

Nietzsche tra formazione e lavoro. Riflessioni filosofiche per una buona pratica d'apprendistato

Cristina Zaltieri

Abstract

The aim of this work is to acknowledge Nietzsche as an effective interlocutor for the close relation between formation and work as outlined in the 2011 state law named 'testo unico'. Doing so we must shift beyond the most popular image of Nietzsche, i.e. the thinker of the aristocratic work's refusal he did acquire from the Greeks putting the emphasis on the intellectual dimension. Nietzsche acknowledges, in his early age, that both manual and intellectual work can be equally alienating. Furthermore he unveils the prominently formative value of work. Finally Nietzsche indicates those pathologies the apprenticeship must defend itself from in order to reach its real fulfilment: the immediate fruition regardless of formative lapse of time, the extinction of the individual into a mere role, work training as a loss of thinking and a closure to any questioning on his acting.

Premessa: uno sguardo 'inattuale' su formazione e lavoro

Nel testo unico sull'apprendistato del settembre 2011, l'articolo 1 accomuna tutte e tre le tipologie di apprendistato (per la qualifica o diploma professionale, professionalizzante o di alta formazione e ricerca) sotto un'unica definizione: «contratto di lavoro finalizzato a formazione e occupazione». Questo connubio di lavoro e formazione, in cui consiste la natura specifica dell'apprendistato, dovrebbe in linea teorica esser universalmente riconosciuto come binomio associato – a partire dalla concezione moderna del lavoro - dato che, da una parte il lavoro è divenuto nella nostra cultura l'attività per eccellenza di formazione della persona e, d'altra parte, non si può negare che la formazione porti con sé quei caratteri che sono propri del lavoro: si tratta infatti di un insieme di pratiche che richiedono l'uso di protesi esosomatiche, come la scrittura, e che producono quelle oggettivazioni del sé (testi, documenti, abiti, competenze verificabili) attraverso cui può avvenire, il riconoscimento dell'umano.

In realtà l'originalità dell'apprendistato, la sfida di cui esso è oggi portatore sia nei confronti delle istituzioni attualmente preposte alla formazione sia nei confronti del mercato del lavoro, sta proprio in questo connubio di conoscenza e prassi lavorativa; e forse, proprio in esso sta la maggiore difficoltà alla piena affermazione di questo istituto, peraltro antico quanto la nostra moderna civiltà del lavoro, che potrebbe – se rettamente e pienamente applicato – sanare alcune delle piaghe che affliggono istruzione e lavoro¹.

¹ A tale riguardo rimandiamo alle osservazioni di Giuseppe Bertagna: «L'aver assimilato l'apprendistato a un processo definito di "istruzione e formazione" significava, (nello spirito della legge del 2003), volerlo sottrarre all'aura formativa negativa nella quale è stato confinato soprattutto negli ultimi cinquant'anni. E affermare che il lavoro e l'impresa non sono in contraddizione con i processi pedagogici dell'istruzione e della formazione, ma anzi ne sono e ne possono costituire, a certe condizioni interne ed esterne al soggetto, addirittura segni elettivi». (Bertagna G., *Apprendistato per la qualifica e per il diploma professionale. Impianto e significato*, in Tiraboschi M. (a c. di), *Le nuove leggi civili. Il testo unico dell'apprendistato e le nuove regole sui tirocini. Commentario al decreto legislativo 14 settembre 2011, n. 167, e all'articolo 11 del*

Al di là della grande ammirazione che Nietzsche nutrì nei confronti della cultura del Rinascimento italiano, la cui trasmissione era affidata in buona parte all'antico apprendistato, Nietzsche non si occupò certo dell'apprendistato in senso tecnico. In questa mia indagine si vuole interpellare il filosofo a proposito del connubio di lavoro e formazione, ossia dell'essenza stessa tanto preziosa quanto problematica dell'apprendistato, su cui egli ha riflettuto con grande originalità e profondità.

Per quanto concerne la formazione, si tratta di un tema – come acuti critici hanno già dimostrato² – centrale nell'opera del filosofo, a partire dal senso profondamente formativo che egli volle attribuire al suo giovanile incarico di professore universitario di filologia. Scrive a proposito all'amico Gersdorff: «Vorrei essere qualcosa di più che un rigido ammaestratore di abili filologi»³ (*E*, vol. I, 632, 11 aprile 1869) e in una lettera a Rohde del 15 dicembre del 1870 definisce l'insegnamento universitario una «sofferenza istruttiva» che non è fine ma solo mezzo per la propria formazione di insegnante, dunque, percorso di conoscenza e insieme sviluppo di competenze e di mestiere ma anche insieme formazione dell'individuo, ossia un apprendistato necessario per divenir educatore. Resta essenziale aver ben chiaro che lungo l'intero percorso di pensiero Nietzsche, pur errabondo, pur senza discepoli e senza un'istituzione che lo accolga, non sa che farsene della conoscenza e della filosofia se non per porle al servizio della formazione dell'uomo, di una sua elevazione.

Se è innegabile e onnipresente la questione della formazione in Nietzsche, d'altro canto, occorre riconoscere che la tematizzazione del lavoro, pur poco organicamente disseminata nella sua opera, conduce i pochi critici che vi si sono incontrati ad accontentarsi dell'immagine più conosciuta, della 'vulgata', di certo giustificata da molti passi della sua opera, di un Nietzsche radicale detrattore del lavoro e della sua ideologia⁴.

Ora, il compito che qui mi propongo è quello di mostrare come accanto, ma è meglio dire 'oltre', la critica di stampo aristocratico del lavoro – la cui presenza è innegabile e ingombrante - Nietzsche sia giunto a riconoscere un 'valore formativo' del lavoro, punto finora non valorizzato dalla critica ma innegabilmente presente, come cercherò qui di dimostrare.

decreto legge 13 agosto 2011, n. 138, convertito con modifiche nella legge 14 settembre 2011, n. 148, Giuffrè Editore, Milano 2011, pp. 306-307).

² Ci limitiamo qui a segnalare un testo che ha aperto alle riflessioni sulla formazione in Nietzsche: Baroni C., *Nietzsche Éducateur. De l'Homme au Surhomme*, Buchet/Castel, Paris 1961. Baroni afferma chiaramente che: «La scienza per la scienza, la conoscenza per la conoscenza, è un principio estraneo a Nietzsche [...] Nietzsche è l'educatore-nato» (Ivi, pp. 43-44, tr. mia). Tutta la sua impresa filosofica dimostra una costante cura per l'elevazione dell'uomo.

