eccetera. La nozione di lavoro abbraccia anche le attività rivolte direttamente ad altre persone, poiché anche queste attività si concretizzano in processi oggettivi (il servizio di una persona a un'altra persona è un'*oggettivazione* sotto forma di prestazioni definite nei modi e nella durata). Lavoro è pure l'attività intellettuale strettamente intesa, se essa è energia mentale che si esprime in modi oggettivi (per esempio i caratteri della scrittura su una pagina di carta o in formato elettronico, ai quali sono consegnate quelle che in precedenza erano pure idee) o dà luogo ad applicazioni oggettive.

2. Queste connotazioni generiche non sono però sufficienti a dar conto del lavoro come attività *specificata*, che non è semplice erogazione o impiego di energia per il passaggio dallo stato di mancanza o di assenza di qualcosa allo stato in cui ce la rendiamo disponibile o presente. Il lavoro come attività specifica non si esaurisce in un qualsivoglia sforzo di oggettivazione o tendente a porre capo a oggettivazioni, ma viene erogato in un *contesto* di modalità esecutive che ne configurano la struttura peculiare. Ciò significa che, quando si parla di lavoro, si dovrebbero precisare sempre sia il tipo di soggetto che lo svolge e il tipo di oggetto cui esso si applica, sia gli strumenti impiegati, sia gli scopi a cui serve e i destinatari che se ne servono. Occorre chiedersi: chi lavora, a che cosa, mediante che cosa, per che cosa e per chi? Queste domande hanno come premessa implicita il fatto che *non tutti* lavorano, *non tutti* lavorano alle medesime cose, *non tutti* lavorano con gli stessi strumenti e per i medesimi risultati, *non tutti* godono dei suoi risultati. La divisione del lavoro – paradigmatica è la versione offertane da Adam Smith nell'opera *La ricchezza delle nazioni* – e la diversa attribuzione dei suoi benefici sono dati da constatare prima ancora che da valutare. Le medesime domande ci inducono inoltre ad anticipare quanto chiariremo meglio in seguito e cioè che *non tutto* della persona che lavora si risolve nel lavoro e che il lavoro non ricopre l'intera dimensione dell'attività umana possibile. Il lavoro insomma, sia sotto il profilo delle relazioni interpersonali sia per quanto riguarda la medesima persona, rivela un connotato di *parzialità* antropologica.

In negativo, la parzialità antropologica del lavoro riguarda anzitutto le sofferenze che l'hanno segnato nella sua vicenda temporale. Nei contesti storici, nei quali la produzione e riproduzione delle condizioni di esistenza si sono svolte, il lavoro ha patito una duplice divaricazione. La prima investe la separazione tra il momento strumentale e il momento finale dell'attività lavorativa. La seconda investe la separazione tra il soggetto produttore e l'oggetto prodotto dal lavoro.

¹ Vale la pena riportare per esteso il testo marxiano all'inizio della terza sezione dell'opera: «In primo luogo il lavoro è un processo che si svolge fra l'uomo e la natura, nel quale l'uomo per mezzo della propria azione produce, regola e controlla il ricambio organico tra se stesso e la natura: contrappone se stesso, quale una tra le potenze della natura, alla materialità della natura: Egli mette in moto le forze naturali appartenenti alla sua corporeità, braccia e gambe, mani e testa, per appropriarsi i materiali della natura in forma usabile per la propria vita» (*Il capitale. Critica dell'economia politica* (1867), I (1), trad. it. D. Cantimori con *Introduzione* di M. Dobb, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 195).

A causa del primo tipo di divaricazione, all'attività lavorativa non è stata riconosciuta una finalità a essa intrinseca. Da Aristotele, che con la trattazione svolta nel primo libro della *Politica* è stato un pioniere della "filosofia del lavoro", l'attività lavorativa è stata anzi considerata l'attività più distante dalla fruizione dei fini veramente umani, perseguibili invece nelle sfere della prassi (specialmente nell'azione politica) e della teoresi o attività contemplativa. Queste sfere sono per l'uomo libero che non è subordinato alla strumentalità. L'uomo che lavora, costretto a «stare presso i mezzi», è piuttosto uno «strumento animato», come Aristotele chiama lo schiavo. La vita buona non risiede nel lavoro.

Nella cultura premoderna, anche per l'influsso della visione giudaico-cristiana, si registrano pure apprezzamenti positivi del lavoro. Sono note le esortazioni di Paolo nella seconda lettera ai Tessalonicesi («chi non vuole lavorare nemmeno mangi»), così come le regole monastiche di ispirazione agostiniana e particolarmente quella benedettina, in cui il lavoro, associato alla preghiera, assurge a disciplina della vita ordinata alla salvezza.

3. Nella prima modernità, ancor più che il modello dell'*homo faber* non legato in senso stretto al soggetto del lavoro, è l'abbattimento della gerarchia tra opere sacramentali e opere mondane, compiuto con sfumature diverse dai protagonisti della Riforma protestante, a inaugurare una nuova etica delle pratiche quotidiane e specialmente dell'esercizio professionale inteso come vocazione o risposta alla chiamata divina (sul concetto di *Beruf* si sono appuntate le celebri analisi di Max Weber).

Il *gap* tra mezzo e fine nell'attività lavorativa viene però colmato con il riconoscimento della essenziale dignità antropologica del lavoro che troviamo nel secondo dei *Trattati sul governo* di John Locke. Qui, dopo avere rimarcato che «ognuno ha la proprietà della propria persona, alla quale ha diritto nessun altro che lui», Locke ravvisa il *proprium* della persona stessa nel lavoro (*work*) del suo corpo e nell'opera (*labour*) delle sue mani². Si tratta di un passaggio davvero rivoluzionario rispetto all'antropologia aristotelica: il lavoro diventa a tutti gli effetti l'attività umana essenziale e imprime il marchio della proprietà a tutto ciò cui ciascun individuo lo applica. In sostanza la proprietà è una sorta di protesi del corpo umano ed è appunto il risultato dell'attività lavorativa di ciascun individuo.

Grazie allo scambio, mediato dal denaro, dei prodotti in eccesso rispetto all'uso individuale, il lavoro può quindi servire all'uso di tutti e diventare la condizione di base di una utilità illimitata. Il lavoro è matrice del valore di qualsiasi bene. Il lavoro realizza così la potenza ontologica dell'umano. Più precisamente, nel lavoro che si estende nello scambio la vita dell'uomo riesce ad andare oltre l'esperienza delle «cose di breve durata» e domina il futuro. Nella stabilità, prodotta dalla propria opera, l'essere umano perituro si procura la prospettiva di una immortalità orizzontale o intramondana. L'antropologia che si affida alla risorsa del lavoro guadagna l'autosufficienza dell'umano, che dipende interamente dal proprio processo di produzione.

Ciò ha un riscontro esplicito nella rilevanza antropologica universale che al lavoro viene attribuita da Hegel. Nelle pagine dedicate al conflitto tra il servo e il signore della *Fenomenologia dello spirito*, il lavoro non soltanto si intreccia con la dialettica del rovesciamento del rapporto di dominio e di subordinazione, ma il suo potere determinante si dilata fino a definire lo spessore complessivo della relazione della coscienza con il mondo. Pur essendo solo una tappa sulla via che conduce alla manifestazione piena dello spirito

² Cfr. J. LOCKE, *Due trattati sul governo e altri scritti politici* (1690), trad. it. L. Pareyson, UTET, Torino 1982, p. 249.

assoluto, il lavoro è certamente un luogo esemplare della sua costituzione, al punto che Hegel farà nascere lo stesso assoluto – almeno per noi che lo dobbiamo portare alla luce – dalla «fatica del concetto».

Nel contesto della nostra riflessione interessa sottolineare che, a differenza che in Aristotele, il lavoro analizzato da Hegel è nella sua stessa struttura strumentale portatore di un ordine di fini, con l'aggiunta essenziale che i fini a loro volta sono definibili solo nella messa in atto del mezzo. Perciò distanziarsi dal mezzo equivale a privarsi della disposizione dei fini e cioè della capacità di condurli a una 'vera' attuazione. Di più: al mezzo viene attribuita una valenza più universale rispetto ai fini stessi, poiché un medesimo mezzo può essere fungibile per molteplici fini particolari. Pertanto, Hegel travasa nella dimensione del lavoro la plasticità del nesso tra fini e mezzi che Aristotele aveva delineato a proposito della sfera della prassi, e inoltre eleva il lavoro al rango di dignità teoretico-conoscitiva. L'affermazione secondo cui il servo è la verità del signore («la verità della coscienza autonoma è la coscienza servile»)³ esprime perciò la trasvalutazione complessiva del paradigma antropologico tradizionale. Il lavoro diviene una condizione trascendentale, estesa all'insieme dell'esperienza umana. Attraverso il lavoro, riconosciuto capace di tradurre in realtà tutte le forme della mente, l'umano può raggiungere la potenza sopra l'«intera essenza oggettiva»⁴, cioè sulla totalità senza limiti degli oggetti. Nell'applicazione al lavoro viene vinta l'insicurezza esistenziale legata al sentimento di angoscia nei confronti della morte. La permanenza dell'umano, e dei suoi oggetti, è garantita dalla potenza del produrre.

Se con Hegel l'integrazione nel lavoro di fini e mezzi riceve il proprio compimento concettuale, al punto che il Marx dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* gli attribuirà il merito di avere colto nel lavoro l'essenza dell'«uomo vero», è sulla scorta dello stesso Marx che noi possiamo esaminare la seconda divaricazione di cui il lavoro ha sofferto nella sua vicenda: quella tra soggetto produttore e risultato della produzione, cioè tra soggetto che produce e oggetto prodotto. Questo perché, dopo il superamento della discriminazione a priori tra uomini liberi affrancati dal lavoro (e suoi destinatari finali) e uomini non liberi sottomessi al lavoro (e costretti a stare presso i mezzi), entra in campo la disuguaglianza di fatto tra i soggetti proprietari della sola forza-lavoro e i soggetti proprietari di capitale.

La proprietà del capitale coincide con il possesso dei mezzi per produrre e, in particolare, dello strumento di produzione per eccellenza che è lo stesso lavoro umano, ridotto a forza-lavoro trattata semplicemente come merce, in contraddizione con il suo essere la fonte primaria di ogni ricchezza⁵. Si potrebbe anche dire che la separazione tra mezzi e fini che mortificava il lavoro, superata in linea di principio, si ripropone nei fatti come separazione tra processo e risultato del lavoro. Il processo viene

³ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito* (1807), trad. it. con testo ted. a fronte V. Cicero, Rusconi, Milano 1999, p. 287.

⁴ *Ibid.*, p. 291. Una lettura più articolata di queste pagine hegeliane sul lavoro in F. TOTARO, *Persona, azione, lavoro: per una teoria trascendentale della prassi*, in C. VIGNA (a cura di), *Etica trascendentale e intersoggettività*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 50-53. E' infatti da valorizzare in Hegel anche una visione del lavoro come servizio e obbedienza alla manifestazione dell'essere, che può salvaguardare dall'accanimento tecnologico e dalla forma inedita di asservimento che ne può scaturire.

⁵ In verità, nella visione capitalistico-borghese non si coglie nemmeno il fatto che, anche nel suo stesso ambito, il lavoro non può essere considerato come una merce qualsiasi, poiché è la merce che rende possibile la produzione di tutte le altre merci. Per questo motivo il suo valore non è quello che si esaurisce nello scambio con un salario, il quale ne sancisce in tal modo lo statuto di merce tra le merci. Questa considerazione attiene al piano qualitativo ed eccede la stessa teorizzazione marxiana del lavoro come fonte del plusvalore sviluppata da Marx nel *Capitale*, che si colloca appunto su un piano quantitativo.

amputato del proprio risultato; l'oggetto cui pone capo gli diventa estraneo. Inoltre, il processo stesso diviene estraneo a chi lo compie e non è suscettibile di essere governato. Il controllo del lavoro viene precluso ai soggetti del lavoro perché viene occultato il carattere *sociale* dell'attività lavorativa e della produzione dei beni.

La socialità intrinseca all'agire economico, come si è accennato parlando di Locke, viene differita, e con ciò relegata, al momento successivo alla produzione: allo *scambio* dei beni prodotti. I rapporti tra gli uomini vengono perciò a dipendere dal rapporto tra le merci secondo il loro valore di scambio mediato dal denaro. Alla base dell'astrazione del sistema denaro-merce-denaro, capace di asservire l'intero delle relazioni umane, sta pertanto la stessa figura astratta del lavoro, separata dall'attività sociale e dalle relazioni vitali. La denuncia della scissione del lavoro dalla persona, che subisce sia l'alienazione della propria attività sia l'alienazione del risultato di essa, e il misconoscimento del lavoro come rapporto sociale restano gli aspetti più validi della riflessione marxiana. Il pensatore di Treviri ha messo a fuoco in modo impareggiabile l'alienazione che l'umano subisce *nellavoro*.

4. Lungo la linea che da Locke conduce fino a Marx, seppure in modi diversi, si realizza la fusione tra il lavoro e l'umano. Si rende così del tutto trasparente il rovesciamento di dignità, nel rapporto tra teoresi, prassi e lavoro, che caratterizza la *Weltanschauung* moderna (in proposito insegna molto la riflessione di Hannah Arendt in *Vita activa*).

Il superamento delle sofferenze che il lavoro continua a subire storicamente, nella sua versione alienata, è conseguibile attraverso le potenzialità di rigenerazione immanenti allo stesso lavoro. A sua volta, gli sbocchi positivi della vicenda storica sono affidati alla previsione di un assetto del lavoro finalmente liberato. Il fondamento di tale persuasione è che il lavoro coincide con la pienezza dell'umano e domina per intero la sua scena.

Si tratta di una persuasione discutibile per due motivi. Il primo porta l'attenzione sull'altra faccia della luna e cioè sugli effetti di oscuramento introdotti dall'antropologia moderna: assestandosi unilateralmente su di una componente parziale della sua identità, l'umano si consegna a un nuovo tipo di alienazione, che possiamo chiamare la alienazione *da* lavoro. Essa si impone quando, appunto, il lavoro diventa la totalità dell'umano. In breve, se nel modello antico a essere ostracizzato era il lavoro, ora a rischio di ostracismo sono la prassi e la contemplazione. Il secondo motivo rinvia alla considerazione che, se il lavoro si chiude nella propria autosufficienza, non riesce nemmeno a realizzare il riscatto dalle patologie che lo affliggono. Per essere pienamente umano il lavoro deve rapportarsi a coordinate antropologiche che lo trascendono. Si tratta allora di assumere il versante *positivo* della parzialità del lavoro, intendendola come riconoscimento del fatto che esso è una delle molteplici componenti che concorrono alla realizzazione dell'umano. Questa visione, che va oltre l'ideologia unilaterale del lavoro, non esime dal compito della sua trasformazione, lo rende bensì più esigente in quanto fondato su motivazioni antropologiche più complessive.

5. Queste considerazioni teoriche possono essere corroborate da una rapida ricognizione delle condizioni del lavoro successive all'analisi marxiana. L'organizzazione scientifica del lavoro, impostata secondo i metodi di Taylor e di Ford, ha portato alla diminuzione del suo coefficiente di creatività, di responsabilità,

di qualità, fino a rendere plausibile la denuncia della sua «degradazione»⁶. Il lavoro parcellizzato e scomposto in mansioni operative elementari, nonostante gli elogi e le imitazioni di cui a suo tempo è stato gratificato anche nel “socialismo reale” (ma apprezzamenti valorizzanti del fordismo vennero pure da parte di Antonio Gramsci)⁷, si è decisamente allontanato dal modello del lavoro come attività “libera e creativa”.

La risposta alla parcellizzazione con gli schemi della “qualità totale” ha mirato a ricomporre in un *continuum* progetto ed esecuzione, direzione e realizzazione delle prestazioni lavorative. Questa impostazione, che ha messo al centro del processo di produzione la soddisfazione delle esigenze del “cliente”, a ben vedere ha raffigurato quest’ultimo come portatore di desideri illimitati, all’inseguimento di una quantità sempre crescente di beni da acquistare. Per questa via sia il lavoratore sia il consumatore vengono a svolgere una funzione strumentale all’incremento delle quantità prodotte. Ciò può essere più gratificante anche sul piano soggettivo, ma non garantisce la scelta e il controllo delle finalità produttive e può risolversi nella promozione di abilità di adattamento a una volontà di consumo subita dall’esterno oppure recepita per convenienze tattiche. Produttore e consumatore restano reciprocamente estrinseci e, ancora una volta, diventano pedine della realizzazione di un impersonale valore di scambio.

Il rischio della riduzione funzionale del lavoro è in agguato anche riguardo al lavoro cognitivo, detto anche lavoro immateriale dal momento che esso consiste nell’incorporazione della conoscenza e del sapere in processi di produzione che possono avere un coefficiente materiale molto contenuto oppure, nelle parti più ‘pesanti’, dislocabile rispetto alle sedi di comando e di programmazione. La porzione del valore dei beni dipendente dal lavoro cognitivo aumenta in proporzione considerevole rispetto a quella dipendente dal lavoro operaio manuale (si calcola che, nel settore dell’automobile, esso incide attualmente sul valore del prodotto solo per il 7%, sebbene la strategia di abbattimento dei suoi costi e di innalzamento della sua produttività assuma una rilevanza strategica tanto più grande quanto maggiore è il ritardo nell’investimento in lavoro immateriale⁸). E’ pure prevedibile, oltre che auspicabile, che la diffusione del lavoro cognitivo faciliti quanto più possibile il superamento della divisione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale, la quale è stata e continua a essere responsabile non solo delle diseguaglianze sociali e di reddito, ma anche delle gerarchie di posizione cristallizzate nell’immaginario individuale e collettivo. Più che dagli inviti retorici a rinunciare al ‘mito’ del titolo di studio per ritornare alla ‘bellezza’ del lavoro manuale (non di rado confuso

⁶ Mi riferisco a H. BRAVERMAN, *Labor and Monopoly Capital*, Monthly Review Press, New York and London 1974; trad. it. L. Ristori e M. Vitta con Prefazione di P.M. Sweezy, *Lavoro e capitale monopolistico. La degradazione del lavoro nel XX secolo*, Einaudi, Torino 1978, libro *cult* nel periodo in cui fu pubblicato.

⁷ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975, pp. 2137 ss.

⁸ In queste condizioni l’innalzamento della produttività del lavoro umano si risolve in una dimensione di tipo disciplinare: la disponibilità a erogare una *quantità* maggiore di lavoro (grazie alla diminuzione delle pause e all’aumento garantito delle prestazioni straordinarie con l’esclusione a priori del conflitto sindacale) è la introiezione di una *regola* di comportamento funzionale alla saturazione del costo di utilizzo degli impianti, che incidono per il 93% sul valore del prodotto. Si vedano in proposito dichiarazioni recenti di Sergio Marchionne (E. MAURO, *L’intervista. “La mia sfida per la nuova Fiat. Salari tedeschi e azioni agli operai”*, “Repubblica”, 18 gennaio 2011, p. 14 s.). L’intensificazione tecnologica viene così a coincidere con un appesantimento ‘necessario’ del lavoro umano, pur compreso rispetto al volume complessivo dei coefficienti produttivi. E’ questo l’unico nesso possibile tra tecnica e lavoro? Oppure si può ipotizzare una declinazione della produttività di tipo qualitativo con un *alleggerimento* della quantità di lavoro e della sua durata?

con il lavoro dell'artigiano⁹), è dall'intreccio di conoscenza e manualità che ci si deve aspettare un nuovo corso del lavoro all'altezza delle attese giovanili.

Ciò nonostante non è il caso di benedire acriticamente il lavoro cognitivo. Persino esponenti del pensiero 'alternativo' evidenziano, con cautela insufficiente riguardo alle ambiguità del fenomeno, l'integrazione del nuovo lavoro con gli ambiti vitali – afferenti, oltre che alla conoscenza, alle disposizioni emotive e sentimentali – che prima erano da esso separati. La lettura in chiave "biopolitica"¹⁰ dei mutamenti contemporanei nel rapporto tra vita e lavoro sottolinea che tutta la vita viene messa al lavoro, il quale supera così lo statuto di astrattezza a suo tempo denunciato da Marx. Grazie anche al supporto delle tecnologie informatiche e comunicative, il lavoro diviene finalmente attività sociale *diffusa*, al punto da destituire di legittimità le pretese del «comando capitalistico» privato sul lavoro stesso, dal momento che esso è ricchezza di tutti e quindi proprietà sociale.

Ora, è indubbia la maggiore partecipabilità della ricchezza creata dalla conoscenza rispetto alla ricchezza materiale, come pure la sua estensione potenzialmente illimitata e tale da diventare il fulcro di un'economia dell'abbondanza. Però nel carattere coestensivo del lavoro, e del processo di produzione, con l'insieme delle energie individuali e collettive si cela una ambiguità pericolosa: l'osmosi tra lavoro e vita a tutti i livelli potrebbe risolversi in una canalizzazione più intensiva delle capacità complessive della persona, e dell'intero contesto sociale, a strumento di produzione, con un assorbimento funzionalistico senza residui. Su questa via si imporrebbe, fosse pure con un probabile consenso dei soggetti coinvolti, il regno della *autoalienazione* e dell'autosfruttamento. Autoalienazione e autosfruttamento si possono infatti scambiare con gratificazioni di potere o di vantaggio monetario.

6. Incalza allora la domanda: come evitare lo svilimento del lavoro a dimensione soltanto strumentale e funzionale? Come dare valore e spessore qualitativo al lavoro? Il lavoro, se fa leva solo su se stesso, non riesce a vincere la sfida della sua riduzione funzionale-strumentale e può trascinare la persona intera a ridursi a funzione. Qui scatta l'esigenza di trascendere l'antropologia risucchiata nel lavoro – un lavoro catturabile nella catena produzione-consumo fine a se stessa e all'automatismo della propria crescita – per andare verso una visione più ricca dell'umano.

Una visione antropologica più articolata, rispetto a quella limitata alla unilateralità della dimensione lavorativa, dovrebbe dare spazio al rapporto dell'umano con l'essere e con l'agire.

Il rapporto con l'essere consente l'apertura incondizionata al reale e al possibile, *prima e oltre* ogni produrre e lavorare. L'essere nella sua pienezza non è infatti rappresentabile come l'oggetto di una produzione, è piuttosto il correlato dell'atto del contemplare ciò che è *incondizionato* rispetto alla nostra pretesa produttiva. L'apertura impregiudicata all'essere è un cespite antropologico fondamentale, perché,

⁶ Questa confusione è stata anche propiziata da una lettura frettolosa di R. SENNETT, *The Craftsman*, Yale U. P., New Haven 2008; trad.it. A. Bottini, *L'uomo artigiano*, Feltrinelli, Milano 2008. Una lettura più attenta non stenterebbe a ravvisare nell'artigiano dipinto dall'autore un detentore di competenze proprie del lavoro cognitivo.

¹⁰ Cfr. Ch. MARAZZI, *Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti nella politica*, Edizioni Casagrande, Bellinzona 1994; M. LAZZARATO, *Lavoro immateriale. Forme di vita e produzione di soggettività*, ombre corte edizioni, Verona 1997. Vedi pure gli studi raccolti in P. BARCELLONA, a cura di, *Lavoro. Declino o metamorfosi?*, Angeli, Milano 2000). Importanti E. RULLANI, *La fabbrica dell'immateriale. Produrre valore con la conoscenza*, Carocci, Roma 2004 e l'analisi molto problematica di A. GORZ, *L'immateriel. Connaissance, valeur et capital*, Éditions Galilée, Paris 2003; trad. it. A. Salsano *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

allargando l'orizzonte del presente, è alla base anche della capacità di atteggiarsi liberamente nei confronti di ogni situazione determinata. Dalla contemplazione dell'essere che *si dà da sé* e non è da noi prodotto nasce pure l'atteggiamento del *dono* gratuito verso gli altri.

Il secondo momento di una visione antropologica adeguata, la prassi o l'azione, ha come obiettivo non tanto il produrre cose, ma piuttosto il produrre un incremento di essere nei soggetti, anche quando essi si applicano alla produzione delle cose. Come diceva Aristotele, costruendo case il costruttore diventa più bravo nel suo *essere* costruttore. In quanto poi *relazione* con gli altri soggetti, l'agire si fa capacità di formulare valori e norme, traducendoli nell'impegno politico orientato al bene della convivenza.

In una visione antropologica più ricca di quella ristretta al lavoro, quest'ultimo si distingue – riprendendo le nostre considerazioni iniziali – come il processo grazie al quale si pone capo a oggetti o, meglio, a *oggettivazioni*. Il lavoro ci consente l'incremento dell'avere. Per meglio dire: anche il lavoro ci porta a manifestazione l'essere di qualcosa, ma nella sfera del lavoro noi ci procuriamo l'essere sotto le specie dell'avere o del *disporre* di oggetti. Agganciato all'agire e all'essere in una visione *riequilibrata* dell'umano, il lavoro assume la dignità che gli compete oltre ogni riduzione funzionale e oltre ogni appiattimento strumentale.

Inquadrare il lavoro in un'antropologia multilaterale¹¹ comporta il cautelarsi dalla caduta nell'alienazione *da* lavoro, cioè dalla sua espansione ipertrofica a scapito della capacità di essere e di agire. Con un non facile esercizio di saggezza volto a dare al lavoro la sua giusta misura nell'ordine complessivo dell'attività umana, occorre stare in guardia dall'eccesso di attività lavorativa che mette a rischio le nostre istanze pratiche (esigenze di comunicazione interpersonale, di legami associativi, di partecipazione civile, di costruzione politica ecc.) e le istanze connesse al nostro essere (conoscenza e fruizione di contenuti non specialistici, sviluppo della personalità a tutto campo, coltivazione delle abilità di discernimento attraverso l'educazione al vero, al bene e al bello eccetera).

