

R I C E R C H E

S T O R I A

SOCIETÀ ITALIANA DEGLI STORICI
DELL'ECONOMIA

Il lavoro come fattore produttivo e come risorsa nella storia economica italiana

Atti del Convegno di studi
Roma, 24 novembre 2000

a cura di
SERGIO ZANINELLI e MARIO TACCOLINI

V&P
U N I V E R S I T À

ANTIMO NEGRI

Per una storia del concetto di lavoro nella cultura filosofica ed economica occidentale

C'è una storia del lavoro e una storia del concetto di lavoro. E, a meno che questo concetto non si voglia pretendere indifferente al tempo, non è possibile immaginarne una storia in una sua più o meno assoluta indipendenza dalla storia del lavoro. Sì, il concetto di *lavoro*, nel senso in cui ne fece nitido e fortunato discorso storico Adriano Tilgher nel suo *Homo faber* (1929), non è una di quelle forme logiche incielate cui il Marx più ideologicamente legato alla fondazione di un rapporto deterministico base-sovrastruttura, irrideva; non casca dal cielo, come diceva di ogni idea il meno scolasticamente marxista Antonio Labriola. Il concetto di lavoro è pur sempre storico e, per ciò stesso, storicamente cangiante, come sempre cangianti sono le forme di lavoro che si svolgono nel concreto dramma dei giorni del «lavoro usato».

Questa considerazione preliminare, certo suscettibile di ulteriore svolgimento, può valere, per lo meno, a ridimensionare se non a togliere allo storico del concetto del lavoro, e allo stesso filosofo del lavoro, la presunzione in forza della quale egli tende, molto spesso, a chiudersi in un'area disciplinare autonoma, chiusa ed invalicabile. Prendere coscienza del necessario rapporto tra storia del lavoro e storia del concetto di lavoro può significare, o significa di fatto, in una parola, avvertire come lo stesso lavoro non sia un oggetto di studio scientificamente monopolizzabile. È vero, del resto, che il termine lavoro si è andato, via via, genitivizzando, per dir così, sempre di più; e a provarlo sono le molteplici discipline che, in un'epoca di estrema divisione del sapere, se non addirittura di una sua convergenza, si disputano, anche a livello accademico, il lavoro come oggetto di indagine: dalla sociologia alla psicologia del lavoro, dal diritto alla medicina del lavoro, dalla pedagogia all'economia del lavoro ecc.

Non c'è dubbio, intanto, che, tra queste discipline, quella dalla quale non può astrarre il filosofo del lavoro o lo storico del concetto di lavoro è, soprattutto, l'economia o, anche, la storia dell'economia, almeno se quello di lavoro è, anzi tutto, un concetto economico. E, nella circostanza discorsiva, in particolare in una sede come quella in cui si svolge questa relazione, interessanti spunti di riflessione possono provenire dalla pagina

(*Economia e Filosofia*, «Rivista di Filosofia neosc.», 1938) di un maestro del pensiero economico che operò alla «Cattolica», Francesco Vito.

Non è difficile convenire, del resto, che il rapporto tra economia e filosofia – o, anche, tra storia dell'economia e storia della filosofia – si fa più stretto in un'epoca in cui, sviluppandosi nelle forme più razionali e/o più calcolate (*ratio* = calcolo) l'organizzazione industriale, il lavoro perde, via via sempre di più, la dimensione *domestica* o *economica* (*oikia* = *domus* = casa) ed acquista, via via sempre di più, la fisionomia *demiurgica* (*demos* = popolo – ed il significato del termine si amplia sino a coinvolgere in sé quello di *polis* = città – ed *ergon* = opera – ed il significato del termine si intensifica sino a comprendere in sé quello del lavoro o di attività lavorativa quale che sia). L'economia – o, più precisamente, l'economia politica – assume ad oggetto la *demiurgia*, cioè un'attività lavorativa che si svolge pubblicamente, nella città, in un luogo deputato al suo svolgimento, come, ad esempio, la fabbrica. Ed è questa economia a suggerire, ad un certo punto, alla filosofia una concettualizzazione del lavoro, naturalmente del lavoro in quanto attività lavorativa che si svolge nella città o, se si vuole, in quella che si dice «società civile».

Si mette sul tappeto, allora, il poderoso tema della divisione del lavoro sociale che troverà in Émile Durkheim uno dei suoi teorici fondamentali (*De la division du travail social*, 1893). Ma questa costituisce il tema di fondo di quell'economia politica che si dice «classica», dell'economia politica britannica, cioè di un paese tra i primi ad industrializzarsi in Europa, che è un'economia con la quale si mettono in interlocuzione diretta i grandi esponenti della filosofia classica tedesca, da Kant e Fichte a Hegel e Marx.

Chi attende alla costruzione di una storia del concetto di lavoro nella cultura occidentale, non può e non deve esimersi dal compito, storico e teoretico, di considerare il rapporto tra l'economia politica britannica, che si dice «classica», e la filosofia classica tedesca. Anche tenendo conto della centralità che, in quell'economia, ha il tema della divisione del lavoro sociale, in quanto tema della stessa «società civile» che, soprattutto in Gran Bretagna, si è avviata ai fastigi dell'industrializzazione che richiede *demiurgia*, lavoro «pubblico», nell'ambito di un'organizzazione del lavoro e della produzione, che può dirsi, in quanto razionale e/o calcolata nel senso emerso, già «scientifica» (Taylor, Ford).

I primi tre capitoli della *Wealth of Nations* (1776) di Adam Smith sono dedicati, com'è noto, al «fatto sociale», per dirla con il lessico del positivismo, della divisione del lavoro. Un «fatto sociale», questo, già osservato da Adam Ferguson nell'*Essay on the History of Civil Society* (1766), in cui la divisione del lavoro sociale è chiamata a caratterizzare la *civil society* o la *bürgerliche Gesellschaft*, come tradurranno taluni esponenti della filosofia classica tedesca, soprattutto Hegel e Marx. Tra l'*Essay* di

Ferguson e la *Wealth* di Smith cade quel capolavoro del pensiero economico britannico, purtroppo oscurato ed emarginato dall'enorme e perdurante successo dell'opera di Smith, che è l'*Inquiry on the Principles of political Economy* (1767) di James Dunham Steuart, «il primo economista britannico che abbia lavorato sul sistema complessivo dell'economia borghese» (Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 1859).

In tutte e tre le opere il tema della *civil society* o della *bürgerliche Gesellschaft* (l'espressione è, spesso, tradotta in italiano con «società borghese») è svolto con la consapevolezza e con la più realistica constatazione che essa, osservata e studiata come società storicamente determinata, ma ideologicamente eternizzata, soprattutto da Smith, è caratterizzata da un individualismo in forza del quale lo stesso lavoro, in quanto *fattore produttivo*, naturalmente anzi tutto di beni reali destinati a rappresentare la «ricchezza nazionale» di questa o di quella nazione, si configura, per usare un'espressione del maggior pensatore politico moderno, Thomas Hobbes, come *commodity exchangeable* o *res commutabilis* (*Leviathan*, II, 24). Né può, il lavoro, configurarsi diversamente in una società che è già *bourgeois market society* (C.B. Macpherson). In quanto *commodity* o *res*, il lavoro non può essere che un «lavoro diviso»: ne spiega le ragioni particolarmente Smith quando, trattando del «principio che dà origine alla divisione del lavoro», non esita a sostenere che quest'ultima deriva da «una certa tendenza della natura umana», cioè dalla «tendenza a barattare, a scambiare una cosa con un'altra» (*Wealth*, I, 3).

