

Il lavoro e l'umano

Diana Gianola

Dottorato in "Etica e antropologia: storia e fondazione"
Università del Salento

Abstract

The idea of work – in its existential thickness – does not involve immediately anything about its presumed relationship with human freedom, sociality and dignity: freedom represents instead the first question for philosophical thought. Following the suggestions offered in particular by Max Weber and Michael Walzer, this paper deal at first with the origin and the ambiguity of human freedom gained through free work, and than with the problem of freedom and dignity of work itself like human activity. Recent tendencies that exalt or undervalue human working trying to solve in this way its internal and always rising contradictions are represented in order to show that the humanity of work involves inevitably its ambiguity and fragility, that calls for responsibility.

Oltre la definizione

Il lavoro occupa oggi un posto di rilievo all'interno dell'abitare umano nel mondo: ogni città e ogni esistenza umana sono il manifesto evidente della sua centralità. Il lavoro, infatti, da un lato abita e struttura la convivenza cittadina, i suoi luoghi e i suoi ritmi, e dall'altro abita l'esistenza dell'uomo, il suo tempo, le sue possibilità, la sua realizzazione, la sua dignità.¹ Il lavoro, dunque, si ritrova immediatamente annodato alla socialità e alla umanità stessa dell'umano e questa connessione pare tracciare una via possibile per una sua disamina filosofica. La questione del rapporto tra il lavoro e la libertà così come quella del rapporto tra il lavoro e la dimensione sociale hanno rappresentato infatti per diversi autori – tra cui Max Weber e a seguire Michael Walzer – il cardine principale di una riflessione interessata ad approfondire il legame reciprocamente fecondo e significativo tra il lavoro e l'umano.

In questa prospettiva, avvicinandosi cioè al tema del lavoro a partire dall'analisi della sua dose di libertà, socialità e umanità, il problema tipicamente filosofico della definizione del lavoro si ritrova trasposto in secondo piano. Ogni definizione dell'essenza del lavoro in termini generali, ogni tentativo meramente concettuale di circoscriverlo, rischia infatti di non coglierne i nuclei problematici, la sua specificità in rapporto all'esistenza e alla libertà, rischia cioè di separare indebitamente all'origine il concetto di lavoro dal mondo e dall'umano. È significativo, a questo proposito, ricordare come il pensiero riformato, pur rimettendo al centro il concetto di professione intesa come *Beruf* (vocazione), si sia mostrato immune dall'esigenza di definirlo: il termine professione vi è usato

¹ Cfr. F. Riva, *Idoli della felicità; lavoro, festa, tempo libero*, Città Aperta Edizioni, Troina (En) 2006.

«nel suo senso più banale, così come si parla della professione di dentista o di cameriere» e per Lutero «le attività del contadino, del dottore, del maestro, del ministro del culto, del magistrato, della massaia, del domestico erano tutte inviti divini, “vocazioni”»,² erano tutte lavoro allo stesso modo. Fino anche all'inquietante constatazione per cui «lavoravano i cupi comandanti dei “campi” in cui si consumava, con tempi e metodi da fabbrica, lo sterminio rispettando gli orari d'ufficio, la successione delle fasi di lavorazione, la divisione dei compiti con meticolosa precisione».³

Recuperare il senso del lavoro non significa dunque, in primo luogo, ricostruirne l'esatta definizione concettuale, quanto piuttosto analizzarlo a partire dai problemi che in esso esplodono: quale socialità, quale dignità, quale libertà del e nel lavoro sono possibili? Importa analizzarlo nella sua problematica umanità. Nell'*Ideologia tedesca* Marx spiega come «la somma di forze produttive, di capitali e di forme di relazioni sociali, che ogni individuo e ogni generazione trova come qualcosa di dato, è la base reale di ciò che i filosofi si sono rappresentati come “sostanza” ed “essenza dell'uomo”». ⁴ Non si tratta, a ben vedere, di una definizione o ri-definizione dell'essenza umana; si tratta, al contrario, del tentativo di invertire il punto di riferimento, di riconoscere come «l'insieme dei rapporti sociali» – e dunque anche il lavoro – «interessano in quanto assolvono, nella realtà, la funzione [...] di fissare l'ambito delle possibilità storiche di umanizzazione». ⁵ Nel lavoro, in altri termini, ne va dell'umano.

Affrontare il lavoro per problemi, e non per definizioni, significa riconoscere come esso rappresenti «una sorta di oggetto misterioso quanto alla sua concettualizzazione»⁶ e cercare di scioglierne il mistero della identità a partire dai dilemmi che il suo rapporto con l'esistenza umana solleva al pensiero. A ben vedere, inoltre, la definizione del lavoro non ne sottende in alcun modo né la sua umanità, né la sua socialità, né la sua libertà, che dunque costituiscono i primi ineludibili nodi problematici. Non ne sottende l'umanità essenziale, dal momento che si può ben vivere senza lavorare ed anzi questa pare essere per molti la condizione ideale e auspicata: anche Schopenhauer riteneva «un vantaggio inestimabile [...] il possedere fin da principio tanto da poter vivere comodamente in vera indipendenza, cioè senza lavorare».⁷

Non ne sottende la socialità spesso mortificata parimenti da forme di alienazione nel lavoro o da lavoro, per cui l'uomo si trova vittima di una catena

² A. Negri (a cura di), *Filosofia del lavoro: storia antologica*, Milano 1980-81, vol. VII, p. 404; vol. II, p. 345.

³ M. Revelli, *Oltre il Novecento. La politica, le ideologie e le insidie del lavoro*, Einaudi, Torino 2001, p. 35.

⁴ K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie* [1845]; tr. it. *L'ideologia tedesca*, in *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1972, vol. V, pp. 39 ss. Si veda anche la celebre affermazione contenuta nella VI tesi su Feuerbach secondo cui «nella sua realtà l'essenza umana è l'insieme dei rapporti sociali [e non] qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo»; cfr. K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in K. Marx, F. Engels, *Opere*, cit., vol. V, p. 4.

⁵ F. Andolfi, *Lavoro e libertà. Marx, Marcuse, Arendt*, Diabasis, Reggio Emilia 2004, p. 49.

⁶ F. Totaro, *Interrogarsi sul senso del lavoro*, in «*Appunti di cultura e politica*», anno XXXIII, n. 6, p. 11.

⁷ A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomeni* [1851], Adelphi, Milano 2003.

di montaggio, virtuale o reale che sia, o della sua stessa esistenza risemantizzata esclusivamente nei termini della carriera e del guadagno.

Non ne sottende nemmeno la libertà dal momento che, come ricorda Max Weber, la distribuzione delle professioni comprende sia la libertà che il suo contrario come possibili criteri. E non solo: anche l'epoca della divisione libera del lavoro, alla quale almeno apparentemente apparteniamo, conosce sempre il pericolo dell'irrazionalità e dell'eterodeterminazione perché se «per la teoria economica è il consumatore» a determinarne la direzione, «di fatto» «in larga misura l'“imprenditore” “suscita” e “dirige” i bisogni del consumatore»,⁸ anche quando consumiamo lavoro.

La libertà dunque, anche oggi, anche per il lavoro, non è scontata o garantita d'ufficio, non appartiene alla definizione di professione come un suo implicito: ne è semmai il primo problema.