La correlazione con l'essere e con l'agire si può quindi riversare nella stessa *qualità* del lavoro. Si tratta infatti di far emergere al suo interno componenti consapevoli e *autogovernate* di azione e di essere, quindi elementi di sapere, di partecipazione, di responsabilità e di decisione, ossia quei profili di valore che rischiano di rimanere soffocati in un vissuto lavorativo catturato da prestazioni di natura puramente quantitativa o assorbito in un contesto ristretto di mera funzionalità.

È vero che il lavoro, nella sua evoluzione, ha manifestato la capacità non soltanto di afferrare, avvicinare, trasformare e curare il modo, ma anche di esplorarlo e conoscerlo con gli artifici che escogita e di cui si serve operativamente¹². Questa potenza manifestativa, e non solo produttiva, delle forme del mondo, o di disvelamento creativo del suo essere, sarà valorizzata quanto più la sfera del lavoro sarà coltivata da un soggetto umano che abbia come orizzonte di senso anche l'azione e la contemplazione non asservite a scopi soltanto strumentali. L'*homo laborans* è chiamato a entrare in sintesi con l'*homo agens* e l'*homo contemplativus*¹³.

¹¹ Per un approfondimento rinvio a F. TOTARO, *Non di solo lavoro. Ontologia della persona ed etica del lavoro nel passaggio di civiltà*, Vita e Pensiero, Milano 1999²; ID., a cura di, *Il lavoro come questione di senso*, eum, Macerata 2009.

¹² A riguardo vedi H. POPITZ, *Der Aufbruch zur artifiziellen Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1995; trad. it. G. Auletta con Prefazione di F. Ferrarotti, *Verso una società artificiale*, Editori Riuniti, Roma 1996.

¹³ Una soggettività che non riponga il riconoscimento della propria identità soltanto nel lavoro sarebbe anche in grado di affrontare meglio i momenti critici connessi alla mancanza di lavoro. A livello operativo, nelle politiche di sostegno a favore

In un'attività lavorativa connessa con l'agire e il contemplare, portata quindi al livello dell'intera persona e della relazione tra persone, può trovare alimento anche la declinazione etica del lavorare secondo una triplice modulazione: a) etica *de*/lavoro come ricerca di un lavoro in grado di dare soddisfazione; b) etica *ne*/lavoro come padronanza delle abilità idonee a prestazioni ben compiute; c) etica *per* il lavoro come disponibilità a dividerlo con altri in quanto bene comune. Anche in questo caso, le *virtù* specifiche del lavoro sono possibili se esso viene riferito all'*intero* della persona e delle sue capacità relazionali.

Da una visione antropologica che si proponga come obiettivo la ricchezza dell'umano, nella molteplicità delle sue espressioni, dipende quindi la stessa ricchezza del lavoro e del suo destino peculiare.

dei soggetti privi di lavoro o con difficoltà ad accedervi, si potrebbero affiancare alle risorse propriamente economiche, fornite da *ammortizzatori sociali* peraltro finora insufficienti e con copertura non universalistica, risorse di autostima e di motivazione complessiva fornite da veri e propri *ammortizzatori culturali*, affidate a programmi di formazione etico-antropologica oltre che di ri-qualificazione specialistica.

Massimo Adinolfi

LAVORO E NATURA UMANA

Abstract

This essay highlights the main issues that concern the transformation of work within a global-knowledge economy. Emphasis is placed on the anthropological background that post-Fordist capitalism lets emerge for the first time. The essay concludes by arguing that an analogous attention should be placed on the differences that, in the contemporary age, continue to exist among various individuals and not simply between past and present or between human beings and animals.

1. In quel che segue, mi propongo di offrire alcuni spunti di riflessione e domande lungo un percorso che tocca solo alcune delle questioni oggi in discussione a proposito delle trasformazioni del lavoro, lasciando ove possibile che sia una certa *intentio* filosofica, che evito accuratamente di costringere in una definizione preliminare e di chiarire ulteriormente, a investire almeno implicitamente il tema. Le considerazioni che seguono non hanno dunque nulla di sistematico, ma costituiscono una specie di 'carotaggio' per un'analisi a venire. La sfilza di domande che nel seguito mi capiterà di formulare rimane pertanto aperta, anche se un certo tono lascia intendere in quale direzione cercherei più volentieri la risposta.

2. Cominciamo dunque col dire quel che la proposizione "l'uomo è l'animale che lavora" (com'è noto, *animal laborans* e *homo faber* non dicono però il medesimo) suggerisce, invita cioè a riformulare o riconsiderare, insieme a una fenomenologia delle forme del fare, il senso fondamentale della prassi – nell'accezione precisa e radicale per cui la prassi (al plurale: le pratiche) deve essere posta a fondamento dell'umanità dell'uomo. La riproposizione del tema della prassi ha sempre un effetto critico e anti-ideologico (per esempio nei confronti di spiritualismi sempre risorgenti, ma anche di forme volgari di materialismo)¹. Di questo 'effetto' sembra che abbia sempre nuovamente bisogno anzitutto la riflessione filosofica, a cui tocca produrlo, ma di cui è insieme anche il prodotto. Se è così, è sempre richiesta, nella posizione del tema della prassi, la consapevolezza circa la performatività del discorso filosofico, ma insieme anche delle pratiche, delle condizioni e del contesto da cui emerge ed è determinata la stessa pratica filosofica.

¹ Il punto è da ultimo affrontato nel contributo di F. LEONI e R. RONCHI, *Il fantasma della vita*, contenuto in *Filosofia al presente*, Edizioni Solaris, Roma 2009, scaricabile al seguente indirizzo: <http://www.italianieuropei.it/it/i-libri/item/1293-filosofia-al-presente.html>

3. Ma è richiesto anche di comprendere se questo tema del lavoro abbia oggi una sua specificità. La prima (non l'unica) possibile risposta a questa domanda è la seguente: la possiede, perché effettivamente certe condizioni del lavoro contemporaneo sono inedite, e con esse prende figura una forma nuova di organizzazione dell'economia e della società, che sembra prolungarsi fino a disegnare una nuova figura dell'umano.

Ora, un nome per queste condizioni è flessibilità (organizzazione del lavoro post-fordista fondata sul principio del just in time, estesa tanto alla disponibilità di merci quanto alla disponibilità di forza-lavoro, ecc.). Non nel senso che le riassume tutte, ma nel senso che le raccoglie sotto un aspetto vistoso, che balza agli occhi – e agli onori delle cronache. Se però si conta il monte di ore lavorate nel mondo (non solo nella vecchia Europa) da lavoratori salariati, si scopre che viviamo nell'epoca in cui questa cifra ha raggiunto il valore più alto². C'è di più: un conto è la flessibilità in alto, nei segmenti alti del lavoro contemporaneo, in cui sono richieste conoscenze e competenze particolarmente qualificate, un altro è la flessibilità in basso, la flessibilità del lavoro dequalificato, che è per lo più solo l'estrema precarizzazione del rapporto di lavoro spogliato in larga misura di tutele giuridiche e rappresentanze sindacali. Il nome 'flessibilità' non può, forse, genericamente coprire condizioni di vita e di lavoro così differenti: economicamente, sociologicamente e giuridicamente. Quando lo fa, la domanda è se non vi sia in ciò un preciso effetto ideologico.

4. Sta comunque il fatto, che non può sfuggire alla riflessione, che queste nuove condizioni si presenterebbero non per caso oggi. La tesi, che deve essere saggiata, è infatti se oggi, nell'orizzonte del capitalismo post-fordista (ma le etichette possono variare: capitalismo cognitivo, capitalismo digitale, società della conoscenza, capitalismo delle reti, ecc.) siano messe a lavoro caratteristiche specie-specifiche della natura umana (la potenzialità bio-logica o bio-linguistica dell'animale umano, la naturale linguisticità della nostra specie), in misura e forme finora sconosciute. La tesi è, più determinatamente ancora, che la stessa valorizzazione del capitale è legata essenzialmente, nell'attuale fase, allo sfruttamento intensivo di queste caratteristiche. Per questo assisteremmo a un'inedita sovrapposizione, anzitutto nella sfera della produzione, di categorie biologiche e categorie sociologiche, avvalorando così la tesi esposta da Marx nei Manoscritti del '44, secondo la quale chi volesse oggi studiare l'uomo dovrebbe guardare alla città e all'industria, perché è lì che si trova esposta a grandi caratteri (per dirla con Platone) la sua costituzione essenziale³. La flessibilità, per stare al tema di maggiore spicco, sarebbe quindi il nome che la naturale capacità inventiva dell'uomo, la creatività – più genericamente ancora: l'intelligenza⁴ – riceverebbe in

² È un dato a più riprese sottolineato da Luciano Gallino, per es. in L. GALLINO, *Il lavoro non è una merce*, Laterza, Roma-Bari, 2008³.

³ "La storia dell'*industria* e l'esistenza *oggettiva* già formata dell'*industria* sia il *libro aperto* delle forze essenziali dell'uomo, la *psicologia* umana, presentata ai nostri occhi in modo sensibile", K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del '44*, Einaudi, Torino 2004, p. 115.

⁴ In questo modo, viene da più parti ripreso e reinterpretato il sin troppo noto frammento contenuto nei *Grundrisse* di Marx sul *general intellect*: "Lo sviluppo del capitale fisso mostra fino a quale grado il *sapere sociale generale, knowledge*, è diventato *forza produttiva immediata*, e quindi le condizioni del processo vitale stesso sono passate sotto il controllo del *general intellect*, e rimodellate in conformità a esso. Fino a quale grado le forze produttive sociali sono prodotte, non solo *nella forma del sapere*, ma come organi immediati della prassi sociale, del processo di vita reale", K. MARX, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze 1968-70, p. 403.

ambito sociologico, lì dove viene oggi intensivamente 'sfruttata'⁵. Questa capacità, che si vuole trasferire dai comportamenti umani ai modelli organizzativi ai sistemi produttivi, si situa cioè in linea di continuità, ed è anzi la traduzione sociale contemporanea della differenza essenziale che intercorre fra la specie umana e le altre specie animali, che non sono dotate della stessa elasticità di risposta rispetto alle sollecitazioni dell'ambiente circostante. In senso stretto, l'uomo non ha un ambiente ma un mondo proprio in virtù del fatto che è, radicalmente ed essenzialmente, disambientato. Questa indifesa esposizione al mondo, un tempo visibile solo in momenti eccezionali di crisi dell'ordine sociale, starebbe invece oggi ben al centro del funzionamento dei sistemi sociali avanzati: ne sarebbe anzi la condizione permanente di vita e di lavoro⁶.

5. Un nugolo di questioni si affolla qui. Segnalo quelle che mi paiono più rilevanti: abbiamo davvero bisogno di una nozione di *natura umana*, definita in relazione alle capacità proprie della specie così come sono descritte dalle scienze biologiche, per indicare la soglia critica varcata oggi dal capitalismo contemporaneo? Si ottiene davvero un surplus di radicalità (e di intelligenza del fenomeno) se le categorie storiche e sociologiche con cui descriviamo il nostro tempo si sovrappongono a categorie biologiche piuttosto che antropologiche? Se cioè vengono in evidenza e filtrano nelle maglie del presente non dati antropologici, ma dati biologici primari, e se la linguisticità, che starebbe al centro del nuovo lavoro cognitivo e informazionale, riceve un ancoraggio biologico, cerebrale e neuronale? Ed è proprio vero che è lì, nella scatola cranica (in un osso, per alludere alla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel), che si trova il linguaggio, o non piuttosto tutt'intorno, nell'ambiente sociale, nella sfera interpersonale e pubblica?

Qual è poi la determinatezza propria della stessa nozione di natura umana che viene impiegata, una volta che viene a indicare qui qualcosa come una capacità, una potenzialità, una elasticità? Una tale nozione va per dir così discretizzata e positivizzata – tradotta cioè in un insieme finito di dati e disposizioni - oppure va assunta indeterminatamente come sinonimo di *facultas (loquendi)*, *dynamis*, potenzialità: nulla di definito, dunque, ma allora, forse, nulla di molto diverso dall'adagio per cui la natura umana consiste nel non avere natura?

6. Ad ogni modo, come si deve intendere la cosa, una volta che se ne vogliono comprendere anche gli effetti politici? Si intende forse che l'emergenza di un dato biologico ultimo al centro della sfera economico-sociale consente la formazione di una nuova soggettività politica nei luoghi della produzione o invece che sposta in altro luogo, per esempio nella sfera del consumo piuttosto che in quella della produzione, la possibilità di costruire un agire collettivo dotato di senso? Si può dire allora che là dove il lavoro non costituisce più comunità, là una prassi, cioè una forma di vita, è in pericolo? Ma è davvero questo lo scenario attuale, e, nel caso, è uno scenario irreversibile? Quale significato, infine, e quali conseguenze, ha la semplice proposizione di una 'questione antropologica' non sul terreno dell'etica (come

⁵ La linea argomentativa che ho esposto è formulata con particolare chiarezza nei lavori di Paolo Virno, di cui si può vedere, a titolo riepilogativo, P. VIRNO, *Scienze sociali e 'natura umana'. Facoltà di linguaggio, invariante biologico, rapporti di produzione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, e, con particolare riguardo alla facoltà di linguaggio, P. VIRNO, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

⁶ Cf. M. DE CAROLIS, *Il paradosso antropologico. Nichi, micromondi e dissociazioni psichiche*, Quodlibet, Macerata 2008.

per lo più accade, a partire dalle cosiddette questioni eticamente sensibili) ma a ridosso dell'economia e della produzione? Avendo riguardo alla 'nuda vita', la vita senza ulteriori qualificazioni, che sarebbe oggi pro-vocata dalle intrusioni dell'economia e della tecnica molto più che da quelle del potere politico: si ha ragione di segnalare l'emergenza di una nuova 'questione antropologica' alla quale fare fronte? E dove essa emergerebbe con maggiore prepotenza: nei laboratori biotech o nei luoghi della produzione? O forse proprio la posizione di una questione antropologica è il modo con il quale si distoglie la politica dai suoi compiti propriamente umani (il che peraltro non vuol dire necessariamente umanistici)?

7. Vi sono poi questioni legate alla necessità di un riassetto complessivo delle categorie sotto le quali l'Occidente ha pensato la struttura originaria dell'azione umana, a partire dalla distinzione aristotelica fra *poiesis* e *praxis*. Per dirla in breve, la tesi è che nell'«epoca della tecnica» questa distinzione non regga più (posto che abbia mai retto nella sua forma pura, e che non si debba invece pensare che la *praxis* non è altro che un certo «supplemento d'anima», della *poiesis*, e un accompagnamento, nel senso in cui Wittgenstein diceva che il pensiero accompagna le parole). In forza di queste dubbio, tutte le proposte teorico-politiche fondate su una riappropriazione del senso originario della *praxis umana* sembrano cadere in sospetto. Oppure si deve ritenere al contrario, che il sospetto sulla validità ontologica del concetto di prassi umana è l'effetto ideologico della presa tecnicistica sull'agire dell'uomo (e che tra i suoi effetti vi sia anche il mito di un'azione o di una decisione risolutiva, per esempio rivoluzionaria, in grado di far crollare le mura di Gerico della razionalizzazione tecnica)?

E un altro effetto non starebbe nel fatto che la sempre maggiore ampiezza dei processi di tecnicizzazione della vita sembra condannare in maniera più o meno dichiarata l'azione all'impotenza politica? In forma di domanda: l'enfasi posta sui processi di tecnicizzazione, modernizzazione, burocratizzazione, e oggi di ottimizzazione, informatizzazione e mediatizzazione, su tutto ciò che avrebbe sempre solo il valore bronzeo di una razionalità meramente strumentale, è l'effetto o la causa (o almeno: non solo la causa ma anche l'effetto) di un certo deperimento dell'azione politica? E non dipende anche da un modello di razionalità che separa troppo nettamente mezzi e fini, come se i mezzi non selezionassero fini, oltre ad essere selezionati, e come se i fini non fossero selezionati in base ai mezzi, oltre a selezionarli?

8. Ho detto questione della tecnica, ma forse sarebbe meglio dire, all'altezza del tempo presente, la questione della trascrizione in termini di riproducibilità tecnica e di dominio algoritmico, cioè calcolistico, di una quantità sempre più ampia di fenomeni e di zone sempre più ampie di esperienza. La domanda è se questi processi possano essere per intero ascritti nel dominio della *poiesis*, di modo che la prassi in senso proprio costituirebbe la nobile eccezione di una dimensione dell'agire umano da proteggere dalla colonizzazione tecnoscientifica, o se invece le cose non stiano altrimenti, e la distinzione di principio delle diverse modalità dell'agire umano non debba invece lasciare il campo ad un modello più complesso, frutto dell'intersezione dei due piani o delle due dimensioni dell'agire umano.

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

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

D'altra parte, porre l'accento sul lavoro e sulla tecnica nel loro senso antropologico generale, non comporta il rischio che quanto più si avanza nella loro comprensione, nella comprensione dell'essenza umana della tecnica (e insieme dell'essenza tecnica dell'uomo), per esempio nella sua differenza dall'animale o dall'automa, tanto più vengono dimenticate le differenze che si scavano fra gli uomini, proprio in ragione del loro diverso modo di appartenere al mondo del lavoro e della tecnica? Orbene come misurarsi con queste differenze? Non c'è una riflessione da compiere, almeno di pari importanza teoretica, anche riguardo a queste ultime, oppure esse vengono, in qualche senso del termine, solo dopo che si sia ragionato del lavoro in generale? Oppure bisogna tornare a iscriverle in questo concetto, e ripensare quindi daccapo l'essere sociale del lavoro? E non è forse di tutte le domande quest'ultima la più trascurata, e quella che dunque con maggiore urgenza si tratta di recuperare?

POLITICHE

Mario Dogliani

LA PAROLA LAVORO

La costituzione come *nefas* alle razionalità aggressive nei confronti del lavoro perché sistemicamente autodistruttive

Abstract

From a functional standpointpoint of view, a constitution is the ensemble of prohibitions that are set in place with respect to possible and actual developments within the system that are perceived as destructive and moreover self-destructive. Constitutional references to work are prohibitions against possible “repressive” tendencies with respect to work—tendencies that are perceived as always latent and actually dangerous.

1. La parola “lavoro” ricorre diciannove volte nel testo della nostra Costituzione, e nove volte ricorrono le parole “lavoratori, lavoratore, lavoratrice”.

Quale significato hanno queste parole?

Che ci si debba porre questa domanda potrebbe apparire ovvio e scontato, normale e necessario, dentro il discorso giuridico; per quanto difficile sia la risposta che essa richiede.

E' ovvio, infatti, che di fronte ad un testo giuridico è necessario attribuire un significato, o una rosa di significati possibili, agli enunciati che lo compongono. Che si tratti di “lavoro” o di “autoveicolo”, di “ambiente” o di “vita”, di “famiglia” o di “matrimonio”, di “salute” o di “sicurezza”, non può iniziare alcun discorso se, prima, non si è effettuata una decisione sul significato, o sui significati, attribuibili a quei termini.

Altrettanto ovvio è che la prospettazione del significato “preferibile” dipende dal canone ermeneutico che si è scelto di utilizzare. Ricorrendo al canone “della volontà del costituente concreto”, o “storico-psicologico”, o “originalista”, otterremo un significato della parola “lavoro” sicuramente molto diverso da quello che risulterebbe dall'applicazione del canone del “linguaggio attuale delle scienze” (economiche, sociologiche, aziendalistiche...).

Non essendo i canoni interpretativi codificati, e non essendo – né potendo essere – gerarchizzata e vincolata la scelta tra i canoni interpretativi culturalmente ammessi, ne consegue che il significato che verrà attribuito al termine “lavoro” dipenderà dalle opzioni di valore dell'interprete e dall'operazione di politica costituzionale che egli intende condurre.

Lasciando in disparte il tema della libertà e della responsabilità degli interpreti, limitiamoci qui a considerare che del termine lavoro sono state offerte sostanzialmente due famiglie di interpretazioni. Secondo la prima, per lavoro si deve intendere, alla luce dell'art. 36 Cost., il lavoro salariato: quell'attività dalla quale la gran parte dei cittadini trae i mezzi per il proprio sostentamento. Secondo una diversa lettura, per lavoro si deve intendere, alla luce dell'art. 4 Cost., ogni attività che concorra al progresso materiale o spirituale della società. È evidente che in questa seconda lettura i confini del concetto si slabbano, venendo

ad abbracciare le attività più diverse, poste in essere nelle più diverse condizioni economico-sociali. Il problema non è porre queste due concezioni in contrapposizione per escluderne l'una in favore dell'altra; si può benissimo ammettere che la costituzione consenta concettualmente una doppia lettura. Il problema è riconoscere che dalle due letture discendono conseguenze pratiche relevantissime. Ed è qui che l'una può essere giocata contro l'altra, come oggi tende a fare l'interpretazione "non classista".

Dalla definizione più generale discende un principio di "uguale protezione" per tutti i lavori, e dunque una riaffermazione del principio *unicuique suum*. Il richiamo al lavoro serve a ribadire che tutte le attività qualificabili come "lavori" devono essere disciplinate conformemente al generale principio di uguaglianza. Così come il principio di uguaglianza deve dominare la disciplina delle relazioni familiari, o delle relazioni politiche, così deve dominare la disciplina delle relazioni lavorative. La lettura – che qualcuno ha voluto denominare "classista" – considera invece il lavoro come un'attività umana cui deve essere assicurata "elevazione economica e sociale" (art. 46 Cost.), stante la condizione di minorità in cui chi la pone in essere (i lavoratori, ai sensi dell'art. 3, secondo comma, Cost.) si trova. I riferimenti costituzionali al lavoro consisterebbero, dunque, in una serie di prescrizioni volte ad affermare la doverosità di politiche istituzionalizzate con finalità risarcitorie. Il lavoro sarebbe cioè un'attività socialmente indispensabile, ma gravata da una strutturale disuguaglianza, che può essere affrontata solo in modo indiretto (e cioè non secondo le ricette del comunismo) attraverso le "politiche dell'occupazione", le "politiche redistributive", le "politiche di sicurezza sociale", ...

2. È ovvio che, come prima si è detto, la scelta tra queste due interpretazioni è alla sua radice una scelta di valore. Dobbiamo accontentarci di questo? Possiamo abbandonare tutti i problemi costituzionali, in ultima istanza, alla solitudine dell'interprete che vaga tra il suo universo di valori e le indefinite possibilità semantiche dei testi? È la sottodeterminazione dei testi normativi l'ultimo orizzonte?

Uno spiraglio per uscire da questa indecidibile ambivalenza può essere offerto dal concetto di costituzione in senso funzionale, che è collegato a quello di costituzione in senso materiale. Quest'ultimo richiede a sua volta di essere spiegato in relazione al concetto di costituzione in senso formale. Assumiamo che questi concetti non siano contrari, né contraddittori.

Sarebbero contraddittori se per costituzione materiale si intendesse solo l'organizzazione effettiva, esistenziale, delle forze dominanti, e dunque dell'intera società, e per costituzione formale solo o la trascrizione fedele, in linguaggio normativo, delle regolarità in cui si esprime quel sistema di dominio, oppure (nelle parti che si discostano da quella descrizione) una menzogna.

Se i due concetti non vengono intesi come contraddittori, si intenderà per costituzione materiale il complesso dei principi che conformano effettivamente la società in quanto sono politicamente custoditi dalle forze dominanti (non dunque rimessi al generico consenso sociale, ma presidiati da forze riflessive, in grado di difenderli attraverso la mobilitazione politica); e si intenderà per costituzione formale il complesso degli enunciati che esplicitano, nel testo della costituzione scritta, i principi sopra detti.

Ciò che consente di non considerare contraddittori i due aggettivi è l'atteggiamento strategico sia delle forze politiche che degli interpreti. Per le une, la costituzione non si presenta come la piattaforma sulla quale il loro dominio dilaga, ma come un insieme di condizioni che consente un equilibrio reciprocamente vantaggioso, e che a tal fine va attivamente custodito; per gli altri, la costituzione non è un dato compiuto, ma un quadro da riempire di contenuti attraverso la forza dell'argomentazione. La costituzione materiale

non va dunque banalizzata con la descrizione del mero assetto di fatto in quanto più o meno divaricato rispetto alle prescrizioni della costituzione formale.

Potremmo così definire il concetto “puro” di costituzione materiale come l’insieme dei principi riconosciuti dalle forze che a) hanno reso possibile il formarsi di un consenso costituente su quei principi in quanto idonei ad instaurare un armistizio capace di scongiurare la guerra civile e di instaurare una competizione politica regolata in funzione di un modello di società definito nei suoi lineamenti di fondo; e che b) hanno tradotto e reso esplicito tale consenso in un atto avente forma di costituzione, reso effettivo da quello stesso consenso/convenzione, e conseguentemente reso valido. In riferimento al periodo post-costituente il cuore della definizione non sono più le forze politiche che si dimostrarono capaci della decisione costituente, ma le più diffuse forze culturali che, nel distendersi della vita costituzionale, hanno rielaborato i contenuti della costituzione rendendoli non più proiezioni della egemonia dei soggetti che l’hanno prodotta, ma oggetto di riconoscimento pratico diffuso.

Accanto a questa definizione di costituzione in senso materiale, derivata dall’esperienza del costituzionalismo pluralistico del secondo dopoguerra, se ne sta oggi diffondendo un’altra, che riprende il tema schmittiano della permanente latenza dello stato d’eccezione, e cioè della insuperabile fragilità delle costituzioni a fronte del potere: un potere che oggi non è più etno-politico, ma oligarchico-economico. Il potere irresistibile che appare oggi conformare le società, piegando le forme della democrazia, è il potere esercitato da oligarchie economiche che operano senza limiti e controlli su scala mondiale e sovrastano i poteri degli stati instaurando quella che viene chiamata “post-democrazia”.