³ Per tutte le citazioni di Nietzsche ci si riferisce ai testi dell'edizione Adelphi, a cura di Colli G. e Montinari M., tranne che per *La volontà di potenza*. D'ora in poi le citazioni saranno seguite dalle iniziali dell'opera e dal numero di pagina, nel caso non sia numerato il frammento o l'aforisma citato. Le sigle saranno le seguenti. *La nascita della tragedia*=NT; *Umano, troppo umano I*=UTU I; *Umano, troppo umano II*= UTU II; *Frammenti postumi*= FP seguito dagli anni relativi; *La mia vita. Scritti autobiografici 1956-1869*=MV; *Appunti filosofici 1867- 1869*=AF; *L'avvenire delle nostre scuole*=ANS; *La gaia scienza*=GS; *Schopenhauer come educatore*=SE; *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*=FT; *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*=UD; *Aurora*=Au; *Epistolario*=E, seguito dal numero romano del volume.

⁴ Antimo Negri che ha avuto il merito di essersi dedicato al pensiero di Nietzsche in relazione alla 'civiltà del lavoro' di cui il pensatore è testimone critico, vede in Nietzsche solo il detrattore di tale civiltà, spinto a ciò dal suo 'aristocraticismo radicale', 'dall'antisocialismo' sposando dunque una lettura che è certo quella dominante (e tutt'altro che immotivata) ma non scorge per nulla quella valorizzazione del lavoro come esercizio a cui pure Nietzsche giunge, attraverso motivi goethiani, e che qui sarà il cuore della nostra lettura di Nietzsche. (Cfr. Negri A., *Nietzsche e la civiltà del lavoro*, in AA.VV., *Nietzsche e la fine della filosofia occidentale*, La Cittadella, Assisi 1986).

Ora, tale riconoscimento di un valore formativo del lavoro - che è proprio l'essenza dell'apprendistato - fa di Nietzsche, ai miei occhi, un interlocutore prezioso specie per le indicazioni che dalle sue riflessioni si possono trarre su come tale valore possa essere implementato rendendolo il cuore propulsivo di una riuscita formazione e su quali pericoli vadano di contro evitati affinché il lavoro non perda potere formativo e non si riduca a de-formazione dell'individuo.

Sono anni, quelli della maturità di pensiero di Nietzsche, di totale trionfo dell'ideologia moderna del lavoro nella sua massima espressione, quella della civiltà industrializzata; ne è un segno emblematico un episodio di cui Nietzsche coglie pienamente il significato emblematico: l'Imperatore Guglielmo nel 1881 invia al *Reichstag* un discorso in cui proclama: «Siamo tutti lavoratori». Il commento ironico di Nietzsche è che sono tempi in cui anche il più ozioso vuole sentirsi vicino al lavoro perché da tale vicinanza può solo trarre prestigio. (GS, p. 188).

Dunque Nietzsche è testimone del grande rigoglio e dell'onnipervasività del mito del lavoro, che travalica anche le differenze politiche perché riesce ad accomunare nell'identificazione del lavoro come scopo ultimo e senso dell'esistenza, il Kaiser Guglielmo e l'operaio socialista.

L'ideologia del lavoro come espressione compiuta dell'umano non ha sempre dominato la cultura occidentale; pochi i segni di essa, ad esempio, presenti nella civiltà greca e, in genere, nella cultura antica, così cara a Nietzsche.

La de-formazione del lavoro: Nietzsche e i greci

L'incontro tra Nietzsche e il tema del lavoro avviene da giovanissimo nella *Dissertatio de Theognide Megarensi* con cui si congeda dalla scuola di Pforta nel 1864. Nel 1866 il filosofo appena ventiduenne lavora ad una conferenza da tenersi per la società filologica di amici che aveva fondato a Lipsia, sempre sull'ultima redazione della silloge di Teognide di Megara. In tale occasione la questione del lavoro gli si presenta per due vie: una è quella del confronto con la concezione svilente del lavoro di cui è portavoce il poeta arcaico e aristocratico Teognide; l'altra via - più interessante per ciò che qui mi propongo - è rappresentata dalle riflessioni del giovane Nietzsche sulla sua stessa esperienza di lavoro, lavoro intellettuale, filologico.

Per quanto concerne il tema del lavoro presente in Teognide, poeta collocato nel passaggio tra pieno arcaismo e tardo arcaismo (c.ca 580- 510 a.C.) mi limito ad osservare che nella sua silloge è espresso lo sconcerto di un aristocratico che vede pian piano allontanata dal potere e dai propri privilegi l'élite dorica sotto l'emergere della nuova classe dei mercanti e degli artigiani, di coloro che Teognide chiama con una terminologia che è insieme morale e socio-economica, *kakói/deilói* (i plebei, i villani) per opporli agli *agathói* (i nobili, i bennati), liberi dalla vergognosa costrizione del lavoro. Certo questa opposizione agisce anche in Nietzsche⁵.

⁵ Per una disamina del particolare e complesso viraggio che Nietzsche, a partire dall'incontro con la concezione greca, darà del concetto di 'aristocrazia'. (Scandella M., *Il giovane Nietzsche e la concezione aristocratica del lavoro nel mondo greco*, «CQIA-Rivista. Formazione, Persona, Lavoro», 1, 2, 2011, pp. 93-108). L'autore mostra come il modello aristocratico, di ascendenza greca, mediato soprattutto da Teognide di Megara, che traspare nello svilimento dell'opera banausica, nella istanza di separazione tra filosofia e professione, venga ben presto complicato da Nietzsche nella valutazione della creazione artistica, per i greci pur sempre banausica e dunque indegna degli *aristoi*. Inoltre Scandella legge nel filosofo l'apertura all'esistenza come 'vita al lavoro' dove l'agire lavorativo umano si valorizza laddove si trasforma da mera fatica in vista dell' autosussistenza in autopoiesi formativa.

Il disprezzo per il lavoro manuale è un tema che attraversa quella cultura greca di cui il giovane filologo era innamorato e il cui incontro fu determinante per la sua formazione. Basti ricordare come già nell'*Iliade* ai nobili guerrieri achei venga contrapposto Tersite, dileggiato e picchiato da Odisseo per le sue parole di sprezzo nei confronti dei basilei. Tersite è descritto con il corpo brutto e deforme quale esempio di chi, di nascita vile, è stato piegato nel corpo dalla fatica del lavoro imposto ed il suo animo, reso deforme anch'esso da passioni vili suscitate dalla vita grama di lavoro, non può condividere i nobili valori degli *aristoi*. Anche dopo il tramonto dell'aristocrazia guerriera dorica permane nella cultura greca una netta distinzione tra coloro che sono liberi dal lavoro e si possono dedicare alle nobili attività della contemplazione e della politica e coloro a cui tocca il lavoro duro, spesso imposto a schiavi, a stranieri residenti, a 'lavoratori' ospiti, a coloro che stavano ai margini della *polis*.