Senza libertà

L'interrogativo riguardante la possibilità di conciliazione tra il lavoro e la libertà rappresenta da sempre il primo e intramontabile problema della riflessione filosofica che appare polarizzata tra la constatazione di una inevitabile dissociazione tra lavoro e libertà e la valorizzazione – contraria – del lavoro come occasione di libertà.

Sul primo versante, da Aristotele a Marcuse, pur con motivazioni profondamente diverse, l'attività lavorativa si configura come un nodo problematico in cui la libertà incappa necessariamente come in un ostacolo. Il lavoro pare essere un inciampo per la libertà: umano, troppo umano per essere libero. Per Aristotele il lavoro, essendo sempre connesso ad uno scopo esterno, si qualifica come attività non libera e quindi indegna dell'uomo-cittadino, dell'uomo libero: la gerarchia di azioni (teoretiche, pratiche e poietiche) si fa inevitabilmente e immediatamente gerarchia di uomini.⁹ Affermazioni non molto diverse da quelle che molti secoli dopo pronuncerà lo stesso Nietzsche: il lavoro equivale ad una «impersonale condizione servile», che rende gli uomini «come ingranaggi di una macchina e, per così dire, come accessori dell'umana inventività tecnica».¹⁰ Per questo, sostiene il Marcuse di *Eros e civiltà*, come

⁸ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1922; tr. it., a cura di T. Biagiotti, F. Casabianca, P. Rossi, *Economia e società*, edizioni di Comunità, Milano 1980, vol. I, p. 88. Si vedano a questo proposito anche le pp. 137 ss.

⁹ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Bari, Laterza 1965, libro VI, cap. I. Sul primato della contemplazione e sulla concezione del lavoro come attività coatta e indegna per un uomo libero di veda anche: Platone, *La repubblica*, Rizzoli, Milano 2004; Aristotele, *Etica nicomachea*, X, 7, Laterza, Bari 1985; id., *La politica*, Bari, Laterza 1966, 1329 a: «c'è bisogno di ozio per sviluppare le virtù e le attività politiche», non di lavoro.

¹⁰ F. Nietzsche, *Morgenröte*, in *Nietzsche Werke*, vol. 1, W. De Gruyter, Berlino 1971; id., tr. it., *Aurora*, Adelphi, Milano 1996, libro III, pp. 152-153: «povero, lieto e indipendente! – queste cose insieme sono possibili; povero, lieto e schiavo! – anche queste sono possibili – e, della schiavitù di fabbrica, non saprei dire nulla di meglio agli operai, posto che essi non sentano in generale come ignominia il venir in tal mondo adoperati, ed è quel che succede, come ingranaggi di una macchina e, per così dire, come accessori dell'umana inventività tecnica! È obbrobrioso credere che attraverso un più elevato salario la sostanza della loro miseria, voglio dire la loro impersonale condizione servile, possa essere eliminata! [...] È obbrobrioso avere un

unica soluzione possibile all'alienazione occorre non tanto liberare il lavoro, quanto liberare l'uomo dalla necessità di lavorare (dal lavoro) facendo leva sulle conquiste del progresso tecnologico novecentesco.¹¹ Il rapporto problematico tra il lavoro e la libertà viene confermato anche da Hannah Arendt che, pur attenta ad evitare l'equivocazione del lavoro come maledizione, ripropone in fondo una versione aggiornata della gerarchia aristotelica di attività – il «lavoro», l'«opera», e l'«azione» – di cui solo l'ultima (e dunque non il lavoro) corrisponde alla «condizione umana della pluralità».¹² Non solo: nella società liberata dalle catene del lavoro, l'uomo non sa più nulla delle attività più alte e arricchenti per le quali vale la pena guadagnare quella libertà. Come a dire che l'uomo liberato dal lavoro perde il senso stesso della propria libertà. Una situazione apparentemente senza vie d'uscita quella dell'uomo in rapporto al lavoro: non libero nel lavoro, non libero nemmeno ancorché riuscisse a liberarsene. Un lavoro senza libertà.

La dissociazione tra lavoro e libertà, tra lavoro e umanità, attraversa epoche, pensieri, prospettive differenti e costituisce anche lo specchio di una dissociazione del tempo e della storia, del tempo libero e del tempo occupato: «i tempi affiancati sono la possibile impossibilità di una mediazione dentro il duplice volto della libertà. Un'ora d'aria nel cortile del carcere duro della realtà, della necessità inesorabile. La dicotomia tra il tempo occupato e il tempo libero esprime l'inconciliabile della libertà, che è anche una sua conciliazione».¹³

Certo le motivazioni sottese alla separazione tra lavoro e libertà sono diverse e anche valide: è importante contrastare l'alienazione nel e da lavoro o ricordare la multidimensionalità dell'umano e delle sue possibili attività. Ma la dissociazione a cui conducono inevitabilmente ricalca l'impostazione di atteggiamenti dualistici che finiscono per spezzare l'umano. E sprezzarlo.

L'aria della città

Di fronte ai pensieri dualistici del disprezzo e della dissociazione, l'esistenza dell'uomo mostra una inevitabile e costante mescolanza tra lavoro e libertà: sia perché «nella loro schizofrenia i tempi non sono successivi, ma convivono nella tensione quotidiana e si giustificano a vicenda, a vicenda negandosi»,¹⁴ sia perché il lavoro pare essere anche un luogo possibile – e privilegiato – di attuazione della libertà.

Max Weber, nella sua analisi storico-sociologica sulla nascita dei comuni medievali evidenzia come furono proprio la città e il lavoro libero che in essa si esercitava – nella loro relazione biunivoca – a costituire la miscela esplosiva e «rivoluzionaria» grazie alla quale gli uomini ancora servi e schiavi

prezzo per il quale non si resta più persone, bensì si diventa ingranaggi. [...] Ma dov'è il vostro intimo valore, se non sapete più che significa respirare liberamente? Se non avete, neppure un poco, voi stessi in vostro potere?».

¹¹ H. Marcuse, *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, Beacon Press, Boston 1955; tr. it., *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1964.

¹² H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958; tr. it., *Vita activa La condizione umana*, Bompiani, Milano 1991, pp. 7-8.

¹³ F. Riva, *Idoli della felicità; lavoro, festa e tempo libero*, cit., pp. 58-59.

¹⁴ Ivi, pp. 59-60.

guadagnarono la libertà: «nelle città dell'Europa settentrionale e centrale fu coniato il noto principio "l'aria della città rende liberi", per dire che dopo un periodo di differente durata, ma sempre relativamente breve, il padrone di uno schiavo o di un servo perdeva il diritto di poterlo ritenere sottomesso alla sua autorità. [...] Allora in città scomparvero le differenze di ceto, almeno nella misura in cui esse comportavano la differenza tra libertà e non-libertà consuete».¹⁵ Attraverso il lavoro libero in città i servi si affrancano dalla relazione di schiavitù con i signori feudali: il lavoro libero si pone come il fulcro genetico della libertà cittadina, della libertà dell'uomo. Una connessione, dunque, tra la libertà e il lavoro, che interroga il pensiero.