Naturalizza o destoricizza, Smith, il fenomeno, nel caso specifico storico, della divisione del lavoro in quanto proprio di una «società civile» in cui l'uomo entra in quanto «egli ha continuamente bisogno della cooperazione e dell'assistenza di un gran numero di persone», di una cooperazione e di un'assistenza che non può e non deve aspettarsi gli sia data con benevolenza gratuita dagli altri. La «società civile» è il luogo in cui domina la logica del *do ut des*, il luogo in cui non puoi avere una cosa se non a patto che tu ne dia un'altra. Naturalmente, la cosa che tu dai per averne un'altra della quale hai bisogno, deve essere una cosa, sia pure lo stesso lavoro in quanto prestazione d'opera, di cui altri hanno bisogno o che è «domandata» nel mercato: non si portano vasi a Samo! E nel mercato c'è, ormai, l'impresa, bisognosa, per raggiungere gli obiettivi dell'efficienza, della competitività e del profitto, di lavoratori rassegnatamente «divisi», il più «divisi» possibile, magari meccanicamente impiegati o impiegabili nella costruzione di una delle diciotto parti di uno spillo, costasse anche, l'impiego in questa costruzione, come avverte lo stesso Smith (*Wealth*, V, 3, 2), l'ottundimento che procura il lavoro tanto più ripetitivo quanto più «diviso».

Si è detto che Smith naturalizza o destoricizza il fenomeno storico della divisione del lavoro. È vero, però, che questo fenomeno, se ne ha una, ha

una storia lunga, quella che abbraccia tutta la «modernità», orgogliosa della sua tecnica fondata sulla scienza matematica. E si può pensare, leggendo Smith, ai «tempi moderni» che ispirano il genio di cineasta di Chaplin, e alla logica imprenditoriale di un Henry Ford, il grande costruttore di automobili americano, secondo il quale «l'operaio desidera un lavoro nel quale non debba erogare molta energia fisica, ma soprattutto desidera un lavoro nel quale non debba pensare» (*My life and work*, 1922).

Il lavoro dei «tempi moderni», che sembra si dilatino in un'eternità, è chiaramente connotato da una parzialità necessaria a che esso diventi, proprio in quanto *lavoro produttivo*, più efficacemente utilizzabile nell'universo imprenditoriale. È il lavoratore, da ultimo, ad assumere la figura del *Teilmensch*, cioè di un uomo che non è tutto l'uomo, bensì solo una parte di sé, calato in un ruolo determinato ed intrascendibile, in cui non è tutto quel che può diventare. E non è che quest'uomo non costituisca il dolente protagonista anche di quella civiltà macchinistica, cioè di una civiltà in cui il vertiginoso progresso tecnico si è ritenuto molto capace di procurare all'uomo impegnato nei processi produttivi *Entlastung*, «esonero» (la nozione è stata elaborata dall'antropologo e sociologo Arnold Gehlen) da un lavoro che ne comprometta irreparabilmente il carattere di «persona», nella sua interezza umana.

La figura del lavoratore come *Teilmensch*, quale è dato individuarla nell'epoca d'oro dell'«organizzazione scientifica del lavoro» (Taylor, Ford), descritta, poniamo, da Louis Ferdinand Céline (*Voyage au bout de la nuit*, 1932) e da Aldous Huxley (*Brave New World*, 1933), e che sollecita la riflessione di Elton Mayo (*The Human Effect of Mechanisation*, 1930) e provoca l'interrogativo di Georges Friedmann (*Où va le travail humain?*, 1951), esce già nettamente delineata dalla *Wealth* smithiana. Si tratta della figura di un lavoratore che entra nella *bourgeois market society* – o, senz'altro, nel mercato del lavoro, del quale l'economia politica «classica» è già lo specchio ideologico, esso stesso storicamente determinato – e può entrarvi solo a patto che ubbidisca alle leggi di questa società, alla logica di questo mercato. Ma che significa, poi, ubbidire a queste leggi, a questa logica se non piegarsi alle ragioni ineludibili dell'«organizzazione scientifica» del lavoro e della produzione, magari facendo tacere l'attitudine naturale a svolgere questa o quell'attività?

È ancora Ford, la cui filosofia (il fordismo) ha presieduto per lungo tempo, se pure non presiede ancora, nella nostra epoca che si vuole post-fordista, alla più razionale e/o calcolata istituzione dei rapporti di produzione, a scrivere nella sua autobiografia: «Dagli uomini ci aspettiamo che facciano ciò che si chiede loro di fare. L'organizzazione è specializzata in misura così elevata che ogni singola parte dipende così strettamente da tutte le altre che non possiamo pensare neanche per un momento di permettere agli uomini di fare quello che vogliono». E ci si può chiedere: se

l'uomo, ancora oggi, nell'epoca che si dice post-fordista perché epoca della *new economy* e della globalizzazione, è chiamato nella società di mercato, sempre più libera dai lacci degli Stati nazionali in frantumi, a svolgere un lavoro che non è quello che egli vuole svolgere in ubbidienza alla sua attitudine naturale, bensì quello che altri (il potere economico e finanziario via via sempre più sovranazionale) vogliono che egli svolga, come non si possono scorgere nel «lavoro diviso», il grande idolo della civiltà industriale, i tratti di quel lavoro che, oggi, si dice «lavoro flessibile»? Quando prevalgono i sacri dogmi dell'economia politica (Nietzsche), non può non accadere di registrare il tramonto di una cifra fondamentale della cultura occidentale: la cifra della *vocatio* (chiamata, *Beruf*, *Calling*). E bisogna ammettere che è già Smith ad estromettere questa cifra dal discorso economico, quando annota, come si è visto, che la tendenza naturale dell'uomo è la tendenza a barattare, a scambiare una cosa con un'altra: «commerciante» o «mercante» nato, l'uomo che si assoggetta alla volontà di chi ne ha bisogno come dello specialista nella diciottesima parte di uno spillo, anche senza obbligarlo, ad un certo punto, ad essere vita naturale durante un tale specialista ed allenandolo a passare da una specializzazione all'altra, secondo la domanda volubile del mercato.

Si deve ammettere, tuttavia, che Smith, testimone di una società di mercato ancora nazionale e non globale, non perviene all'identificazione del «lavoro diviso» e del «lavoro flessibile»: questa identificazione si iscrive coerentemente nell'epoca, in cui viviamo, della società di mercato globale. Resta, comunque, che il motivo della «flessibilizzazione» del lavoro, ed anzi del lavoratore, si affaccia in un discorso economico tutto puntato sulla società di mercato e, quindi, sull'unico lavoro che in una siffatta società l'uomo è chiamato a svolgere, cioè sul «lavoro diviso». La divisione del lavoro è già, a suo modo, flessibilizzazione del lavoro, se il lavoro che in essa si svolge ubbidisce alla domanda imperativa del mercato e non alla «vocazione». Anche questo è un fatto che lo storico del lavoro – e, conseguentemente, lo storico del concetto di lavoro o il filosofo del lavoro – non può e non deve assolutamente trascurare. È vero, infatti, che il fenomeno della divisione del lavoro, per storico che si possa e si debba ritenere, è, ad un certo punto, ideologicamente appoggiato all'utilizzazione della «vocazione» intesa come attitudine naturale. Storicamente, la società di mercato richiede lo specialista nella diciottesima parte di uno spillo. Ma l'economia politica, in quanto ideologia, si mostra incline a naturalizzare o a destoricizzare questo specialista. *Natura non facit saltus*; e non può né deve accadere che questo specialista scavalchi il recinto della sua «vocazione» o del suo mestiere o della sua professione: *ne sutor ultra crepidam*. Si nasce specialisti nella diciottesima parte di uno spillo, si è *physei*, per natura, questo o quel «lavoratore diviso».

Su questo punto, la filosofia classica tedesca, per più versi legata all'e-

conomia classica britannica (Schiller e Hegel, ad esempio, leggono non solo Smith, ma anche Ferguson, anche Steuart), presenta due posizioni distinte: Schiller, aprendo la pista a Marx, storicizza il fenomeno della «divisione del lavoro», Hegel lo naturalizza. Almeno se Schiller, osservando la società di mercato della sua epoca, in una Germania incipientemente industriale, addita nei «lavoratori divisi» contemporanei solo gli uomini che devono preparare, con la loro «natura mutilata», la felicità dei futuri «uomini interi» (*Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 1793-1794) e Hegel, appaiando la «fedeltà alla propria professione (*Beruf*)» e la «fedeltà al proprio destino (*Schicksal*)», trova che «la professione è certo una singola sfera determinata, ma costituisce tuttavia un membro necessario del tutto» (*Philosophische Propädeutik*, 1810).