La filosofia eredita questa svalutazione dell'attività banausica. Ricordiamo che il primo pensatore della tradizione occidentale, Talete, è descritto così intento alla contemplazione del cielo da cadere in un pozzo e subire per questo lo scherno di una serva. La scena della filosofia occidentale si apre dunque con l'opposizione di due attanti: il contemplatore-filosofo e il lavoratore-servo (la lavoratrice-serva a marcare una differenza ancor più radicale perché anche di genere!) che provengono da pratiche opposte, inconciliabili, l'uno contempla ciò che è più lontano dalle pratiche della vita quotidiana, il cielo, ma si rivela incapace di amministrarsi nei passi da compiere sulla terra, l'altra è l'incarnazione del lavoro quotidiano, della fatica (*ponos*) che non permette di alzare gli occhi al cielo, anzi vede solo superfluo e dannoso tale gesto. Resta che in questo contesto culturale colui che eleva il proprio animo, colui che intraprende, meglio inaugura una nuova *odos* di formazione è il contemplatore, non certo il lavoratore.

L'opposizione tra chi pensa e chi lavora si mantiene in Platone, che su tale distinzione precipua costruisce la gerarchia sociale della sua *Repubblica* e in Aristotele che nella *Metafisica* teorizza il primato delle scienze contemplative su quelle pratiche e poetiche⁶.

È innegabile che l'idea delle due caste, quella di chi lavora e quella di chi pensa riemerge carsicamente lungo l'opera di Nietzsche.

In *Umano, troppo umano*, s'incontra un celebre aforisma, il 439, che dice: «Civiltà e casta. Una civiltà superiore vuole due distinte caste: chi lavora e chi ozia o, con espressione più forte, la casta del lavoro forzato e la casta del lavoro libero» (*UTU*, af.439). Nel medesimo testo si legge: «La mia utopia. Il lavoro andrebbe affidato a chi ne soffre di meno, a chi è meno sensibile» (*UTU*, af.462).

Si tratta di un pensiero di certo viziato da una separazione netta tra conoscenza e lavoro che è figlia dell'epoca e che ora non convince più⁷ (Nietzsche in queste affermazioni si mostra, lui sì, ancora schiavo del retaggio aristotelico).

Ma è troppo semplice e riduttivo liquidare il dualismo sociale di Nietzsche come mera espressione della posizione classista, antioperaia e antisocialista di un reazionario, secondo la lettura di Lukács che ha fatto scuola. In realtà la questione è più complessa e fa ancora problema ai giorni nostri. La si può meglio comprendere a partire da un celebre passo de *La nascita della tragedia* dove parlando della società alessandrina in realtà il filosofo asserisce qualcosa che riguarda anche noi:

⁶ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1965, libro VI, cap. I.

⁷ Una riflessione radicale sulla dualità tra conoscenza e lavoro è proposta in Sini C., *L'uomo, la macchina, l'automa: lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto*, Bollati Boringhieri, Torino 2009. Sull'intreccio, sempre presente, tra conoscere, produrre e agire bene cfr. Bertagna G., *Dall'educazione alla pedagogia*, Editrice La Scuola, Brescia 2010, p. 386.

Si noti bene: la cultura alessandrina ha bisogno, per poter esistere durevolmente, di una classe di schiavi; ma essa, nella sua concezione ottimistica dell'esistenza, nega la necessità di una tale classe e va perciò gradualmente incontro, quando sia esaurito l'effetto delle sue belle parole di seduzione e di rassicurazione della "dignità dell'uomo" e della "dignità del lavoro" a un'orrenda distruzione. (NT, p.120)

Dunque la contraddizione, patogena per una società che là alberghi, è la seguente: per produrre frutti sempre più elevati e sofisticati di cultura e civiltà occorre 'allevare' al proprio interno una classe di uomini dediti esclusivamente alla ricerca e, quindi, liberati dal lavoro ma, di contro, tale allevamento richiede la presenza di una massa di sottomessi «alla schiavitù dei bisogni impellenti della vita». Se poi una simile società elegge a propri valori fondamentali quelli dell'uguale dignità dell'uomo e della dignità del lavoro questi due aspetti – quello della divisione del lavoro e quello 'valoriale' - così nettamente in contrasto, verranno prima o poi a collidere e per quella società, per quella civiltà, sarà una inevitabile crisi.

Ovviamente si tratta di un monito ancora attuale: se si vuol mantenere la cultura in quella separatezza da casta di super specialisti che nell'Occidente appare ancor oggi il modello imperante, allora badate - avverte Nietzsche - ci dovranno sempre essere degli schiavi, ossia coloro che sottopagati, misconosciuti, sviliti, faranno tutti i lavori che i privilegiati non vogliono fare. Se non si vuole pagare questo prezzo allora occorre mettere in conto che dovrà cambiare anche il modo di fare cultura, dunque la formazione (non più elitaria, non più contrapposta al lavoro) e bisogna essere disposti a tale cambiamento progettandolo, ossia pensando in modo nuovo sia la formazione che il lavoro⁸.

Ma, sempre a partire nella riflessione sul lavoro del giovane Nietzsche rispetto a Teognide, c'è altro ancora, come si è anticipato, che può essere utile alla nostra indagine su formazione e lavoro e consiste in ciò: questo lavoro filologico intensissimo per il giovane Nietzsche gli aprirà gli occhi sull'alienazione che anche il lavoro intellettuale può produrre.

Abbiamo detto che lo studio della silloge di Teognide è uno dei primi lavori del giovane Nietzsche filologo, uno degli studi che gli guadagnerà la cattedra di Filologia greca all'Università di Basilea a soli 25 anni. Nietzsche racconta di come il suo maestro Ritschl lo avesse convocato, dopo aver letto il suo lavoro su Teognide, per dichiararsi ammirato del rigore metodico e della sicurezza combinatoria dimostrate da un così giovane allievo. (Cfr. MV, p.165).