In Weber la relazione tra la nascita della città e il lavoro libero sembra oscillare nell'incertezza del proprio punto di partenza. È la socialità, la città intesa come aggregazione libera di uomini liberi, ad attuare l'usurpazione nei confronti dei poteri schiavizzanti? O al contrario è il lavoro libero ad apparire come un elemento strutturante e condizionante la nascita della socialità cittadina democratica, come paiono confermare le analisi sociologiche sull'antica Cina o il sistema induistico delle caste mostrando come il lavoro non libero di fatto impedisca il sorgere delle città?¹⁶ Non importa, tuttavia, sciogliere l'incertezza del pensiero weberiano, quanto cogliere l'intreccio essenziale proposto tra socialità, libertà e lavoro: il darsi contemporaneo della socialità cittadina e del lavoro libero che insieme garantiscono e conquistano l'uomo alla propria libertà contro ogni schiavitù. Nella città comunale non solo termina progressivamente la discriminazione tra liberi e servi, tra uomini affrancati dal lavoro e uomini sottomessi non liberamente ad esso, ma soprattutto la liberazione avviene attraverso il lavoro: la libertà nel lavoro si fa libertà complessiva del servo che diviene cittadino, che diviene uomo libero.

Tutta un'altra prospettiva si apre quindi nel rapporto tra lavoro e libertà. Il legame intravisto tra libertà e lavoro dice infatti della centralità di quest'ultimo per l'esistenza umana: non solo il lavoro non è incompatibile con l'umana libertà, ma anzi ne diventa la cartina di tornasole. La non libertà del lavoro non è più concepibile come un problema accessorio, ma riguarda – e rispecchia – la libertà dell'intera esistenza umana.

Il lavoro e gli altri

Il rapporto tra il lavoro e la cittadinanza porta in primo piano anche il tema della sua socialità: il lavoro, il pensiero su di esso così come le modalità della sua organizzazione traducono – o tradiscono – il nostro modo di essere con gli altri.

¹⁵ M. Weber, *Die Stadt* [1922], in *Max Weber Gesamtausgabe*, a cura di H. Baier, M.R. Lepsius, W.J. Mommsen, W. Schluchter e J. Winckelmann, J.C.B. Mohr, Tübingen 1984 – in corso; tr. it. a cura di M. De Palma, *Economia e società. La città*, Donzelli Editore, Roma 2003, pp. 63, 45.

¹⁶ M. Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Hinduismus und Buddhismus* [1916-1920]; tr. it. a cura di P. Rossi, *Sociologia della religione. L'etica economica delle religioni universali. Induismo e Buddhismo*, Edizioni di Comunità, Torino 2002, pp. 34 ss.; id., *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus* [1915-1920]; tr. it. a cura di P. Rossi, *Sociologia della religione. L'etica economica delle religioni universali. Confucianesimo e Taoismo*, Edizioni di Comunità, Torino 2002, p. 105.

L'analisi weberiana conduce, in effetti, non molto distanti dal pensiero di Marx, per il quale il lavoro rappresenta esattamente una possibile occasione di «attuazione della libertà». Marx vuole dire che qualche volta può essere un'attuazione della libertà – ogni volta che «gli scopi esterni vengano sfrondata dalla parvenza della pura necessità e siano posti come i fini che soltanto l'individuo pone».¹⁷ Nel lavoro, infatti, l'uomo produce se stesso producendo le cose: «il lavoro è l'atto dell'autoproduzione dell'uomo, e cioè l'attività con cui e in cui soltanto l'uomo diventa propriamente ciò che egli è come uomo nella sua essenza».¹⁸ La *poiesis* (produzione) è auto-poietica ed ha valore di *praxis* (azione) che immette l'uomo nella storia e in una dimensione collettiva e sociale.¹⁹ Che realizza l'essenza del nostro essere uomini: non solo la nostra libertà, ma anche la nostra socialità, insieme.

Anche il rapporto tra il lavoro libero e la socialità, esploso agli occhi della storia nelle città comunali medievali, costituisce una questione da sempre aperta e tutt'altro che scontata. Seguire il filo del rapporto tra lavoro e organizzazione della convivenza – tra lavoro e socialità – permette a ben vedere di tessere una storia lunga come la storia. Una storia tutt'altro che pacificata.

Nell'Egitto biblico, paradigma di ogni situazione di schiavitù nel lavoro, l'organizzazione oppressiva del lavoro è l'altra faccia della medaglia di un'organizzazione politica ed economica autoritaria e assolutista. Gli Israeliti infatti «non erano stati catturati in guerra né si erano venuti. [...] Erano un popolo ospite e perciò lavoratori stranieri»: gli schiavi «non erano vittime del mercato, ma dello Stato, della monarchia assoluta dei faraoni» e la schiavitù dunque «era una specie di dominio politico», «l'asservimento di un solo popolo al potere arbitrario dello Stato».²⁰ È la forma di organizzazione politica della convivenza che schiavizza il lavoro. Nell'antica Grecia «l'istituzione della schiavitù [...] almeno nei tempi più antichi, non fu un espediente per avere lavoro a buon mercato o uno strumento di sfruttamento a scopo di profitto, ma piuttosto il tentativo di escludere il lavoro dalle condizioni della vita umana».²¹ «la cittadinanza richiedeva una certa "eccellenza" che non era alla portata di tutti», che non era alla portata dei lavoratori.²² Paradossalmente non solo i lavoratori erano esclusi dalla cittadinanza in virtù del pregiudizio dualistico e gerarchico che scinde l'umano e le sue azioni, ma «la più grande espansione dello sfruttamento degli schiavi coincise [...] proprio con il periodo di fioritura

¹⁷ M. Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Martin Robertson, Oxford 1983; Basic Books, New York 1993; tr. it. a cura di G. Rigamonti, *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano 1985, p. 190. Per la citazione di Marx, confronta S. Moore, *Marx on the Choice between Socialism and Communism*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1980, p. 42.

¹⁸ H. Marcuse, *Nuove fonti per la fondazione del materialismo storico*, in id., *Marxismo e rivoluzione*, Einaudi, Torino 1975, p. 74.

¹⁹ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie [1857-1858]*; tr. it., *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, Einaudi, Torino 1976, vol. I, pp. 609 ss.

²⁰ M. Walzer, *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York 1985; tr. it. di M. D'Alessandro, *Esodo e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1986, pp. 26-27. Per la lettura proposta da M. Walzer rispetto al tema della schiavitù narrata nel libro dell'Esodo si veda anche D. Gianola, *Religione ed etica pubblica in Michael Walzer*, Vita e Pensiero, Milano 2006, pp. 202 ss.

²¹ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 61.

²² M. Walzer, *Sfere di giustizia*, cit., p. 63.

della democrazia».²³ Nella società nazista la promessa di libertà era forgiata a lettere di fuoco nel ferro dei cancelli di ingresso ai lager: «Arbeit macht frei», il lavoro rende liberi. Promessa di libertà nel lavoro nell'istante in cui si condannava a morte.

Come è possibile parlare di libertà e socialità del lavoro se i fili della storia annodano tra di loro schiavitù e democrazia, promesse di libertà nel lavoro e olocausto? Il lavoro dice dell'organizzazione complessiva della convivenza: ma la libertà del lavoro non garantisce la democrazia. Allo stesso modo, la socialità pubblica, il nostro modo di essere con gli altri, è lo specchio rovesciato dell'organizzazione del lavoro: ma nemmeno la democrazia ne garantisce la libertà. Il rapporto tra lavoro, libertà e socialità è dunque tutt'altro che scontato, tutt'altro che garantito.