Questo secondo concetto di costituzione in senso materiale, che contrappone al pluralismo delle costituzioni del secondo dopoguerra il monismo dell’attuale irresistibile potere oligarchico-economico, è destinato inevitabilmente a fagocitare il primo? Dal punto di vista che qui interessa, è destinato a fagocitare la tutela costituzionale del lavoro pretesa da quel sistema pluralistico?

Potrebbe apparire che questo sia effettivamente lo scenario in cui ci troviamo. È diffusa l’idea che i titolari di questo nuovo potere globale sono, essi stessi, immediatamente, la costituzione materiale e che la costituzione formale è la menzogna di cui hanno bisogno.

3. Per chiarire la natura delle tensioni cui sono sottoposte le costituzioni del secondo dopoguerra, nel linguaggio della teoria dei sistemi si potrebbe dire così: altro è la costituzione intesa come l’insieme delle regole costitutive che liberano le diverse razionalità di sistema; altro sono le regole limitative che impediscono l’autodistruzione del sistema ed arginano i danni ai suoi ambienti sociali, umani e naturali. Pertanto: un insieme di regole del primo tipo non è propriamente una costituzione, se per costituzione intendiamo una legge che ha come compito primario quello di preservare il gruppo politico, attualmente e nel suo futuro; e dunque il tratto distintivo della costituzione sta nelle regole del secondo tipo.

Tutto ciò induce a valorizzare, accanto alla definizione strutturale (l’insieme delle norme sulla produzione del diritto), quella funzionale. La novità della prospettiva che qui si sta discutendo consiste dunque in ciò: che la distinzione tra regole costitutive – liberatrici delle razionalità connotanti il sistema – e regole limitative – arginatrici dei danni esterni e delle interne tendenze autodistruttive – fonda la possibilità di una definizione funzionale che potrebbe suonare così: la costituzione è l’insieme dei divieti posti nei confronti di sviluppi possibili e attuali dell’ordinamento, percepiti come distruttivi e soprattutto come autodistruttivi.

Perché si abbia una costituzione in senso funzionale è dunque necessario non solo che le diverse componenti della costituzione materiale abbiano sottoposto ad armistizio i conflitti interni, ma che abbiano la consapevolezza che questi conflitti configurano sviluppi autodistruttivi attualmente (cioè non solo ipoteticamente) possibili; e che contro questi sviluppi pronuncino un divieto.

Si dovrà dunque dire non solo che non c'è costituzione senza disciplina della produzione degli atti normativi, ma anche che non c'è costituzione senza individuazione dei pericoli specifici che mettono a rischio il futuro dell'ordinamento. Perché si abbia una costituzione in senso funzionale è necessaria dunque una particolare qualità della costituzione in senso materiale: e cioè che le forze politicamente dominanti abbiano consapevolezza dei rischi autodistruttivi cui l'ordinamento è esposto ed abbiano la forza di garantire l'effettività delle norme tese a contrastarli. Si potrebbe dire che la costituzione in senso funzionale è quella che realizza pienamente il principio della rigidità.

4. Sulla base di queste considerazioni potremmo concludere dicendo che:

a) i riferimenti costituzionali al lavoro sono dei divieti nei confronti di possibili tendenze "repressive" del lavoro, tendenze percepite come sempre latenti ed attualmente pericolose;

b) questa affermazione vale anche attribuendo alla parola lavoro il suo significato più generico, in quanto il riferimento costituzionale al lavoro così inteso starebbe a significare la consapevolezza della possibile risorgenza di società non più fondate sul lavoro, inteso come attività socialmente produttiva, ma su *status* dati, fissi, predefiniti, cristallizzati;

c) questa lettura ha però il difetto di rendere evanescente la consapevolezza di questo rischio attuale, risolvendo la tutela del lavoro nella generica tutela dell'uguaglianza formale (dell'*unicuique*...);

d) la lettura del lavoro come lavoro salariato, con la sua conseguente pretesa di politiche risarcitorie istituzionalizzate, va intesa non come la cristallizzazione di una forma di produzione storicamente determinata in modo preciso, ma come l'acuta consapevolezza della persistenza di tendenze che, mirando allo schiacciamento del lavoro salariato, si sono dimostrate distruttrici dell'intero ordine sociale.

Nihil sub sole novi: così come i costituenti ottocenteschi avevano individuato nella monarchia la possibile fonte di tendenze distruttive e avevano dunque definito le costituzioni come delle leggi "imposte" alla monarchia medesima, così le costituzioni del Novecento hanno inteso imporre leggi alle diverse fonti di tendenze percepite come autodistruttive dell'ordine sociale complessivo. Una visione non irenica, non edulcorata, della costituzione deve saper leggere nelle sue parole non solo promesse per il futuro, ma richiami a rischi gravi, attuali e la cui pericolosità può sempre tornare a manifestarsi in forma virulenta. Restando sempre chiaro, beninteso, che la costituzione non è un pezzo di carta, ma è quella costituzione materiale di cui si è prima detto, e della quale le forze del lavoro devono saper essere parte determinante. Nel momento in cui il mondo del lavoro cessa di essere un fenomeno socialmente identificabile sul piano culturale-morale-organizzativo non riesce più a conformare la costituzione materiale nel modo prima detto. Non riesce più a proiettarla verso il compito di "costituzionalizzare" il conflitto impedendo la prevalenza di forze di schiacciamento contrarie alla tendenza "risarcitoria" di cui si è detto. A questo punto le disposizioni costituzionali sul lavoro diventano menzogne.

PRATICHE

Luciana Regina

INTERVISTA FILOSOFICA SUL CONCETTO DI LAVORO

Abstract

Philosophical interviews are an invitation to rethink a concept thanks to the aid of an expert in philosophy. In the specific case, the person being interviewed is a factory worker whom we approach regarding the issue of work and whom we ask for the courage of its essential definition. The definition then sets out on a journey through reality where it has to come to terms especially with that which contradicts it.

Nota metodologica

Per intervista filosofica intendiamo una pratica filosofica a cavallo fra ricerca, formazione e consulenza, che consiste in un dialogo fra un esperto di filosofia e un esperto di un determinato contenuto. L'esperto di filosofia guida il dialogo in modo che insista sul concetto e non sul fenomeno o sul fatto. L'esperienza particolare non viene in primo piano, ma è sempre e comunque in gioco come luogo dal quale proviene e al quale viene applicato lo strumentario concettuale di quel soggetto che pensa e vive.

La razionalità consuetudinaria si autoesclude dall'opera di ripensamento dei concetti, lasciandola alla razionalità innovativa degli intellettuali di professione, ai teorici puri delle varie discipline, e si limita ad applicare i concetti, per lo più senza porsi il problema di ciò che contengono. In controtendenza rispetto a questo costume, l'intervista filosofica è una pratica di disseminazione e come tale ha un'intenzione politica in senso lato: favorire l'accesso allargato a esperienze di pensiero concettuale e alle loro implicazioni. Tali implicazioni sono sia private sia pubbliche: hanno che fare con le scoperte che si fanno praticando la differenza fra le idee e le cose, accorgendosi che c'è, dandole importanza, spremendone tutto quello che è possibile. Una di queste scoperte è quella della libertà di pensiero, intesa come superamento della semplice opinione, fatica del concetto, capacità di articolare ragioni, diritto di cittadinanza nel mondo delle idee e quindi dei progetti, delle aspirazioni, degli ideali.

Chi per la prima volta intraprende questo tipo di lavoro, facendo del pensiero un'esperienza, scopre anzitutto che mentre il racconto della realtà sta – o ritiene di stare – ai fatti, l'interrogarsi sui concetti mette in luce che di una stessa realtà circolano diverse concezioni, concorrenti, talvolta contraddittorie, anche nelle testa della stessa persona. Scopre che alcuni ingredienti non possono essere tolti da un concetto senza perderne la sensatezza e quindi la concepibilità, che alcuni possono invece essere tolti o sostituiti per sopravvenute esigenze ideali o reali. Che sull'evolvere dei concetti hanno peso, appunto, non soltanto le spinte reali che di tanto in tanto ci inducono ad aggiornarli, cioè il bisogno di leggere, di ricomprendere nuovi e diversi dati di realtà, ma anche bisogni ideali. Questi ci dicono che cosa dovrebbe contenere un concetto per essere il migliore, il più esigente concetto di qualcosa, quello che tenta di dire tutto quel che

occorre per soddisfare in profondità il suo compito, che è sempre anche un compito di guida, di ideale regolativo. Ripensare il concetto si rivela un'operazione che non consiste semplicemente nel leggere le etichette apposte sulla cosa concreta, nel padroneggiare le definizioni d'uso, ma nel farsi carico dei molti e fondamentali ruoli che il concetto assume nei confronti della realtà concreta: archetipo, causa formale e finale, apriori, universale concreto per citarne solo alcuni in cui il concetto occupa un posto ben diverso da quello di strumento o di servizievole riflesso, per assumere quello di condizione di possibilità, di pensabilità, di sostenibilità etica, di *terminus ad quem* di un processo di *realizzazione*.

Ciò che più impressiona chi sperimenta quest'opportunità per la prima volta in modo consapevole è che le esigenze ideali o hanno peso sui concetti o non ne hanno affatto, che quindi l'impegno verso i concetti è l'unico atto che può sospendere la tirannia della concatenazione solo causale, neutra moralmente, necessaria.

Intervista sul concetto di lavoro

Per l'intervista filosofica sul lavoro ho interpellato Sergio, operaio Fiat da 20 anni. Introduco il nostro dialogo spiegando che:

- proveremo insieme a esplorare il concetto/concezione di lavoro e non i fatti o i vissuti relativi al lavoro di cui ha esperienza.
- la sua esperienza e prospettiva soggettiva influenza comunque il modo in cui concepisce il lavoro, anche se non ne viene richiesta la narrazione.

Gli chiedo di tentare una definizione del lavoro, cioè una formulazione che colga l'essenziale del nostro oggetto di indagine, ciò senza cui il lavoro non sarebbe ciò che è, e non sarebbe concepibile come lavoro. Aggiungo che un modo per aiutarsi può essere quello di provare a immaginare di dover spiegare il termine a qualcuno che non l'ha mai sentito.

La sua risposta immediata è: «Premetto che io non faccio il lavoro che mi piace, per niente».

Intervengo per dire che questa affermazione è una constatazione ma anche un giudizio, e che per affermare che il lavoro che fa non gli piace sta comparandolo a un ideale che invece riterrebbe adeguato. Gli chiedo allora di provare a definire quel modello, perché è proprio quello il concetto che stiamo cercando, o almeno un primo passo verso di esso. Produciamo il concetto di "lavoro buono"...

Risponde: «E' buon lavoro quando chi lavora può usare la testa e vedere i risultati che porta avanti».

Gli chiedo qual è il nesso necessario, se ne vede uno, fra il concetto di lavoro in quanto tale e questo «usare la testa» e «vedere i risultati che porta avanti». Risponde: «Perché non sei una macchina, e nemmeno una scimmia, e per fare un lavoro in cui non c'è bisogno che tu pensi, devi per forza trovare dei modi per mettere il cervello in vacanza, lo devi mettere fra parentesi altrimenti diventeresti pazzo».

Provo a riprendere i passaggi di questo percorso: è in relazione a un essere umano inteso essenzialmente come pensante che il lavoro deve possedere necessariamente i caratteri sopra detti, perché in caso contrario lo negherebbe in quanto essere umano e gli richiederebbe qualcosa di impossibile – come l'essere ciò che non è, cioè una macchina o una scimmia –, ma questo essere ciò che non si è non è oggetto possibile di una scelta. Neppure *diventare pazzo* può essere oggetto di scelta, può solo accadere come conseguenza indesiderata di una mancata ricerca di soluzione alternativa. Dunque l'unico margine di libertà è quello di sospendere volontariamente l'uso del pensiero, distrarlo, per proteggerlo dalla diluizione nella follia.

Sergio aggiunge che il lavoro quasi completamente esecutivo di cui sta parlando, il lavoro operaio in una grande fabbrica metalmeccanica, non può essere svolto al meglio e in condizioni di sicurezza se l'operaio

mette completamente in vacanza il cervello, che in quella situazione si corrono dei rischi, quanto meno rischi di frequente fermo sulla linea.

Quindi, intervengo io, quell'automatismo indifferente non è ciò che il lavoro esecutivo e manuale richiede per svolgersi al meglio, ma ciò che solo può renderlo tollerabile per un essere umano in quanto è essenzialmente un essere pensante, che non può concepire il *suo* lavoro altrimenti che come un lavoro sensato e in cui ci sia spazio per un apporto personale.

Sergio ne conviene e aggiunge che il concetto di lavoro umano è uguale a quello di progetto. Questa è la definizione, questa è l'essenza: lavoro=progetto.

Sergio a questo punto introduce un elemento nuovo che sembra difficile integrare nel nostro discorso: non tutti i lavoratori apprezzano e hanno in mente il concetto di lavoro che lui ha introdotto all'inizio, molti preferiscono un lavoro ripetitivo, che possa svolgersi ottusamente, in modo standardizzato, più faticoso magari ma che non li costringa a imparare cose nuove e ad ambientarsi in contesti sconosciuti. Preferiscono quindi un lavoro in cui il cervello possa essere quasi totalmente esonerato, in cui non ci si cura del risultato e non lo si sente come cosa propria, in cui non ci si cura della qualità e non la si sente come cosa propria. Molti, dice, quando capita un fermo linea, si arrabbiano se qualcuno lo segnala al capo mettendo così in moto la procedura correttiva, perché durante il fermo guadagnano quei dieci minuti in cui possono sedersi, fare due chiacchiere, fare una telefonata.

Gli dico che questo ci crea un bel problema: dobbiamo mettere insieme due affermazioni che apparentemente viaggiano in rotta di collisione. Che il lavoro umano richieda essenzialmente progetto, legame con il risultato, pensiero e coinvolgimento e – dall'altra parte – che molti esseri umani non avvertano questa necessità e preferiscano impiegare nel lavoro solo una minima parte di ciò che sono. Quella necessità che pareva cogliersi nel concetto non è testimoniata nella realtà. Lui infatti si definisce “una mosca bianca”.

Sergio risponde con un esempio, quello della Olivetti. Dice che per quel che sa e ha letto in quel tipo di fabbrica si erano trovati i modi per consentire e rendere più stretto e gratificante il legame fra l'operaio e il lavoro. Gli chiedo di illustrare meglio i tratti salienti dell'esempio Olivetti che ha in mente. Elenca la biblioteca, la disponibilità di giornali, i corsi di inglese e di informatica, anche utili ma non mirati unicamente alle applicazioni immediate previste dalla mansione, gli asili nido. Aggiunge che in Fiat, tanto per capirci, i corsi di inglese agli operai si fanno, ma sono tenuti da impiegati che non sanno la lingua e che traducono termine per termine i significati che servono nel lavoro, nella specifica mansione, sulla specifica macchina. E che gli asili nido sono stati introdotti ma a costi esorbitanti, tanto che solo 100 persone li utilizzano.

Gli chiedo se questo esempio vada inteso nel senso che il contesto lavorativo ha la responsabilità di permetterti di essere, sul posto di lavoro, anche ciò che non è strettamente utile al processo, un essere umano integrale, che pensa, si interessa, si migliora, si prende cura del resto della sua vita. Ne conviene, ma passa subito a un'altra affermazione: non c'è solo il lavoro nella vita.

«Io ho scelto questo lavoro ai tempi perché mi interessava viaggiare, facevo molti straordinari e mi permettevano così di prendere periodi lunghi di ferie, e poi non portavo a casa il lavoro. Non desidererei essere un manager e lavorare 12 ore al giorno». Anche questa affermazione collide apparentemente con quella precedente. Non gli piace, il lavoro che fa, e non gli corrisponde, ma lo ha preferito ad altri che avrebbero colonizzato il suo tempo e la sua libertà.

Questo mi porta a chiedergli se quei lavoratori cui accennava, che non cercano nel lavoro né il coinvolgimento, né la qualità, né la responsabilità, né la crescita culturale o professionale, sarebbero secondo lui interessati a un modello come quello Olivetti, o se magari non preferiscano che il resto della loro vita, ciò che non è lavoro, sia lasciato alla loro discrezionalità e fuori dal controllo sociale dell'azienda. Questa soluzione non sembra convincerlo, evidentemente non corrisponde alla sua interpretazione di quella tipologia di lavoratori e di persone. Anzi, mi riferisce in modo stilizzato di esistenze in cui a una qualità del lavoro bassissima corrisponde una qualità della vita altrettanto scarsa. Coppie che scelgono i turni alternati per poter accudire i figli, che alla domenica, unico giorno in famiglia, si chiudono nei centri commerciali, operai che non cambierebbero reparto neppure per alleggerire la fatica o per migliorare il salario perché li almeno «sanno come funzionano le cose, conoscono i capi, sanno come cavarsela». Persone per le quali imparare, migliorare, realizzarsi, riconoscersi in ciò che fanno non rappresentano né un valore né un rimpianto.

Aggiunge poi ulteriore complessità a questa diagnosi: «il lavoro non è tutto, ci sono (leggi: *devono esserci*) altre cose al di fuori del lavoro, le passioni». E ancora, «il lavoro (*equo*, aggiunta mia) è legato alla soddisfazione di necessità primarie, allora è più motivato».

Provo ad accostare gli elementi emersi, che per ora producono un effetto di esplosione di rami, alcuni dei quali morti, in rapida sequenza:

- Sergio fa un lavoro che non gli piace.
- Il lavoro che reputa degno di un essere umano è quello in cui si può pensare, progettare, sorvegliare i propri risultati, è progetto.
- Conseguentemente, è buono un contesto di lavoro evolutivo, che permette alle persone di essere più della loro mansione, di aspirare ad altro che alla coincidenza con il processo produttivo in atto e ai suoi criteri di perfetta economicità ed efficienza.
- Molti nella situazione lavorativa di Sergio non hanno la sua concezione del “lavoro buono”, preferiscono il lavoro di cattiva qualità e forniscono prestazioni di bassa qualità, con basso impegno, senza conflitti interiori.
- Sergio non avrebbe voluto fare un lavoro che si porta a casa e che prende 12 ore della propria vita.
- Conseguentemente è buono un contesto di lavoro che lasci libero il tempo e lo spazio mentale di quel resto che non è lavoro.
- Il lavoro buono è quello che risponde a necessità primarie, poi comincia la confusione.
- Sergio dice che per non impazzire nel lavoro che gli tocca fare dovrebbe mettere in vacanza il cervello, ma nei fatti non ci riesce, lo tiene in funzione almeno in parte e non impazzisce, però soffre a un livello che non può essere definito che come dignità.

Qui si conclude il passo a due, almeno temporaneamente, e subentra un mio tentativo di riepilogare i nessi e di affrontare gli avvistamenti teorici emersi.

Il lavoro si lega – in essenza – a due filoni, peraltro presenti in qualunque ricostruzione storico-filosofica alla quale ci si voglia appoggiare: quello della *necessità elementare* e quello della *realizzazione dell'umano*. Nel discorso di Sergio, così come in ogni storia del concetto di lavoro, incontriamo questo *et-et*, la sua scomodità esistenziale nonché l'impossibilità di ridurlo a un *aut-aut*.

Detto in modo meno schematico: il lavoro umano risponde a soverchianti necessità di sopravvivenza, implica fatica, dolore, travaglio ma in questa necessità si giustifica anche. Come dire che, proprio perché è

fatica e dolore, deve motivarsi tramite il legame con necessità primarie, altrimenti diventa eccesso di pena. Allo stesso tempo però il lavoro si lega all'umano come percorso di attuazione di sé attraverso il progettare, il riconoscersi nelle proprie realizzazioni. Questo aspetto del lavoro esclude non di fatto, ma di diritto, che sia accettabile logico-eticamente un lavoro che può essere svolto indifferentemente da un uomo, da una macchina o da una scimmia. Volendo tentare un'integrazione di queste istanze nel concetto-ideale regolativo dovremmo pretendere dal concetto di lavoro che si circoscriva rispetto al resto della vita, al non lavoro; che resti ancorato al suo ruolo primitivo di strumento per la soddisfazione di necessità primarie e – verrebbe da aggiungere – proprie, non altrui; che non arrivi mai ad essere lavoro che, per il modo in cui accade, impedisce la consapevolezza dell'essere umano di tendere per essenza ad essere altro dal lavoro. Il compito del concetto di lavoro, massima torsione, dovrebbe essere quello di limitarsi e trascendersi al tempo stesso, in modo che a chi lavora resti tempo per il non lavoro ma tempo di qualità, una qualità che è miglioramento di sé e del mondo, e che è insegnata e appresa tramite il lavoro. I concetti di lavoro in questo tragitto sono almeno due...

L'altra faccia del concetto, il suo rispecchiare semplicemente e linearmente l'evoluzione storica del fenomeno, si può cogliere nel discorso sui lavoratori adattati. Come accade che nei fatti molti esseri umani accettino e persino preferiscano un lavoro che non corrisponde a quest'esigenza ideale, a quella coesistenzialità al concetto di lavoro di quello di progettualità? L'ipotesi più forte, alla luce delle affermazioni di Sergio, è che l'individuo possa intraprendere azioni correttive della realtà e protettive della propria essenza solo fino a un certo punto; che il contesto lavorativo produca a lungo andare esseri umani più adatti a sopportare senza impazzire la sottrazione del pensiero. Per Sergio o l'azienda tratta l'operaio sempre anche come un essere umano integrale o lo tratta di fatto come una scimmia, e forse - ma questo lui non l'ha mai detto - quell'essere umano si fa via via più simile alla scimmia e non aspira ad altro che a un salario e a una domenica al centro commerciale.

Emergono dunque alcune interessanti sfasature logiche che non permettono di applicare alla questione lavoro una procedura deduttiva a partire da una definizione univoca.

Ciò che è accaduto al nostro discorso è all'incirca questo: è stato istituito-colto un nesso di implicazione fondamentale fra concetto di lavoro e concetto di umano. Posto che il concetto di umano abbia che fare con il pensare, con il misurarsi in progetti e con il riconoscersi nelle proprie realizzazioni, il lavoro deve contenere questi caratteri, altrimenti provoca un'opacizzazione dello sguardo che l'individuo umano posa sul proprio percorso di realizzazione. Il lavoro non è un episodio dell'esistenza indifferente e irrilevante ai fini dell'adesione dell'individuo alla propria destinazione essenziale e migliore.

Accettando socialmente, politicamente, culturalmente condizioni di lavoro che non corrispondono a questa necessità accettiamo che quegli esseri umani, molti esseri umani, non abbiano l'opportunità di realizzare la propria essenza, di coincidere con sé.

Un lavoro che violi o impedisca la realizzazione dell'essenza dell'umano viola la propria stessa essenza, e tuttavia entrambe le cose accadono.

Il lavoro esecutivo e standardizzato diviene insopportabile per chi corrisponda a quel tipo antropologico a meno che la volontà riesca a sospendere l'uso del pensiero, a distrarlo su altro. Ma emerge anche l'incongruenza fra l'idea migliore di uomo e gli uomini concreti, che in gran parte non corrispondono a quell'idea e quindi neppure aspirano a corrispondervi. Uomini i cui desideri sono compatibili con quel tipo di lavoro che li esonera dal pensiero e dal progetto e che, a quel che dice Sergio, non intendono in questo modo soltanto il lavoro ma tutta la loro vita.

Claus Dierksmeier

WORK:
FROM A MATERIALISTIC TO A HUMANISTIC ACCOUNT OF HUMAN LABOR¹

Abstract

The long prevalent paradigm of neoclassical economics, often conjoined in unholy matrimony with neoliberal concepts of politics, is currently being questioned from a myriad of critical voices, inside and outside of academic departments. Notwithstanding their diverse tonalities and intonations, all these voices come together in one powerful accord, i.e. that the malfunctioning of our economic system is endemic, i.e., a practical consequence of a theoretical misconception of what economics is, or ought to be. The strikingly consonant criticisms demand nothing short of a paradigm change in economics, away from a materialistic and towards a humanistic conception of human labor. While the still prevalent neoclassical account of human work is physicalistic and describes economic activity through metaphors of mechanic work, what we need, instead, is a humanistic account of the purposes and forms of human labor. In what follows, I will establish this thesis by 1) a deconstruction of the mechanistic paradigm of economics, and 2) by sketching the advantages of a humanistic approach to economic activity.

Crises are chances for change. The recent economic crisis makes no exception. Followed by a host of immediate *practical* changes in the regulatory framework of the global economy, especially within the financial sector, its lasting influence may, however, rather lie elsewhere: in triggering *theoretical* reflections on how we do business and why we work. The long prevalent paradigm of neoclassical economics, often conjoined in unholy matrimony with neoliberal concepts of politics, is currently being questioned from a myriad of critical voices, inside and outside of academic departments. Notwithstanding their diverse tonalities and intonations, all these voices come together in one powerful accord, i.e. that the malfunctioning of our economic system is endemic, to wit, a practical consequence of a theoretical misconception of what economics is, or ought to be.

The strikingly consonant criticisms demand nothing short of a paradigm change in economics, away from a materialistic and towards a humanistic conception of human labor. While the still prevalent neoclassical account of human work is physicalistic and describes economic activity through metaphors of mechanic work, what we need, instead, is a humanistic account of the purposes and forms of human labor.

¹ For instructive critique and help I wish to thank my friends and colleagues from *The Humanistic Management Network* (www.humanetwork.org), Susanne Henck and Laura Melkonian.

In what follows, I will establish this thesis by 1) a deconstruction of the mechanistic paradigm of economics, and 2) by sketching the advantages of a humanistic approach to economic activity.

1. *The Mechanistic Paradigm of Conventional Economics*

For centuries, from Plato to Smith, economic thinking was deeply embedded within moral philosophy, receiving from it the necessary promptings for prescribing to human beings the relevant purposes for economic activity. Answers to the question “Why do we work?” were qualitative and teleological in nature. Economic philosophy informed us first about the natural needs and the moral goals of human life; only then and thereafter the requisite economic conditions to satisfy said needs and to reach said goals were laid out, and problems of a quantitative nature were pondered (Bonar 1893).