Proprio a partire da tale sua personale esperienza di lavoro filologico, peraltro di successo, Nietzsche ha un ripensamento a proposito della netta partizione di lavoro manuale vile e lavoro contemplativo nobile. Egli scriverà all'amico Deussen due anni dopo, nel 1868, citando i *Parerga e paralipomena* di Schopenhauer:

Le capacità necessarie per produrre qualcosa di lodevole in campo filologico sono *incredibilmente* modeste e chiunque, purché collocato al posto giusto, impara a fabbricare la sua vite. [...] Se si assume un punto di vista più elevato, il punto di vista della storia della cultura, si vede come anche

⁸Questa lettura mi è suggerita da Carlo Sini. Cfr. (a c. di) Zaltieri C., *Pensare il lavoro: intervista a Carlo Sini*, «CQIA-Rivista. Formazione, Persona, Lavoro», 2, 2011, pp. 12-26. Questo punto suscitato dal confronto con Nietzsche mi pare molto importante perché spinge a valorizzare dell'apprendistato proprio quella che all'inizio abbiamo definito la sua essenza: il superamento del dualismo formazione/lavoro ancora così difficile da praticare.

questi ingegni non siano in fondo che operai, al servizio cioè di un qualche grande semidio della filosofia⁹

Dunque, la pratica del sapere specialistico, in questo caso di quello filologico, è resa possibile nella sua più efficace performatività solo perdendo di vista la complessità dell'agire umano per fissare solo un elemento, per isolare dalla totalità solo un piccolo pezzo: «Nella filologia mancano grandi pensieri, e per questo nello studio universitario non vi è sufficiente slancio. I lavoratori sono diventati operai di fabbrica. Perdono d'occhio il funzionamento del tutto»¹⁰. Ne *L'avvenire delle nostre scuole* si legge: «Lo studioso superspecializzato come l'operaio: non sa nulla al di là della vite che ha imparato ad avvitare. E a parlare di tutto resta il giornalista. Non c'è spazio per altro»¹¹.

Nell'aforisma 366 del testo *La gaia scienza* del 1882 Nietzsche ritorna su questo tema con toni ispirati riflettendo sui costi della super specializzazione del lavoro culturale che in effetti era per l'Occidente un risultato piuttosto recente (al tempi di Kant, solo novanta anni prima, un filosofo poteva essere anche astronomo, studioso di fisica, matematico...).

Davanti a un libro erudito. Ogni specialista ha la sua gobba. Il libro di un erudito rispecchia sempre anche un'anima incurvata: ogni mestiere incurva. Si rivedono gli amici coi quali si è stati giovani, dopo che si sono insediati nel possesso della loro scienza: ah, come è sempre accaduto anche il contrario! Ah, come essi stessi sono ormai per sempre posseduti e alla mercé di essa! Abbarbicati nel loro angolo, malconci fino ad essere irricognoscibili, non liberi, defraudati del loro equilibrio, emaciati e angolosi dappertutto, solo in un punto straordinariamente rotondi, - si è commossi e si tace, quando li si ritrova così. Anche supponendo che il suo sia un pavimento dorato, ogni mestiere ha sopra di sé un soffitto di piombo che preme sempre di più sull'anima finché essa resta stranamente schiacciata e incurvata. Non la si può più cambiare. [...] ogni specie di maestria la si paga a caro prezzo su questa terra [...] si è uomini della propria specialità, a prezzo di essere anche le vittime di questa. "Commesso del negozio dello spirito", "facchino della cultura"¹²

Dunque, per Nietzsche poco più che ventenne, non si tratta più di opporre aristotelicamente la contemplazione intellettuale al lavoro per considerare la prima un percorso di formazione adeguato al raggiungimento di una vita compiuta - quella dell'uomo speculativo - e il secondo invece affatto formativo, bensì 'de-formativo' («ogni mestiere incurva») e destinato ad una vita vile. Gli *aristoi* non sono dunque da identificare con coloro che si dedicano alla vita di pensiero, *bios theorethicos*, poiché anche lo studio può essere alienante; anche la sua pratica, quando diviene cieca del fine, semplicemente meccanica, incontra (è l'esperienza stessa di Nietzsche filologo che scrive sulla silloge di Teognide) la vergogna della reificazione e il venir meno del desiderio che deve innervare di sé l'opera umana. Anche la scienza può deformare, incurvare, ingobbire l'anima. Ciò avviene quando la cosiddetta 'maestria' nella disciplina non è affatto una signoria su di essa (come la parola potrebbe far intendere) bensì è ottenuta attraverso un essere posseduto interamente da essa, invasi, in ogni fibra e in ogni momento della vita, dal suo esercizio e dalla sua pratica, vittime di essa più che maestri.

Ma attenzione, nemmeno il filosofo può dirsi salvo dallo svilimento sempre possibile del lavoro. Nella seconda inattuale dedicata a Schopenhauer, proprio sull'onda delle riflessioni di Schopenhauer intorno alla filosofia diventata puro mestiere nelle Università, Nietzsche osserva, attraverso un aneddoto su Diogene Cinico, che la filosofia non è più

⁹ AF, p. 252.

¹⁰ AF, p. 81.

¹¹ ANS, p. 34.

¹² GS, p. 366.

tale quando non suscita alcun turbamento, quando non scuote gli animi e non provoca a pensare, divenendo così lavoro svilito perché svuotato dalla propria essenza, addomesticato ai fini dell'istruzione, forse, ma non certo della formazione: anche in questo caso vediamo separati i destini della formazione e del lavoro, questa volta nella pratica del mestiere del filosofo.

Verso il lavoro formativo

Ma c'è una via che Nietzsche scorge come quella capace di superare lo iato tra le due pratiche di costituzione dell'umano intrecciandole in un tessuto che emendi l'una dall'elitarismo fine a se stesso (la formazione), l'altro dal mero fare costretto e dal triste destino di curvare nella fatica corpo e mente, dunque di de-formare l'uomo (il lavoro).

Ci conduce a questa via una frase che Nietzsche assume da Goethe e che troviamo negli appunti giovanili coevi a quelli che abbiamo esaminato: «Conosci te stesso. Nell'azione, non nella contemplazione»¹³. L'aggiunta goethiana al motto socratico lo cambia molto perché esplicita che la conoscenza della propria natura non sta in una ipotetica ascoltazione interiore del proprio *daimon*; piuttosto l'uomo si conosce nel proprio fare; più precisamente, sono i resti del fare che si oggettivano in prodotti, in opere, in effetti, attraverso i quali il soggetto si rispecchia come tale, o meglio, si costituisce come tale. Questa frase ci guida verso un passaggio ulteriore della riflessione di Nietzsche sul lavoro che concerne la scoperta del valore eminentemente formativo della prassi produttiva, operativa. Un valore che emerge non tanto dall'incontro tra due entità differenti, lavoro e formazione da porre una vicino all'altra, un po' dell'uno e un po' dell'altra per una corretta costituzione dell'individuo, quanto piuttosto nel concepirle come un'endiade (formazione produttiva o lavoro formativo) ed è proprio questa che ci appare come la direzione auspicabile per una realizzazione piena dell'apprendistato.

Un primo importante passo in direzione dell'intreccio di formazione e lavoro ce lo offrono le considerazioni nietzscheane sulla buona *Eris* che stimola l'agire e che ha l'effetto fondamentale di disinnescare la potenza pericolosa delle passioni utilizzando la loro forza come propulsione dell'azione produttiva.