Senza garanzie

Né il lavoro libero né la democrazia della convivenza garantiscono se stessi. Il lavoro, la sua libertà e la sua socialità vivono in una condizione di strutturale fragilità.

Max Weber, pur ponendo le basi per pensare il lavoro come possibile occasione di attuazione della libertà, era ben consapevole dell'ambiguità di questa conquista. La nascita del lavoro libero nella città comunale è un'affermazione potente che segna la fine della schiavitù e la conquista della primaria libertà di essere uomini, ma la conquista della libertà è sempre relativa, sempre instabile: pur sempre umana. I motivi che Weber individua alla base dell'abbandono medievale del lavoro servile erano infatti fondamentalmente di matrice economica: «la società medievale non può ricorrere al lavoro servile. L'impiego degli schiavi del nord è già di per sé svantaggioso dati gli alti costi del mantenimento»²⁴ e oltretutto la forza lavoro coatta risultava essere meno efficiente rispetto al lavoro libero remunerato in denaro. Tuttavia la non rilevanza della determinante morale nella lotta cittadina medievale per la libertà, così come nella fine dello sfruttamento coloniale,²⁵ non toglie nulla al valore della libertà acquisita. Anzi, i motivi economici – prosaici e concreti – sottostanti all'interesse per la libertà nel lavoro richiamano al carattere umano di questa conquista, e dunque alla sua fragilità, e alla necessità di proteggerla. Non è un caso allora se il medioevo occidentale cittadino partorì, insieme al lavoro libero, il diritto quale strumento per la sua protezione.

La libertà dell'uomo nel lavoro così come la socialità del lavoro stesso non sono territori conquistati una volta per sempre, sono possibilità sempre aperte:

²³ M. Weber, *Economia e società. La città*, cit., p. 191; cfr. anche pp. 189-192.

²⁴ M. Weber, *Agrarverhältnisse im Altertum* [1898]; tr. it. a cura di B. Spagnuolo Vigorita e A. Momigliano, *Storia economica e sociale dell'antichità: i rapporti agrari*, Editori Riuniti, Roma 1981, p. 345.

²⁵ Cfr. M. Weber, *Wirtschaftsgeschichte, Abriß der universalen Sozial und Wirtschaftsgeschichte*, Duncker & Humblot, München 1923; tr. it. a cura di C. Trigilia, *Storia economica: linee di una storia universale dell'economia e della società*, Donzelli Editore, Roma 1993, p. 263: anche rispetto alla successiva «abolizione della schiavitù» che fu «tutt'uno» con «la fine della forma capitalistica di sfruttamento delle colonie» Weber ritiene che «solo in parte essa è avvenuta per motivi morali».

sempre possibili, sempre ugualmente impossibili. Michael Walzer conclude la sua riflessione sull'Esodo suggerendo che ancora oggi «ovunque si viva, probabilmente si vive in Egitto».²⁶ non solo perché permangono forme di schiavitù – più o meno occulte – ma soprattutto perché appare innegabile la presenza di una dose di oppressione congenita alle nostre forme di convivenza pubblica, per quanto democratiche esse siano. In altri termini, «il tempo della libertà e il tempo della schiavitù non segnano un passaggio irrevocabile, dato una volta per tutte. Non si tratta di un evento mitico, ciclico, che ritorna periodicamente come i falò dell'inizio dell'anno: rinnovano daccapo ogni volta tutto il tempo, senza storia. L'evento della libertà vive nella sua smentita, nella propria contraddizione».²⁷ Vive senza garanzie.

Posta la consapevolezza della fragilità della libertà, e della libertà nel lavoro, sorge però con prepotenza un altro dubbio, un'altra fragilità. La libertà nel lavoro (il lavoro libero) infatti non implica alcunché rispetto alla libertà del lavoro, rispetto alla sua dignità. La città medievale ha reso operativa la liberazione dell'uomo tramite il lavoro, ma non la liberazione del lavoro da pregiudiziali e valutazioni negative in merito al suo significato e al suo rapporto con l'umanità dell'uomo. Ancora oggi, in effetti, «il lavoro duro viene distribuito a persone degradate. I cittadini ne sono esentati, il lavoro viene imposto a schiavi, a stranieri residenti, a "lavoratori" ospiti, insomma ad estranei».²⁸ Come se il lavoro, perfino se libero e potenzialmente socializzante, non potesse liberarsi mai del tutto dall'ipoteca di una valutazione negativa, in virtù del suo rapporto con il corpo e la materia. Come se non fosse possibile liberarlo da un giudizio di inferiorità, se non di malvagità o di sfortuna.

La liberazione del lavoro

La liberazione *del lavoro* ha radici antiche, anche se oggi facilmente dimenticate insieme alla sua dignità di attività umana. Radici che affondano fino nella predicazione neotestamentaria di Paolo di Tarso, apostolo e tessitore.²⁹ La modernità riformata, anticipata per alcuni aspetti dal monachesimo occidentale, operò quella rivoluzione copernicana per cui il lavoro da luogo di fatica, degradazione e mortificazione, divenne spazio privilegiato e democratico per la conquista della salvezza e l'esercizio della propria umanità: finalmente umano, uguale e universale. Dalla riforma al capitalismo industriale moderno con la sua esaltazione dell'*homo faber*, come ha sottolineato Max Weber, il passo è stato poi breve.

Il monachesimo occidentale svolse in effetti un «ruolo di anticipazione» nei confronti della riforma: «l'esigenza di razionalità e di metodo nell'esistenza» che caratterizza il *Beruf* protestante «era già presente, seppure secondo un concetto monastico-aristocratico, nell'Occidente medievale». «La concezione monastica del lavoro» come «mezzo ascetico» ha a tutti gli effetti «anticipato lo

²⁶ M. Walzer, *Esodo e rivoluzione*, cit., p. 99.

²⁷ F. Riva, *Idoli della felicità; lavoro, festa e tempo libero*, cit. p. 48.

²⁸ M. Walzer, *Sfere di giustizia*, p. 170.

²⁹ F. Riva, *La Bibbia e il lavoro. Prospettive etiche e culturali*, Edizioni Lavoro, Roma 1997, pp. 135 ss.

spirito dell'economia capitalistica invitando l'uomo ad applicarsi metodicamente nella sua professione».³⁰ Analogamente la riforma: da un lato attraverso il concetto di professione come vocazione (*Beruf*),³¹ e dunque come chiamata di Dio rovesciata nel regno intramondano, dall'altro attraverso la teoria calvinista della predestinazione e dell'elezione mediante la grazia, che collega la coscienza certa della propria salvezza (*certitudo salutis*) alla indefessa attività professionale nel mondo. Il lavoro diventa il compito assegnato da Dio e il suo successo il segno della salvezza.

Del lavoro, dunque, cambiano la collocazione e la concezione. Cambia la collocazione perché da spazio esclusivo di asceti extra-mondana per il monaco «si presentava sul mercato della vita, chiudeva dietro di sé la porta del chiostro e si proponeva di impregnare della sua metodica proprio la vita quotidiana mondana»,³² facendo di «ogni uomo [...] una specie di monaco».³³ Cambia la concezione perché il «lavoro professionale mondano, indefesso, costante, sistematico» – in una parola razionale – non era più «qualcosa di eticamente indifferente, di tollerato ma pur sempre pericoloso per la salute dell'anima», ma piuttosto «il contenuto più alto che l'attività etica può assumere». Primo passo verso il mondo del disincanto in cui il «singolo individuo» si ritroverà prigioniero del «sentimento di una inaudita solitudine» poiché la valenza salvifica giace per la prima volta solo nell'«elemento etico razionale dell'agire»,³⁴ senza più supporti, magici o sacramentali che siano.