From this human-oriented approach to economics, which in its anthropology and in its sociology availed itself of the rich methods of the liberal arts, economic thinking departed in the early 19th century. In an effort to become just as “scientific” as their colleagues in the natural sciences, economists began to sever their discipline from its moral and socio-political moorings and attached themselves ever more to the methodological apparatus of physics and mathematics (Wieser 1884). In an attempt to analyze economic problems “purely,” i.e., without resorting to extrinsic values or doctrines, economists looked increasingly to the mathematical models of physics in search of a new paradigm (Walras 1909). The enormous success that the discipline of mechanics had celebrated in the late 18th century inspired John Stuart Mill (1806-1873), Auguste Comte (1798-1857), and numerous others to describe economic structures as quasi-mechanical laws that were to be translated into the language of mathematics, thus affording economics a hitherto unavailable degree of precision and rigor.

While mathematical mechanics gave the new paradigm its formal aspect, utilitarianism contributed the material side, with the effect that the entire discipline of economics was soon recast as a “mechanics of utility and self-interest” (Jevons 1871, 90). Motivated by the forces of *pain* and *pleasure*, human behavior seemed a natural phenomenon like any other, open to empirical observation and technical manipulation. This view coincided, moreover, with a strong emphasis on self-interest as the main driver of human action, which Bentham believed to be “predominant over all other interests put together” (Bentham 1954, 421). In order to make utility theory fit for mathematical treatment, William Stanley Jevons (1835-1882) changed Bentham’s definition of utility as a function of an (immaterial) increase in personal happiness into denoting “the abstract quality whereby an object serves our purpose, and becomes entitled to rank as a commodity” (Jevons 1871, 44-45). This allowed him to “treat the Economy as a Calculus of Pleasure and Pain” (ibid., VII).

Freed from the intricacies of qualitative utility evaluations, the vexing problem of societal utility *optimization* was translated into the simpler one of quantitative *maximization* in commodity consumption. Later changes in the utility concept, such as Alfred Marshall’s move away from direct commodity consumption towards the indirect willingness to pay for goods (Marshall 1890), did not change too much in the outcome: Economics had turned (moral) concerns of “better” versus “worse” into a (technical) calculus of “more” over “less;” and this move had immense consequences for the conceptualization of human labor.

a) The *Homo Oeconomicus*: a Mechanic Account of Human Activity

The *homo oeconomicus*-model epitomizes like no other theorem the peculiarities and the flaws of the neoclassical approach to economic behavior (Kirchgaessner 1991). No less accurate but far more entertaining than contemporary textbook definitions is the satirical depiction that Thorstein Veblen (1857-1923) renders of this creature as “that of a lightning calculator of pleasures and pains, who oscillates like a homogeneous globule of desire of happiness under the impulse of stimuli that shift him about the area, but leave him intact.” Veblen ridicules this impersonal being as an unhistorical “isolated, definitive human datum, in stable equilibrium except for the buffets of the impinging forces that displace him in one direction or another.” The essential passivity of said creature is, according to Veblen, in direct contrast with the essentially active and self-activating nature of human life. The *homo oeconomicus* “spins symmetrically about his own spiritual axis until the parallelogram of forces bears down upon him, whereupon he follows the line of the resultant.” Thus, the *homo oeconomicus* knows no past and aspires to no particular future; moving through life without any meaningful trajectory so that “[w]hen the force of the impact is spent, he comes to rest, a self-contained globule of desire as before.” (Veblen 1898, 389)

Hardly anyone has, of course, ever met one such *homo oeconomicus*, and economists are hence quick to state that their model is not meant to depict reality but rather, like a myth, help us decipher and interpret reality better (Friedman 1953). Belief in mythical beings is rarely wholly benign, however; and the use of “models that are highly artificial, seriously oversimplified, or blatantly false” (Cartwright, 2006, 239f.) should always be questioned. For the model of the *homo oeconomicus* invites us to respond to human reality in a peculiar way. It describes work as something extrinsically, not internally, motivated. Human activity is being portrayed as a transitory phase in pursuit of blissful inactivity, as a mechanic reaction to the prodding of outside incentives, not as a voluntary expression of an intrinsic desire to relate to one’s life-world in a meaningful way.

Observations of actual markets and people – especially recent research in behavioral economics, the cognitive sciences and neuro-economics (Fehr et al. 2005) – have, however, unanimously documented: Human decision-making proceeds constantly outside the logic of the *homo oeconomicus*-model, both *below* the same (i.e., based upon non-rational impulses) and *above* the same (i.e., driven by moral reasons superseding technical rationality). The oft-lamented prognostic failures of the *homo oeconomicus*-model are indicative of its inadequacy to capture the contextualized richness, the internal complexity and especially the cognitive as well as cultural dimension of human economic agency (Brodbeck 2000). Still, notwithstanding its negligible descriptive and prognostic merits, the *homo oeconomicus*-model holds a remarkably elevated status in economic pedagogy and management education because, in being amenable to a mathematical treatment, it complements well the physicalistic garb of conventional economic wisdom (Robinson 1962).

Faulty theories, however, are nothing to trifle with. When, on one hand, some aspects of reality, which can be used for its transformation (e.g., moral resources), are ignored, whereas, on the other, certain elements (e.g., material incentives) are being overemphasized, then the resulting theorem is bound to turn into a “self-fulfilling prophecy” (Argyris 1973). Theoretical gaffes thus prepare the path for practical blunders: Emphasizing pseudo-necessities and downplaying real freedoms, economic theory has long since contributed to obfuscation of the true reach of individual and collective autonomy in business affairs

(Dierksmeier 2009). The last economic crisis, triggered as it was by irresponsibility and misconduct, testifies to the detrimental effects of theories that explain human behavior in the rigid logic of self-centered utility-pursuit, as I will expound below.

b) The Morals of the *Homo Oeconomicus*

In most contemporary firms, the nominal owners (i.e., shareholders) have little control over managerial decision-making, and so managers do not always make shareholders' interests their own. Instead they tend to serve also a host of alternative goals, some benign (meeting societal expectations of professional respectability and responsibility) and some rather self-serving (such as money-grabbing). Importantly, though, therein they appear strikingly untroubled by the allegedly iron laws of profit-maximization. This striking violation of the mechanistic dogma of the neoclassical creed led economists to reflections noteworthy both for their theoretical sophistication and their practical folly.

Instead of lauding managers for altruistic efforts and reprimanding them for egotistic undertakings, a number of theoreticians did the exact opposite: reproaching (as socialistic) acts of "altruistic" Corporate Social Responsibility (Lantos et al. 2003), while justifying the self-serving squandering of corporate resources (as incentives). In the 1980s and early 1990s, the academic *vogue* was the view that managers, in fact, *had to* violate the interests of shareholders and society. Deductions from the *homo oeconomicus*-model ushered in such sophisticated confusion: Since, according to its premises, managers, too, were but "maximizing agents," forever in pursuit of utility gains, they ought to be expected to act in a strictly self-serving manner. With managers ("agents") seen as nothing but rational maximizers of self-interest, what could keep them from violating the fiduciary responsibility the business owners ("principals") vested in them (Khurana 2007)?

Naturally, without extrinsic rewards, a *homo oeconomicus* does not work on behalf of another's interests, let alone the common good. Since such wayward "agents" cannot be monitored comprehensively enough to ensure that they always keep their contractual promises to act in the best interest of their "principals" (as maximum supervision creates maximum agency costs) the restoration of neoclassical orthodoxy was sought, and found, in tying the (supposedly solely selfish) interests of management to the (supposedly solely selfish) interests of shareholders (Jensen 1993).

Clinging forever to the behavioral assumptions of the *homo oeconomicus*-model, notable economists promulgated that a compensation policy alone "that ties the CEO's welfare to shareholder wealth helps align the private and social costs and benefits of alternative actions and thus provides incentives for CEOs to take appropriate actions" (Jensen et al. 1990a). Contrary to public opinion and its "fuzzy sense" of fairness, unwavering adherents to the neoclassical faith declared that, actually, CEOs were still underpaid, else they would not underperform. CEOs, we were informed, just as anybody, "prefer to make more money than less" (Jensen et al. 1990b, 144-145) and so, when making corporate decisions, a manager, ever the old *homo oeconomicus*, "compares only his *private* gain and cost from pursuing a particular activity" (Jensen et al. 1990a, 226; italics in the original). Consequently, the economist is to make an intellectual *salto mortale* and assume that when CEOs fail, they do so because the incentives for succeeding had not yet been high enough (Galbraith 2004).

Yet worse was still to come. Not the fact that the managers pocketed the money, which, according

to doctrine, they owed to shareholders, was seen as the foremost problem; for such a misdemeanor, neoclassical economists chose to believe, could still be ameliorated by awarding the managerial *homo oeconomicus* better pecuniary *stimuli* (Jensen et al. 1990b, 139).

In the eyes of the stalwarts of neoclassical dogmatism the real problem was that new definitions of corporate 'success' cropped up, broader than mere bottom-line gains, such as maintaining employment in times of crisis, making sustained contributions to communities and ameliorating environmental pressures. Such introjections of morals must, of course, be rejected as undermining the rigid rationality behind efficient business (Sundaram et al. 2004). One can feel the pangs of the orthodox mind. "This is a serious problem", we are admonished, and in all earnest, because said "successes" might at times "come at the expense of shareholder value" (Jensen et al. 1990a, 252). Needless to say, the neoclassical church did not tolerate such heresy. Wherever the seeds of ethics have spread so far, the Holy Inquisition of "LBO associations and venture capital" (Jensen 1993, 869) was called in to identify and eradicate such weeds of 'moral fuzziness'.

With this perverse conclusion, we have come full circle. After – first – reducing the scope of the discipline to physicalistic parameters, management theory – second – shifted the notion of corporate success from the qualitative satisfaction of the needs of society and consumers to the quantitative maximization of shareholder interests, which – third – were counterfactually (i.e., against the manifest evidence of ethical investment funds, ethically-oriented stockholder associations and moral initiatives by numerous individual shareholders), reduced from their multi-dimensional objectives to nothing but one-dimensional goals, i.e. pecuniary gains, in order to reject – fourth – each and every alternative economic purpose that either shareholders or the public might have to the extent that – fifth – corporate action in harmony with social interests could be dismissed as both irrational and illegitimate.

The results of said approach became unpleasantly patent during the recent economic crisis. Without recourse to intrinsic accounts of why and wherefore to work, the extrinsic orientations behind economic activity could ride roughshod over the invocation of managerial and corporate responsibilities. Neoclassical economics inspired neo-liberal economic policies whose rampant deregulations turned a *hausse* of speculative greed rapidly into a *baisse* of manifest gloom. Ultimately, the scintillating boom of all those elegant, one-dimensional (quantitative) management schemes around profit-maximization turned out to be but an ugly bane. Overshadowing its important multi-dimensional (qualitative) tasks, the methodological reductionism of mechanistic economics had induced an under-complex perception first and an inept management second of our social and economic realities. The nature of managerial work, through losing its productive societal orientation, became socially destructive.

2) Humanistic Conceptions of Labor

The single-minded focus towards profit-maximization that preceded the crisis, due to an autistic economics whose barren descriptions of economic reality blocked the power of moral prescriptions, barred any and all ascriptions of moral freedom and responsibility on part of management. The apparent deficits in corporate responsibility went hand in hand with the academic elimination of its intellectual premises; for lack of an *intellectual realization* of the import of responsible freedom on human action, its *practical realization* in acts of free responsibility failed to transpire. It is high time, thence, to reorient

business theory towards the real human being. Instead of modeling human labor, against all empirical evidence, as the reactive mechanics of a *homo oeconomicus* with narrowly materialistic preferences, the broad and wide scope of human interests, the radical nature of human freedom and its concomitant responsibility should be moved (back) into the center of economic theory.

Once the elementary and responsible freedom of each economic actor (customer as well as manager, employer as well as employee, regulator as well as entrepreneur, shareholder as well as stakeholder) is realized theoretically, its practical realization can properly be thematized (investigated, deliberated, taught, managed). The economy is, after all, not a normatively neutral field, governed by technical rationality alone. Since, instead, ethical concerns are of paramount interest for the everyday operations of business, they should also be adequately reflected in economic theory. We should, in other words, reintroduce into economics sensitivity for the normative dimension of human work. Instead of searching perpetually for an extrinsic *causa efficiens* of human labor, we should focus on the intrinsic *causa finalis* that drives human activity. What is it that human beings want to achieve with their labor? Why and wherefore do we work?

a) A Humanistic Conception of Work

If we cling to the simple fact that economic activity is first and foremost human action and that the latter cannot be adequately conceptualized by an outside perspective alone but needs qualitative insights into the nature of human subjectivity – its perceptions, perspectives, and purposes – in order to make human work truly intelligible, then it becomes apparent how crucial it is that economics return to employ methods akin to human nature. Instead of deducing its theories from counterfactual assumptions about a fictional *homo oeconomicus*, economics should rather observe the real, socially as well as culturally embedded, and morally oriented human being (Dierksmeier 2009).

When we want to know why human beings work, and what for, we need to take seriously the mentalist conceptions of our philosophical self-interpretations—e.g., as the natural expression of a relational self that only in altercation with its social and natural environs can realize both practically and intellectually its vocation to autonomy through object-mediated activity. We need to proceed, in other words, much more from the phenomenology of human freedom and its self-directed goals than trying to translate economic activity into the vocabulary of mechanic necessities imposed upon us from without.

Economic actions, after all, stem from human agents, who act from a concern for the human weal and woe. People work because they want to better themselves and their life-world. A descriptive framing of their economic activity without an understanding of the prescriptive dimension inherent to the intentions that guide them, must fail. Hence, economics must be enlightened by moral philosophy. If humans act from values, then a mechanistic conception of labor that methodologically excludes said values is nothing short of unscientific. It attributes causality to extraneous aspects for lack of sensitivity to the intrinsic aspect of human agency. Focussing on material data alone, such an approach overlooks the very *factor behind the facts*, i.e. the autonomous human being (Dierksmeier 2003b).

Recent advances in behavioural economics, empirical game theory, neuro-economics as well as in various fields of psychological and sociological research on economic agency give reason to hope that a more integrative approach to economics is near. Replacing the simplistic mechanistic anthropology of the *homo oeconomicus* with a renewed concern for the complicated and interconnected dimensions of

human life in relation with nature, society, and culture, with the historicity of human existence and the uncertainty and fluidity of human knowledge about itself and its life-world, is so much more auspicious precisely because the subjects that drive the economy are, to repeat, not merely animated maximization-algorithms but human beings in deep and manifold relations with their socio-cultural contexts. By replacing the reductionist model of the *homo oeconomicus* with an economics based on the relational nature of the *conditio humana*, economics will, it stands to reason, not only become more humane but also more realistic and relevant too (Dierksmeier 2009).

b) Practical Outcomes of a Humanistic Conception of Work

In the last 40 years, the mechanistic paradigm of economics has increasingly been undermined by its all too apparent incapacity to prognosticate adequately the march of economic events. More and more voices are currently joining the choir of those who hold that economics, as a discipline dealing with human behavior, should operate less with methods gleaned from the observation of inanimate physical objects and orientate itself rather towards models proven successful in interpreting the lively actions of free subjects (Dierksmeier 2003b). Lest we continue to progress into the wrong direction, today's research efforts should be directed towards finding more and better qualitative definitions of corporate and economic success, taking a conscious recourse to the idea of freedom, as the inexorable foundation of all human labor and economic agency.

What we need, and what a humanistic approach – based as it is on the premise of human autonomy – affords, is a global debate about the appropriate goals of economic activity. To be sure, living in multi-cultural societies, composed of diversely motivated citizens, we cannot simply return to conceptions that aim for a single, uniform metaphysical answer to the question about our ultimate economic goals. Instead the qualitative suggestions of past metaphysical theorems as well as the quantitative tool-kit of present-day economics should be used in a free and open (as well as perennial) democratic discourse about the future course of our economies. The *procedural* character of incorporating human purposes and objectives into economic thinking is all-important (Turnbull 1994). We need meta-economic procedures that integrate everyone (where possible through active participation, where impossible at least through passive representation) in the making of economic decisions that affect each and all (Carver and Bartelson 2010).

Such participation, in fact, serves not only as a normative touchstone but also, pragmatically, as yardstick of good governance. Both the validity and the success of complex economic interactions hinge ever more on the participation of all stakeholders. Not incidentally, discourses in the political and in the economic hemisphere run parallel in this regard: More and better stakeholder-democracy appears to be requisite for the improvement of organizational behavior both in the public realm and in the domains of business (Ellerman 1992).

It is not at all difficult to spell out tangible consequences of this humanistic approach to the management of labor: a re-framing of “human resource management” as the management of human relations, centered on active subjects, not passive objects, i.e. as a theory of human capabilities, and not of human capital (Boselie 2010); a clear pledge for more participation rights for employees in general (Parker 2002) and for specific advances towards better financial, operational, informational, and co-determinative

participation in particular (Sacconi 2010); efforts for employee empowerment and education (Manville and Ober 2003) as well as in favor of more humanized and diversity-friendly workplaces (Sharma and Bakshi 2009) and a healthier conception of work overall, better integrated in and balanced with our private lives (Collier and Esteban 1999).

Instead of trying their hands at ever more complicated, heteronomous incentive schemes, employers need to understand the simple truth that work is something which, on autonomous terms, humans give gladly and generously. Quantitative incentives are necessary only where qualitative motifs for economic activity lack. Their power to distort our sense of responsibility and our concern for the common good is strongest where extrinsic motivation has crowded out our intrinsic craving for meaningful activity. Then, indeed, labor is sheer toil and paid employment becomes a form of alienation. If, however, the requisite self-objectification in our professions allows for intensified (educative and emancipative) personification, i.e. when people perceive their work as a truly humanizing and dignified activity, its extrinsic pecuniary remuneration will become distinctly secondary to its primary, i.e. intrinsic rewards. There is no dearth of drive and direction for humane work (Dierksmeier and Pirson 2009).

Thus explains a humanistic approach to labor what remains utterly inexplicable through the lens of conventional economics: the enormous productivity and path-breaking ingenuity of cooperatives, economies of communion, and of Social Entrepreneurs (Elkington et al. 2008). From a neoclassical angle, these socially committed forms of business appear as mere niche markets, where the aberrant behavior of moral mavericks and spiritualistic renegades temporarily suspends the iron logic of the *homo oeconomicus*. Instead, a humanistic economics reads these behaviors not as statistical deviations from a stolid principle of profit-maximization but rather as its conscious inversion, as a purposive return to the moral orientation and the social orchestration of economic agency. Through the lens of humanistic economics, morally conducted businesses no longer appear as the exception but as the (normative) rule of entrepreneurial behavior (Dierksmeier 2003c).

By extension, for management education this shift from a materialistic to a humanistic perspective entails a re-orientation of management pedagogy towards qualitative and ethical considerations. Paramount to all such concerns, however, must be that no singular approach is being touted as the one and only dimension valid for each and every economic concern. The true foundation of all economic practice and of economic theory is human freedom and its deliberate determination of what matters most (Dierksmeier 2003c). Since the criteria we choose in order to evaluate our economic goals are based ultimately on the intellectual as well as practical foundation of human freedom, we must forever stay clear of a *technocratic* understanding of economics. Economics is not physics. Its subject matter is not inert matter impassively subject to eternal laws but a culturally and politically malleable social form of collaborative behaviour whose contours depend deeply upon our collective choices. For this reason, we ought to progress into a new era of *democratic* economics that makes a self-reflective use of our economic freedom in order to suggest ever new alternatives to the factual as well as epistemic *status quo* (Sen 1998).

When an open discourse about the qualitative aims of society defines the quantitative goals of economic politics, academic management theory can help design the appropriate parameters to advance in the direction of such goals (Lowe 1977). In line with this concept of a concurrent, procedural ethical orientation of management, we should recast economics as a self-reflective and self-critical *social science* (Boulding 1969), with the idea of responsible freedom as its lodestar. Only if we allow this paradigm change to affect the *entire* realm of business education instead of relegating such deliberations to business ethics,

CSR, and sustainability classes alone, can a renewed management education effect the social changes that so many today await from the impending era of humanistic management. Then and thus might we see a shift from past concerns for *quantitative liberty* alone (i.e. freedom of choice, realized by a more-over-less attitude towards financial means) towards more respect for *qualitative liberty* (the protection and promotion of socially and biologically sustainable forms of freedom) in business and society (Dierksmeier 2007).

In light of the idea of qualitative freedom as a form of liberty that we all, collectively, have reason to value, management theory can develop the intellectual tools it needs in order to employ quantitative methods in the service of normative evaluations arising from well-reasoned, circumspect, and balanced judgments on the pressing concerns of humanity. We can glean that such humanistic management is possible from the astounding successes of the *Social Business* sector (Dierksmeier and Pirson 2010). Reality, after all, proves possibility. Business in the pursuit of shared human concerns may, moreover, solve the staid motivation problem that still vexes most debates on human resources management (HRM). For few and far between are those who are not eager to work in humane environs and for humanitarian causes (Dierksmeier 2003a).

References

- Argyris, Chris (1973), *Some limits of rational man organizational theory*, "Public Administration Review" 33 (May/June), 253-267.
- Bentham, Jeremy (1954), *Economic Writings*, Vol. 3, London.
- Bonar, James (1893), *Philosophy and Political Economy*, London.
- Boselie, Paul (2010), *Strategic human resource management: a balanced approach*, London.
- Boulding, Kenneth (1969), *Economics as a Moral Science*, "American Economic Review" 59 (1), 1-12.
- Brodbeck, Karl-Heinz (2000), *Die fragwürdigen Grundlagen der Ökonomie, Eine philosophische Kritik der modernen Wirtschaftswissenschaften*, Darmstadt.
- Carver, Terrell, Bartelson, Jens (2010), *Globality, democracy, and civil society*, Abingdon, U.K.; New York.
- Cartwright, Nancy (2006), *From Causation to Explanation and Back*, in Leiter, Brian (2006), 230-245.
- Collier, Jane, Esteban, Rafael (1999), *Governance in the participative organisation: freedom, creativity and ethics*, "Journal of Business Ethics", 21 (2/3), 173-88.
- Dierksmeier, Claus (2003a), *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Wirtschaftsphilosophie?*, in *Arbeit und Lebensinn. Wirtschaftsphilosophische Untersuchungen*, "Kritisches Jahrbuch der Philosophie", Beiheft 3, 9-18.
- Dierksmeier, Claus (2003b), *Über den gegenwärtigen Stand der Wirtschaftsphilosophie*, "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", 3, 551-561.
- Dierksmeier, Claus (2003c), *Die Wirtschaftsphilosophie des «Krausismo»*, "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 4, 571-581.
- Dierksmeier, Claus (2007), *Qualitative oder quantitative Freiheit?*, "Rechtsphilosophische Hefte" XII, 107-119.
- Dierksmeier, Claus, Pirson, Michael (2009a), *«Oikonomia» versus «Chrematistike»: Learning from Aristotle about the Future Orientation of Business Management*, "Journal of Business Ethics", 88 (3), 417-30.
- Dierksmeier, Claus (2009b), *A Requisite Journey: From business ethics to economic philosophy*, in Spitzbeck, Heiko et al. (2009), *Humanism in Business*, Cambridge, 68-83.
- Dierksmeier, Claus and Pirson, M. (2010), *The Modern Corporation and the Idea of Freedom*, "Philosophy in Management", Vol. 9, N. 3.
- Elkington, John, Hartigan, Pamel (2008), *The Power of Unreasonable People. How Social Entrepreneurs create Markets that change the World*, Boston.
- Ellerman, David P. (1992), *Property and contract in economics: in case for economic democracy*, Cambridge, Mass.
- Fehr, Ernst, Fischbacher, Urs (2005), *Neuroeconomic foundations of trust and social preferences*, Bonn.
- Friedman, Milton (1953), *Essays in positive economics*, Chicago, Ill.
- Galbraith, John Kenneth (2004), *The Economics of Innocent Fraud: Truth for our Time*, New York.
- Jensen, Michael, Murphy, Kevin J. (1990a), *Performance Pay and Top-Management Incentives*, "Journal of Political Economy", April.
- Jensen, Michael, Murphy, Kevin J. (1990b), *CEO Incentives - It's Not How Much You Pay, But How*, "Harvard Business Review", May/June.
- Jensen, Michael (1993), *The Modern Industrial Revolution, Exit, and the Failure of Internal Control Systems*, "The Journal of Finance", Vol. 48, N.3, Anaheim, California, 831-880.
- Jensen, Michael (2002), *Value maximization, stakeholder theory and the corporate objective function*, "Business Ethics Quarterly", 12/2, 235-257.
- Jevons, William Stanley (1970), *The Theory of Political Economy* (or. 1871), Marmondsworth.
- Kirchgässner, Gebhard (1991), *Homo oeconomicus. Das ökonomische Modell individuellen Verhaltens und seine Anwendung auf Wirtschafts- und Sozialwissenschaften*, Tübingen.
- Khurana, Rakesh (2007), *From Higher Aims to Hired Hands. The social transformation of American business schools and the unfulfilled promise of management as a profession*, Princeton.
- Lantos, Geoffrey P., Cooke, Simon (2003), *Corporate Socialism Unethically Masquerades as 'CSR': The Difference Between Being Ethical, Altruistic, and Strategic in Business*, "Strategic Direction", Vol. 19, N. 6, 31-35.
- Leiter, Brian (2006), *The Future for Philosophy*, Oxford.
- Lowe, Adolphe (1977), *On economic knowledge: toward a science of political economics*, White Plains, N.Y.