In un testo incompiuto del 1870, *Agone omerico*, Nietzsche considera la vicenda narrata da Esiodo ne *Le opere e i giorni*: sono due le dee chiamate entrambe *Eris*, discordia. Una porta a guerra e distruzione e genera solo nera morte. La seconda è invece il motore dell'agire umano perché invece che al conflitto distruttivo conduce all'*agone*, che è sempre mosso da forze conflittuali, ma trattenute nei loro aspetti mortiferi e poi sublimate in gara, in competizione produttiva. In che modo precipuo si esprime questa modalità, tipicamente greca per Nietzsche, di utilizzare a buon fine una pulsione forte e negativa? In primo luogo proprio nel lavoro. Dice Esiodo:

Questa seconda Eris spinge al lavoro anche l'uomo inetto; e quando qualcuno che non possiede nulla guarda un altro che è ricco, egli si affretta allora nello stesso modo a seminare, a piantare e a mettere bene in ordine la casa; il vicino gareggia con il vicino che tende al benessere. Buona è questa Eris per gli uomini. Anche il vasaio è astioso verso il vasaio, e il carpentiere verso il carpentiere; il mendicante invidia il mendicante, e il cantore il cantore¹⁴

A meglio completare questo pensiero che Nietzsche assume da Esiodo, in un frammento probabilmente del 1872, il filosofo ritorna al magistero di Goethe e dice: «Educare grandi

¹³ AF, p. 179.

¹⁴ Esiodo, *Le opere e i giorni*, vv. 11-26, cit. in Nietzsche F., *Agone omerico*, in FT, pp.120-121.

uomini è il compito più alto dell'umanità. [...] Goethe osserva che grandi uomini, senza un'ampia e adeguata sfera di attività, si scaricano in stravaganze»¹⁵.

Il lavoro s'inserisce ora nel contesto di un pensiero antropologico che Nietzsche è andato formando in quegli anni e che ha già avuto modo di esprimere in *Su verità e menzogna in senso extramurale*. L'uomo è una creatura di povero istinto ma di fortissime pulsioni che non vanno annichilite, come spesso la civiltà tende a fare, perché in tal modo si crea patologia, distorsione malsana di queste forze che non scaricate all'esterno, in un agire, diventano autodistruttive. Esse vanno invece contenute, disciplinate, declinate in modo produttivo. In questo contesto il lavoro, il mettersi in azione nel far buone opere, è uno dei pochi modi che l'uomo ha a disposizione per disciplinare tali pulsioni selvagge; esso mostra, ad uno scavo genealogico, che l'origine del lavoro non ha tanto a che fare con le finalità nobili di cui la civiltà lo ammanta - l'utilità sociale, la generosità per l'altro... - poiché le opere dell'uomo spesso sono spinte da pulsioni ben diverse: emulazione, competizione, volontà di autoaffermazione. Ma il risultato è comunque fondamentale sia per lo sviluppo della civiltà sia per il processo di soggettivazione: un *dressage* delle forze pulsionali, un loro modellamento, una cura di sé che avviene nella piegatura della forza, come dirà Foucault proprio a proposito del mondo greco - dove tale piegatura permette di dar forma e stile alla caoticità energetico-patica della vita.

Emerge qui il carattere oltremodo essenziale del lavoro, quello appunto formativo, che Nietzsche non aveva ancora riconosciuto: non si tratta più del lavoro-mestiere che curva, che deforma, che s'impadronisce del corpo e della mente come utensili al proprio servizio facendo perdere loro ogni intelligenza sul senso del proprio fare, anche quando questo è lavoro intellettuale, bensì si tratta del lavoro che è attività capace di convogliare le forze profonde, le pulsioni che lasciate libere - specie in gioventù aggiungo io - potrebbero assumere carica negativa, distruttiva e autodistruttiva mentre incanalate in uno stimolante esercizio del corpo e della mente, diventano produttive perché irradiano la loro forza nel fare lavorativo dandogli slancio performante e creativo.

Ora, quello su cui occorre riflettere al fine della nostra indagine sull'intreccio di formazione e lavoro, condizione necessaria per la buona realizzazione d'ogni apprendistato, è proprio questa indicazione nietzscheana: il lavoro può divenire formativo laddove riesce a catalizzare le pulsioni profonde dell'animo umano e a porre al proprio servizio la loro forza, declinandola attraverso la disciplina di un esercizio, fatto in primo luogo di un'imitazione e di una ripetizione di gesti destinata ad un'acquisizione di competenze entro cui andrebbe a germinare la creatività¹⁶. Si metterebbe così in gioco una 'piegatura' dell'umano (un processo di soggettivazione) che non de-forma colui che apprende il lavoro, nel senso di omologarlo ad una 'curvatura' dispotica e unica imposta dal mestiere poiché il maestro- tutore dovrà guidare il *dressage* dell'apprendista tenendo conto delle sue pulsioni (sempre uniche, individualizzate) che vanno in lui sollecitate e convogliate in un fare lavorativo, qualunque esso sia, a qualunque grado di apprendistato,

¹⁵ *FP Estate 1872 - Autunno 1873*, p. 274.

¹⁶ A tale proposito risulta interessante la natura "asketologica" che Peter Sloterdijk legge come cuore della formazione dell'umano (antropotecnica), in quanto identifica la *paideia* come un' «arte di dirigere la formazione delle abitudini e di approntare complesse competenze su uno zoccolo di esercizi automatizzati» È entro questo abito imitativo e ripetitivo che la ripetizione può volgersi contro se stessa aprendosi alla scintilla della creazione. (Sloterdijk P., *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2009, tr.it. di Franchini S., *Devi cambiare la tua vita*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010, p. 240). È interessante che l'autore legga proprio in Nietzsche uno dei maestri dell'antropotecnica come esercizio utilizzando questa chiave per una lettura originale e inedita del superuomo.

che permetta l'espressione di uno *stile*, di un *ethos* che divenga la manifestazione unica di quella vita. Utilizzando il linguaggio di Gilbert Simondon, uno dei più acuti studiosi del processo di individuazione, «l'emozione non è disorganizzazione del soggetto, ma innesco di una nuova strutturazione che potrà stabilizzarsi solo nel collettivo»¹⁷.

Per chiarire, Simondon vede nell'emozione un'energia magmatica preindividuale, che non appartiene solo al soggetto già costituito, bensì lo precede per circolare ed esprimersi negli interstizi relazionali, in ciò che egli chiama transindividualità. Simondon non vede nell'emozione né una forza destabilizzante né d'altra parte stabilizzante in virtù di una ipotetica natura propria, essa è piuttosto un'energia da impiegare nel processo d'individuazione, nella formazione; l'importante è che il collettivo, la comunità (aggiungiamo ai nostri fini, l'impresa, il mercato) sappia farne l'occasione (l'innescò) per una nuova strutturazione, ossia per una tappa di formazione dell'individuo. Nell'apprendistato sarà dunque importante accogliere tutto il potenziale offerto dall'emozione (pulsioni, desideri) di cui il singolo è portatore e metterlo al servizio dell'impresa di formazione/lavoro in modo che non vi sia semplicemente un mero addestramento al mestiere, una mera adeguazione alla richiesta del mercato, ma che il processo di individuazione abbia in esso un passo importante perché solo se tale processo riesce, non solo in prima istanza l'individuo, ma anche l'impresa e il mercato possono realmente trarne vantaggio, la prima potendo contare su un lavoro partecipe e creativo, il secondo su soggetti consapevoli e responsabili.