Il lavoro torna nel mondo come spazio positivo e fondamentale per l'essere uomo dell'uomo. Restituendo il lavoro al mondo, la riforma lo riconsegna dunque alla dignità contro ogni dualismo, contro ogni sprezzante elitarismo. Il lavoro non è più mezzo ascetico riservato a pochi né l'attività necessaria per chi si trova nella condizione sfortunata di non poter ottenere altrimenti i mezzi per vivere: non è un mero bisogno, non è per la sola soddisfazione dei bisogni. È vocazione: occasione per realizzare la propria umanità.

Anche la critica di Marx al lavoro estraniato si comprende solo a partire dall'affermazione del valore del lavoro stesso, che condurrà all'utopia di una sua totale trasformazione fino a farlo coincidere senza scarti con la massima aspirazione e realizzazione personale: il lavoro è ciò che distingue l'uomo dagli

³⁰ F. Riva, *Mondo, Asceti e Società*, Abbazia San Benedetto, Seregno 2003, pp. 34 ss, pp. 70 ss. Cfr. anche M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris 1985; id., tr. it. di A. Comba, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992, pp. 107-111.

³¹ Per il concetto di *Beruf* si veda M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*; *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus* [1904-1920], in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1920-1921, vol. I, pp. 1-236; tr. it. a cura di P. Rossi, *Sociologia della religione. Protestantismo e spirito del capitalismo*, Edizioni di Comunità, Torino 2002, p. 62 ss.

³² M. Weber, *Sociologia della religione. Protestantismo e spirito del capitalismo*, cit., p. 150.

³³ M. Weber, *Antikritiken* [1907-1910]; in *Die protestantische Ethik*, a cura di J. Winkelmann, Siebenstern Taschenbuch Verlag, Hamburg 1965-1968, vol. II, pp. 27-37, 44-56, 149-187, 283-345; tr. it. a cura di P. Rossi, *Replique alle critiche*, in *Sociologia della religione. Protestantismo e spirito del capitalismo*, Edizioni di Comunità, Torino 2002, p. 254.

³⁴ M. Weber, *Sociologia della religione. Protestantismo e spirito del capitalismo*, cit., pp. 59, 67, 90; id., *Sociologia della religione. L'etica economica delle religioni universali. Confucianesimo e Taoismo*, cit., p. 291 ss.

animali, «la creazione pratica d'un mondo oggettivo, la trasformazione della natura inorganica è la riprova che l'uomo è un essere appartenente ad una specie e dotato di coscienza, cioè è un essere che si comporta verso la specie come verso il suo proprio essere, o verso se stesso come un essere appartenente ad una specie. Certamente anche l'animale produce, [...] solo che l'animale produce solo sotto l'impero del bisogno fisico immediato, mentre l'uomo produce anche libero dal bisogno fisico, e produce veramente soltanto quando è libero da esso».³⁵

Il lavoro, inoltre, guadagna l'universalità e l'uguaglianza. La riforma segna la fine di ogni esenzione a priori, di ogni privilegio, di ogni discriminazione. Il lavoro non è necessario soltanto «*naturali ratione*», «imposto al genere umano ma non a tutti i singoli individui»:³⁶ al contrario «tutti gli uomini devono lavorare, gentiluomini e popolani allo stesso modo»³⁷ al punto che «neppure la ricchezza esonera da quella prescrizione incondizionata».³⁸ Con Lutero, infine, il lavoro conquista anche l'uguaglianza, poiché «Dio compie tutto attraverso di noi, attraverso noi munge la vacca e compie qualsiasi opera servile».³⁹ Come nota Zygmunt Bauman «i "santi puritani" di cui parlava Max Weber, che vivevano la loro fatica quotidiana come un impegno morale [...] erano fatalmente portati a considerare alla stessa stregua anche il lavoro degli altri». Se è vero che il riconoscimento della dignità del lavoro non toglie la differenziazione tra professioni e le problematiche connesse, è vero anche che «dal punto di vista etico, nessuna poteva essere definita priva di valore e umiliante; e qualsiasi lavoro conferiva dignità all'uomo [...] ed era di per sé un fattore umanizzante». Sotto questo profilo, dunque, «tutte le professioni si equivalevano».⁴⁰

Se il medioevo, con la città comunale, aveva posto le basi per il pensiero di una libertà dell'uomo attraverso il lavoro, il monachesimo e la riforma segnano il passo decisivo per il recupero della libertà del lavoro: riconsegnando l'uomo al lavoro, e il lavoro alla sua umanità. Alla sua dignità, alla sua libertà.

Ambiguità del lavoro, ambiguità dell'umano

Dalla riforma alla modernità il passo è breve. Non solo nel senso weberiano di questa connessione, per cui la riforma segna «*nel concetto di lavoro quella profonda rivoluzione spirituale in forza della quale esso è giunto ad essere il concetto base e chiave della visione moderna del mondo e della vita*».⁴¹ Ma

³⁵ K. Marx, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*; tr. it. a cura di N. Bobbio, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1975, p. 78.

³⁶ M. Weber, *Sociologia della religione. Protestantismo e spirito del capitalismo*, cit., p. 147, p. 69, nota 63; cfr. anche p. 157.

³⁷ M. Walzer, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1965; tr. it. di M. Sbaiffi Girardet, intr. di M. Miegge, *La rivoluzione dei santi*, Claudiana, Torino 1996, p. 246.

³⁸ M. Weber, *Sociologia della religione. Protestantismo e spirito del capitalismo*, cit., p. 158.

³⁹ M. Lutero, in *Opera Latina Exegetica*, Ed. Elzperger, VII, p. 213.

⁴⁰ Z. Bauman, *Work, Consumerism and the New Poor*, Open University Press, Buckingham 1998; tr. it., *Lavoro, consumismo e nuove povertà*, Città Aperta Edizioni, Troina 2004, pp. 55-59.

⁴¹ A. Tilgher, *Homo faber*, Libreria di scienze e lettere, Roma 1929, p. 45.

anche – e soprattutto – perché il lavoro diviene il cardine dell'esistenza individuale e collettiva: la modernità, infatti, «ha affidato a ciascuno il compito di costruire la propria identità sociale se non dal nulla, almeno dalle sue fondamenta» e «il lavoro veniva concepito come lo strumento principale per assolvere questo nuovo dovere moderno».⁴² Fino ad arrivare al secolo scorso, «il secolo dell'*homo faber*»: quello in cui «sulla centralità del fare è stata immaginata la sua antropologia, sulla pervasività della produzione è stata ridisegnata la sua società, sulla totalità del lavoro è stata rifondata la sua etica».⁴³ Il sospetto è che il guadagno della libertà del lavoro abbia finito per rovesciarsi nel proprio opposto, che liberare il lavoro abbia finito per ingabbiare l'uomo al proprio lavoro. Ed è per questo motivo che il moderno, e il post moderno subito a seguire, hanno catalizzato il pensiero sul lavoro intorno a due reazioni contrarie, ma in fondo intimamente solidali: l'enfasi del lavoro da un lato e la sua riduzione e nullificazione dall'altro.