«Sfera determinata» costituisce il «lavoro diviso», ma come «membro necessario del tutto». E il «tutto» è l'«organizzazione scientifica» del lavoro e della produzione o, se si vuole, del *lavoro produttivo*, in seno alla quale l'uomo sconta il suo «destino» di «lavoratore diviso». Intanto, mentre si cita Hegel, viene in mente il già citato Ford, secondo il quale «ogni singola parte dipende così strettamente da tutte le altre» da non poter concederle alcuna autonomia, a meno che non si voglia compromettere la salute del «tutto». Ed anche qui il «tutto» è l'«organizzazione scientifica» del lavoro e della produzione o, se si vuole, del *lavoro produttivo* o del «lavoro diviso», tanto più «produttivo» quanto più «diviso».

È un'acquisizione teorica di fondo quella della filosofia classica tedesca, secondo la quale il lavoro non può non essere che «diviso», almeno nell'ambito di rapporti di produzione che la «modernità» vuole razionali e/o calcolati, realizzati secondo la logica dell'«insulso apologo» (Marx) di Menenio Agrippa. Logica organicistica, questa, nel senso che privilegia il «tutto» rispetto alle «parti», il funzionamento più efficiente dell'impresa rispetto al lavoratore che lo rende possibile. Ma si tratta di un'acquisizione teorica che la filosofia classica tedesca non avrebbe potuto fare se non avesse avuto alle spalle l'economia classica britannica, aperta alla comprensione e alla giustificazione di una società di mercato e, conseguentemente, dell'unico tipo di lavoro che in essa si può svolgere, cioè del «lavoro diviso», di un lavoro come «sfera determinata», dalla quale non si può e non si deve evadere se non si vuole far correre al «tutto» (l'organizzazione della produzione e del lavoro o la stessa società di mercato in cui più convenientemente questa organizzazione si inserisce) il rischio di franare.

Rischia di franare solo una società di mercato, una *bourgeois market society* che, per altro, in quanto *bürgerliche Gesellschaft*, si è ritenuta, ad un certo punto, storicamente superabile, con l'avvento di una *Gemeinschaft* (si usano di proposito i termini del grande hobbesista Tönnies), di una «comunità» in cui l'uomo, anche come lavoratore, cessa di essere quell'*unité fractionnaire* in cui Rousseau, non disattento ai problemi dell'econo-

mia (*Discours sur l'économie politique*, «voce» dell'*Encyclopédie*, 1755), fa consistere l'uomo che, necessariamente, esce dall'«interezza» naturale e si fa *citoyen*, contrattualisticamente tale? È una domanda, questa, che non può non porsi chi attende alla costruzione di una storia del concetto di lavoro nella cultura filosofica ed economica occidentale. Avvertendo, in particolare, come qualsiasi *civil society*, qualsiasi *bürgerliche Gesellschaft*, non può neppure sussistere – ed anche i materialisti francesi del Settecento svolgono puntuali considerazioni in proposito – senza «lavoro diviso».

Sta di fatto, però, che questa società, fatta passare senz'altro come «società borghese», in senso dispregiativamente critico, si è ritenuto possibile farla saltare in aria, sgominando il suo assetto di società del «lavoro diviso». Si scompagina la società civile in generale quando, con una prassi rivoluzionaria suggerita dal pensiero utopico, si tende a sconvolgere o a distruggere l'organizzazione più oculata della produzione e del lavoro fondata sul «lavoro diviso». È il socialista utopista François-Marie-Charles Fourier (1772-1832), in una fase storica post-rivoluzionaria di notevole irrobustimento dell'organizzazione industriale cui contribuisce ideologicamente il pensiero che prepara la Rivoluzione francese (sempre istruttiva la lettura della «voce» *Épingle* dell'*Encyclopédie*, in cui la lavorazione industriale è osservata dal punto di vista di Smith), ad annunciare la possibilità di un lavoro umano tutt'altro che segnato dalle stimmate della divisione: del *travail attrayant*, del lavoro ludicamente gradevole, capace di soddisfare la *passion papillonnante*, la «passione sfarfalleggiante», che consente di passare da un'attività lavorativa ad un'altra. Proprio quello che non concede Hegel, proprio quello che non concede Ford! E va aggiunto che l'idea sovranamente utopica di Fourier, tutto sommato quella di una società non assestata civilmente o «borghesemente», è fatta propria persino da un Marx che, almeno per un momento, non resiste alla sirena del socialismo utopistico, ed esalta la *poliattività* di un uomo che, non assalito dalla preoccupazione del salario, può, nel giro di un giorno, fare contemporaneamente il cacciatore, il pescatore e persino il poeta (*Deutsche Ideologie*, 1845-1846). E si tratta di un Marx, merita che si avverta, anche fortemente polemico nei confronti di un pensatore anarchico, traduttore di Smith, Max Stirner, che fa del lavoro un *unicum*, una *Eigentum*, una proprietà, una *Meinung*, una proprietà «mia», personale ed anzi personalissima, intoccabile, per ciò stesso bruciando incenso sull'altare dell'individualismo più indomabile che caratterizza la società civile realizzata contrattualisticamente (*Der Einzige und sein Eigentum*, 1844).

La *passion papillonnante* che rende possibile, secondo Fourier, l'uscita dalla civiltà del «lavoro diviso», induce a ricordare la *desultoria levitas* la «leggerezza saltellante», condannata da Calvino (1509-1567) come quella che, impedendo il rispetto della *vocatio*, spinge l'uomo «ad abbracciare contemporaneamente parecchie cose diverse» (*Institutio Christiana*,

III, 10, 6). E Calvino, come insegna Max Weber (*Über die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus*, 1904-1905), è il sostenitore di un'etica che raccomanda la più ferrea fedeltà alla *vocatio*, ubbidendo alla quale soltanto si può costruire la fortuna personale e *produrre* ricchezza, in una società in cui ciascuno fabbrica il proprio destino nel mondo. Né è azzardato ritenere che la raccomandazione calviniana a restare, ciascuno, *in sua vocatione*, ha un suo respiro ideologico in forza del quale sembra che aggiorni l'esortazione perentoria di Platone a rinunciare ad ogni forma di *polypragmosyne*, di *poliattività*, costituendo questa, in una società bene organizzata, un gesto di *adikia*, un crimine (*Politeia*, 474 c). E Platone è il primo grande teorico della «società chiusa» (Popper), cioè di una società organica, in cui non è dato ad alcuno di trascendere il ruolo lavorativo assegnatogli dalla natura, un ruolo che, quale che sia, lo fa rassegnato *Teil Mensch* e, più specificatamente, «lavoratore diviso». Platonico, in quest'ordine di idee, è Calvino, anche se l'*one-dimensional man* (Marcuse) che emerge dalle argomentazioni della sua *Institutio Christiana*, è un uomo che ubbidisce alla «chiamata» di Dio e non, per così dire, alla sua natura, posto anche, si capisce, che l'ubbidienza alla natura non sia, essa stessa, un'ubbidienza a Dio.

Può spiegare, tutto ciò, come il principio della «divisione del lavoro», caro all'economia di mercato che oggi ha il suo *revival* più arrogante, si giustifichi, ad un certo punto, come un principio che, se pure è in aperta contraddizione con quello della *vocatio*, che determina il rispetto responsabile delle attitudini naturali nel mondo del lavoro e della produzione, tuttavia di questo stesso aggiorna la funzione, trasformando la *vocatio* in una domanda della società di mercato cui non può mancare una risposta. Sì, questa domanda fuoriesce dalla civiltà della *vocatio*, ma di questa civiltà mantiene in piedi la «divisione del lavoro», nello stesso momento in cui sostituisce al rispetto delle attitudini naturali la soddisfazione dei bisogni della società di mercato. Mortificando, certo, la *vocatio*, ma rigettando, proprio come la *vocatio*, ogni forma di *poliattività* dell'*homme* che si fa *citoyen*.