Resta da considerare un tema forte e ricorrente nella nostra cultura che si rivela essere una sorta di *pendant* del lavoro abietto, del mestiere deformante: si tratta di ciò che Nietzsche individua nel «sabato dei sabati».

Nei *Frammenti postumi 1884-1885* Nietzsche esprime la propria ostilità per l'ideale del riposo, della fine totale del lavoro, ritenendolo mortifero perché esito di un annichilimento delle forze pulsionali ed espressive che abbiamo visto essere il motore sotterraneo dell'attività. Non a caso Nietzsche lo accomuna alla 'desensualizzazione': «lo provo ostilità: 1) per la desensualizzazione; 2) per tutte le teorie che hanno lo sguardo rivolto a una fine, a un riposo, a un "sabato di tutti i sabati". Contro la mentalità che aspira al sabato dei sabati, alla felicità della quiete»¹⁸. E poi ancora nei *Frammenti postumi 1887-1888* troviamo:

L'ideale spregevole della cessazione del lavoro, d'ogni fatica, d'ogni lotta e contrasto: è l'ammenda che l'uomo paga per l'enorme dispendio che deve sostenere in tutti i compiti reali e urgenti. In tale desiderio le nature più forti e quelle più impotenti diventano uguali fra loro¹⁹

Il sabato dei sabati è legato strettamente al lavoro abietto, ne è l'effetto. Anche Ernst Bloch nel suo *Il principio speranza* prendendo in considerazione i volti che l'utopia aveva assunto in Occidente, osserva amaramente che anche l'aldilà, l'oltre-vita cristiano, ha troppo spesso assunto i caratteri della negazione di ogni fare (il riposo eterno), denunciando in tal modo come la vita – specie per gli umili – sia sempre apparsa troppo svilita dalla fatica brutta e dallo sforzo cieco.

Tale visione di totale abbandono dell'opera è profondamente mortifera in quanto si pone in antitesi con la vita stessa. Nietzsche pensa alla vita come a un campo di forze, come manifestazione di potenze differenti (patiche, affettive, espressive, interpretative...)

¹⁷ G. Simondon, *L'individuation psychique et collective. À la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Editions Aubier, 1989; tr.it. di P. Virno, DeriveApprodi, Roma 2001, p. 170.

¹⁸ FP 1884-1885, 34[90] e 37[14].

¹⁹ FP 1887-1888, 11[278].

che attraversano e mettono in azione gli individui. Ogni manifestazione di forza si può esprimere solo nello sforzo, nel fare, dunque di contro a una resistenza, ad un'opposizione. Osserva Nietzsche:

Ogni attività in quanto tale fa piacere – dicono i fisiologi. Perché? Fare come liberazione da una pressione dovuta all'accumulo di forza? Superamento di resistenze?
Il piacere come solletico del sentimento di potenza che presuppone sempre qualcosa che resiste ed è vinto²⁰

e ne *La volontà di potenza* si legge:

Perché ogni *attività*, anche quella di produzione del senso, è legata al piacere? Forse perché prima c'è da superare un ostacolo, una pressione? O piuttosto perché ogni azione è un superare, un dominare, un aumento della sensazione di potenza? Il piacere di pensare. E alla fine non ne va più soltanto della sensazione di potenza, ma del piacere del creare e del piacere per ciò che si è creato: infatti, ogni attività accede alla nostra coscienza come coscienza di un'"opera"²¹

Nietzsche spiega che la piena espressione della vita, della vita di ognuno (volontà di potenza) si manifesta come sforzo, slancio contro resistenze; cerca quello che le si contrappone e da ciò ha la spinta all'azione e una conseguente soddisfazione.

Ecco che il lavoro in questo contesto, appare a Nietzsche come quella prassi che afferrando, manipolando, trasformando il 'pratico-inerte' (secondo il linguaggio sartriano) incontrato come resistenza e ostacolo, diviene occasione per il manifestarsi, alla coscienza dell'agente, dell'opera. Ora l'opera è occasione di felicità, di piacere (altri elementi che possono valorizzare dunque il lavoro) sia perché è espressione di energia che modifica, forgia il pratico-inerte sia per la sua natura di creazione di prodotti attraverso cui il soggetto si costituisce perché in essa si rispecchia e si identifica, si forma.

Partito, sotto l'influenza del fatale incontro con la cultura greca, da una totale svalutazione del lavoro in ambito formativo a vantaggio dell'ozio filosofico, Nietzsche ha saputo cogliere nel lavoro una prassi capace di contenere pulsioni distruttive e di plasmare forze potenti nell'uomo, declinandole in modi formativi e socialmente utili.

Contro le patologie che ostacolano il lavoro formativo

Ma il magistero di Nietzsche sul lavoro come elemento formativo di un apprendistato non si arresta qui. Alcune importanti critiche che egli muove alla civiltà del lavoro possono servire per comprendere cosa evitare affinché il lavoro sia occasione di reale formazione e non solo di mera adeguazione al mercato, come ogni buona pratica di apprendistato richiede.

Nella critica alla civiltà del suo tempo, idolatra del lavoro, si vede in azione il filosofo del martello, colui che davanti al bell'edificio degli ideali indiscussi, saggia, ausculta, decostruisce, sterra le fondamenta e ne mostra la debolezza, la pericolosità.

Gli elementi critici a proposito di tale cultura possono, a mio parere, essere ricondotti a tre tipologie di fondo:

1) critica del lavoro come utilizzazione immediata degli uomini (di contro valorizzazione nietzscheana della *dépense*); 2) critica del lavoro come sclerotizzazione del ruolo e negazione dell'individuo; 3) critica del lavoro come *divertissement*;

²⁰ FP 1885-1887, 7[18].

²¹ F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, Bompiani, Torino 2001, af. 661. D'ora in poi VP, seguito dal numero dell'aforisma.

1) Questo primo aspetto si rivela essenziale per un corretto connubio di lavoro e formazione. Le prime riflessioni a riguardo le troviamo, non a caso, nel testo della conferenza sull'educazione tenuta da Nietzsche giovane professore di Basilea nel 1872, *Sull'avvenire delle nostre scuole*.