- Manville, Brook, Ober, Josiah (2003), *Beyond Empowerment: Building a Company of Citizens*, "Harvard Business Review", 81 (1), 48-53.
- Marshall, Alfred (1890), *Principles of Economics*, London (quotations follow the 8th edition from 1920).
- Parker, Christine (2002), *The open corporation: effective self-regulation and democracy*, New York.
- Robinson, Joan (1962), *Economic Philosophy*, Harmondsworth, UK.
- Sacconi, Lorenzo (2010), *Corporate social responsibility and corporate governance: the contribution of economic theory and related disciplines*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York.
- Salkever, Stephen G. (2009), *The Cambridge companion to ancient Greek political thought*, Cambridge, New York.
- Sen, Amartya (1985), *Commodities and capabilities*, Amsterdam; New York.
- Sen, Amartya (1998), *Development as Freedom*, New York.
- Sen, Amartya (2006), *Identity and violence: the illusion of destiny*, New York.
- Sharma, S. C., Bakshi, Sweta (2009), *Education, employment, and empowerment of women*, Delhi.
- Soares, C. (2003), *Corporate Versus Individual Moral Responsibility*, "Journal of Business Ethics", 46/2, 143-150.
- Spitzeck, Heiko *et al.* (2009), *Humanism in Business*, Cambridge.
- Stroud, Scott R. (2002), *Defending Kant's ethics in light of the modern business organization*, "Teaching Ethics", 2/2, 29-40.
- Sundaram, K. Anat, Inkpen, Ndrew (2004), *The Corporate Objective Revisited*, "Organization Science", 15/3, 350-363.
- Turnbull, Shann (1994), *Stakeholder Democracy: Redesigning the Governance of Firms and Bureaucracies*, "Journal of Socio-Economics", 23 (3), 321-61.
- Veblen, Thorstein (1898), *Why is Economics not an Evolutionary Science?*, "Quarterly Journal of Economics", Vol. 12.
- Walras, Léon (1909), *Économique et mécanique*, "Bulletin de la Societe Vaudoise de Sciences Naturelles", Vol. 45, 313-324.
- Wieser, Friedrich von (1884), *Über den Ursprung und die Hauptgesetze des wirtschaftlichen Werthes*, Wien.

STUDI

PHILOSOPHY AND THE DENIAL OF THE VALUE OF LABOR

Abstract

The story told about Thales falling into a well and being mocked by a servant exhibits a relation of philosophy to labor. On the one hand, the story depicts that stupidity of the philosopher in relation to the practical world. On the other hand, Socrates, Plato, and Aristotle insist that philosophical reflection is required even in, and perhaps especially in, the world of everyday practice. This tension is turned into a method that Marx calls materialism, a method in which philosophical abstraction and reflection is required in order to “rise to the level of the concrete.”

Philosophy begins in the West, as we still tell ourselves today, with Thales. On the one hand, this is completely appropriate. If, as Aristotle argues, wisdom has some relation to the search for *principles*,¹ then it must not be related to anything of immediate practical concern. In this light, Thales is the perfect beginning of the philosophical enterprise. The notion that “all things are from water,” is certainly a move away from the givenness of phenomena to their principle in something that is not immediately phenomenal. And it is precisely this move toward the principle that led Thales to study the things above the earth, leading to the following calamity:

...just as, Theodorus, a witty and attractive Thracian servant-girl is said to have mocked Thales for falling into a well while he was observing the stars and gazing upwards; declaring that he was eager to know the things in the sky, but that what was behind him and just by his feet escaped his notice.²

The origin of this story, at least in this form, is Plato’s *Theaetetus*. It comes within an argument Socrates mounts showing that the philosopher has no concern for the *agora* and for all those things belonging to the body. The argument, then, culminates in this odd story about Thales. Socrates argues that only the body of the philosopher is at home in the city, while his mind [*dianoia*] disdains such things and turns toward contemplation of “everything that is, each in its entirety, never lowering itself to anything close at hand” (*Theaetetus*, 172c). Aristotle, as we saw, takes this argument seriously, insisting that the search for principles

¹ Aristotle, *Metaphysics*, trans. Hugh Lawson-Tancred (London: Penguin Books, 1998), 982b.

² Geoffrey Stephen Kirk, John Earle Raven, et al., *The Presocratic Philosophers: a Critical History with a Selection of Texts* (Cambridge University Press, 1983), 80.

is precisely what forces the philosopher out of the work-a-day world of the *agora* and the *polis*, i.e., out of the world of practical concern.

The story of Thales falling in the well, however, already references the world of labor, the world of not only practical concern but also of the *work* that is required in order for daily life to carry on. Socrates tells us not just that Thales fell into a well, not just that he fell because he was a philosopher, but that he was mocked by a servant. The clash here is obvious: Thales, as a philosopher, as one concerned with the principles of what is, becomes unable to negotiate the world of practical, everyday concerns and, from the perspective of the one who labors in that world, deserves to be mocked. A strange story indeed to announce the beginning of the philosophical enterprise!

The details of Socrates' story are perplexing. Not only is Thales mocked by a servant, but the servant becomes present at the origin of philosophy in the West, as if a co-founder. Theory and practice, labor and leisure, therefore, are already in a relation in the founding myth of philosophy. What is more, the servant is a woman. She is, however, on the outside, the margin of philosophy. There is here, then, a depiction of both labor and the feminine as both marginal to but also co-constitutive of philosophy in the West. Without this servant-girl, the story could not be told, the story of how philosophy cares little for the life of practice. Philosophy, it seems, is a man's business, the business of a man of leisure.

And Thales was nothing if not a business man. Indeed, another story we have concerning Thales relates precisely to his business acumen. In a discussion of wealth in relation to the state, Aristotle relates the following story about Thales:

Thales, so the story goes, because of his poverty was taunted with the uselessness of philosophy; but from his knowledge of astronomy he had observed while it was still winter that there was going to be a large crop of olives, so he raised a small sum of money and paid round deposits for the whole of the olive-presses in Miletus and Chios, which he hired at a low rent as nobody was running him up; and when the season arrived, there was a sudden demand for a number of presses at the same time, and by letting them out on what terms he liked he realized a large sum of money, so proving that it is easy for philosophers to be rich if they choose, but this is not what they care about.³

The original mockery is turned against itself in this story. Not only is philosophy not useless, but it can lead to richness. It should be noted here that the wisdom of Thales is directly related not to labor, but to capital, as would be expected from a man of leisure like Thales. Aristotle, however, ends this story by pointing out that this does not exhibit the wisdom of philosophy, since this kind of know-how, i.e., the knowledge of how to secure a monopoly, is a "universal principle of business."⁴ Aristotle, therefore, does not take this story as indicative of philosophical wisdom. The story itself, however, does seem to try to answer the mockery of the servant-girl.

³ Aristotle, *Politics*, trans. Harris Rackham, vol. 21, Loeb Classical Library (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1944), 1259a.

⁴ *Ibid*

Aristotle, for his part, responds to this mockery by arguing that the contemplative life is not only in the name of practice, it is the highest form of practice. At the end of the *Nicomachean Ethics*, Aristotle turns to the question of happiness, since that is what the goal or purpose of human life and activity should be. He argues, first, that pleasure is “activity in accordance with virtue...”⁵ Now if we refer happiness to virtue and if happiness is the goal or purpose of life, then it seems clear that it could only be in accordance with the highest virtue. That is, while we may talk about happiness in a relative sense, when we talk about happiness in relation to the goal of human life and activity, then we must refer that to the highest virtue and not just any virtue. This highest virtue must be contemplative and not, we might say, active. Or, more precisely, the highest form of virtuous action turns out to be contemplation rather than action in its ordinary sense. Contemplation is superior to action because “we can contemplate truth more continuously than we can do anything.”⁶ The problem is that it is impossible to act continuously, and thus if some form of action were the origin of human happiness we would not be able to be happy continuously. This happiness, the happiness of contemplation, is possible only on the basis of leisure:

And happiness is thought to depend on leisure; for we are busy that we may have leisure...Now the activity of the practical virtues is exhibited in political or military affairs, but the actions concerned with these seem unpleasurably.⁷

In this way, Aristotle gets the ultimate revenge on the Thracian servant. The servant mocks because his falling into the well is a result of his philosophical concern. While the contemplation of what is above the earth and below *ought* to have made Thales wise, it only resulted in his inability to see the immediate world around him, thus making him vulnerable to the dangers of the world. It is not just that Thales was preoccupied, but more seriously that the very thing he was after, understanding of what is, was the source of a serious misunderstanding of what is. Aristotle, however, answers this by insisting that the very practice of the servant cannot achieve what it sets out to achieve, i.e., happiness, and that the only practice that can achieve happiness is the anti-practice of contemplation. The retort to the Thracian servant girl turns on the fact that labor makes one tired. If we tire through labor, then labor cannot bring us happiness; for the fact that we tire means that we could not enjoy for long the thing toward which labor aims. Therefore, happiness must turn away from that which can make us tired toward that which can be enjoyed without taxing us.

To this extent, Aristotle is able to link the non-labor of contemplation with the divine.

If reason is divine, the life according to it is divine in comparison with human life. But we must not follow those who advise us, being human, to think of human things, and, being mortal, of mortal things, but must, so far as we can, make ourselves immortal.⁸

⁵ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. David Ross (Oxford: Oxford University Press, 1984), 1177a.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, 1177b.

⁸ *Ibid.*, 1178a.

This pushes the life of leisure up to the divine, connecting it with immortality. This, too, is related to the fact that labor makes one tired and tiring is a sign of change, imperfection, and mortality. Contemplation replaces labor as the highest form of practice because only through contemplation do we have the possibility of turning out of our mortality toward the immortality of the divine. This turn toward “what is above” asserts the preeminence of theory over practice but along with this preeminence comes the denial of the value of labor as worthy in itself.

The divine as a model of leisurely contemplation, however, is not without its own difficulties. In both *Physics* and *Metaphysics*, Aristotle is forced to admit that there must be some first mover to account for the eternity of the motion in the universe. As the principle of that motion, the first mover will have to be active. However, the activity of the first mover cannot be such that it goes from potency to actuality, “since for anything that is potentially its not-being might obtain.”⁹ The move from potency to actuality characterizes most forms of activity. The first mover, however, must be active in a different way, for the usual form of activity would preclude it from being eternal. We have, then, the need for something primary that is eternal, substance, and active but whose activity is not characterized by any potency whatsoever.

The famous solution to this problem is to locate the activity of the divine in a thought that only has itself for its object. In this way, Aristotle solves two problems: (1) the first mover is in no way in potency; and (2) the first mover does not depend on any object to activate its thought. If the first mover had an object of its thought that were outside it, then it would be marked by potency, a potency that would be activated by the object, in which case, “it is plausible that the continuity of its thinking would be rather arduous for it.”¹⁰ The activity of the first mover, the most divine activity, is nothing but the leisurely contemplation of its own thinking. Once again, the highest activity turns out to be the non-activity of contemplation, an “activity” that, as we have seen, turns away from labor toward leisure.

In this way, Aristotle provides the ultimate retort to the mockery of Thales. The servant speaks from the perspective of labor, of the activity of ensuring the demands of everyday life, i.e., those very demands that Socrates argued do not befit the philosopher. Aristotle argues that such activity cannot lead to ultimate happiness because it makes one tired. The weariness that is the result of labor is a sign of potency as opposed to actuality, mortality as opposed to immortality, and humanity as opposed to divinity. Thales, it turns out, should have mocked the Thracian servant-girl because, while she was laboring away, she failed to see the principles of the world in which she immediately finds herself. It is only by means of the pursuit of such principles, Aristotle argues, that ultimate happiness can be achieved. This happiness comes in the form of living, as far as possible, the life of the gods, i.e., the life of the active contemplation of that which is highest—thought.

In this way, the story of Thales, the story that is still repeated about the first philosopher, brings the sphere of philosophical contemplation into direct conflict with the sphere of the activity of labor. Yet that confrontation leaves aside entirely the very questions that, Socrates insisted, require the philosopher to have no concern for the cares of everyday life. In the *Theaetetus*, Socrates explains that the reason why philosophers fall into wells and are, in general, open to the mockery of all, is that they have no concerns for the immediacy of the world around them. Philosophers, he insists, are concerned with the knowledge of all things not as they show themselves to us but as they are. This means that

⁹ Aristotle, *Metaphysics*, 1071b.

¹⁰ *Ibid.*, 1074b.

really such a man pays no attention to his next door neighbor; he is not only ignorant of what he is doing, but he hardly knows whether he is a human being or some other kind of a creature; but what a human being is and what is proper for such a nature to do or bear different from any other, this he inquires and exerts himself to find out. (174b)

The crucial turn in Socrates' argument—the very same one we saw in Aristotle—is away from what appears to us immediately in the world toward, for example, “what a human being is and what is proper for such a nature to do.” The turn, therefore, is not only away from the immediate, sensible world. It is also *toward* the reality that does not present itself to us immediately.

It would seem, therefore, that the move to what will come to be called metaphysics is at the same time a turn away from seeing a value in labor in itself. Socrates implicitly argues that there is some necessity in the turn away from the immediacy of the world that presents itself to us. It is, in fact, the very immediacy of the world that is problematic, for it runs the risk of overwhelming us.¹¹ In order not to be overwhelmed by what shows itself to us, the philosopher turns toward thought, toward reason, and toward contemplation of the principles of things. Yet this move away from immediacy is at the same time *in the name of immediacy*. As Socrates argued, in the face of one's next door neighbor, one turns away from “what he is doing,” toward “what a human being is and what is proper for such a nature to do.” The philosopher encounters the neighbor as doing something. Yet in the immediacy of the appearance of the neighbor, the question of what is proper for the neighbor to do cannot be addressed. The philosopher turns toward the contemplation of what is *in order to return* to what the neighbor is doing so as to see whether it is proper. In the name of the activity, the philosopher must turn away from activity in order to grasp the activity in relation to its reality.

Aristotle, in fact, opens the *Metaphysics* with just such an argument. From what is presented to us immediately (in sensation), we can come to learn, for example, that fire is hot, but we will never come to understand *why* fire is hot. In order to understand the reasons why fire is hot, we must turn toward an investigation of “principles and causes.” Aristotle contrasts the task of philosophy with the task of both experience and skill. While one with experience, or even skill, is able to grasp only the particulars (in the case of experience) or some universal related to particular circumstances (in the case of skill), the philosopher, i.e., the one who is truly wise, “knows everything in the appropriate way, not having knowledge of these subjects at the level of particulars.”¹² Yet Aristotle too argues that this move away from what immediately presents itself is in the name of practice:

And the things that are most known are the primary things and the causes.
For it is through them and from them that the other things are known and
not the latter through the underlying things. And the most fundamental of

¹¹ This argument is made more explicit in *Phaedo* when, in his description of his “second sailing,” Socrates tells us that looking at things directly is like looking directly into the sun. Such immediacy, he argues, runs the risk of blinding us. Therefore, we need a way to look at things without the risk of blindness. That method is to see things “in *logos*.”

¹² Aristotle, *Metaphysics*, 982a.

the sciences, more fundamental than that which subserves it, is that which discerns for what end each thing must be done. And this is the good for each thing, and in general the best in all natures.¹³

In the name of practice, the philosopher must turn away from practice, in order to discern what is the best in each case. The problem with the immediacy of the world of labor, a world dominated, according to Aristotle, by sensible particulars, is that it cannot grasp its own end. Only by turning away from that world and its immediacy can the philosopher carry out the task of grasping the good for each case.

Thus, when Thales, Socrates, and Aristotle turn away from the practical world, they do so with the promise that theoretical contemplation is the only way to give an account of that world. What seemed to be a denial of the value of labor in itself, therefore, turns out to be the only way to get back to the true value of labor. This is, at least, the promise of metaphysics.¹⁴ The philosopher must find a way to get back to the concrete, the immediate, the world of labor. This movement away from concrete immediacy toward abstraction *in the name of the concrete* is what Marx calls “materialism,” precisely because the only way to avoid being duped by the concrete is to turn toward theory, just as Thales, Socrates, and Aristotle saw.¹⁵

In the *Grundrisse*, Marx presents a terse description of his method of political economy. The problem that Marx confronts is that, on the one hand, political economy deals with that which seems to be both immediate and concrete. “It seems to be correct to begin with the real and the concrete, with the real precondition, thus to begin, in economics, with e.g. the population, which is the foundations and the subject of the entire social act of production.”¹⁶ On the other hand, population is an abstraction. That is, population as such is not entirely intelligible because it is not basic, but rather made up of classes. Classes, in their turn, are unintelligible because in order to understand them, we need to understand elements like wage labor and capital. Class, in its turn, is also abstract because it too is based on elements such as wage labor, capital, etc. There is, then, a difference that Marx sees between the way in which something appears to observation as concrete and the way in which that appearance as concrete covers over the abstractions on which it is based.

¹³ *Ibid.*, 982b.

¹⁴ I take the notion of the promise of metaphysics from Adorno’s “Meditations on Metaphysics,” (Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, trans. E. B. Aston [New York: Continuum, 1973], 361-408; T. Adorno, *Negative Dialektik Jargon der Eigentlichkeit*, vol. 6, *Gesammelte Schriften* [Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973], 354-399). The issue is also raised in Adorno’s lecture course, Theodor Adorno, *Metaphysik: Begriff und Probleme*, vol. 1, *Nachgelassene Schriften: Vorlesungen* (Frankfurt: Suhrkamp, 1998).

¹⁵ Marx wrote his dissertation (Karl Marx and Friedrich Engels, *Collected works [of] Karl Marx [and] Frederick Engels*, vol. 1, ed. Richard Dixon [London: Lawrence and Wishart, 1975]) on ancient philosophy, particularly on the theory of nature in Democritus and Epicurus. At the beginning of the dissertation, Marx laments the fact that the history of Greek philosophy is all too frequently told as a story of birth, apex, and decline, the apex being Aristotle. While it lays beyond the scope of this essay, it would be interesting to trace Marx’s developing materialist methodology beginning in this work. However, the issues he pursues in the dissertation are not those which will come to the fore in the period, roughly, from the *Contributions* through *Capital*.

¹⁶ Karl Marx, *Zur Kritik der Politischen Oekonomie*, vol. 13.7, Karl Marx/Friedrich Engels Werke (Berlin: Dietz Verlag, 1971), 631; Karl Marx and Martin Nicolaus, *Grundrisse: foundations of the critique of political economy (rough draft)* (Penguin, 1993), 100. Subsequent references to this text will be *Grundrisse* followed by German and English page numbers respectively.

The false concrete is false because it is a “chaotic representation of the whole” [*eine chaotische Vorstellung des Ganzen*].¹⁷ The problem, therefore, is to arrive at a correct conception of the concrete. This is a problem because the movement of thinking is not identical to what we might call the movement of the real. “The concrete is concrete because it is the concentration of many determinations, hence unity of the diverse. It appears in the process of thinking, therefore, as a process of concentration, as a result, not as a point of departure, even though it is the point of departure for intuition [*Anschauung*] and representation [*Vorstellung*].”¹⁸ Marx clearly recognizes that thought operates according to a logic that is other than the mode by which reality is constituted. The challenge of method, therefore, is to bring thought to conceive of the real, all the while recognizing that the process of thought is not identical to real processes.

This method, the “scientifically correct method” [*die wissenschaftlich richtige Methode*], begins from the chaotic representation of the whole and then, “by means of further determination, move[s] analytically towards ever more simple concepts, from the imagined concrete toward ever thinner abstractions until [it] arrived at the simplest determinations.”¹⁹ We see, therefore, what made the original representation chaotic. It lacked, at least initially, determination [*Bestimmung*]. It cannot be the case that, as real and as presented to intuition, “population” is indeterminate. Rather, its determinations are not presented immediately to thought. The determinations that thought arrives at are, as it were, too late for the concrete given in reality. What immediately presents itself as concrete is not a result of thought, but can be thought only as a result.

While Marx argues here that the process of thought is the reverse of the process by which the concrete comes into being, there is no need to take this strictly. That is, we need not necessarily maintain that the two processes are the same, though working in opposite directions. Rather, the basic insight of Marx is that the concrete itself is not a result of the determinations of thought. That is, the concrete itself has principles and a “logic” that is other than the principles and logic of thought. According to Marx, Hegel failed to recognize just this otherness of thought and what we might call “the real.”²⁰ “In this way Hegel fell into the illusion of conceiving the real as the product of thought concentrating itself, whereas the method of rising from the abstract to the concrete is the only way in which thought appropriates [*anzueignen*] the concrete, reproduces it as the concrete in the mind [*als ein geistig Konkretes*].”²¹ The recognition that there is something other than thought, the real, means that thought should attempt to make it its own and reproduce it as something thought [*geistig*]. This appropriation and reproduction, however, is only possible if the difference between the real and what is thought is maintained. That is, the insistence that the real be appropriated is at the same time an insistence that the real is not identical to thought nor is it its

¹⁷ *Ibid.* I translate *Vorstellung* as “representation” in order to keep in line with the Hegelian terminology of this section of the Introduction. Marx clearly has in mind here an engagement with Hegel, following him to a certain extent, turning away from him at crucial points.

¹⁸ *Grundrisse* 632/101.

¹⁹ *Ibid.*, 631/100.

²⁰ Marx is attempting to think through the difficulty that thought regards something other than itself. One could also mark this by noting that thought is always of something, i.e., has an object, though not necessarily in the Kantian or Hegelian sense.

²¹ *Grundrisse* 632/101.

product. If the determinations of thought were the process by which the real itself came to be, no appropriation, no reproduction would be necessary.

There are, therefore, two dangers. The first danger is the assumption of a “false concrete,” e.g., population as real. This danger leads to the evaporation of the complete representation and the result is an abstract determination, but not the more basic concepts that determine the concrete. The second danger, however, is the assumption that the determinations arrived at in thought are taken as the principles by which the real comes into being. These two dangers, however, share a common element: they both refuse the difference between thought and the real. The first danger refuses the difference by assuming that what presents itself to immediate intuition or perception [*Anschauung*] is concrete and therefore can form the basis of a deductive chain. From population we can deduce division of labor, money, and value. From these, we can ascend to state, exchange between nations, and the world market.²² Here, the problem is that the apparent concrete, population, is nothing at all without the apparent abstractions of division of labor, class, etc. If I assume it as given, then the move to states, exchange between them, and the world market will prove not to appropriate the real into thought and reproduce it, but rather will falsify the concrete from which we began. The second danger assumes that whatever is real and concrete is the product of thought, and therefore has come to be according to the same principles by which it has come to be thought. This movement, which Marx ascribes to Hegel, misses the very point of its own departure: it wanted to think something.

The method Marx outlines here, therefore, is one that appropriates and reproduces the real concrete in thought without ever making the metaphysical assumption that the principles and movement of thought are the principles and movement of reality. But it also refuses the opposite metaphysical gesture of assuming that the difference between thought and the real makes no difference, that thought can adequately capture the real as such. The assumption that the principles and movement of thought are the principles and movement of the real, i.e., the assumption that the real is a *product* of thought, is idealism. The assumption that thought adequately captures the real as such is a naïve realism that leaves the concrete shrouded in the mystery of its givenness. This sort of realism can also be the foundation of a materialism that says whatever is must be matter, as if the givenness of matter required no further analysis. Marx’s method, in contrast to these two, seeks to appropriate and reproduce the real in thought for the sake of an analysis of the real, while recognizing that the concrete in thought is other than the real concrete because they come to be through different determinations.

Marx provides an illustration, returning to the categories of political economy.

For example, the simplest economic category, say e.g. exchange value, presupposes population, moreover a population producing in specific relations; as well as a certain kind of family, or commune, or state, etc. It can never exist other than as an abstract, *one-sided* relation within an already given, concrete, living whole. As a category, by contrast, exchange value leads an antediluvian existence.²³

²² *Ibid.*, 632/100-101.

²³ *Ibid.*, 632/101. The emphasis is in the German but omitted in the English translation.

Recall that exchange value is not something that appears immediately to intuition or perception [*Anschauung*], but is the result of thought moving from what is given, population, to the abstractions that determine it. Now we see that this category does not have either an ontological or logical independence, but rather is wrapped up with population, relations, and social formations. The abstraction we discovered in thought, exchange value, has a mode of existence within a given concrete whole. The category of exchange value, as opposed to its real function, is always an abstraction, yet it is an abstraction that thinking requires in order to appropriate the real. This is why it appears to emerge from the distant past, like a dinosaur. This tempts us to assume that this category that emerges for thought is productive of the social whole whose givenness led to the abstraction of the category.

In this way, Marx recognizes that the method of political economy, which is, in the end, a method of materialist philosophy, must deal directly with the most fundamental problem that the analytic categories that emerge for thought are the only way to think the real concrete, and yet these categories cannot be taken as the ontological principles of the real concrete. This is a method for philosophical materialism precisely because it acknowledges that there is something other than thought that is the “object”²⁴ of thought. The obviousness of this problem is precisely the reason for its difficulty. To posit that being is matter or that whatever happens to be is material runs the risk of positing matter as it emerges *in thought*, which is not matter at all. There is something that presents itself to perception or intuition [*Anschauung*] as concrete. Yet its concreteness cannot be grasped in perception or intuition, but rather requires thought to uncover its determinations. This requires concepts that are ever more basic, and even abstract, and yet, nevertheless, are required in order for thought to “rise to the level of the concrete.” The mere supposition that whatever exists is matter posits matter as a chaotic whole, as, indeed, something mystical. Therefore, what appears to be materialism on its face, turns out to be either theological or, at best, idealistic. It is theological if it simply posits some unknown entity, matter, as that which is by its very nature. It is idealistic if it posits matter as something that is adequately grasped by thought. Marx's method, on the contrary, insists on a fundamental difference between thought and what is other than thought. This insistence, however, does not risk being either theological or idealistic precisely because the *other* emerges as a result of thought recognizing ever more determinations and thus rising to the concrete.