Nella città, o nella società di mercato, è necessario si ubbidisca alla domanda del mercato o alla *vocatio*, che si sia «unità frazionarie», «uomini-parce», «uomini ad una sola dimensione», specialisti nella diciottesima parte di uno spillo, calati in un ruolo lavorativo determinato, addetti ad una funzione specifica ecc. *Hic Rhodus, hic salta*. Questa è la società di mercato, qui ci si deve muovere. Si tratta di una società che esige «lavoro diviso»? In essa non ci si può sottrarre al destino, civile, di «lavoratori divisi». Disobbedire alla domanda del mercato è lo stesso che disobbedire alla natura, a Dio.

È un modo preciso di disobbedire alla natura, a Dio, anche il disobbedire alla domanda, del mercato, di «lavoro diviso». Non vale, qui, il lamen-

to neumanistico di un Hölderlin che vede nella società di mercato operai ma non uomini e persino sacerdoti ma non uomini (*Hyperion*, penultima lettera, di Iperione a Bellarmino). Non vale neppure la dolente, amara constatazione di Nietzsche, questo pensatore diventato così attuale, di «errare fra gli uomini come tra frammenti di uomini» (*Zarathustra*, II, *Von der Erlösung*). Un tale lamento ed un tale constatazione, assoggettati non poco alla spoliatura ideologica neumanistica da parte di Marx e dei marxisti, cedono necessariamente il passo di fronte alle supreme ragioni di una società civile che non esige *Ganzmenschen*, bensì ha bisogno di *Teilmenschen*, soprattutto per razionalizzare i processi produttivi sui quali si regge e non può non reggersi. Del resto, anche i discendenti di Caino si fanno allevatori di bestiame, suonatori di cetra e di flauto, fabbri e ramai (*Genesi*, 4, 20-22); e nei *Salmi* (40, 18-19) puoi leggere: «Coraggio!/Il fabbro incoraggia l'orafo,/chi leviga con il martello incoraggia chi batte l'incudine...». Sì, la «divisione del lavoro» è anche collaborazione, come sa il Durkheim citato e già sa Marx che elabora la nozione di «coscienza di classe».

Il punto serio è, tuttavia, questo: come può, il «lavoro diviso», l'unico lavoro che conosce l'economia di mercato, essere il lavoro che ciascuno svolge, nella stessa società, *in vocatione sua*? È un problema che si pone, oggi, in una società di mercato globale, in cui, dovendosi ubbidire alla domanda di esso, prepotente nella sua volubilità vessatoria, la civiltà della *vocatio* appare al suo più inesorabile tramonto. Si può ricordare ancora Hegel che, per lo meno solo dialetticamente, tende a conciliare il principio della *vocatio* ed il principio mercantilistico della «divisione del lavoro». Ma, senza dubbio, riesce più lecito ricordare Ford che, con la logica brutale dell'imprenditore per il quale la salute dell'impresa è la suprema legge, respinge perentoriamente l'idea che il «lavoratore diviso» possa svolgere un lavoro quale lui vuole e non un lavoro quale vuole che svolga l'impresa energicamente personalizzata. Ah, le campane che suonano a distesa e sembra che cantino «Ford, Ford», quasi valga «Lord, Lord»! Il nuovo Signore, il grande *automobilier* di Detroit, «chiama». A «chiamare», nella società di mercato globale, sono i grandi signori dell'industria, della finanza e dell'economia, bisognosi ormai, via via sempre più, di «lavoro flessibile» ed anzi di «lavoratori flessibili».

A questi signori ben potrebbe dirsi, soprattutto oggi, con Dante che risolve il concetto di *vocatio* in quello di un'irresistibile influenza celeste: «Ma voi torcete alla religione/tal che fia nato a cignere la spada,/e fate re di tal, ch'è da sermone;/onde la traccia vostra è fuor di strada» (*Paradiso*, VIII, 145-148). Né è illecito che il «torcete» del testo dantesco si traduca con «flettete», se il «torcere» o il «flettere» implica l'idea di un'azione esercitata da una persona su un'altra persona (che, nel caso specifico, si configura come un oggetto), quest'ultima costretta a svolgere, nella socie-

tà di mercato, un'attività che si potrebbe dire *contro natura*: almeno se, «nata» per fare il soldato, è obbligata a fare il prete, «nata» per fare il predicatore è obbligata a svolgere un'attività politica ecc.

Interpellando il senso più proprio di un verbo transitivo attivo come «torcere» o «flettere», intanto, non è difficile che occorra la reminiscenza di un'immagine antica: quella del lavoratore «banausico», cioè del vasaio addetto a lavorare al forno basso (*banausikòs*, da *baunos* = forno e *auo* = accendo) e, per ciò stesso, costretto a piegarsi e a perdere la posizione eretta: un'immagine trasmessaci dal *corpus* teognideo: «Mai la testa di uno schiavo è diritta, ma sempre piegata e torto egli ha il collo» (vv. 535-536); un'immagine che, significativamente, Nietzsche, più avverso all'economia di mercato e più ostile nei confronti di una scuola «chiamata» a fornire «uomini correnti» da immettere più o meno immediatamente nel mercato, ripropone, in un'epoca ormai di espansione della prima civiltà industriale, nella sua tesi giovanile su Teognide di Megara.

Va da sé che il lavoro «banausico» ha tutti i tratti di un lavoro inteso, nel ricordo della punizione inflitta all'uomo dal Dio paleotestamentario, come *ponos* o *poena*. Tale *ponos* o *poena* è, da ultimo, il lavoro che l'uomo è «chiamato» a svolgere nella società di mercato. «Chiamato» da chi? Evidentemente, in un'epoca che ben può dirsi di neopoliteismo, dagli dèi terrestri rappresentati dagli «attori economici», più autenticamente e più assolutamente tali, ormai trionfanti nella società di mercato globale. Si sono questi «attori», con il loro ruolo decisamente antagonista, con il loro immenso ed incontrastato potere di «torcere» o di «flettere», di trasformare in novelli schiavi i lavoratori, in una stagione splendida che si dice di nuovo capitalismo o, se si vuole, di *new economy*, a «chiamare».

Né, a questo punto, può mancare una riflessione che è giocoforza si accenda nelle meningi dello storico del concetto di lavoro o del filosofo del lavoro. Una riflessione che verte, necessariamente, su una vicenda che anche lo storico dell'economia, ancora più quello della *old economy* che quello della *new economy*, non può affatto far uscire dall'area della sua attenzione. Si tratta della vicenda costituita dall'utopico tentativo, teorico e pratico (e, in quanto pratico, anche rosso di sangue), fatto, in anni non molto lontani che gli storici chiameranno sessantotteschi o anche immediatamente postsessantotteschi, di operare un definitivo superamento del tradizionale, resistente dualismo capitale-lavoro. Maturò, negli anni accennati, la grande illusione che i lavoratori potessero costituire il «soggetto unico», o l'«attore unico», sulla grande scena del mondo del lavoro e della produzione. Il «soggetto unico», o l'«attore unico», si pretese «sostanza», nel senso «scolastico» ed anzi spinoziano: *Substantia est id quod sibi est et nulla alia re indiget ad existendum*. Di quale altra cosa, secondo l'illusione utopica degli anni indicati, non avrebbero avuto più bisogno i lavoratori elevati alla dignità di «soggetto unico», di «attore unico», di «sostan-

za»? Evidentemente del capitale, i detentori del quale «alienavano» i lavoratori, anche in un momento in cui il superbo progresso scientifico e tecnologico faceva esplodere il fenomeno della «disoccupazione di massa» o della «disoccupazione tecnologica», cioè di una disoccupazione dovuta al più rivoluzionario e più immoderato impiego, a vantaggio del capitalismo, nei processi produttivi, della tecnologia più avanzata.