La questione che mina il sistema formativo del tempo, qui si legge, è che esso è dominato da un unico criterio: l'utilizzabilità degli individui da ottenere nei tempi e nei modi più economici e immediati. Questo è l'esito della pressione del mercato e del mondo del lavoro su quello della formazione. Ma questa modalità non paga perché la formazione richiede accoglimento di un elemento di *dépense* (questo non è termine di Nietzsche, bensì di un suo acuto lettore del novecento, Bataille), ossia di spreco, di dissipazione che è connaturato al percorso formativo. Ogni processo formativo, così come ogni processo naturale, prevede tempi apparentemente morti, sprechi apparenti che sono in realtà luoghi di fucina di ogni buona crescita. La natura stessa insegna (qui Nietzsche utilizza la sua cultura scientifica) che i processi di evoluzione della specie presentano fallimenti, arresti. Purtroppo la *dépense* fa scandalo nella formazione in un mondo, quale quello dell'economicismo imperante, che vuole degli uomini immediatamente 'correnti' come le monete.²²

Nella seconda delle *Considerazioni inattuali*, quella dal titolo *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, scritta l'anno dopo rispetto alla conferenza sulle scuole tedesche, Nietzsche scrive:

Ma questa non sarà neanche l'epoca delle personalità divenute compiute e mature, delle personalità armoniose, bensì quella del lavoro comune più utile possibile. Questo invero significa soltanto: gli uomini devono essere adattati agli scopi del tempo, per potervi metter mano il più presto possibile; devono lavorare nella fabbrica delle utilità generali prima di essere maturi, anzi perché non divengano affatto maturi – in quanto questo sarebbe un lusso che sottrarrebbe una quantità di forze "al mercato del lavoro". Si accecano certi uccelli perché cantino meglio: io non credo che gli uomini di oggi cantino meglio dei loro avi, ma quello che io so, è che li si acceca per tempo. [...] Si rovina la scienza a utilizzare uomini non maturi nella "fabbrica della scienza" come si rovinano anche gli schiavi²³

Qualche anno più tardi un aforisma del testo *Aurora* del 1881 torna sul tema:

I quotidianamente usati. Non si è lasciato tempo ai giovani di darsi una direzione, li si è educati all'essere quotidianamente usati [...] resta il fatto che a questi poveri animali da tiro non si possono rifiutare le "ferie" – come viene chiamato questo ideale d'ozio di un secolo stremato dal troppo lavoro: in cui è concesso una volta tanto abbandonarsi alla pigrizia e rincretinarsi e bambineggiare a proprio piacimento²⁴

Dunque una prima tendenza pericolosa per un buon apprendistato è quella che il percorso sia dominato dall'ansia di prestazione, che il principio dell'immediata utilizzabilità dell'apprendista-tirocinante si divori la pienezza del processo di formazione/lavoro asservendolo a logiche utilitaristiche che in tale ambito risulterebbero fallimentari non solo per l'individuo "affatto maturo", ma, in un'ottica non miope, anche per la stessa impresa.

²² ANS, p. 27. Sulla concezione che Nietzsche ha della formazione e della 'dépense' in essa necessaria mi permetto di rinviare a: Zaltieri C., *Insegnare l'insegnabile. Nietzsche e la cultura tra dépense e creazione*, «Nuova Secondaria», xxvii, 9, pp. 71-73.

²³ UD, pp. 60-62.

²⁴ Au, af. 178.

2) La seconda tipologia di riflessioni critiche sulla civiltà del lavoro presenta un'inflessione che definirei kierkegaardiana. Vediamo in che senso. Kierkegaard nella sua disamina dei diversi possibili esistenziali, considera dopo lo stadio estetico - incarnato da Don Giovanni - lo stadio etico, nel quale, si sa, l'uomo accoglie in sé l'universale, rinuncia all'unicità della scelta estetica, accetta di aderire a un ruolo (padre, marito, lavoratore, cittadino...) che lo inserisce perfettamente nella collettività.

Ora la vita etica, che ha come proprio fulcro il lavoro, degenera molto spesso in conformismo e acquiescenza, malattie sociali contro le quali Kierkegaard, dalle pagine del suo giornale *Il momento*, si battè fino alla morte.

Non sappiamo con esattezza se Nietzsche avesse letto Kierkegaard; ne fu certo esortato dal suo ammiratore Georg Brandes, che era studioso del filosofo danese. Fra le innumerevoli opere possedute e lette da Nietzsche va sicuramente annoverata una copia di *Christliche Ethik* (1873) di Hans Lassen Martensen in cui questi citava con abbondanza ed illustrava le tesi individualistiche del pensatore cristiano.

Resta che una delle ricorrenti critiche alla cultura imperante del lavoro ha un sapore kierkegaardiano. Leggiamo in *Umano, troppo umano*:

Agli uomini attivi manca di solito l'attività superiore: voglio dire quella individuale. Essi sono attivi come funzionari, commercianti, dotti, cioè come rappresentanti di una specie, ma non come uomini affatto determinati, singoli, unici; a questo riguardo sono pigri²⁵

E in *Aurora* Nietzsche scrive:

Gli apologeti del lavoro. Nell'esaltazione del "lavoro", negli instancabili discorsi sulla "benedizione del lavoro" vedo la stessa riposta intenzione che si nasconde nella lode delle azioni impersonali di comune utilità: la paura, cioè, di ogni realtà individuale. In fondo, alla vista del lavoro - e con ciò si intende sempre quella faticosa operosità che dura dalla mattina alla sera - si sente che oggi è la migliore polizia e tiene ciascuno a freno e riesce a impedire validamente il potenziarsi della ragione, della cupidità, del desiderio d'indipendenza. Esso logora straordinariamente una gran quantità d'energia nervosa e la sottrae al riflettere, allo scervellarsi, al sognare, al preoccuparsi, all'amare, all'odiare; esso si pone sempre sott'occhio un piccolo obiettivo e procura lievi e regolari appagamenti. Così una società in cui di continuo si lavora duramente, avrà maggior sicurezza: e si adora oggi la sicurezza come la divina somma. E ora! Orribile! Proprio il "lavoratore" s'è fatto pericoloso! Gli "individui pericolosi" brulicano! E dietro ad essi, il pericolo dei pericoli - l'*individuum*!²⁶

Dunque una questione da tener ben presente in ogni percorso d'apprendistato è che la formazione non può essere intesa come l'adeguazione del singolo a una forma predefinita e universale, ogni vera formazione deve essere un processo di individuazione. Gli effetti dell'eliminazione dell'individuale sono molteplici: vanno dalla degenerazione della cultura del lavoro in idolatria del lavoro (un certo protestantesimo è giunto a ciò come racconterà Max Weber ne *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*) al venir meno d'ogni responsabilità individuale (male ancor oggi molto diffuso). A tale ultimo proposito Nietzsche osserva: «Come avviene che un grande numero di uomini compie azioni alle quali l'individuo non acconsentirebbe mai? Mediante la ripartizione della responsabilità, del comando e dell'esecuzione. Ciò viene ottenuto mediante la divisione del lavoro»²⁷.