Tuttavia a ben vedere, sospetti e reazioni sorsero già ai tempi del monachesimo e della riforma, nel momento stesso in cui il lavoro si affacciava nel mondo con dignità. Il principio del «dovere professionale» era accusato di scivolare facilmente e tramutarsi in «un'obbligazione che il singolo deve sentire» di fronte al proprio lavoro.⁴⁴ L'uomo che nel lavoro si era liberato, nel lavoro si ritrovava obbligato e il dovere etico nei confronti della propria professione poteva tradursi nella «forma primaria ed elementare di disciplina sociale, la chiave dell'ordine e il fondamento di ogni ulteriore moralità».⁴⁵ La centralità guadagnata dalla professione nell'esistenza dell'uomo rischiava di farsi esclusiva ed escludente rispetto alle altre dimensioni dell'umano e «la santificazione della vita [...] poteva quasi assumere il carattere di impresa commerciale». Proprio l'etica professionale puritana che si opponeva all'«acosimismo dell'amore» e all'ascesi extra-mondana denunciandole, con le parole di Baudelaire, come «sacra prostituzione dell'anima», correva il pericolo di diventare una forma di prostituzione dell'uomo al proprio lavoro. Un lavoro con l'unico scopo di portarci a «sprofondare un giorno nella tomba» carichi «di un gran peso di denaro e di beni».⁴⁶

Niente di nuovo sotto il sole, dunque, nella modernità. Solo il maturare e l'esplosione, sotto la cappa del nuovo capitalismo industriale, di vecchi sospetti e timori, di vecchie accuse: che il lavoro tradisca la propria razionalità, che il lavoro tradisca la propria libertà.

Sul versante della razionalità il passaggio al capitalismo secolarizzato reintroduce ed anzi amplifica la «gerarchia delle professioni»⁴⁷ fino a divenire

⁴² Z. Bauman, *Lavoro, consumismo e nuove povertà*, cit., p. 48.

⁴³ M. Revelli, *Oltre in Novecento*, cit., p. VIII.

⁴⁴ M. Weber, *Sociologia della religione. Protestantesimo e spirito del capitalismo*, cit., p. 39.

⁴⁵ M. Walzer, *La rivoluzione dei santi*, cit., p. 247.

⁴⁶ M. Weber, *Sociologia della religione. Protestantesimo e spirito del capitalismo*, cit., p. 116, p. 55; id., *Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung*, in *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus* [1915-1920]; tr. it. a cura di P. Rossi, *Intermezzo. Teoria dei gradi e delle direzioni di rifiuto religioso del mondo*, in *Sociologia della religione. L'etica economica delle religioni universali. Confucianesimo e Taoismo*, cit., pp. 315-352; cfr. p. 326.

⁴⁷ M. Weber, *Storia economica: linee di una storia universale dell'economia e della società*, cit., pp. 10-11.

«un potente fattore di stratificazione in una società dei consumi».⁴⁸ La razionalità del lavoro si trova messa in dubbio anche dalla constatazione dell'inevitabilità del conflitto, che coinvolge la dimensione economica ben oltre la divisione in classi se per l'imprenditore «anche i rapporti con i concorrenti (imprenditori come lui) costituiscono una forma velata e controllata di conflitto».⁴⁹

Sul versante della libertà il tradimento pare consumarsi in modo ancora più evidente. La razionalizzazione del lavoro libero, condizione per lo sviluppo del capitalismo in quanto garante della possibilità di calcolo dei costi e del capitale, produce secondo Weber un «regime di libertà contrattuale fittizia»: i lavoratori si offrono «dal punto di vista formale liberamente, di fatto costretti dal pungolo della fame». Non sono tanto – o soltanto – liberi di lavorare, ma «economicamente costretti a farlo». Fino alla constatazione – incredibilmente attuale – del paradosso per cui «solo con una disciplina barbarica era possibile estorcere la quantità di lavoro che oggi un libero lavoratore effettua facilmente sotto il sistema della contrattazione».⁵⁰ Se «il Puritano voleva essere l'uomo di una professione – noi dobbiamo esserlo»: l'ordinamento economico appare come un «enorme cosmo in cui l'individuo viene immesso con la nascita e che è dato a lui, almeno in quanto individuo, come una gabbia di fatto immodificabile».⁵¹ Contro la libertà, e contro l'uguaglianza, il lavoro «ricco di esperienze gratificanti, che sviluppa la propria personalità e dà senso alla propria vita, valore supremo, fonte di orgoglio e di autostima, di rispetto o di notorietà, il lavoro inteso, insomma, come vocazione, è divenuto privilegio di pochi», se non utopia.⁵²

I tradimenti, i dubbi, le crisi del lavoro – moderne e post-moderne – paiono minare alla base i fondamenti delle sue conquiste. Il lavoro si trova immerso in una inestricabile ambiguità: da un lato è spazio privilegiato di esercizio della razionalità (e dunque dell'umanità), dall'altro la mette in dubbio; è terreno di conquista della libertà, ma subito la ipoteca; è luogo di possibile socialità (si pensi alla nascita della città come unione di liberi lavoratori), ma finisce ben presto per negarla.

Tuttavia i sospetti, le reazioni, i dubbi mostrano, a ben vedere, nient'altro che il rovescio della medaglia: dire dell'umanità del lavoro, infatti, non è altra cosa rispetto a dire la sua ambiguità. L'affermazione della dignità del lavoro, della sua universalità e uguaglianza segna la rottura con ogni forma di pensiero dualistico che releghi l'attività lavorativa all'extra-umano o al sub-umano. Il lavoro non rende né monaci, né schiavi, ma uomini. Senza alcuna pacificazione definitiva: riconsegnare il lavoro all'umano e l'umano al lavoro non risolve in prima battuta nessuna tensione. Apre possibilità, certo: di libertà, razionalità e socialità del e nel lavoro. Possibilità però senza garanzie, perché iscritte

⁴⁸ Z. Bauman, *Lavoro, consumismo e nuove povertà*, cit., p. 57.

⁴⁹ G. Poggi, *Calvisimo e spirito del capitalismo*, Il Mulino, Bologna 1984, p. 69.

⁵⁰ M. Weber, *Storia economica: linee di una storia universale dell'economia e della società*, cit., p. 245, p. 123.

⁵¹ M. Weber, *Sociologia della religione. Protestantismo e spirito del capitalismo*, cit., pp. 184-185, p. 39.

⁵² Z. Bauman, *Lavoro, consumismo e nuove povertà*, cit., p. 29.

nell'inevitabile fragilità dell'umano. Possibilità di dignità e possibilità di tradimenti, di libertà e di gabbie, di uguaglianza e di conflitti.

Tra idolatria e fastidio

Di fronte all'ambiguità inscritta nell'umanità del lavoro si fanno strada due reazioni contrapposte. O si rifiuta la fragilità dell'umano e del lavoro, l'incertezza della sua razionalità, della sua libertà e della sua socialità, o si accetta di rimanere di fronte all'ambiguità e alle crisi del lavoro con sguardo disincantato. Sul primo versante si collocano tutte le posizioni che, in un modo o nell'altro, sono accomunate dal tentativo di fuggire dall'ambiguità. Si assolutizza, allora, il lavoro fino a farlo coincidere senza scarti con la totalità dell'umano; oppure si cerca di salvaguardare in un presunto altrove lo spazio della propria umanità. I pensieri per cui il lavoro è tutto e quelli per cui il lavoro non è nulla (o quasi) – apparentemente opposti – si ritrovano dunque intimamente solidali. Solidali nel rifiuto dell'ambiguità del lavoro, dell'ambiguità dell'umano. L'alternativa è il disincanto: accettare di rimanere nel mondo e disincantare il lavoro richiamando insieme la consapevolezza delle sue possibilità e la responsabilità delle sue miserie. Richiamando il suo essere una sfida continua.