Che ne è avvenuto, nel giro di un trentennio, di quella illusione? Essa risulta bruciata dal fuoco baldanzosamente riacceso dell'economia di mercato, tendente, con impeto, a farsi, avanzando i giorni della tecnologia informatica, *new economy*, alle ragioni della quale, con la «caduta delle ideologie», sono andate e vanno rendendo omaggio anche le forze politiche e sociali fino ad ieri più aggrappate alle idee dell'economia collettivistica, antindividualistica, statalistica. I lavoratori, almeno secondo l'illusione di un infantile estremismo rivoluzionario, ambivano a costituire «soggetto unico» o «attore unico» o «sostanza»; ed ecco, invece, i nuovi dèi dell'industria, della finanza, dell'economia assurgere al rango di «attori economici» capaci di «torcere» o di «flettere» i lavoratori o gli aspiranti lavoratori, costringendoli a fare, nella società di mercato sempre più tesa a farsi globale, non ciò che essi vogliono, ma ciò che i nuovi dèi Fords o Lords tempestivamente aggiornatisi, vogliono che essi facciano.

Si può dir loro, ancora con Dante: «La vostra traccia è fuor di strada»? Certo, dal punto di vista di quanti si mostrano più coerentemente e testardamente nostalgici di una civiltà della *vocatio* intesa come «chiamata da Dio» o come attitudine naturale che impegna in un destino professionale, la loro «traccia» è «fuor di strada». Ma bisogna ammettere che «fuor di strada» questa «traccia» sarebbe unicamente se la società in cui vivono gli uomini non fosse, come di fatto è, una società fondata sul contratto, una società che porta nella sua carne i segni del *possessive individualism* (Macpherson).

Una società «moderna», questa. E non importa che essa resista, nella sua struttura di fondo, anche in tempi, come i nostri, che si dicono «post-moderni». La «modernità» continua; ed i segni della sua continuità possono leggersi in essa anche quando si presenta con il volto, non poco accattivante, di «società aperta» (Popper), cioè di una società che non si esalta come «comunità», di una società in cui si avverte la possibilità che ogni suo componente ha di trascendere un ruolo lavorativo che non gli si può più assegnare come ruolo «destinale», «naturale».

Su questo punto è necessario soffermarsi, almeno per un momento, anche perché ci è capitato di trattenerci sulla distinzione tra *Gesellschaft* e *Gemeinschaft*. Magari, proprio alla scuola di Popper. È stato, infatti, il teorico della *open society* ad avvertire, nel ricordo della logica dell'apologo di Menenio Agrippa, alla quale già si è fatto riferimento, che solo in una «società chiusa», cioè in una società concepita come «comunità» secondo

una «teoria organica», «non c'è alcuna tendenza inerente per esempio nelle gambe a diventare cervello o in altre membra del corpo a diventare il ventre» (*The open society*, I, 10). In una «società aperta», in una *bourgeois market society*, invece, può accadere che le gambe possano svolgere il ruolo del cervello o che le braccia, poniamo, possano svolgere il ruolo dello stomaco; che, fuor di ogni metafora organicistica, il «nato» per fare il calzolaio possa fare il medico o il «nato» per fare il poeta faccia il falegname ecc. Ed è evidente che, per questa via, si butta alle ortiche il principio della *vocatio*.

Bisogna tener conto, intanto, del fatto che la «società aperta» o la *bourgeois market society* è il grande idolo teorico (altro che «caduta delle ideologie»!) di un'economia di mercato ritornata, come dimostra la «santificazione» dei von Mises e dei von Hayek ecc., di gran moda, anche nell'ambito dei suoi più irriducibili avversari di ieri. La cifra fondamentale di questa economia è l'*individuo*, con le sue azioni intenzionalmente egoistiche ed inintenzionalmente altruistiche, per la volontà di una «mano invisibile» (A. Smith). Questa mano è, nella coscienza di Smith, quella della Provvidenza, di Dio. Viviamo in un'epoca in cui si dice che «Dio è morto» (Nietzsche); ma è vero che questa è anche un'epoca che si vuole contrassegnata dal «politeismo dei valori», da un olimpo aristocratico di dèi, in mano ai quali è il destino degli uomini e, in particolare, dei lavoratori. Ironicamente, si direbbe, caratterizzata, quest'epoca, da un evento di portata rivoluzionaria.

Come dar conto di questo evento? Meglio non potrebbe darsene conto che richiamando in mente la nozione fourieriana di *travail attrayant* che si diceva fatta propria anche da un Marx che, almeno per un momento, fa incrinare le ragioni del socialismo scientifico di fronte a quelle del socialismo utopistico. Il *travail attrayant* è, anche questo si avvertiva, *poliattività*. Ed è, questa, la *poliattività* cui, in un momento della storia del lavoro assolutamente eccezionale, costringe l'uomo un'«organizzazione scientifica» dei processi produttivi ormai mondializzata che non potrebbe sussistere senza «flessibilizzarlo». È questo, si capisce, il momento più florido del «lavoro flessibile», in cui cade la mitologia del «posto fisso», strettamente collegata all'ideologia della *vocatio*. Anche il *travail attrayant* era, nella coscienza utopica di un Fourier o di un Marx, un «lavoro flessibile», cioè un lavoro che non inchiodava l'uomo ad una «attività determinata ed esclusiva» per tutta la vita. E costituiva, in quanto cifra utopica, una sorta di dinamite collocata sotto una «società civile» fatta passare senz'altro come «società borghese», in attesa di una «comunità», cioè di una società non più assettata capitalistamente. L'ironia della storia ha voluto che, a non inchiodare più l'uomo ad una «attività determinata ed esclusiva» per tutta la vita, a non imprigionarlo più in un «posto fisso», fosse una

«società civile» neocapitalisticamente organizzata, ultraliberisticamente celebrata da un «pensiero unico», quello, appunto, della *new economy*.

La *poliattività*, così come pretendevano potesse praticarsi un Fourier o un Marx, era una *poliattività* libera, ritenuta, da ultimo, esercitabile da un *homo laborans* immedesimato con l'*homo ludens*. Si voleva che di essa fosse o potesse essere titolare un uomo per volontà propria «svolazzante» da un'attività lavorativa ad un'altra. Nei giorni già avanzati della *new economy*, invece, l'uomo è costretto alla *poliattività* da un «sistema» produttivo in cui egli entra e può entrare solo a patto che si renda disponibile (in realtà, poi, è reso disponibile), mettendo da parte l'idea, collegata al principio della *vocatio*, del «posto fisso», alla «mobilità». Quest'uomo è, da ultimo, l'«uomo flessibile», come suona il titolo della traduzione italiana di un saggio di Richard Sennet, professore di sociologia alla London School of Economics e alla New York University (*The corrosion of character. The personal consequences of work in the new capitalism*, New York-London 1999; trad. it., *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Milano 1999). Più artificiale che naturale, in quanto *homme de l'homme*, nel senso rousseauiano, quest'uomo, presso che confezionato, di volta in volta, perché entri, senza più l'illusione di occuparvi un «posto fisso», nel mercato del lavoro. Naturalmente, in un nuovo mercato del lavoro, all'altezza dei tempi della *new economy*.

Non è questa la sede più idonea per diffondersi nello svolgimento del tema della trasformazione del lavoro e dello stesso concetto di lavoro in un momento in cui la tecnologia informatica (computer, Internet) è divenuta, proprio per decretare il trionfo della *new economy*, mondialmente pervasiva. D'altra parte, pur suggestionati dall'immensa letteratura, soprattutto di indole sociologica, che, in questi ultimi anni, si è andata accumulando sul fenomeno, sconvolgente in tutti i sensi, della «flessibilizzazione» del lavoro, riteniamo che questo stesso fenomeno sia necessario osservarlo come quello che solo la mancanza di dimestichezza con la storia del lavoro e con la storia del concetto di lavoro, o anche con la storia dell'economia, e specificatamente dell'economia del lavoro, può spingere a considerare come assolutamente nuovo, inedito. Del resto nuova, inedita non è neppure la *new economy*, se questa, bene esplorata, *sine ira et studio*, senza attitudine apologetica o apocalittica, risulta essere ancora la *old economy* o, se si vuole, l'economia che si dice «classica», quale che sia il suo mutamento di pelle, cui non poteva sottrarsi quando il telaio e la catena di montaggio sono diventati reperti archeologici. Tematizzare criticamente questo fenomeno significa appurare, da ultimo, come il filo rosso della storia del lavoro e della storia del concetto di lavoro, della stessa storia dell'economia, e specificatamente dell'economia del lavoro, non si sia spezzato e non si spezzi. Permane, infatti, anche quando maggiormente si può rimarcare l'epocale passaggio dalla civiltà del «lavoro vocato» alla civiltà del «lavoro

flessibile», la realtà di fondo del «lavoro diviso», con i suoi più inconfondibili tratti di «lavoro servile».