Questa è un'osservazione che sarà ripresa e ampliata da Arendt, Anders e altri pensatori della società di massa; essa rende conto di quella potente mutazione dell'agente dovuta al rimbalzo della prassi su di esso; nel lavoro non muta solo l'oggetto lavorato - la

²⁵ UTU 1, af. 283.

²⁶ Au, § 173.

²⁷ VP, § 717/718.

terra che viene vangata, il metallo forgiato, il cavallo addomesticato- ma in tali pratiche l'agente subisce una retroazione che lo muta – la vanga gli curva il corpo, martello e incudine gli modificano mani e braccia, cavalcare l'animale gli cambia la postura ecc..²⁸

Si apprende che il lavoro separa il suo destino da quello della formazione dell'individuo se si limita ad addestrare a un ruolo senza che l'individuo venga accompagnato nell'apprendistato ad imparare a declinare il lavoro secondo la propria natura singolare, riuscendo così a mantenere quel senso di responsabilità nel fare che viene perso adeguandosi semplicemente a un ruolo, divenendo meri esecutori di mansioni imposte.

3) La terza radicale critica mossa da Nietzsche alla sua società del lavoro può definirsi di stampo pascaliano e consiste nella funzione di *divertissement* che il lavoro può assumere.

Occorre tener presente che il rapporto tra Nietzsche e Pascal è molto profondo, ci sono almeno 100 riferimenti espliciti a Pascal nelle opere nietzscheane, l'amico Franz Overbeck nel testo *Ricordi di Nietzsche* afferma che Nietzsche si sentiva in una profonda sintonia spirituale con Pascal anche se ciò non significava accettarne totalmente il pensiero (proprio a proposito di Pascal, accomunato qui a Schopenhauer, egli ebbe a dire: ho per loro l'attaccamento di un amico che deve dunque restare sincero per essere tale, né amante- facilmente poco critico - né zimbello – totalmente prono al suo pensiero).

Un tema che ebbe in comune con Pascal fu proprio quello del *divertissement* che Nietzsche nel suo tempo vedeva incarnato precipuamente dal lavoro: «*Valore di una professione* Una professione rende spensierati; in ciò consiste la sua più grande benedizione. Giacché essa è una salvaguardia, dietro la quale ci si può legittimamente ritirare quando si è assaliti da pensieri e preoccupazioni d'ordine generale»²⁹.

Il lavoro rende 'spensierati' nel senso che toglie i pensieri. È importante che non si divori le giornate, la vita, perché essere senza pensieri vuol dire essere senza progetto, senza desiderio, senza vergogna per ciò che si pone all'opera.

Nella *Genealogia della morale*, laddove Nietzsche sta indagando sull'ascetismo, come valore sotterraneo fondamentale della morale in Occidente, si legge:

Uno degli strumenti dell'ascetismo.

Le esistenze deboli per annullare il dolore usano come training *l'attività macchinale*, che oggi viene chiamata "la benedizione di lavoro". In cosa consiste? Che un fare e di nuovo solo un fare entra costantemente nella coscienza e resta quindi poco posto in essa per il soffrire: infatti è angusta questa stanza della coscienza umana!

Cosa le compete? Assoluta regolarità, la puntuale, irriflessa obbedienza, l'acquisizione una volta per tutte di un determinato modo di vivere, il riempimento del tempo, una certa autorizzazione, anzi una certa costrizione educativa alla "impersonalità", all'oblio di sé, alla "incuria sui".³⁰

Questo *training* conduce verso ciò che il filosofo chiama con disprezzo l'educazione del gregge, l'organizzazione da armento.

La questione del *divertissement* non concerne solamente l'uso del lavoro come oppiaceo, come lenitivo al dolore (e ricordiamo che Nietzsche concorda con Marx: gli oppiacei sono sintomali, non servono a combattere realmente il male, tolgono solo momentaneamente il dolore), ma va a toccare quella particolare modalità di utilizzo del lavoro (anche quello intellettuale, ovviamente) come riempitivo di ogni momento della

²⁸ Su questo tema cfr. Cambria F., *La materia della storia. Prassi e conoscenza in J.P.Sartre*, ETS, Pisa 2009.

²⁹ *UTU I*, § 537.

³⁰ *GM*, §18.

giornata tale da chiudere ogni nostra domanda, ogni nostro autentico, anche se a volte angosciato, interrogare.

Ora un percorso di formazione/lavoro deve tener aperta la domanda sul nostro fare, sul nostro 'metterci all'opera' perché in quella apertura può scorrere desiderio, energia emotiva, vergogna e responsabilità rispetto al nostro fare.

Il testo unico del 2011 sull'apprendistato non norma rigidamente, per nessuna delle tre tipologie, quale fisionomia precisa dovrà avere la interazione della formazione e del lavoro. Questo ha la sua ragione nell'apertura alla molteplicità di declinazioni che, a tale proposito, si possono prospettare ma è anche l'elemento di fragilità che ancora richiede pensiero e inventiva.

Il cammino che qui abbiamo percorso insieme a Nietzsche in tal senso ci può aiutare perché suggerisce cosa evitare per non separare formazione e lavoro. Esso ci ha condotto ad oltrepassare ogni rigida giustapposizione tra formazione e lavoro per cui una buona pratica di apprendistato non potrà consistere nell'unione, più veloce e performativa possibile, di un poco della prima, magari sfisionomata in frammenti di istruzione, con un fare produttivo che forgia il singolo attraverso un' adeguazione ad uno stampo universale, forma anonima del mestiere imposta dal mercato. Inoltre ci ha condotto alla consapevolezza della valenza formativa del lavoro, confermando dunque il valore insito nel progetto dell'apprendistato laddove lavoro e formazione finiscano per essere davvero assunte per quello che sono: un'endiade, non due diverse pratiche da sommare. Resta la consapevolezza che il valore formativo del lavoro, pur astrattamente riconosciuto dalla nostra civiltà, richiede ancora una diffusa pratica che è spesso latitante, o mostra nell'esercizio concreto una sua peculiare fragilità. Tale fragilità va difesa da patologie che appartengono appieno al nostro quanto al tempo di Nietzsche e contro le quali occorre che l'apprendistato si difenda: l'istanza dell'utilizzabilità immediata che non rispetta il tempo della formazione, l'annichilimento dell'individuo nel ruolo e l'addestramento al lavoro come perdita del pensiero e chiusura di ogni domanda sul proprio operare.

Cristina Zaltieri

(Scuola Internazionale di Dottorato in Formazione della persona e mercato del lavoro
Università di Bergamo)