Oggi la lettura dominante rispetto al tema del lavoro si polarizza ancora sul primo versante, intorno alla contrapposizione frontale tra l'idolatria per cui il lavoro è tutto, più superata, e la cultura narcisistico estetizzante per cui il lavoro non è nulla. Una polarizzazione che ha radici sempre antiche e sempre nuove, che ritorna immutata cambiando vesti e cambiando nomi: il lavoro come maledizione e il lavoro come benedizione, il rischio dell'enfasi e quello della riduzione, il lavoro come fine e il lavoro come mezzo, o ancora l'insistenza su di esso come diritto o come dovere.

Nell'idolatria del lavoro «l'uomo esiste per la sua azienda e non viceversa» e la razionalità del lavoro si tramuta nell'irrazionalità della servitù dell'uomo al proprio lavoro.⁵³ Il lavoro viene assunto come un «nuovo modo di vivere che ha per oggetto l'orbe terrestre», che «tenta di appropriarsi del suo spazio, del suo tempo, della sua legittimità» fino a divenire «totalità dell'esistenza».⁵⁴ E il motivo è semplice: il lavoro garantisce la posizione sociale e il denaro; questo equivale dunque a garantire l'apertura di ogni possibilità.⁵⁵ In una parola, a garantire tutto, tutto l'umano.

Figlia dell'idolatria del lavoro, la cultura prevalente nella società post moderna e post lavorativa riduce oggi – per reazione opposta – il lavoro ad un nulla. Siamo definitivamente trasmigrati da una «Religione del Lavoro e del Risparmio» a una nuova religione «del comfort, del benessere, del comodo, della pulizia, una religione del Corpo, dello sport, dell'arte, del gioco e del lusso».⁵⁶ Il lavoro, al più, è vissuto come una fastidiosa necessità incompatibile con la perfezione della vita e per questo motivo se ne teorizza la fine. La «fine

⁵³ M. Weber, *Sociologia della religione. Protestantesimo e spirito del capitalismo*, cit., p. 54.

⁵⁴ E. Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1932; tr. it, *L'Operaio. Domino e forma*, Longanesi, Milano 1984, pp. 81-83.

⁵⁵ F. Riva, *Come il fuoco. Uomo e denaro*, Cittadella Editrice, Assisi 2011.

⁵⁶ A. Tilgher, *Homo faber*, cit., pp. 128 ss.

del lavoro»⁵⁷ è esattamente questo: «osare l'Esodo [...] dalla "società del lavoro"», «volere la morte di questa società che agonizza»; volere «che il "lavoro" perda la sua centralità nella coscienza, nel pensiero, nell'immaginazione di tutti» e tendere verso una società in cui «il lavoro a tempo pieno di tutti i cittadini non è più necessario né economicamente utile».⁵⁸ Verso una società della cultura e del tempo libero, fatto – finalmente – di attività autonome e fini liberamente scelti.

Come se il tempo libero bastasse di per sé a garantire una maggiore socialità dell'agire; come se svincolare l'agire dal fine economico-produttivo bastasse di per sé a renderlo davvero libero.⁵⁹ Se forse è vero che la «società della piena occupazione» è oramai un'«istituzione zombie», una morta vivente che ha lasciato spazio ad una pluralizzazione del lavoro, sempre più «liquido»,⁶⁰ questo non garantisce nulla in merito ad una presunta e finale liberazione dal lavoro. Diciamo pure che il lavoro è un nulla; e intanto lavoriamo, sempre più diffusamente, sempre più inconsapevolmente, sempre più indegnamente.

Una falsa alternativa

L'idolatria così come il fastidio nei confronti del lavoro rifiutano di stare dentro la sua crisi, dentro la sua ambiguità. L'idolatria lo assolutizza, risolvendo in esso l'intera esistenza; il fastidio lo nullifica, abbandonandolo a se stesso e ricercando solo altrove la propria umanità. Il primo passo dunque, sulla via del disincanto del lavoro consiste esattamente nello smascherare la falsa alternativa rappresentata da questi due poli contrapposti eppure intimamente solidali.

Contro l'idolatria del lavoro vale innanzitutto l'affermazione della multidimensionalità: la considerazione del lavoro come il tutto produce infatti un «io dominato» che «identifica la sua interezza con un aspetto soltanto»,⁶¹ misconoscendo la complessità strutturale dell'umano. L'idolatria del lavoro scivola facilmente lungo la china dell'ideologia del lavoro fino al punto in cui, nelle cosiddette professioni cognitive, «tutta la vita, con il suo corredo di intelligenza e di affetti, viene "messa al lavoro" in modo unilaterale, approdando

⁵⁷ J. Rifkin, *The End of Work. The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*, Putnam, New York 1995; tr. it., *La fine del lavoro. Il declino della forza lavoro globale e l'avvento dell'era post-mercato*, Baldini e Castoldi, Milano 1995.

⁵⁸ A. Gorz, *Adieu au proletariat. Au-delà du socialisme*, Galilée, Paris 1980; tr. it., *Addio al proletariato. Oltre il socialismo*, Edizioni lavoro, Roma 1992, p. 9; id., *Capitalisme, socialisme, écologie. Désorientation, orientations*, Galilée, Paris 1991; tr. it., *Capitalismo, socialismo, ecologia*, Manifestolibri, Roma 1992, p. 50. Cfr. anche id., *Métamorphoses du travail. Quête du sens. Critique de la raison économique*, Galilée, Paris 1988; tr. it., *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

⁵⁹ F. Riva, *Idoli della felicità; lavoro, festa, tempo libero*, cit., pp. 87 ss.

⁶⁰ U. Beck, *Una prospettiva globale: oltre la società del lavoro*, in «Paradigmi», n. 1, 2008, pp. 19-33.

⁶¹ M. Walzer, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, London 1994; tr. it. di N. Urbinati, *Geografia della morale. Democrazia, tradizioni e universalismo*, Dedalo, Bari 1999, p. 105.

a un vero e proprio autosfruttamento».⁶² Ma occorre ricordare anche che se il lavoro invade «tutta la condizione incarnata dell'uomo», rischia di non significare più nulla, proprio perché è stato portato a significare tutto.⁶³ L'apice della significazione del lavoro rischia di coincidere con l'abisso del suo non senso, la sua esaltazione con la sua massima deprivazione.