Certo il lavoro che si dice «flessibile» tende ad essere, via via sempre più, meno «manuale» e più «intellettuale». Cade la barriera secolare tra «lavoro manuale» e «lavoro intellettuale». Lavorare, oggi, è lo stesso che sapere. Lo esige la *information technology*. Ma quale è, poi, il sapere con il quale si esige che si identifichi il lavorare? La risposta a questa domanda deve essere costruita con estrema attenzione. E si può cominciare a costruirla tenendo conto del fatto che si affida ad un determinato sapere l'unica possibilità di evitare il rischio della disoccupazione e dell'emarginazione sociale. Questo sapere è quello scientifico e tecnico, all'acquisto del quale sono «chiamati» a provvedere i «nuovi formatori *hi-tech*». Magari facendoli venire, soprattutto nella nostra Europa neoeconomicamente in ritardo rispetto agli Stati Uniti, patria ammirata delle *new economy*, dall'India, all'avanguardia nella produzione di essi (F. RAMPINI, *New economy. Una rivoluzione in corso*, Roma-Bari 2000).

Già, li dicono «formatori *hi-tech*». E sono, piuttosto, facitori o rifacitori di uomini (*l'homme de l'homme* di Rousseau). E come, essi, fanno o rifanno gli uomini, se non fornendo loro il piccolo bagaglio del sapere *hi-tech*, senza il quale non possono entrare nel mercato, nel nuovo mercato del lavoro? Si diceva dell'«uomo flessibile» come uomo artificiale. Quest'uomo è il prodotto dei «nuovi formatori *hi-tech*»: se non si lascia *produrre* in quanto tale, non può trovare un posto al sole nel mercato, nel nuovo mercato del lavoro. Globale, sferico, sistematico, questo mercato? Ma, se è tale, non c'è parte del mondo che non rientri nel globo, nella sfera, nel sistema. Che, senza dubbio, è la stessa «gabbia d'acciaio» che Weber riteneva potesse infrangersi quando si fosse consumato l'ultimo quintale di carbon fossile. Questo quintale di carbon fossile si è consumato e la «gabbia di acciaio», anche con l'energia atomica e la ragnatela *on line*, resiste: si chiama mercato, anche mercato del lavoro, globale, dove, se vuoi, non puoi entrare, sia pure *by trials and errors*, senza il tuo bravo bagaglio di sapere *hi-tech*. E balza all'attenzione l'immagine di quella che si è detta la «trappola della globalizzazione».

Si può cantare, in questa situazione, il «Vengo anch'io. No, tu no». Chi non può entrarvi? La risposta a questa domanda può essere costruita prendendo lo spunto da una dichiarazione avanzata di recente (*Studenti in new economy*, «la Repubblica», 4 sett. 2000) dal sottosegretario al Ministero dell'Industria della «Seconda Repubblica Italiana», Stefano Passigli. Il *gap* occupazionale tra Italia del Sud ed Italia del Nord, in un'Europa economicamente unita, all'inseguimento della locomotiva a tutto vapore della *new economy* statunitense? Si può sanare, ritiene Passigli, solo «*riconvertendo* i laureati del Sud alla *new economy*». Oh, i poveri laureati dell'Italia del Sud, prevalentemente addottorati in lettere, in filosofia, in giurispru-

denza! E Passigli: «Circa il 40-45% della popolazione universitaria frequenta Facoltà senza sbocchi professionali, trascurando studi come chimica o informatica, che invece offrono molte possibilità». Quale è la logica che ispira questa considerazione di Passigli? Senza dubbio la logica in forza della quale si è messo su il mercato del lavoro globale.

Si può pensare che, quando domina questa logica, possa esserci posto per la libertà, per la «responsabilità» di un uomo che vuole entrare nel mercato del lavoro? Gli apologeti del mercato del lavoro globale, o senz'altro della *new economy*, ritengono di sì. E magari mandano al diavolo il *welfare*, lo Stato sociale e tutte le istituzioni volte ad «assistere» e a tutelare il lavoro. La «corrosione del carattere», della quale parla Richard Sennet? È difficile, molto difficile, quando domina questa logica, far capire che la «corrosione del carattere», la stessa cosa che l'attacco frontale alla *vocatio*, è inevitabile. Giacché, non c'è libertà quando la «responsabilità» (dal latino *respondere*) si fa consistere, in realtà, nella disponibilità a rispondere disciplinatamente alla «domanda» del mercato del lavoro globale: non puoi e non devi portare in esso, quando si richiedono chimici ed informatici, esperti pubblicitari ed ingegneri elettronici, la tua «professionalità» obsoleta, motivata che sia dalla *vocatio*, di letterato, di filosofo, di avvocato e, magari, di prete!

La logica imperante è, comunque, quella dell'economia politica. Una volta (*old economy*) liberista, oggi (*new economy*) ultraliberista. Nella *old economy* si installa, si è visto, la cifra della «mano invisibile». E nella *new economy*? Si insedia un «potere invisibile» (V. FOA - A. RANIERI, *Il tempo del sapere. Domande e risposte sul lavoro che cambia*, a cura di S. Cesari, Torino 2000). Ma non tanto invisibile, poi, da ridurre in *dii absconditi* i signori della politica, dell'industria e della finanza che, molto spesso, procurano inceppo alla macchina del mercato, facendole mancare, con una prassi competitiva che genera oligopolio o monopolio, il lubrificante della concorrenza.

Di questi signori sono al servizio i «nuovi formatori *hi-tech*» che «flettono» i lavoratori, allestendo, per ciò stesso, una nuova schiavitù.

L'universo della *new economy*, si è detto, anche indulgendo alla scrittura pamphlettistica, non è tanto il «regno della libertà» quanto piuttosto una «dittatura ultraliberista che dà la priorità al profitto sul complesso umano» (VIVIANE FORRESTER, *Une étrange dictature*, Paris 2000). La dittatura della *new economy*, appunto, che chiude in un globo, in una sfera, in un sistema tutto e tutti. Si ricordi ancora Ford: non si può consentire ad una parte di farsi indipendente dalle altre. Anche il globo, la sfera, il sistema della *new economy* si struttura come un organismo, alle cui parti viene assegnato un ruolo intrascendibile. Allora, induce a pensare più ad un animale che ad una macchina. Se ne vuole la descrizione? Eccola fornita da Hegel nella sua *Jenenser Realphilosophie* (1803-1804 e 1805-1806): «Il

bisogno e il lavoro, elevati a questa universalità, formano così per sé, in un grande popolo, un immenso sistema di comunanza e di reciproca dipendenza, una vita che si muove in se stessa dal morto, che, nel suo movimento, si agita in modo cieco ed elementare, in una direzione o nell'altra e che, come un animale selvaggio, ha bisogno di essere costantemente soggiogato e domato». Non è diventato quest'animale selvatico, un Leviathan, il globo, la sfera, il sistema della *new economy*? E perché mai se non perché è un «immenso sistema di comunanza e di reciproca dipendenza» formato dal bisogno e dal lavoro degli uomini sempre più elevati ad una universalità astratta?

Né si citerebbe, questo Hegel, se l'immagine, da ultimo, del mercato del lavoro e della produzione, egli non la ricavasse dalla citata *Inquiry* di Steuart, il quale sa che l'animale selvatico e terribile di una società civile (nella sua epoca non era ancora globale) può essere soggiogato e domato solo dalla «mano abile» di *Statesmen*, capaci di porre un freno, anzi tutto, alla fame da lupi mannari dei signori dell'industria e della finanza e della stessa politica, attaccati ad un modello etico che riduce tutto alle sacrosante leggi del mercato (dell'efficienza, della produttività, della competitività e del profitto). Anche a costo, si intende, di ridurre la maggioranza degli uomini che intendono entrare nei processi produttivi e lavorativi, ad *homines flexibiles*, tanto più tali quanto più bisognosi di un salario, il più delle volte anche insicuro e non bastevole.