Marx goes one step further. It is not just that he has a preference for materialism or that he insists on materialism because it is the only philosophy that can lead to the social and political consequences he has chosen in advance. Rather, he argues here in this Introduction that materialism is necessary to avoid the contradictions inherent in idealism or naïve materialism. In the *Nachwort* to the second edition of volume one of *Capital*, Marx returns to this “materialist basis of [his] method.”²⁵ There Marx indicates that the “method of presentation” [*Darstellungweise*] must be different from the “method of inquiry” [*Forschungsweise*]. On the one hand, the method of inquiry “must take in the material in detail ... and to

²⁴ I put “object” in scare quotes here to indicate that we need not think this along Kantian or Hegelian lines but, as indicated above, that thought always intends something. I would argue that Descartes has something similar in mind in the 3rd Meditation when he recognizes that even if the thing of which I have an idea does not exist, still the idea claims to be the idea *of something*.

²⁵ Marx, Karl, *Capital*, Ben Fowkes (Middlesex: Penguin Books, 1976), p. 100. Marx, Karl, *Das Kapital*, vol. 23, Karl Marx Friedrich Engels *Werke* (Berlin: Dietz Verlag, 1968), p. 25. Hereafter cited as *Capital* followed by German and English page numbers respectively.

track down their inner connection.”²⁶ Once this work is accomplished the actual movement can be accordingly presented. This work, according to Marx, is preliminary to the ideal reflection of the life of the matter.²⁷ Once reflected back into the ideal, it can seem as if the one is dealing with an a priori construction.

This is the context in which Marx distinguishes himself from Hegel. It is not that the ideal has no role to play in Marx's thought. Rather, the ideal appears as a reflection of the real world and not as the principle of its being. In the afterword to the second edition of *Capital*, Marx once again outlines his method in relation to and in opposition to that of Hegel. The affinity between the Marxian and Hegelian dialectic turns on the role of the ideal. Marx, for his part, never denies the role of the ideal. Rather, the entire argument focuses on the moment at which the ideal appears. Once again, Marx shows that for Hegel, “the process of thinking...is the creator [*der Demiurg*] of the real, which only forms the external appearance of the idea.”²⁸ Marx's materialist method reverses this metaphysics: “the ideal is nothing other than that material translated and transferred into the human head.”²⁹ Here again we see that the ideal is the reflection of the real, of the material, and is not to be thought as its origin.

Hegel may here be nothing more than the culmination of the essential task that metaphysics as such has always set for itself, namely to bring thinking and being together. According to Marx, Hegel realizes this dream in positing the ideal as productive of the real. His opposition to this positing, however, is not simply to reject the ideal, to reject the process of thinking. This would lead to a mystification in its own right. While the Hegelian mystification shrouds matter and the material world in a cloak of thinking, the mere rejection of the ideal would take the abstract (e.g., population) for the actual concrete. Marx's materialism, therefore, amounts to the use of thinking, and even the ideal, in order to “rise to the concrete.” As we have seen, this method is required because what presents itself to sensation and intuition is never simple, never immediate, and never concrete. The task, therefore, is to analyze what presents itself to sense and to intuition so as to discover the actual concrete that is cloaked within this seeming immediacy.

Marx seems to indicate two complexities relating to that which presents itself to sensation and intuition. First, the presentation to sense and intuition does not carry along with it the mode of presentation itself. *How* the material world shows itself to sensation and intuition is crucial in coming to grasp in thought the actual concrete. This mode of presentation, however, is discovered not through sensation or intuition itself. This is precisely why something appears to be concrete even though it is abstract. A move to abstraction, and therefore to the ideal, is required in order to come to trace the mode by which something is given to sensation and intuition.

Second, what presents itself to sensation and intuition is a *result*, i.e., the result of socio-historical processes. This again has to do with the mode of givenness. In the *Nachwort* to the second edition of *Capital*, Marx points to this notion as one where he and Hegel agree. Marx notes that Hegel's philosophy turns on the recognition that there is no being without becoming. The mystical element of Hegelian dialectic does not prevent the recognition of its “rational kernel.” This rational form of the dialectic, which is contained already within Hegel, “because it includes in the positive understanding of the existing at the same time also the understanding of its negation, of its necessary demise, it grasps that developing form in

²⁶ *Ibid.*, 27/102.

²⁷ *Ibid.*, 27/102.

²⁸ *Ibid.*, 27/102, translation modified.

²⁹ *Ibid.*, 27/102, translation modified.

the flow of movement, thus also according to its transitory side, it does not allow imposition and is in its essence critical and revolutionary.”³⁰ Dialectic, therefore, is the only method that grasps the movement and becoming that stands behind that which exists and which presents itself to sensation and intuition. Traditional political economy took merely the result of this process, and thus mistook what is complex and constructed for what is simple and immediately given.

Marx's method is one, therefore, that does not insist at the outset that whatever exists is material, i.e., that matter as such is being. Rather, Marx recognizes that matter is that which is other than thought. This fundamental insight is the hinge upon which his method turns. His goal is the proper understanding of material reality. The complication rests in the fact that this understanding takes place *in thought*. Because of this fundamental insight, materialist metaphysics turns almost entirely on method. If matter is that which is other than thought, and yet is grasped *by thought*, a method must be pursued that allows matter to emerge as a result of thinking and not as a simple presupposition of it.

The method, therefore, that Marx calls “materialism” is one that makes a foray into the abstraction of rational determination but *in the name of* the concrete. This is the concrete in which class, division of labor, and means of production are not empty names. They are determinations that are lost in the overwhelming nature of the concrete presented to us in our everyday lives. Yet they are the determinations that allow Marx to uncover labor as a value, indeed as that which is the value of any commodity that is exchanged. The method that Marx details, however, is one that moves along similar lines to that of Thales, Socrates, and Aristotle in the sense that it recognizes the ways in which the immediacy of the world can cloud our vision of the real. What Marx understands, and Thales and Aristotle misunderstand, is that the move away from the activity of labor is not a metaphysical move, but an analytic move.

To the extent that Thales and Aristotle insisted that what is discovered in rational abstraction is the real, to that extent they are right to be mocked. Marx understands, however, that to make good on the value of the labor of the Thracian servant, to think in the light of the hopes of labor, requires a turn away from immediacy in order to rise to the level of the concrete. Thales' problem was that he looked to the heavens when he should have been looking to labor.

³⁰ *Ibid.*, 28/102, translation modified.

Matteo Amori

L'ETHOS DEL LAVORO BORGHESE IN MAX SCHELER

Abstract

Max Scheler's reflections on Arbeit span throughout his entire philosophical career. His starting point is the questioning of both the genealogical-historical nature of the bourgeois attitude toward work and its philosophical ground. These paths meet in the ethical foundation of different worldviews according to an axiological value hierarchy. Human praxis and poiesis, whether individual or social, reflect an original order of preferences, an ethos. The bourgeois work-attitude is grounded on an inversion of the original tension toward elevation and contemplation in the direction of a self-enclosed, accumulative, and frenzied productive pathos. The modern ethos of "ressentiment" is analyzed in Scheler's works in its connections with mechanical science and its effects on the post-war German condition. This reflection undergoes a significant evolution in Scheler's last period.

La riflessione di Max Scheler sul lavoro presenta caratteristiche particolari e una complessa varietà di approccio e di ramificazioni che derivano da una chiara costanza di interesse per questo tema lungo i periodi differenti – tanto in senso biografico quanto speculativo – della sua produzione. L'indagine sul lavoro si intreccia infatti con l'intera trama della produzione scheleriana, dal primo periodo jeneso fino al saggio *Erkenntnis und Arbeit* pubblicato nel 1926, a due anni dalla scomparsa del filosofo. Tale interesse deriva dal fatto che nel lavorare umano si manifestano saldamente intrecciati più livelli. Per Scheler, infatti, il lavoro è un'esperienza *specificamente umana* di trasformazione del mondo più prossimo che tuttavia, consapevolmente o meno, si nutre della relazione con la *totalità di senso* in cui si trova inserito. Il fatto che questa relazione sia per Scheler originariamente pratica fa sì che il tema del lavoro mostri in modo esemplare, tanto per via storico-genealogica quanto per quella teoretica, la struttura etica ed antropologica dell'uomo ed il suo nesso generativo con le visioni del mondo.

1. Il lavoro borghese come problema

L'interesse che Scheler nutre per il tema del lavoro emerge in prima istanza come interesse per le caratteristiche *moderne* di esso. Vi è una tipicità del lavoro moderno che egli inquadra da una parte attraverso una ricognizione di tipo genealogico-culturale, dall'altra enucleandone la radice etico-filosofica essenziale. Intrecciando fenomeni storico-economici e piano speculativo egli riconosce il lavoratore borghese come il protagonista del mondo moderno e il «portatore» di una *Weltanschauung* paradigmatica.

Il ruolo che Scheler assegna alle ricerche di storia economica sul fenomeno del progressivo imporsi, a partire dal tardo Medioevo, dell'iniziativa tecnico-pragmatica nell'attività lavoratrice dell'uomo, è centrale, anche se si gioca all'interno di condizioni metodologiche precise. Tali ricerche hanno il merito di aver riunito i fenomeni nella direzione di una «visione storica unitaria»¹, e Sombart, in particolare, è riuscito a collegare le «più antiche forme di realizzazione del sobrio e forte spirito imprenditoriale a quelle nuove, propriamente capitalistiche» dedicando una importante parte del suo *Der Bourgeois* ai «fenomeni di transizione» della storia protomoderna². La vera posta in gioco filosofica riguarda tuttavia la possibilità di identificare la portata della frattura imposta dallo spirito capitalistico ed il capovolgimento radicale della comprensione del mondo e dell'uomo che esso ha prodotto.

La constatazione, già hegeliana, che la modernità ha proceduto ad una emancipazione dei mezzi dai sistemi di fini esistenti viene assunta anche da Scheler, fin dagli scritti giovanili, come il movente profondo dell'evoluzione delle professioni lavorative tra la fine del Medioevo e l'inizio della storia moderna. La responsabilità di questa trasformazione è assegnata all'influsso che la «tecnica» ha operato sull'«attività economica delle masse» portando a manifestazione «la capacità di porre fini propria del mezzo» a discapito del fatto che sia il fine a predeterminare i mezzi. La progressiva autonomia degli ordini professionali ha condotto all'emancipazione non solo della tecnica ma anche della morale particolare connessa a questa tecnica, conducendo alla distruzione del sistema organico universale di *fini* entro il quale essa era nata e cresciuta. Negli ambiti lavorativi specifici, aventi ciascuno «finalità di vita relativamente indipendenti e con morale propria», si sono abbandonate le «rappresentazioni etiche del passato»³ a vantaggio di una gestione controllata degli scopi, modellati oramai sulla potenza degli strumenti tecnici di intervento sulla natura e sulla società.

In *Arbeit und Ethik* Scheler si interroga sull'effetto epistemologico prodotto dall'emergere dei mezzi di intervento sul mondo a protagonisti della scena storica: la difficoltà a rapportare tra loro economia politica e filosofia. Il tentativo di una loro «integrazione» (*Zusammenschluß*) può orientarsi correttamente se si guarda al darsi concreto della prassi lavorativa così come essa trova espressione nell'uso linguistico del sostantivo “lavoro”: «Esso indica in via primaria un'azione umana, talvolta anche animale o meccanica (“questa macchina lavora bene”); in secondo luogo il *prodotto reale di un'azione* (“questo medaglione è un buon lavoro”... in questo senso rientra anche il concetto di “lavoro” come quantità di energia impiegata); in terzo luogo *un compito, uno scopo* nel suo puro e semplice essere rappresentato (“svolgo un lavoro piacevole”, “l'insegnante assegna un lavoro allo scolaro”... “ha un lavoro per me?”)»⁴. Questa varietà semantica esprime una qualità essenziale del lavoro in quanto dice «un legame particolarmente *intimo tra fine, azione e cosa*», «un nesso apparentemente così indissolubile che [...] fine, azione e prodotto in quel concetto trascorrono continuamente l'uno sull'altro. Essi sono pensati come *un intero*»⁵. Questa complessità è quella che si dà in un uso del “lavorare” che a ben vedere è *intransitivo*. In tale accezione esso

¹ *Arbeit und Ethik*, in M. SCHELER, *Gesammelte Werke* (d'ora in poi *GW*), XV voll., Francke, Bern-München poi Bouvier, Bonn, 1954/1997, vol. I, p. 163; trad. it. D. Verducci, *Lavoro ed etica. Saggio di filosofia pratica*, Città Nuova, Roma 1997, p. 54.

² *Der Bourgeois*, *GW* III, p. 355; trad. it. R. Racinaro in M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo*, Guida, Napoli 1988, p. 55.

³ *Arbeit und Ethik*, *GW* I, p. 163 e s.; trad. it. cit., p. 54 e s.

⁴ *Ibidem*, p. 167; trad. it. cit., p. 60. Corsivi miei.

⁵ *Ibidem*.

dice una complessa relazione dell'azione con i tre termini – fine, azione e cosa –, una relazione non diretta, come mostrano i complementi utilizzati: suffissi come “in” (*in*) (“lavorare in un ramo”) o “a” (*an*) (“lavorare al computo di un conto”) che paiono indicare una scena di «relazioni spaziali esterne». È come se – commenta Scheler - fine e oggetto venissero «immessi nell'azione *dall'esterno*, come se fossero una cosa oggettiva che appartiene alla natura»⁶. Nella produzione (o creazione) *transitiva* - ossia in quel lavorare che pretende, ponendo in essere il proprio oggetto, di generare contemporaneamente il suo ed il proprio senso - quella ricca complessità va invece perduta.

La tesi che Scheler vuole mettere in gioco è proprio quella secondo cui il moderno concetto del lavoro si costituisca sul *rifiuto di questa indisponibilità del proprio senso*. Il lavorare moderno *pretende cioè di essere luogo di generazione dei fini, dei mezzi* – e dunque del *valore* – del lavoro, rifiutando ogni dipendenza da un sistema di fini dato⁷. Questa pretesa accomuna per Scheler tanto le concezioni liberali quanto quelle socialiste. La “decostruzione” dei differenti aspetti tecnici, economici e psicologici della prassi lavorativa serve allora al giovane Scheler a individuarne la fisionomia di senso *fuori di esso*. Il lavoro è addirittura «moralmente indifferente» dal momento che non possiede alcuna valenza etica in sé, né tanto meno è creatore di valori etici; sono i «sistemi di fini oggettivi che gradualmente salgono dalla famiglia, attraverso l'organizzazione, la comunità, lo stato fino all'idea del diritto stesso» ad includere tutti gli uomini in un contesto incessantemente depositario e creatore di senso. Il singolo e soggettivo prepararsi al lavoro, selezionare mezzi e strumenti, pianificarne gli esiti presuppone infatti già un fine oggettivo in azione «interiorizzato nella struttura degli istinti dei singoli soggetti»⁸. Scheler mutua dal proprio mentore e maestro Rudolf Eucken la nozione di *Arbeitswelt* proprio per indicare la struttura universale di senso che regge il lavoro individuale. Eucken lo aveva definito «una vita spirituale che obbedisce solo a se stessa»⁹. Scheler lo assume come la nozione metafisica che esprime la complessiva manifestazione dei significati storici, sempre operativa ma sempre trascendente lo sforzo di oggettivazione umano e ultimamente dipendente da uno «Spirito» generatore di ogni cultura. La comprensione della radice di senso del lavorare umano esige dunque un percorso regressivo fuori dalla concreta e contingente situazione personale o sociale che solo una ragione metafisicamente attrezzata può tentare, pur nella certezza di non poter mai esaurire la pienezza della vita spirituale che anima dinamicamente le forze storiche coinvolte nella azione lavoratrice.

2. Lavoro, Weltanschauung ed ethos capitalistico

È interessante osservare che proprio negli anni nei quali matura la propria svolta fenomenologica Scheler mantiene la convinzione di una dipendenza del contesto produttivo materiale da un livello di senso ulteriore. Sono però ora le complesse nozioni di *Weltanschauung* e di *ethos* a giocare un ruolo più importante e complesso. Scheler oppone infatti con sempre maggiore convinzione non solo all'*Ökonomismus* ma anche ad ogni lettura positivista o politico-pragmatica della storia il primato

⁶ *Ibidem*, p. 169; trad. it. cit., p. 63.

⁷ Cfr. *ibidem*, in particolare p. 173; trad. it. cit., p. 70.

⁸ *Ibidem*, p. 180; trad. it. cit., p. 82.

⁹ R. EUCKEN, *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, Veit & Co., Leipzig 1896, p. 27.

epistemologico-fondativo della *Weltanschauung*: «Dove essa muta, coinvolge l'intera esistenza biologico-spirituale degli uomini e dei gruppi, il loro sentire affettivo (*Fühlen*), il loro agire, il loro pensare»¹⁰.

La *Weltanschauung* dominante un'epoca storica, un gruppo o ceto non fa però più capo ad una radice spirituale metafisica ed ultimamente non intellegibile, come negli scritti giovanili, ma ad un *ethos*, cioè ad un dominante sistema di preferenze di valori. Scheler è convinto che la *Weltanschauung* di un'epoca sia anzi una variabile dipendente dalle preferenze valoriali in vigore, le quali, incarnandosi in figure paradigmatiche – i «modelli» (*Vorbilder*)¹¹ – determinano la gerarchia assiologica di riferimento preferendo alcuni valori ad altri. La «visione del mondo» dipende dunque da una valorialità in atto riflessivamente o meno esperita in azione¹².

Scheler riconosce a Sombart il merito di aver individuato nel *borghese* un preciso «tipo *biopsichico*»¹³ d'uomo che incarna un ben preciso *ethos*, l'*ethos* capitalistico. Il capitalismo, infatti, «non è un sistema economico di distribuzione del possesso, bensì un *sistema di vita e di cultura* complessivo... sorto dalle finalità e dalle valutazioni di un determinato *tipo biopsichico* di uomo, per l'appunto il borghese»¹⁴. L'*ethos* capitalistico è una vera propria ideologia del lavoro determinata da una precisa preferenza valoriale: «Hanno valore soltanto qualità, azioni ecc. che l'uomo come individuo si è conquistato con il suo lavoro e con le sue forze»¹⁵. In *Der Bourgeois und die religiösen Mächte* Scheler parla, seguendo Weber, di una tensione all'«acquisizione illimitata»: «L'acquisire l'acquisizione, il suo lavoro stesso – indipendentemente dall'esito puramente naturale, cioè indipendentemente dalla formazione di un possesso di una ricchezza – diviene il contenuto di una disposizione costante della sua [*scil.* del capitalista] volontà»¹⁶.

Proprio l'indagine assiologica svolta nel *Formalismusbuch* consente di comprendere la matrice etica fondamentale di questo giudizio. Qui infatti Scheler mette in mostra una gerarchia essenziale dei valori che, pur dischiudendosi *negli* atti di preferenza dei singoli o dei gruppi, resta una gerarchia «dei valori stessi»,

¹⁰ *Grundlagen der Geschichtswissenschaften*, GWXIII, p. 237. Si tratta di lezioni tenute da Scheler a partire dal 1909. Su di esse vedi W. MADER, *Scheler im Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1980, p. 36 e M. F. FRINGS, *Bemerkungen zu den Manuskripten*, in GWXIII, p. 258.

¹¹ Su questo tema vedi in particolare lo scritto *Vorbilder und Führer*, edito postumo in GWX, pp. 319-345.

¹² Tra i tanti studi dedicati a questo argomento con particolare riferimento ai temi qui in questione si vedano: M. S. FRINGS, *Capitalism and Ethics. The World Era of Adjustment and the Call of the Hour*, in "Phänomenologische Forschungen", 28-29 (1994), in particolare le pp. 96-116 e H. R. SEPP, *Max Schelers Begriff des Ethos*, in C. BERMES, W. HENCKMANN, H. LEONARDY (a cura di), *Person und Wert. Schelers "Formalismus" - Perspektiven und Wirkungen*, Alber, Freiburg - München 2000, pp. 89-99.

¹³ *Der Bourgeois*, GWIII, p. 356; trad. it. cit. p. 57.

¹⁴ *Die Zukunft der Kapitalismus*, GWIII, p. 382, trad. it. R. Racinaro in M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo*, cit., p. 93. «Il "capitalismo" non rappresenta né una fase necessaria per natura di uno sviluppo complessivo globale, né un genere predominante di produzione tecnica e cooperativa di beni (mediante macchinari, determinate forme di impresa, vale a dire industrialismo) né una forma di istituzione di diritto pubblico (libera concorrenza in opposizione all'azienda di Stato). Questa parola indica primariamente solo un tipo determinato di *ethos economico* e il dominio di un preciso *tipo d'uomo* che ne è il portatore», *Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der deutschen Katholiken nach dem Krieg*, GWIV, p. 450. Vedi anche *Christlicher Sozialismus als Antikapitalismus*, GWIV, p. 619 e s.

¹⁵ *Der Ressentiment im Aufbau der Moralen*, GWIII, p. 115; trad. it. A. Pupi, *Il risentimento nella edificazione delle morali*, Vita e Pensiero, Milano 1975, p. 142.

¹⁶ *Ibidem*, p. 379; trad. it. cit., p. 87. Vedi anche *Probleme einer Soziologie des Wissens*, GWVIII, p. 129; trad. it. D. Antiseri, *Sociologia del sapere*, Abete, Roma 1976², p. 46 e s.

vale a dire invariabile¹⁷. Mutano cioè le «regole di preferenza», ma non la gerarchia dei valori. La gerarchia assiologica essenziale sale, secondo Scheler, dai valori del piacevole e culmina nei valori del sacro passando per i valori vitali e per i valori spirituali. I valori dell'utile fanno parte della classe dei valori «tecnici» e si rapportano essenzialmente «al *valore irrelato* del “piacevole”»¹⁸. Dal momento che senza piacere, a giudizio di Scheler, «non si darebbe alcuna “utilità”», questo rapporto esige che si veda nel “piacevole” il *valore fondante* l'utile, così come, a sua volta, è nella sfera dei valori vitali che, per sua propria essenza, il piacevole trova il proprio fondamento assiologico¹⁹. È essenziale alla possibilità di esperire correttamente questo rapporto di fondazione un ordinato sistema di “funzionalizzazione” dei livelli di preferenza cui corrisponda il pieno e compiuto dispiegamento degli atti e dei vissuti personali attraverso i quali passa la piena ed adeguata manifestazione del mondo.

In *Der Ressentiment im Aufbau der Moralen* Scheler individua proprio nel capovolgimento di questo rapporto di fondazione la scaturigine dell'*ethos* borghese: «È diventata una regola di preferenza della morale moderna che il lavoro utile sia cosa migliore che il godimento del piacevole»²⁰. Mutuando - anche se con essenziali variazioni - da Nietzsche la lettura dell'origine della morale moderna dal risentimento, Scheler vede nel borghese colui che *spezza la priorità esistenziale e dinamica del piacevole* - e dunque del vitale che ne è il valore fondante - per ripiegare verso *una concezione “produttiva” dei beni* nella quale si perde ben presto la priorità teleologica della estasi di godimento della prassi. Il piacere diviene così esso stesso o il frutto di un'attività di lavoro o viene identificato con il lavorare stesso, secondo il nuovo principio morale secondo cui i valori tecnici devono divenire i valori morali supremi²¹. Giustizia, uguaglianza, autodominio, sincerità vengono così trasformati nel loro contenuto dalla nuova morale borghese, assecondando la generale volontà risentita di livellamento di ogni superiorità morale generata da uomini incapaci di godere e contemplare «il che cosa è l'essenza delle cose». L'immagine paradigmatica dei valori professionali e tecnici si erge dunque progressivamente a capacità di posizione effettiva di valori. Il risentimento diviene produttore di nuovo *ethos*.

Il mondo del «sistema della concorrenza» è allora esattamente quello nel quale si replica – capovolta – l'immagine etico-ontologica dell'età precedente: «Le idee del contenuto dei compiti e i valori relativi si articolano unicamente *sul principio* pratico del voler essere di più e del volere valere di più di ognuno nel confronto di tutti gli altri. Ogni “posto” si riduce così ad un punto meramente di passaggio in una caccia generale. L'intrinseca *manca di limiti* dell'ambire è perciò una conseguenza del venire meno di ogni vincolatezza originaria dell'ambire ad un contenuto o ad un valore qualificato. Questa concezione del

¹⁷ Scheler distingue con precisione l'atto del preferire (o del posporre) a priori dalla semplice preferenza empirica e dalla scelta. Il preferire a priori si riferisce sempre ad un valore in quanto tale «indipendentemente dai beni». Il preferire empirico si riferisce ad un bene indipendentemente dalla positiva scelta o meno nei suoi riguardi. La scelta, invece, «ha luogo tra un fare ed un altro fare», *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, GW II, p. 105; trad. it. G. Caronello, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, p. 121.

¹⁸ *Ibidem*, p. 121; trad. it. cit., p. 140.

¹⁹ *Ibidem*, p. 112; trad. it. cit., p. 129; vedi anche *Der Ressentiment*, GW III, p. 128; trad. it. cit., p. 159.

²⁰ *Der Ressentiment*, GW III, p. 129; tr. it. cit., p. 160.

²¹ Nel *Formalismusbuch*, Scheler colloca in una posizione di rilievo della propria disamina critica dell'eudemonismo proprio il «tipo *moderno* di esperienza vissuta» qualificandola come «una cieca tendenza *al lavoro*, che poggia contemporaneamente, nella sua più profonda radice, su una valutazione del tutto edonistico-mondana delle cose e su una rimozione ascetica del piacere», GW II, p. 258; trad. it. cit., p. 312.

valore comporta già di per sé un atteggiamento primario nei confronti dei beni concreti che li riduce a “merce” ossia ad oggetti di scambio esprimibili in moneta», la qualità caratteristica del bene stesso diviene il suo avere valore di «merce»²².