Il fastidio nei confronti del lavoro assume invece toni e aspetti più mutevoli, meno riconoscibili, infinte e sottili variazioni sul tema più difficili da identificare, più difficili da smascherare. Il pensiero per cui il lavoro è nulla si dà attraverso gradazioni differenti, eppure accomunate da un medesimo esito: quello di abbandonare il lavoro. Auspicare la "fine del lavoro" può apparire molto diverso dalla più moderata affermazione per cui il lavoro non è tutto. Nei pensieri e desideri della fine – per non dire nei sogni – il lavoro è condannato tout court: tuttavia contro la "fine del lavoro" valgono come motivo e sospetto tutte le conquiste che l'umanità ha raggiunto attraverso di esso, dalla libertà all'uguaglianza, dalla dignità all'universalità dei diritti. Vale ricordare come «la natura dell'uomo è l'operare», o quanto meno anche l'operare.⁶⁴

Nel pensiero per cui il lavoro non è tutto, invece, pare salvarsi qualcosa, almeno un minimo di dignità. Se smascherare le posizioni estreme che fanno del lavoro un tutto o un nulla può apparire più facile e quasi scontato, difficile è far gettare la maschera a queste forme di pensiero che nascono negli interstizi della contrapposizione, senza in fondo mai abbandonarla. Ma i giochi, a ben vedere, non sono poi così complessi. Basti evidenziare la contraddizione di una umanità che pretende di trovarsi – intatta e pura – in uno spazio ed un tempo altro da quello del lavoro (libero, appunto): come se fosse sufficiente dire tempo libero per dire libertà, come se fosse sufficiente non lavorare per essere liberi. Il riconoscimento di un minimo di dignità al lavoro si accompagna inoltre, ipocritamente, al suo abbandono; di fronte alla crisi del lavoro e nel lavoro si invita a sfuggire, a cercare altrove il senso del proprio lavoro, a cercare altrove la propria umanità. Come se fosse possibile ritrovarla davvero – vuoi nella contemplazione, vuoi nell'azione politica, vuoi in una presunta integralità dell'umano – dopo averla abbandonata a se stessa nel lavoro. Come se fosse possibile – per di più – contemplare e agire senza lavorare.

Il riconoscimento della multidimensionalità dell'umano non può coincidere con l'affermazione di una dignità che si fa a pezzi, che si dà per sommatoria successiva di segmenti dell'esistenza: se è vero che l'uomo non si esaurisce nel lavoro, nel lavoro – come in ogni attività propriamente umana – ne va tuttavia interamente della sua dignità.

Quello che del lavoro oggi si è perso, forse, non è tanto la consapevolezza del suo collocarsi dentro una più ampia interezza dell'umano, dentro un contesto complessivo di senso, quanto – primariamente – la corresponsabilità per la sua dignità e la sua decenza. Il gesto estremo e oramai tragicamente frequente del suicidio collegato a situazioni di lavoro – sia esso di operai cinesi o dirigenti d'impresa – ci interroga: se da un lato può richiamare alla necessità culturale di affermare con più forza che il lavoro non è tutto e che c'è altro oltre

⁶² F. Totaro, *Lavoro ed equilibrio antropologico*, in id. (a cura di), *Il lavoro come questione di senso*, Edizioni Università di Macerata, Macerata 2009, p. 306.

⁶³ P. Ricoeur, *Travail et parole* (1953), in *Histoire et vérité*, Seuil, Parigi 1955, p. 200.

⁶⁴ H. Avron, *La philosophie du travail*, PUF, Parigi 1961, p. 8.

il lavoro, dall'altro richiama anche l'urgenza di riassumerci la responsabilità collettiva per l'umanità di quel lavoro che manca, che opprime, che è esercitato in condizioni indecenti. Che è fuori dalla dignità, che porta fuori dalla vita e dall'umanità, abbandonato al suo essere dis-umano.

Pessimismo e critica: quale lavoro?

La situazione odierna, anche per il lavoro, pare riassumibile nei termini della crisi: crisi di un lavoro in costante e rapida mutazione, di un lavoro perso, di un lavoro che manca, di un lavoro sempre più precario, sempre più incerto, sempre più sfruttato. La congiuntura negativa tuttavia ricorda e richiama prepotentemente proprio la sua vitalità, la sua umanità: la crisi del lavoro è crisi dell'umano perché nel lavoro ne va del nostro essere uomini, della nostra stessa possibilità di esserlo. La crisi richiama al contempo la sua socialità: senza il lavoro il disagio rimbalza infatti dal singolo alla famiglia, dalla famiglia alla città. Richiama quindi alla cor-responsabilità.

Agli inizi del Novecento, in epoche ben lontane da quella odierna, Max Weber guardava con preoccupazione al capitalismo allora nascente e alle modificazioni repentine che esso iniziava a determinare nella vita degli individui delle società occidentali. Weber pareva addirittura paventare la necessità di abdicare di fronte alla «straponente forza coercitiva» del capitalismo: l'affermazione per cui dobbiamo essere uomini del lavoro senza più possibilità di libera scelta, l'immagine della «gabbia di acciaio», di un mondo che ci imprigiona illudendoci di essere liberi fino a quando «non sarà bruciato l'ultimo quintale di combustibile fossile» è stata interpretata facilmente come una resa incondizionata al pessimismo.⁶⁵ Già allora, tuttavia, il pessimismo nasceva e nascondeva una critica radicale tutt'altro che disarmante: di fronte ai tradimenti del lavoro, infatti per Weber «è l'opera dell'uomo ad apparire come colpevole, e il lavoratore ne trarrà la conseguenza che tale opera va riformata».⁶⁶ Se certo è importante saper leggere la crisi, individuarne cause e fattori scatenati, prioritario rimane però un pungolo fastidioso e scomodo, quello del richiamo alla responsabilità dell'uomo: «richiamare il senso di responsabilità nei confronti di se stessi e della società attraverso il proprio lavoro».⁶⁷ La responsabilità, infatti, è ciò che rimane all'etica nell'epoca del «disincantamento del mondo» (*Entzauberung der Welt*), nell'epoca in cui l'uomo si trova in solitudine di fronte al riconoscimento dell'assurdo dell'esistenza, di fronte alla necessità di scegliere – senza ragioni definitive – a quale dio o a quale demone affidare la propria vita.

In questa prospettiva, dunque, come già notava Marcuse, il silenzio weberiano di fronte alla crisi del capitalismo disvelata nella sua nudità non è altro che la forma più radicale di critica e disincanto: di fronte alla crisi, di fronte al tradimento della promessa di un lavoro finalmente umano, libero e dignitoso

⁶⁵ M. Weber, *Sociologia della religione. Protestantesimo e spirito del capitalismo*, cit., p. 185.

⁶⁶ M. Weber, *Storia economica: linee di una storia universale dell'economia e della società*, cit., p. 256. Weber sta parlando, nello specifico, della nascita del socialismo razionale.

⁶⁷ M. Martinelli, *Il legame incrinato. Lavoro e società in trasformazione nell'epoca della globalità*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 27-28.

– un lavoro razionale – mostrare la gabbia d'acciaio non è forse «ironia che comprende e che sconfessa? Vuol forse dire: e questa voi la chiamate ragione?». ⁶⁸ E questo voi lo chiamate lavoro? Disincantare il lavoro è stare nella sua ambigua umanità. Senza abbandonarla, senza abbandonarlo.

⁶⁸ H. Marcuse, *Industrialisierung und Kapitalismus*, (contributo di H. Marcuse al 15° Congresso di sociologia tedesca, tenutosi ad Heidelberg nell'aprile del 1964), in A.A.V.V., *Max Weber und die Soziologie heute*, Tubinga 1964; id., tr. it., *Industrializzazione e capitalismo*, in *Max Weber e la sociologia oggi*, tr. it. di I. Bonaldi e G. Rusconi, Jaca Book, Milano 1967, p. 224.