Certo, ci si può chiedere da ultimo, se considerazioni di questo tipo competono a chi vuole costruire una storia del concetto di lavoro nella cultura e nell'economia occidentale. E, non c'è dubbio, gli competono. In particolare, perché si tratta di considerazioni che danno un senso unitario, del resto quello stesso che ci si augura emerga da questo *excursus* storico pur nella sua brevità, alla lunga odissea, sempre la stessa anche quando si tesse di nuove avventure, del lavoro umano.

Un'odissea, questa, che non si può narrare, o continuare a narrare, se lo storico del concetto di lavoro non si avvale dei contributi conoscitivi particolareggiati, fino a procurare, del lavoro nella sua storia, anche una dettagliata mappa geografica, dello storico dell'economia che si specializza anche come storico dell'economia del lavoro. Si diceva che, quello di lavoro, è anzi tutto un concetto economico. E se è, anzi tutto, tale, è destinato a sollevarsi nel cielo grigio delle astrazioni, ove, nel fondarlo e nel farne la storia, non ci si giova delle indagini più serie e più circoscritte, dello storico dell'economia più avverso alle *généralités* speculative ed ideologiche, più versato in una *ricerca* faticosa ed attenta, senza la quale il lavoro si può *pensare* soltanto, ma non *conoscere*. Ecco, qui, il lavoro si *conosce*, non si *pensa*. Ed è merito degli storici dell'economia. Le relazioni presentate in questo convegno, del resto, sono un ottimo esempio di «lavoro diviso» intellettuale.

Alla relazione, redatta nel settembre 2000, ritengo opportuno far segui-

re due postille che possano meglio dar conto, o ribadendole o ulteriormente svolgendole, di alcune argomentazioni in essa abbozzate, qui volte ad approfondire il senso del titolo sotto il quale si è collocato il convegno e, in particolare, ad illustrare l'epocale passaggio che, nella storia del concetto di lavoro solo progettata, si è registrato, dalla civiltà del «lavoro vocazionale» alla civiltà del «lavoro diviso».

POSTILLA I - *Che cosa può significare il lavoro dato come «fattore produttivo» e come «risorsa».*

Del *lavoro*, in quanto attività destinata a trasformare il mondo delle cose e lo stesso mondo degli uomini, procurando beni reali o rendendo servizi, l'economista è solito dire anche che è un *fattore produttivo* e una *risorsa*.

Certo, anzi tutto, il *lavoro* è *fattore*. Almeno se *lavorare* significa, in senso stretto, *fare*. Ed il *fare* si può intendere come un *agire* naturalmente su qualcosa – la terra, ad esempio, o, in generale, l'ambiente – in rapporto o di fronte a cui l'uomo si pone. Ma, in quanto *fare*, o *agire*, nel senso indicato, il *lavoro* si scarica di un significato spiegabile etimologicamente (*lavorare* da *laborare* = *soffrire*, o da *labi* = *cadere sotto un peso*), in forza del quale esso si dà come *ponos*, *poena*, *onus*, onde anche *ex-onerare* = *liberare da un carico*, tradotto dall'antropologo e sociologo Arnold Gehlen, speculativamente molto dotato, con *Entlasten* = *procurare un sollievo*. Il *fare*, del resto, si può concepire come un *operare* (e l'*opus*, l'*opera* è un *fatto*) che, esercitato con intelligenza, si può dire *agevole*, *agibile*, *facile* (*facile*, da *facibile* = *che si può fare senza sforzo, senza ponos o poena*): un *operare*, insomma, senza *onus*, un *operare* che perde i tratti del *lavorare* inteso in senso etimologico.

Vero è, poi, che il *lavoro* si dice, più esattamente, *fattore produttivo*. Si può accantonare, per il momento, la distinzione classica, addotta dagli economisti, tra *lavoro produttivo* (= che produce beni reali) e *lavoro improduttivo* (= che rende servizi). Del resto, anche di questo *lavoro* può dirsi che è *produttivo*, nel senso che all'espressione può derivare dal fatto che, in sostanza, i servizi sono, da ultimo, essi stessi, *prodotti*. Deriva da tutto ciò la convenienza, se non addirittura l'opportunità, di ritenere semanticamente affini, se non identici, termini come *lavorare*, *fare*, *produrre*. E, a questo punto, è particolarmente il significato di *produrre* che bisogna più decisamente interrogare.

Produrre, anzi *pro-durre*, come può dirsi vigendo la moda dell'uso del trattino, viene dal latino *pro-ducere* che significa *far uscir fuori, portare alla luce, fare apparire*. Coniugando le espressioni infinitive all'indicativo presente e alla terza persona singolare, possono costruirsi, assumendo a soggetto il *lavoratore* o il *fattore* o il *produttore*, proposizioni come que-

ste: il *lavoratore* o il *fattore* o il *produttore* fa *uscir fuori*, *porta alla luce*, *fa apparire*. È ovvio, naturalmente, chiedersi: che cosa? E si può rispondere: il *lavorato*, il *fatto*, il *prodotto*.

Non è difficile, intanto, chiamare in causa il *nihil ex nihilo*. Non si *pro-duce* niente dal niente, non si *porta alla luce* niente dal niente ecc. Ciò che si *pro-duce*, si *porta alla luce* in partenza non è *pro-dotto*, è *nascosto*. E può, nel caso, venire anche in mente la favola del contadino che, disso-dando la terra, trova il tesoro nascosto, frutto, in sostanza, del suo *lavora-re*, del suo *fare*, del suo *pro-durre*, del suo *portare alla luce* ecc. Tanto quanto basta per accostare al senso del *pro-ducere* quello del greco *a-lan-thanein* = *dis-nascondere*, *dis-occultare* ecc. Né è trascurabile il fatto che *a-lanthanein* appartiene alla stessa famiglia terminologica cui appartiene *a-letheia* = verità. *Pro-durre*, allora, significa *a-lanthanein*, nel senso di *portare alla luce* ciò che in partenza non si vede e diventa *a-letheia* = veri-tà, ma, si capisce, mai una volta per sempre, una volta per tutte. Il grano che *appare* è, ad esempio, la verità del seme che il contadino getta nella terra non senza però *lavorarla*. E c'è stato Virgilio, il più grande poeta della civiltà contadina, a cantare come la terra, dalla quale viene fuori il grano, ha bisogno di essere coltivata *quotannis*, ogni anno; metafora di un *pro-durre* senza soste, o di una *pro-duzione* mai definitiva o di un'*a-letheia*, di una verità che è sempre solo parziale e mai intera.

Se si interroga etimologicamente il termine *risorsa* (da *ex-orior* = *uscir fuori*), ci si trova, in sostanza, sullo stesso terreno semantico. Anche la *risorsa* è *pro-duzione*, un'azione – del *pro-duttore* o del *lavoratore* o del *fattore*, si capisce – che *porta alla luce* ecc. ciò che in partenza è *nascosto*. Il senso di *risorsa* energetica, il carbon fossile o il greggio, poniamo, si chiarisce proprio come quello implicito, ad esempio, nel verbo *ex-trahere*, *es-trarre*, un verbo che suggerisce, ancora una volta, l'idea dello stesso *pro-ducere*, poiché non si *pro-duce* se non ciò che in partenza è *nascosto*, spesso anche in profondo, nel fianco di una montagna o nel sottosuolo di un deserto ecc. Ed anche qui la *risorsa*, in quanto è *pro-dotto*, *es-tratto* induce a pensare all'*a-letheia*, alla verità, come ad un qualcosa che è *por-tato alla superficie*, quanto si vuole mai una volta per sempre, anche se non tace la consapevolezza che *risorse* energetiche come il carbone o il greggio sono esauribili, tanto da sollecitare alla necessaria *ricerca* di *risor-se* alternative.