Le dense pagine del volume sul formalismo nell’etica ci consentono di intendere tale passaggio come un ribaltamento della dinamica strutturale della volontà. Scheler infatti rimarca come il vissuto del *voler-fare* ottiene il suo pieno senso solo come «caso particolare» del *volere* che «non è altro che la tendenza in cui un *contenuto* si pone come *termine di attuazione*»²³. Il carattere illimitatamente acquisitivo del lavoro moderno capovolge dunque la natura intenzionale della volontà umana frantumando la complessa dinamica attraverso la quale si struttura il rapporto tra volere, desiderare e fare da una parte e mondo dall’altra. Questi vissuti possono apparire nelle loro qualità specifiche se e soltanto se possono esprimersi e riconoscersi in atto secondo la loro propria legalità essenziale ed anche il mondo stesso che si mostra attraverso di essi – sia che si tratti di beni che di valori – dipende, quanto al proprio volto essenziale, dall’integrità di quella struttura²⁴. Proprio da questo punto di osservazione si può comprendere il legame profondo che Scheler indica tra *ethos* capitalistico e meccanicismo.

3. *Ethos capitalistico, e scienza meccanica*

Esiste infatti per Scheler un vero e proprio legame tra l’*ethos* capitalistico e la «Weltanschauung teoretica» della scienza meccanica moderna²⁵. Il primato dei valori dell’utile, che come abbiamo visto costituisce l’*ethos* del borghese, esige non solo la piena dominabilità dei mezzi ma la riduzione della organicità di ogni vita a strumenti utili «che si differenziano dagli utensili artificiali [...] soltanto per il grado di complessità»²⁶. Se lo scopo della scienza meccanica è «ordinare il dato in maniera univoca, ordinarlo in maniera tale che, almeno nel pensiero, le cose possano essere *dominabili*, indirizzabili, prevedibili»²⁷, l’industrialismo capitalistico appare allora da questa prospettiva come quel fenomeno pratico che si giova in modo massimale delle riduzioni del mondo vitale che sono state operate dalla scienza meccanica.

La considerazione sul ruolo dell’utensile nella comprensione della prassi moderna è interessante per più di un motivo. Non è la singola concreta pianificazione poetica a rendere un utensile tale. A distinguere l’utensile dal semplice mezzo è «l’unità rigorosa della *forma* di un materiale, la quale costituisce nel contempo quell’unità intrinseca significativa che trascende quel significato occasionale conferito all’oggetto stesso da tutti quegli scopi per cui viene momentaneamente usato». Si tratta di una struttura

²² *Der Ressentiment*, GWIII, p. 48 e s.; trad. it. cit., p. 45 e s.

²³ *Der Formalismus*, GWII, p. 139; trad. it. cit., p. 163.

²⁴ Come ha scritto Cusinato, in Scheler il valore «riflette il grado di apertura al mondo ma al contempo è il modo in cui l’apertura del mondo si esplicita e agisce», *Strati affettivi e vocazione terapeutica della filosofia*, in G. CUSINATO (a cura di), *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Franco Angeli, Milano 2007, p. 58.

²⁵ «Una teoria ha sostenuto una prassi che a sua volta era la fonte della teoria stessa!», *Der Ressentiment*, GWIII, p. 126; trad. it. cit., p. 156.

²⁶ *Der Ressentiment*, GWIII, p. 142; trad. it. cit., p. 178

²⁷ Così si legge in *Tod und Fortleben*, GWX, p. 46. Si tratta di una serie di scritti risalenti agli anni 1911/1919 e pubblicati postumi. Modifico lievemente la traduzione di A. Rizzi in M. SCHELER, *Il dolore, la morte, l’immortalità*, Elle Di Ci, Torino 1983.

significativa da cui dunque esso riceve la propria connotazione e che precede la singola posizione di scopi: l'utensile trova la sua piena collocazione di senso alla luce di una «forza spirituale» che opera, nella «genesì della cultura spirituale» in un modo che, tralasciando i nostri scopi immediati, «rappresenta e porta a termine *affatto* liberamente un suo *proprio* contenuto»²⁸.

Si illuminano con questo passo due traiettorie della riflessione scheleriana sul lavoro che toccano da un lato il suo impegno rivolto all'attualità sociale e culturale della Germania del primo dopoguerra e dall'altro il complesso tema del fondo antropologico dell'*ethos* capitalistico borghese e dei suoi sviluppi nella fase ultima del suo pensiero sulla quale si potrà fare solo qualche accenno nel paragrafo conclusivo.

Nella conferenza del 1920 su *Arbeit und Weltanschauung*, Scheler muove da un'opinione diffusasi nel primo dopoguerra - «prima la Germania sarebbe stata il popolo più volenteroso di lavorare, anzi il popolo più bramoso di lavorare che ci fosse al mondo e adesso sarebbe il popolo più svogliato del mondo»²⁹ - per aprire uno squarcio su una possibile via di riscatto non solo per il proprio paese in quella drammatica circostanza storica, ma anche per l'intera fase storica segnata dall'*ethos* capitalistico.

All'intero quadro espositivo e critico dell'indagine sull'*ethos* del lavoro borghese viene ora criticamente opposta l'originaria *concezione cristiana del lavoro*. Questa afferma che il lavoro deriva all'uomo dalla caduta a causa del peccato originale, ciò nonostante il carattere necessario e prostrante di esso avviene in una fondamentale direzione ascetica sostenuta dalla certezza di abitare «un regno situato *al di là e accanto* rispetto al suo lavoro»³⁰ e di essere chiamati con il lavoro ad una corresponsabilità con l'opera di custodia e di perfezionamento di sé e del creato. In ciò consiste quella *dimensione spirituale* nella quale, attraverso il raccoglimento, la preghiera, il tempo libero l'uomo ha inserito nutrendosene per secoli la propria faticosa esperienza³¹. L'oscillazione del sentimento tedesco del lavoro dal troppo al troppo poco è un effetto dell'avvenuta trasformazione in senso «mondano-relativistico» della prassi lavorativa da parte di un'epoca che ha reciso il proprio riferimento alla dimensione spirituale e religiosa. L'esortazione a questa possibilità/urgenza di riscatto è quella che intreccia il quadro amplissimo e drammatico dei saggi di *Vom Ewigen im Menschen* nei quali il tema della rigenerazione e della rinascita non manca di toccare i problemi concreti di un paese alle prese con la sconfitta appena subita e la necessità di fronteggiare anche economicamente e produttivamente le durissime clausole dei Trattati di Versailles.

4. Il lavoro dal personalismo al pragmatismo

La creazione di utensili, abbiamo visto, ottiene significato solo se riguardata come «via verso la cultura» e se guidata da una «libera attività spirituale». Dal punto di vista genetico, essa è tuttavia, secondo Scheler, opera dell'*intelletto* il quale è una facoltà eminentemente tecnica proprio in quanto trova «rimedi» per

²⁸ *Zur Idee des Menschen*, GW III, p. 183; trad. it. R. Padellaro in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Armando, Roma 1997, p. 64.

²⁹ *Arbeit und Weltanschauung*, GW VI, p. 274; trad. it. R. Racinaro in M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo*, cit., p. 219. Sull'analisi del «moderno spirito tedesco del lavoro» si veda *Die Ursachen des Deutschen Hasses*, GW IV, pp. 314 e ss.

³⁰ *Ibidem*, p. 279, trad. it. cit., p. 226.

³¹ Ciò spiega come tale lavoro, orientandosi tra soddisfacimento dei bisogni primari e *liberalitas*, resti immune dalla perversione dell'illimitata produzione di bisogni, dalla schiavitù dalla materia, da ogni valutazione di esso secondo criteri che eccedano il godimento razionale del lavoratore, cfr. *ibidem*, p. 284 e s.; trad. it. cit., p. 232 e s.

l'incapacità umana di sviluppare istintivamente organi e comportamenti in grado di intervenire in maniera efficace sul proprio ambiente. Esso dunque "insegue" la «forma e la direzione dell'attività vitale» ricurvandola in una strategia di adattamento alle condizioni ambientali. La scienza meccanica moderna, promuovendo l'espansione della tecnica, ha così di fatto affermato *una concezione antropomorfa del mondo*: «Effettivamente l'universo meccanico non è che l'espressione più genuina e compiuta dei principi della selezione, secondo i quali l'uomo elabora i fenomeni riducendoli all'unità del suo *milieu*, l'espressione cioè di una predilezione specifica per le cose solide mobili, che costituisce l'autentico a priori dell'uomo»». L'ambiente umano è solo una parte dell'universo vitale e questo a sua volta solo una parte della totalità dell'essere³².

Se l'erroneità di tale assolutizzazione del «milieu umano» serve a Scheler per comprendere una delle radici di fondo della genesi dell'*ethos* borghese del lavoro, è anche vero che tale fondo pratico del nostro rapporto con il mondo è pur sempre costitutivo dell'uomo³³. Questo spiega l'interesse costante che, fin dai primissimi anni in cui matura la propria svolta fenomenologica, Scheler nutre per il pragmatismo e la «relativa legittimità» che egli riconosce a tale posizione³⁴. Se è vero che il pragmatismo interessa a Scheler come «ideologia della crisi»³⁵, in *Erkenntnis und Arbeit* esso viene definito come la filosofia che costituisce, assieme al positivismo, la formulazione filosofica coerente «della reale situazione della cultura intellettuale dell'Occidente contemporaneo», l'unica però che ne sia «consapevole»³⁶. Questo spiega perché Scheler, mentre distingue dettagliatamente tra molteplici forme del «motivo pragmatico», disegni, nei suoi ultimi scritti, un quadro storico-concettuale che da una parte ricomprende l'intera trama della indagine sulle radici dell'*ethos* capitalistico, dall'altra la inserisce in un quadro fondativo radicalmente innovato rispetto a quello personalistico e vicino ai motivi del cristianesimo cattolico che dominava le trattazioni del decennio precedente³⁷. La «volontà di dominio» del vivente e non più il prevalere dell'antropomorfismo utilitaristico dell'essere umano appare ora la radice «psicoenergetica» esplicativa dei fenomeni economici e scientifici³⁸ i cui sovvertimenti di paradigma cominciavano ad apparire a Scheler

³² «Di fatto l'universo meccanico non è che una particella "u" dell'universo "U", che è il correlato dell'intero mondo della vita e che a sua volta non è che una particella dell'universo "U" come correlato della onnipersonalità spirituale: "u" non è che "il mondo del lavoro umano"», *Der Ressentiment*, *GW*III, p. 138; trad. it. cit., p. 172 e s.

³³ Nel *Formalismusbuch* il livello vitale dell'essere-uomo (corpo-proprio) ed il suo rapporto con il mondo-ambiente sono presentati da Scheler come originariamente ed essenzialmente correlati *in senso pratico*, tanto da condizionare in tal senso anche la prima immagine del mondo che ci facciamo, quella «naturale», cfr. ad esempio *GW*II, p. 162; trad. it. cit., p. 192. La gerarchia invariabile dei valori culminante nei valori del sacro e in quelli spirituali serve tuttavia qui a disinnescare per via assiologica ogni naturalismo sia etico che teoretico, cfr. *GW*II, pp. 287 e ss; trad. it. cit., pp. 349 e ss.

³⁴ Il saggio del 1926 su *Erkenntnis und Arbeit* intende essere, come recita il sottotitolo «uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo».

³⁵ L. ALLODI, *Scheler und die Kritik am Pragmatismus*, in G. PFAFFEROTT (a cura di), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, Bouvier, Bonn 1997, p. 174.

³⁶ *Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt*, *GW* VIII, p. 207; trad. it. L. Allodi, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, Franco Angeli, Milano 1997, p. 112.

³⁷ Si veda su questo D. VERDUCCI, *Il segmento mancante. Percorsi di filosofia del lavoro*, Carocci, Roma 2003, pp. 165 e ss.

³⁸ Tra i contributi più interessanti su questo aspetto si vedano: M. S. FRINGS, *Zum Problem des Ursprungs der Technik bei Max Scheler*, in "Philosophische Forschungen", 14 (1983), in particolare le pp. 49 e ss.; V. D'ANNA, *Fenomenologia e spirito*

come bisognosi di un corredo interpretativo che, più che spiegare le manifestazioni tipiche e di contenuto, fosse ormai in grado di rendere conto della loro energia propulsiva e delle loro direzioni tendenziali.

del capitalismo, Editori Riuniti, Roma 2006; ID., *Capitalismo e livellamento nel pensiero di Max Scheler*, in G. CUSINATO (a cura di), *Max Scheler*, cit., pp. 143-161.

Giovanni Maddalena

IL LAVORO COME CONOSCENZA. UNO SGUARDO SEMIOTICO

Abstract

“Work” is usually understood as an applicative or derivative field of some more fundamental theoretical philosophy. The first task of this paper is to show that this conception is due to a Kantian heritage that never got rid of the distinction between theory and practice because it never questioned the analytic/synthetic distinction proposed by the German thinker. The second task is to furnish an alternative paradigm based on mathematical continuity and semiotics. This paradigm will allow us to read “work” as a “complete gesture”, the way in which we reason synthetically.

“Lavoro” si può dire in molti modi, anche filosofici. “Lavoro” è senz’altro un termine di filosofia della politica, dell’economia e della scienza, ma anche di filosofia morale e di etica applicata. Molto più raramente, sebbene in modo estremamente significativo come nel celebre passo hegeliano della *Fenomenologia dello Spirito*, “lavoro” è stato un termine di filosofia teoretica, alla quale esso è più spesso apparso come un termine applicativo di qualche struttura o strumento della realtà o della conoscenza che costituirebbe il vero cuore della disciplina. Il problema del lavoro è in questo senso un punto emblematico di una certa concezione della filosofia teoretica, che a mio avviso ha bisogno di una profonda revisione o, meglio, come cercherò di argomentare, di una costruzione complementare a quella in voga negli ultimi secoli. Le ricerche svolte finora mi conducono a considerare la distinzione tra analitico e sintetico come la chiave di volta di tale concezione, i cui esiti ultimi conducono anche a quella distinzione tra teoria e pratica che influisce tanto nella dimenticanza o svalutazione del termine “lavoro”. Il primo compito che questo articolo si propone è quello di raccontare questo percorso e di presentare l’idea di un nuovo paradigma. Successivamente, proverò ad articolare questo paradigma per il caso del lavoro poggiando la mia interpretazione su un certo tipo di semiotica, cercando attraverso quest’ultima di dare una definizione della legge che rende “lavoro” un’azione.

1. *L’eredità kantiana*

Si è detto che la svalutazione del lavoro, o il suo essere confinato ad aspetti specifici della filosofia, è dovuta a un’eredità che deriva da Kant. Si potrebbe forse dire, con più precisione, che si tratta di un’eredità molto più antica che trova la sua codificazione in Kant. Tuttavia, senza addentrarci in una questione che

comporterebbe una lunga ricerca filologica, utilizzeremo l'immagine classica del giudizio e del ragionamento data da Kant per identificare i termini del nostro problema. Quest'ultimo, a mio avviso, nasce proprio dalla distinzione sintetico-analitico che il pensatore tedesco propone all'inizio della *Critica della Ragion pura*.

Secondo Kant un giudizio analitico sussume un predicato sotto un soggetto, mentre un giudizio sintetico deve guardare al di fuori del soggetto-concetto, all'esperienza, per capire come il predicato sia connesso a un concetto, ma non incluso in esso¹. Come Quine e Kripke hanno messo in luce, nell'opera di Kant analiticità, aprioricità, e necessità formano un circolo nel quale ogni elemento giustifica e coincide con gli altri. I giudizi analitici sono necessari perché sono a priori ed, essendo a priori, sono necessari e quindi analitici. In questo modo il livello logico (analisi), epistemico (a priori), e metafisico (necessità) coincidono, fornendo in quest'unità il modello di una conoscenza vera o garantita.

Ovviamente l'idea di Kant non era affatto la difesa dell'unicità dei giudizi analitici o la loro priorità. Egli era ben consapevole che, per quanto importanti, i giudizi analitici non portano nuove acquisizioni che invece sono patrimonio dei giudizi sintetici². Non solo, il fine della *Critica della ragion pura* è proprio quello di giustificare i giudizi sintetici. Ma qual era il tipo di sintesi a cui Kant mirava? C'è un tipo di sintesi che è solo il rovesciamento dell'analisi, il tipo di operazione in cui combiniamo elementi che derivano dalla frammentazione dei concetti propria dell'analisi. Una volta che abbiamo sezionato i concetti inclusi nel soggetto, mettiamo insieme in vario modo gli elementi che abbiamo trovato.

Ma c'è anche un'altra sintesi, quella dei giudizi sintetici a priori, che dovrebbero essere radicalmente diversi da ogni analisi. Solo che la differenza risulta alla fine più virtuale che reale, nonostante l'intenzione. Quando Kant si chiede come nasca una conoscenza sintetica, ricorre di nuovo all'immagine dell'appartenenza necessaria, che resta il modello ultimo a cui anche la sintesi si deve conformare.

Come arrivo allora a dire, di ciò che accade in generale, qualcosa che è totalmente diverso da esso, e a conoscere il concetto di causa che, pur non essendo contenuto in quell'altro concetto, gli appartiene tuttavia, e perfino in maniera necessaria?³

Appartenere “in maniera necessaria” è l'elemento chiave. Anche quando vuole parlare di sinteticità, deve cercare la necessità; e, avendo identificato la necessità con l'aprioricità, deve cercare anche nei giudizi sintetici qualche tipo di aprioricità. Quando poi descrive l'unità originaria sintetica dell'appercezione come il tipo di operazione che precede l'analisi, la qualifica come “pura”, non empirica, “una e identica”⁴. L'unità che questa appercezione pura crea è “trascendentale” e “precede apriori ogni mio pensiero determinato”. Così la sintesi originaria precede l'analisi ma i caratteri di universalità e aprioricità la modellano secondo un quadro analitico, che rimane dunque il campione di ogni tipo di conoscenza. Anche il complesso sistema dello schematismo, che in fondo vuole raggiungere una spiegazione del nostro percepire sinteticamente, non riesce a ribaltare l'impostazione analitica. Infatti, si tratta in questo caso di un'analitica della sintesi attraverso la quale si descrivono (analiticamente) i passi che producono una rappresentazione sintetica della

¹ I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it. C. Esposito, Bompiani, Milano 2004, A7, B1, p. 83.

² I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., A 10, B14, p. 87.

³ I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., A9, B13, p. 87.

⁴ I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., B132, p. 243.

realtà. Kant è sicuro di aver trovato il nucleo della conoscenza solo quando ha isolato i suoi elementi ultimi, anche se in questo caso gli elementi sono i momenti dinamici della formazione della conoscenza stessa. Ancora una volta è la necessità dei passi a fornire la garanzia della conoscenza.

La vera sintesi avverrà con la *Critica del giudizio*, ma ancora una volta si tratterà di una forma che combina gli elementi delle altre due critiche. Così Kant sintetizza la lunga eredità della filosofia occidentale ma rende anche chiaro che la conoscenza pura o teoretica è o analitica o analizzabile, cioè frammentabile in elementi ultimi necessari e giustificabili a priori.

In questa accezione di conoscenza non c'è spazio per elementi conoscitivi che siano intrinsecamente sintetici come l'azione, e a maggior ragione per un tipo di azione finalizzato qual è il lavoro. Non è un caso che le filosofie successive, a partire dal già citato Hegel, abbiano cercato di trovare forme sintetiche capaci di cogliere all'interno della conoscenza la concretezza, la materialità e la completa attività dell'esistenza o, direttamente, di rovesciare il presupposto kantiano ponendo in quella stessa esistenza o materialità l'elemento fondante della realtà e della conoscenza. Tuttavia, il presupposto kantiano rimane saldo: esso viene o completato o rifiutato o rovesciato ma non riscritto cosicché anche gli elementi sintetici, come il lavoro, rimangono a loro volta o un campo di applicazione di teorie conoscitive o elementi cardine di filosofie che rinnegano l'aspetto basilare della conoscenza concettuale. Ma una radicale unità dell'aspetto teoretico e pratico è quantomeno difficile da trovare.

In questo quadro, diventa interessante il tipo di affronto del problema proposto dal pragmatismo americano. Il pragmatismo, infatti, nasce precisamente dalla considerazione dei concreti procedimenti scientifici e sociali identificando significato teoretico e somma degli effetti reali concepibili. Per dirla in breve, il pragmatismo, fin dal suo inizio, considera il realizzarsi di un "abito d'azione" come un tipo di comprensione dei significati che supera non solo la "familiarità" dell'uso, ma anche la "definizione" analitica dei concetti⁵. Capiamo davvero un concetto non quando sappiamo utilizzarlo in certe circostanze linguistiche e neanche quando ne sappiamo una definizione di cui possiamo analizzare il contenuto, ma quando esso produce un abito d'azione, ossia una costante e consapevole realizzazione pratica. "Pratico", in quest'accezione significa "reale", ossia tutto ciò che può provocare un effetto ulteriore: in questo senso, dunque, è reale tutto ciò che è possibile, esistente o necessario. Dal punto di vista del pragmatismo, dunque, l'unità tra teoria e pratica è allo stesso tempo il presupposto e il sistema di verifica di ogni tipo di indagine e di trasformazione della realtà. Per questo, uno sguardo pragmatista sul lavoro può essere interessante e innovativo. Il problema, però, è che anche il pragmatismo non realizza fino in fondo tale unità, restando in qualche modo all'interno del paradigma kantiano. Infatti, pur rifiutando il kantismo per molti versi, non riesce a cogliere che il problema della sottile ma persistente divisione tra teoria e pratica si annida nella concezione stessa di analitico e sintetico imposta dal filosofo tedesco. Si accanisce quindi contro l'intellettualismo kantiano, la distinzione tra cosa in sé inconoscibile e fenomeno conoscibile, la divisione tripartita tra discipline, ma non comprendendo la loro radice logica, finisce con il non presentare una visione innovativa come sarebbe nelle intenzioni degli autori pragmatisti, attestandosi invece su un tipo più sofisticato di intellettualismo (Peirce, ma più recentemente Putnam o Brandom) o su un anti-intellettualismo tentato dall'irrazionalismo (James, ma anche Rorty)⁶. I tentativi più compiuti appaiono

⁵ C.S. PEIRCE, «Il fissarsi della credenza», «Come rendere chiare le nostre idee», in *Scritti scelti*, Utet, Torino 2005, pp. 185-227.

⁶ G. Maddalena, «La via pragmatista al senso comune», *Paradigmi*, 3/2010, pp. 57-71.

quelli di Dewey e di Mead, ma anch'essi, come si capirà dal seguito dell'articolo, non riescono a superare radicalmente il paradigma che poggia sull'analiticità originaria perché non accedono a una comprensione precisa della continuità a cui si vuole far riferimento. Per superarlo, infatti, occorre ripensare, come Hegel aveva intuito, il problema del cambiamento, del mutamento a cui la sinteticità si riferisce. A tal proposito il pragmatismo classico fornisce alcuni strumenti utili tra i quali vanno ricordati la semiotica e lo studio del continuo promossi da Peirce, la già menzionata regola pragmatica difesa in modi diversi da tutti i rappresentanti del pragmatismo, la logica dell'ipotesi (abduzione) di Peirce e quella della ricerca di Dewey, l'idea di "gesto" di Mead. Tutti questi strumenti, tuttavia, non hanno trovato una concezione unitaria soddisfacente rimanendo come elementi separati di un quadro incompiuto. Tanto è vero che il pragmatismo è stato risucchiato nel quadro più generale o della filosofia analitica o dell'ermeneutica più radicale, a seconda dell'aspetto o dell'autore preso in considerazione. Il tema del "lavoro" permette invece di tentare un primo completamento del paradigma pragmatista secondo la sua originale, e misconosciuta, vena "sintetica" basata sulla matematica e sulla semiotica.

2. Un nuovo paradigma

Ecco dunque qualche definizione per un nuovo paradigma, di cui cercherò poi di articolare la comprensione, almeno per quanto riguarda la sinteticità e il "lavoro". È un paradigma che si basa sull'idea di cambiamento così come essa si può derivare da certi studi della matematica e della logica di Peirce, che paiono confermati da alcune recenti teorie (e pratiche) della matematica contemporanea⁷. Inizio dalle definizioni cercando poi, nel paragrafo successivo, di fornirne una spiegazione.

Un giudizio sintetico è un giudizio che riconosce un'identità in un cambiamento.

Un giudizio analitico è un giudizio che perde l'identità in un cambiamento.

Un giudizio vago o orotico⁸ (da oros, limite) è un giudizio che è cieco rispetto all'identità in un cambiamento.

In queste tre definizioni si può cambiare il termine "giudizio" con il termine "ragionamento" aprendo così la possibilità di investigare uno spettro gnoseologico più ampio. In maniera intuitiva, le tre definizioni dovrebbero coprire i diversi aspetti che il senso comune riconosce. Il ragionamento analitico è quello che consociamo e si muove per definizioni; oltre ai suoi molti pregi, di cui abbiamo potuto constatare gli effetti in molte discipline, esso ha la caratteristica di una divisione infinita degli elementi o dei passaggi, visto che le definizioni sono per loro natura troppo larghe o troppo strette.

Il ragionamento vago coincide con un livello di "familiarità" con i nostri concetti e il loro uso, all'interno del quale non necessariamente siamo in grado di giungere a definizioni e, tantomeno, di identificare un principio di verificabilità che non sia la meccanica ripetizione. È un livello importante del nostro

⁷ Farò qui spesso riferimento a queste concezioni sviluppate da F. Zalamea in almeno due libri: *El continuo Peirceano*, Facultad de Ciencias, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 2001 e *Filosofía sintética de las matemáticas contemporáneas*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 2008. La proposta comune di questo nuovo paradigma filosofico-matematico è per ora affidata a un articolo, «A Synthetic Paradigm. From Mathematical Gesture to Synthetic Reasoning», presentato per il Gödel Research Fellowship Prize.

⁸ Il termine è stato coniato da R. Perry.

ragionamento e del nostro significato perché è lo stadio in cui si trovano la maggior parte delle convinzioni del senso comune, ereditate da una lunga storia dell'umanità. A livello della vaghezza, non siamo in grado di giustificarle, ma esse rimangono presenti e reali e sono in grado di produrre effetti. È anche il tipo di ragionamento che è presente nelle trasformazioni da una modalità all'altra a cui faremo accenno in seguito e che è spesso presente nei processi ipotetici.

Il ragionamento sintetico, di cui cercherò di fornire qualche nozione in più è quello che presiede alla formulazione cosciente delle ipotesi, ai processi creativi e al raggiungimento di certezze morali. In breve, esso è il ragionamento che viene utilizzato normalmente ogni volta che consideriamo la conoscenza nel suo aspetto concreto e dinamico.

Questa nuova definizione del ragionamento dovrebbe permettere di accedere a un livello sintetico originario che finirebbe con l'evitare la distinzione teoria/pratica a cui si è fatto cenno in precedenza. Con ciò non si vuole affatto disconoscere i buoni risultati ottenuti grazie all'impostazione analitica, soprattutto nel campo della logica e delle sue applicazioni. Tuttavia, queste importanti realizzazioni sarebbero meglio comprese in un quadro più ampio e, allo stesso tempo, tale visione ampliata risponde meglio a nuovi tipi di matematica che sono già stati praticati nella seconda metà del XX secolo e che dovrebbero suggerire un passo nuovo anche per la filosofia.

3. In che cosa consiste la sinteticità?

I tre tipi di ragionamento proposti hanno un fondamento matematico e semiotico. Senza entrare in dettagli che qui non sarebbero pertinenti, dobbiamo cercare di illustrare almeno i principi cardine.

Innanzitutto per capire la nozione di "cambiamento" è necessario capire il concetto di continuità. Appoggiandoci agli studi di Peirce e di Cantor, e in particolare al raggiungimento del teorema e del paradosso di Cantor, possiamo dire che il cambiamento è una cosiddetta continuità "vera o reale". La realtà di questo tipo di "vera continuità" si può quindi provare solo per assurdo: il teorema di Cantor prova infatti che la totalità del continuo non può essere afferrata dal ragionamento che parta dalla definizione di insieme⁹. Ma dal momento che noi produciamo comunque della matematica anche se non riusciamo a cogliere questo orizzonte ultimo, ciò significa solo che la vera continuità su cui la matematica si fonda non è conseguibile attraverso l'insiemistica e da nessun tipo di ragionamento analitico. La continuità del cambiamento all'interno del quale si muove il nostro ragionamento si trova al di là dell'ipotesi del continuo individuata da Cantor, cioè non è più metricamente determinabile, indicando un tipo di densità che – nell'ipotesi di Peirce – sarà solo comprensibile a-posteriori e in termini di modalità logico-ontologiche come passaggio tra le modalità del possibile, dell'attuale e del necessario. Si tratta di una paradossale fondazione a-posteriori della matematica. "Facendo matematica" attraverso rappresentazioni (segni) fisici e mentali, scopriamo e costruiamo la continuità che la fonda. Le caratteristiche di questa continuità, oltre alla declinazione in modalità, sono la transitività, la riflessività e la generalità. La modalità, come detto, significa che il continuum non è legato alle attualità ma implica anche possibilità e necessità. La transitività è il

⁹ Per una visione riassuntiva si veda G. MADDALENA, *Metafisica per assurdo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (RC) 2009, pp. 137-224.

passaggio interno fra le modalità. La riflessività significa che ogni parte deve avere le stesse proprietà del tutto a cui appartiene. La generalità è la legge di coesione tra parti al di là di ogni misurazione analitica.

Il ragionamento sintetico è quindi un riconoscimento dell'identità attraverso una trasformazione di modalità logiche. Di fatto, se s'intendono queste modalità nell'accezione data loro dal senso comune, ci si renderà conto che il nostro ragionamento si muove sempre tra idee possibili, stati attuali di fatti e leggi d'azione necessarie.

Ma come avviene il riconoscimento dell'identità?

Com'è stato ricordato da Ricoeur, i modelli di tale riconoscimento nella storia della filosofia sono normalmente due: la permanenza di caratteri e la dialettica hegeliana¹⁰.

Qui si vuole proporre però un modello diverso, basato sulla semiotica. Senza poter dare tutte le dimostrazioni necessarie per motivi di spazio, diciamo subito che noi riconosciamo un'identità in un cambiamento attraverso uno strumento logico-semiotico che identifico con il concetto di "gesto". L'individuazione di tale importante strumento è dovuta allo studio dei Grafi Esistenziali di Peirce, un tipo di logica iconica all'interno della quale si rappresenta il continuo del cambiamento e l'identità¹¹. L'identità si ottiene attraverso un certo tipo di linea grafica, che ha le stesse caratteristiche del continuo. Si tratta quindi di una continuità all'interno di una continuità, cioè – per tradurla nei termini che ci servono – di un cambiamento all'interno di un cambiamento. L'identità ottenuta non è quindi una pura funzione identitaria $A=A$ ma quella più generale, espressa dalla formula $A=B$ di cui $A=A$ non è che un caso degenerato¹². La linea ha a sua volta le caratteristiche della modalità (cioè implicare possibilità e necessità), della transitività, della riflessività, della generalità. La peculiarità di tale logica è che non c'è distanza tra la comprensione dell'identità e il grafo che la rappresenta. Disegnare il grafo coincide con il riconoscere l'identità così come compiere ciò che chiameremo "gesto" è il riconoscimento di un'identità nel nostro comune ragionamento. In entrambi i casi, si tratta di un'azione che coincide con il costruire/riconoscere l'identità stessa in un cambiamento. Ancora una volta, "agire" costruisce/riconosce una continuità più vasta. Il "gesto" è l'unità minima del nostro ragionamento sintetico.

Che cos'è un gesto? "Gesto" è ogni atto reale compiuto che porta un significato (da gero=portare). Se prendiamo l'accezione ampia di "reale" in cui compaiono anche le modalità e le necessità, è facile capire che non solo le azioni significative sono gesti, ma anche le idee che vengono sviluppate e articolate, il linguaggio parlato o pensato, gli schemi assunti come leggi, di ogni genere e tipo.

In generale, potremmo dire che capiamo davvero qualcosa quando siamo pronti ad agire sulla scorta delle nostre idee: è il compiere l'atto – purché lo si intenda in un'accezione ampia che comprenda le azioni possibili, quelle effettive e gli abiti d'azione – che implica sinteticamente il nostro ragionamento. Ma

¹⁰ Si veda P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, Cortina, Milano 2004.

¹¹ Sui grafi esistenziali in generale si possono consultare D.D. ROBERTS, *The Existential Graphs of Charles S. Peirce*, Mouton, The Hague-Paris 1973 e S. SHIN, *The Iconic Logic of Peirce's Graphs*, The MIT Press, Cambridge Mass. 2002. La maggior parte delle osservazioni vengono però da quelle dello stesso Peirce in *Collected Papers* (CP), voll. I-VI, P. Weiss e C. Hartshorne (eds.), Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1931-38, in particolare si veda il vol. IV e i numerosi manoscritti dedicati ai grafi, in particolare quelli delle Lowell Lectures del 1903. In italiano si veda S. MARIETTI, *Icona e diagramma in Charles Sanders Peirce*, LED, Milano 2000.

¹² C.S. PEIRCE, *The New Elements of Mathematics*, ed. by C. Eisele, Mouton Publishers, The Hague 1976, p. 328.

se ogni gesto implica un significato, non ogni gesto è decisivo per riconoscere un'identità, ossia ogni gesto è significativo ma non ogni gesto introduce o supporta un ragionamento sintetico. Per trovare un gesto che supporti la sinteticità dobbiamo guardare a quello che indicherò come un gesto "perfetto o completo", cioè un gesto che riproduca quelle caratteristiche che ha il gesto matematico del disegnare un diagramma o quello logico della linea di identità dei Grafi esistenziali, ossia il garantire le quattro caratteristiche del continuo.

Per descrivere un gesto "perfetto" o "completo", utilizzeremo quella che Peirce, il fondatore del pragmatismo americano, considerava la grammatica della logica: la semiotica. La principale tricotomia che descrive il comportamento dei segni include icona, indice e simbolo¹³. Tutti e tre i tipi di segno riguardano il rapporto tra il segno stesso (representamen) e l'oggetto che viene in essi rappresentato: le icone rappresentano l'oggetto per similarità, gli indici per contiguità e relazione diretta, i simboli per interpretazione. Un gesto completo o perfetto è un gesto che implica la presenza dei tre elementi semiotici in maniera "quasi uguale"¹⁴. Il che significa che un gesto, per essere completo, deve essere una legge generale (simbolo) che genera delle repliche; deve essere attuale nel suo indicare materialmente un oggetto particolare (indice); e deve esprimere diverse possibilità o aspetti dell'oggetto a cui si riferisce (icona). Queste tre caratteristiche semiotiche ci dicono che cosa un segno sia o debba essere: creativo a causa delle diverse possibilità dei suoi aspetti, singolare e irripetibile nella sua individualità, riconoscibile per la sua unità e conformità a uno schema stabilito. La dizione "quasi uguale", come si vedrà meglio nel prossimo paragrafo, a questo stadio delle ricerche può essere definita solo per via negativa, ossia mostrando che cosa accade quando un elemento manca: un gesto diventa incomprensibile se gli aspetti simbolici sono deboli, ripetitivo senza la singolarità dell'atto garantita dall'indicalità, alienante quando manca o è debole l'aspetto iconico.

Che cosa compiamo in un gesto completo? Un atto particolare, scelto fra le molte possibilità rappresentate dall'esperienza, compiuto da una persona particolare e che incarna una regola generale secondo una certa interpretazione.

Un gesto completo ha dunque due effetti: da un lato, il gesto stesso serve a cambiare la persona che lo compie; dall'altro, la persona stessa che lo compie introduce, crea o sviluppa progressivamente un abito necessario. La "forma" dell'oggetto rappresentata dall'icona implica una stretta immedesimazione con l'oggetto stesso, laddove l'oggetto può essere anche un'esperienza complessa¹⁵. Le possibilità che le icone esprimono divengono atto concreto singolare e tendono a diventare abiti o necessità. Infatti, lo stesso gesto può essere compiuto da molte persone diverse ma diventa attuale solo quando una singola persona lo realizza e solo grazie all'intervento di una persona tende a diventare un abito generale. I gesti così concepiti portano un significato possibile e vago (orotico) che progressivamente trova una determinazione fino a che non si stabilisce un abito di azione. In questo movimento possiamo così trovare facilmente la generalità, la

¹³ Per un riassunto della classificazione dei segni e del suo sviluppo si veda J.J. LISZKA, *A General Introduction to the Semiotic of Charles Sanders Peirce*, Indiana University Press, Indianapolis and Bloomington 1996.

¹⁴ La definizione di Peirce di segno perfetto come il segno in cui si mescolano in modo quasi uguale icona, indice e simbolo si trova in CP 4.448. Applico questa nozione a quella di "gesto" per volgere in logica "sintetica" ciò che in Peirce, per le ragioni già accennate, rimane un'analisi in fondo legata allo schema intellettualista di derivazione kantiana.

¹⁵ Per il valore dell'esperienza si veda R. CALCATERA, *Pragmatismo: I valori dell'esperienza. Letture di Peirce, James e Mead*, Carocci, Roma 2003.

modalità, la transitività e la riflessività che sono le caratteristiche essenziali della continuità che stiamo cercando.

I gesti completi producono un significato compiuto, cioè un abito d'azione. La nostra esperienza quotidiana è piena di gesti che hanno già raggiunto questo grado di chiarezza. I gesti religiosi sono buoni esempi perché sono singole azioni espressamente intese come apportatrici di significato secondo un'interpretazione generale: il bagno della purificazione o del battesimo, la genuflessione, l'inchino, l'inginocchiarsi, il prostrarsi per pregare, i pellegrinaggi. Come mette in luce l'antropologia, i gesti rituali riempiono allo stesso modo la vita dell'educazione, dell'amore e della morte. Un gesto non è un'azione tra le altre perché è l'espressione di un significato incarnato in una certa persona e in un determinato momento, che tende a diventare un abito d'azione per la persona stessa e, alla fine, per quell'altro generalizzato che è l'intero popolo o la tradizione. I gesti, in quanto azioni, includono anche i gesti mentali: ciò che chiamiamo "empatia" o "immedesimazione" significa solo il compiere mentalmente i gesti di un'altra persona – come spiegava Mead e come sembrano confermare le recenti teorie sui neuroni-specchio¹⁶.

Ora, compiere dei gesti completi è ciò che costruisce e fa riconoscere un'identità in un cambiamento, ossia un continuo di cambiamento all'interno del continuo del cambiamento. La continuità tra i gesti non è chiaramente una continuità metrica ma una continuità di significato, che corrisponde esattamente alla "vera continuità" degli studi peirceani e della matematica intuizionista¹⁷. Riconoscere un'identità non è in questo caso la mera ripetizione dell'identico ($A=A$), ma un caso più complesso in cui due azioni diverse vengono riconosciute come "identiche" in virtù della loro co-appartenenza alla medesima struttura semiotica. Per dirla in breve si potrebbe dire che "riconoscere un'identità" significa saper ripetere lo stesso gesto in tutta la sua portata di significato. Ed è questo tipo di conoscenza che la regola pragmatica sostiene identificando il significato con i suoi effetti pratici. In un certo senso, la proposta del "gesto completo" produce uno slittamento della massima pragmatica verso un'accezione più jamesiana: il significato coincide con l'"agire" piuttosto che con l'essere "pronti ad agire". È un'implicazione che, però, risulta meno forte – e meno attaccabile – di quella jamesiana, se l'agire del gesto completo viene declinato secondo le modalità. È azione anche l'idea quando è un'idea compiuta, anche se solo mentalmente, così come, lo si è detto, è un'azione l'immedesimarsi o l'elaborazione cosciente e semiotica di un sentimento (l'odiare, l'amare ecc. quando siano tolti dalla semplice reazione meccanica). Così intese, le due formulazioni della massima risultano molto vicine. Per usare un'immagine, anche questa versione semiotica e sintetica dell'agire concorderebbe con Peirce quando dice che se decidiamo di aprire la finestra per la verità che l'aria è malsana, testimoniamo che la verità è "nonostante l'iniquità del mondo, la più potente

¹⁶ Non c'è dubbio sul fatto che le teorie di Mead e la logica di Dewey vadano nella direzione di una profonda unità tra teoria e pratica. Tuttavia, a entrambi manca una costruzione semiotica del gesto e una consapevolezza matematica della continuità, il che lascia molte questioni irrisolte nel primo e non permette al secondo di uscire davvero dal dualismo kantiano.

La teoria dei neuroni specchio formulata dal prof. Rizzolatti e dalla sua équipe sembra confermare questa sinteticità originaria anche a livello neurofisiologico.

¹⁷ Si veda nota 7.

delle forze che muovono il mondo”¹⁸. In questo caso, la verità, come ogni altro universale, è ciò “sulla scorta di cui siamo pronti ad agire” ma è anche già un’azione mentale¹⁹.

Compiere dei gesti completi fa riconoscere un’identità, ma, viceversa, si può anche dire che l’identità è la continuità (non metrica, che quindi può comprendere anche punti staccati) che si crea fra gesti, suffragando così, in maniera nuova, il paradigma narrativo sull’identità. Rispetto a quest’ultimo, si fornisce solo un’unità di misura (il gesto) e un tipo di continuità che non è legata a una successione temporale priva di valutazione.

4. *Il lavoro come conoscenza sintetica*

Siamo ora in grado di comprendere il motivo della considerazione del lavoro come strumento sintetico di conoscenza. Il lavoro, nel senso proprio del termine, è un gesto completo che unisce in modo “quasi uguale” icona, indice e simbolo. In esso infatti avviene quella trasformazione teleologica della realtà verso un fine (simbolo), compiuto in un punto particolare (indice) secondo un insieme di possibilità infinito (icona). Il modo “quasi uguale” è difficile da spiegare positivamente, ma può forse essere descritto negativamente, ossia identificando ciò che un gesto diventa ogni volta che ne manca un aspetto semiotico. In generale, possiamo dire che quando un gesto perde una sua parte, diventa formale. Ma ci sono diversi tipi di formalismo che emergono con chiarezza nel gesto del lavoro.

Quando manca l’aspetto simbolico, il gesto perde il senso del fine. Così si capisce come mai sia intollerabile un lavoro senza prospettiva – e la rabbia che esso crea – o come non sia praticabile un lavoro del quale non si sia comunicato lo scopo o l’utilità. Quando manca la legge secondo cui svolgere un’azione, il lavoro diventa assurdo, e quindi fatto in modo incompleto o erroneo, perché manca la coesione delle parti che dovrebbero formare un gesto.

Senza l’aspetto indicale, il gesto perde la sua realizzazione unica diventando mera ripetizione dello schema. La coscienza dell’unicità di ciò che si sta compiendo è parte integrale del lavoro. Si pensi in positivo alla differenza che sentiamo fra l’opera “originale” e la copia, anche quando sia perfetta o all’estremo interesse per la partecipazione diretta a eventi o a eventi “in diretta”. In negativo, basti pensare a certe creazioni – un *B-movie* o un libro di genere – che ricalcano lo schema simbolico generale e riportano aspetti iconici magari diversi, ma non hanno l’unicità che è assicurata da un’indicalità coscientemente ricercata. La mancanza di indicalità, in altro senso, si può anche vedere dalla mancanza di realizzazione concreta delle idee. Il “sognare a occhi aperti” che spesso determina l’insuccesso dell’azione dipende dalla mancanza di indicalità nel gesto. Il problema dei lavori ripetitivi è proprio quello di perdere l’unicità dell’atto che si sta compiendo e, d’altro canto, come spiega bene la Arendt, di togliere la percezione del

¹⁸ C.S. Peirce, *The Essential Peirce*, vol. 2 (EP2), a cura di The Peirce Edition Project, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1998, p. 343.

¹⁹ In termini semiotici si potrebbe studiare la triade azione potenziale, azione effettiva, abito d’azione attraverso i tre interpretanti peirceani. Ma è uno studio che richiede ulteriore approfondimento, mentre per i nostri fini in questo articolo ci basta poter includere i tre tipi sotto l’agire sintetico del “gesto completo”.

giusto e dello sbagliato permettendo così di compiere qualsiasi azione non appena si evita la singolarità dell'atto²⁰.

Privi di iconicità, i gesti divengono vuoti di novità e creatività, ossia ripetitivi nel senso dell'identità assoluta. È questo l'aspetto più inquietante di tanti lavori e causa di enormi sofferenze. Se uno non riesce a trovare l'aspetto in cui l'azione che compie partecipa della costruzione e della comunicazione della sua identità in un contesto, l'azione diventa alienante. Tuttavia, il fatto di poter trovare una diversità di aspetto e forma, ossia l'inizio di una novità di significato, anche in un'azione ripetitiva è proprio ciò che fa sì che qualsiasi lavoro possa essere pieno di gusto e formare parte dell'identità di una persona.

In conclusione, quando manca un elemento i gesti smettono di essere completi e tornano al livello dell'uso familiare o a quello della definizione. Si possono usare per vivere e possono anche servire a capire intellettualmente ciò che avviene, ma non sono una comprensione "vera" o "completa", o "pragmatista", quella che diventa un esperimento ripetibile, una scienza con capacità di previsione, una personalità con un temperamento, una storia, delle idee. Non sono più "gesti completi" che fanno costruire e riconoscere delle identità in un cambiamento.

Ovviamente c'è una possibile traduzione in termini psicologici di queste caratteristiche, tentata peraltro dallo stesso Peirce: l'iconicità è immaginazione, l'indicalità è attenzione e la simbolicità è aspettativa/soddisfazione. Così come sorgono a questo punto domande di carattere ontologico-metafisico: quando lavoriamo creiamo la realtà e, in caso di risposta positiva, in che senso? Non si tenterà qui di sviluppare questi percorsi che richiederebbero ben altro spazio. Ma un'ultima considerazione epistemologica può forse aiutare a tirare le fila del percorso fatto. Se "lavoro" è il termine generale di questo processo di ragionamento sintetico basato sul "gesto completo", dentro questo termine andranno riassunti anche gli altri strumenti epistemologici elaborati per dar conto degli aspetti dinamici e continui del nostro ragionamento. Per recuperare almeno quelli menzionati in quanto appartenenti alla tradizione del pragmatismo (ma non sono gli unici, come si vede dall'accento al paradigma narrativo), faranno parte del lavoro la creatività ipotetica dell'abduzione, la verificabilità espressa dalla massima pragmatica, l'auto-correzione e il miglioramento contenuti nel fallibilismo e nella logica della ricerca deweyana, la comunicazione sociale proposta da Mead. Senza entrare nei dettagli, basti dire che nel quadro sintetico del lavoro questi strumenti dinamici trovano senso e si armonizzano fra loro e, d'altro canto, ciascuno di essi contribuisce a una concezione più ampia di "lavoro" che dovrà essere elaborata a partire dalla grammatica del "gesto completo" qui proposta.

Conclusione

Il lavoro così inteso non è più un campo applicativo di una teoria né una legge economico-dialettica. Il lavoro è il nome della continua trasformazione della realtà concreta (indice) verso il suo fine ideale (simbolo) attraverso una continua accettazione di aspetti diversi dell'oggetto dell'esperienza. Il lavoro, in una parola, è il nostro modo di ragionare sinteticamente e, quando viene svolto in maniera adeguata, cioè attraverso "gesti completi", esso assicura una vera comprensione dell'identità (propria e altrui). In questo

²⁰ Si veda A. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2009, pp. 599-629.

sensò non c'è nessuna azione che non possa diventare lavoro e non c'è nessun lavoro che sia inutile. Non a caso il cristianesimo orientale considera la liturgia come il lavoro per eccellenza, dove ogni aspetto della realtà viene portato verso il suo fine e in qualche modo, si anticipa così la redenzione finale.

Non c'è dubbio che le concrete condizioni di lavoro quotidiane possano sembrare lontane da questa immagine, ma se si considera con attenzione la nostra pratica quotidiana si troveranno gli elementi descritti in precedenza, la cui applicazione alla concretezza quotidiana di ogni tipo di lavoro non è difficile e può fornire utili strumenti di miglioramento. Ancor di più, si osserverà che a questo tipo di conoscenza noi dobbiamo tutti gli aspetti più creativi e quotidiani della conoscenza: la creatività scientifica (le ipotesi), letteraria e di qualunque altro genere; le certezze morali come la fiducia e la sfiducia, la sicurezza affettiva ecc.; la verificabilità della nostra conoscenza e il nostro conformarci e riconoscere leggi e scopi generali. Ciò non significa ovviamente che la conoscenza analitica sia inutile, ma solo che essa è votata a un continuo frazionamento del proprio oggetto che non è il tipo di ragionamento con cui costruiamo il mondo. Il tipo di ragionamento che costruisce è un complesso strumento fatto dei gesti con cui "lavoriamo".

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 *rassegnerà* 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 *schiaavitù*

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.

SUGLI AUTORI/
ABOUT THE AUTHORS

Massimo Adinolfi è professore di Filosofia Teoretica presso l'Università di Cassino – http://www.docente.unicas.it/massimo_adinolfi/curriculum

Matteo Amori è assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Scienze della Persona dell'Università degli Studi di Bergamo – <http://www.ilsussidiario.net/Autori/Archivio/1088/Matteo-Amori/>

Silvia Benso è professore presso il Dipartimento di Filosofia del Rochester Institute of Technology, Rochester, N.Y. – <http://www.rit.edu/cla/philosophy/Benso.html>

Gianfranco Dalmaso è professore ordinario di filosofia teoretica presso l'Università di Bergamo <http://www.unibg.it/struttura/struttura.asp?rubrica=1&persona=1891&nome=Gianfranco&cognome=Dalmaso>

Mario Dogliani è professore ordinario di diritto costituzionale presso l'Università di Torino – http://www.unito.it/unitoWAR/page/dipartimenti6/D058/D058_personale_batch_BasicBook_Docenti_IT14?id=179914

Claus Dierksmeier è professore associato di filosofia presso lo Stonehill College di Easton, Mass., – <http://www.stonchill.edu/x9020.xml>

Enrico Guglielminetti è professore ordinario di filosofia teoretica presso l'Università di Torino – http://www.unito.it/unitoWAR/page/dipartimenti7/D061/D061_personale_batch_BasicBook_Docenti_IT7?id=182235

Sergio Labate è ricercatore di filosofia teoretica presso l'Università di Macerata – <http://docenti.unimc.it/docenti/sergio-labate>

Richard A. Lee, Jr. è professore associato presso il Dipartimento di Filosofia della De Paul

University, Chicago. Ill. http://las.depaul.edu/philosophy/People/Faculty/Richard_A.Lee_Jr..asp

Giovanni Maddalena è ricercatore di filosofia teoretica presso l'Università del Molise – <http://unimol.academia.edu/GiovanniMaddalena>

Ugo Perone è professore ordinario di filosofia morale presso l'Università del Piemonte orientale – <http://www.lett.unipmn.it/docenti/perone/>

Luciana Regina è professore a contratto di consulenza filosofica presso l'Università di Torino e consulente filosofico nelle organizzazioni
http://sciformeduc.campusnet.unito.it/do/docenti.pl/Show?_id=lregina

Brian Schroeder è professore presso il Dipartimento di Filosofia del Rochester Institute of Technology, Rochester, N.Y. – <http://www.rit.edu/cla/philosophy/Schroeder.html>

Francesco Totaro è professore ordinario di filosofia morale presso l'Università di Macerata - <http://docenti.unimc.it/docenti/francesco-totaro>