Si è pervenuti, così, all'uso di un altro termine: *ricerca*. E non c'è dub-bio che anche il senso di questo termine si può ritenere affine o identico a quello di *pro-duzione*. Lo si appura non appena si prende in esame quel peculiare lavoro che è il lavoro intellettuale, in quanto lavoro di ricerca. Si può pensare, per fare un primo esempio, al lavoro dell'archeologo. Anche l'archeologo fa *apparire*, fa *venire alla luce* ecc. ciò che il tempo ha *nasco-sto*. Anche il suo lavoro, allora, è *pro-duzione*, nel senso che, scoprendo o

riscoprendo «tesori» culturali, disseppellendo città o restituendo alla vista ciò che resta di «civiltà sepolte», procura *a-letheia*, «verità». Né le cose stanno diversamente con la ricerca dello storico, naturalmente anche dello storico dell'economia, dello storico dell'economia del lavoro.

Che cosa fa anche questo storico? *Pro-duce*, fa *apparire*, fa *venire alla luce*, magari *traendo* dal fondo di un archivio documenti o adducendo dati o prove o concreti elementi di conoscenza, una realtà *nascosta*: le *res gestae* del lavoro umano, dei modi in cui si è svolto e si svolge, dei suoi risultati, dei modi in cui si è organizzato e si organizza, delle forme istituzionali che lo hanno regolato e lo regolano ecc. Anche qui, un lavoro che *pro-duce*, fa *apparire*, fa *venire alla luce* ecc. Anche qui lo storico dell'economia, lo storico dell'economia del lavoro, procura *a-letheia*, «verità». In quanto fa questo, egli risulta essere il collaboratore indispensabile, quanto si vuole come lavoratore intellettuale diviso, dello storico del concetto di lavoro: il quale non può non averlo caro, soprattutto quando non intende essere lo storico di un'astrazione e, per ciò stesso, del nulla. Devo ripetere che questo concetto non viene dall'alto del pensiero puro? Devo aggiungere che un'astrazione, un nulla sarebbe il concetto di lavoro, del quale si intende fare la storia, ove non ci fosse lo storico dell'economia, lo storico dell'economia del lavoro come *pro-duttore* della «verità» ed anzi delle «verità» del lavoro?

POSTILLA II - *Anche lo storico dell'economia, lo storico dell'economia del lavoro è alle prese con il fenomeno-problema del passaggio epocale dalla civiltà del «lavoro vocazionale» alla civiltà del «lavoro flessibile».*

Si prende visione attenta delle diverse, ben definite, storicamente ed anche geograficamente circoscritte, aree tematiche criticamente dissodate nel Convegno di studi, organizzato dalla Società Italiana degli storici dell'economia, *Il lavoro come fattore produttivo e come risorsa nella storia economica italiana* (Università Cattolica del Sacro Cuore, Roma, 24 novembre 2000). Prendendone visione, si rafforza ulteriormente un punto di vista che si è espresso dicendo che il termine lavoro, in quanto oggetto di studio, si va sempre più genitivizzando. Il fenomeno – giacché di un fenomeno si tratta, che si registra in particolare nell'universo della ricerca accademica – è dato osservarlo anche nell'ambito di quella specifica disciplina che è la storia dell'economia, essa stessa ubbidiente, in sostanza, al demone della genitivizzazione. La storia, d'accordo, anzi tutto la storia. Specificata, almeno nel senso che la storia dell'economia non è, poniamo, la storia della politica o la storia dei grandi eventi militari. Ma è vero che anche la storia dell'economia, essa stessa specificata o genitivizzata, è, nel

caso specifico, disciplinatamente e disciplinarmente, ulteriormente specificata o genitivizzata come storia dell'economia del lavoro.

Neppure questa storia, intanto, è coltivata con ambizione totalitaria, per dir così, o con presunzione *panoramica*. E qui, di proposito, si usa l'aggettivo *panoramica* (da *pan-orao* = vedo tutto): se si riconosce, almeno, che lo storico, in quanto *i-stor* (da *id* e, quindi, da *orao*), è, da ultimo, un *veditore*. Naturalmente, un *veditore* dal quale non si può pretendere affatto che *veda* tutto, lo stesso tutto che già risulta una parte e soltanto una parte, quella che un'intelligenza discorsiva, che si avvale del contributo conoscitivo di un organo sensibile come l'occhio, soltanto può cogliere: e, si capisce, si dà retta, qui, alla grande lezione di epistemologia scientifica di Kant.

Già le singole sezioni del programma (*Mercato del lavoro e avviamento al lavoro; Occupazione, salari e sviluppo economico; Tecnologia, competenze e lavoro; L'impresa e l'organizzazione del lavoro; Le istituzioni del lavoro*) assicurano che venga esclusa ogni ambizione totalitaria, ogni presunzione *panoramica*. D'altra parte, non c'è contributo all'interno di tutte e cinque le sezioni (basta leggerne il titolo) che non obbedisca ad una responsabilità professionale, aliena da ogni dilettantismo che possa portare oltre l'area tematica determinata scelta e, come si avvertiva, storicamente ed anche geograficamente circoscritta. Obbedisce ad una responsabilità professionale, ad esempio, Luca Mocarelli, con il suo contributo dedicato a *L'esperienza delle case di lavoro volontario e coatto a Milano tra il 1720 e 1805*, o Valentina Romei che si interessa de *L'occupazione nei servizi in Italia (1931-1961)*, o Elisa Boccia che dedica la sua attenzione a *L'Olivetti dalla macchina da scrivere alla telefonia*, o Paolo Tedeschi che svolge il tema *Contratti agrari e produttività del fattore lavoro all'inizio del Novecento nelle province della Lombardia orientale*, o Andrea Locatelli che studia *Le forme del mutualismo teatrale a Milano nell'Ottocento* ecc. Non c'è alcun dubbio: il sapere dello storico dell'economia, e specificatamente dello storico dell'economia del lavoro, si raccoglie nella parte disciplinare, coltivandola con la più rigorosa responsabilità professionale.

Si è accennato alla grande lezione di epistemologia scientifica di Kant: quella, da ultimo, sui limiti della conoscenza umana. A questa lezione sembra prestino il massimo ascolto gli autori di questi contributi di storia dell'economia ed anzi di storia di economia del lavoro: essi sono, ciascuno, il risultato della ricerca di storici-*veditori* nel senso emerso, umanamente inclini, necessariamente volti a restringersi in una parte competenziale, quella stessa in cui sono versati o che essi scelgono per evitare qualsiasi vagabondaggio dilettantistico o per sottrarsi a qualsiasi tentazione di svolgere, in quanto studiosi, una *poliattività* conoscitiva che, in un ordinamento di studi, comporta *ingiustizia* (e, qui, si intende, si usano termini plato-

nici: *polypragmosyne*, *adikia*). Ma è importante che si dica, perché di fatto si può dire, che gli autori di questi contributi sembra che ascoltino un'altra grande lezione: quella di Hegel. Lo prova, appunto, quella che si è detta la loro responsabilità professionale. È stato Hegel, infatti, come avvertivo, a sostenere, nell'ambito di una visione del mondo della cultura e del lavoro (evidentemente anche sociale e politica), che «fedeltà e obbedienza alla propria professione (*Beruf*) come pure obbedienza di fronte al destino (*Schicksal*) e oblio di sé nel proprio lavoro, hanno a fondamento l'abbandono della vanità, dell'albagia e dell'egoismo di fronte a ciò che è in sé e per sé, è necessario».

Viene fuori, anzi tutto, il termine *Beruf*, significativamente usato da Max Weber, per indicare, si sa, non meno *vocazione* che *professione*, quest'ultima intesa da Hegel, dovesse costituire anche solo un «piccolo incarico (*geringes Geschäft*)», come una «singola sfera determinata» o come una «parte», appunto, sulla quale si fonda l'«umano vivere in comune», anche l'«umano vivere in comune» accademico, della *universitas studiorum*. Conclude Hegel: «L'uomo che adempie fedelmente a un piccolo incarico, si mostra capace del più grande, perché ha mostrato *ubbidienza*, una rinuncia ai propri desideri, inclinazioni, immaginazioni» (*Propedeutica filosofica*, 1810).

È da ritenere che gli storici dell'economia, ed anzi gli storici dell'economia del lavoro che offrono questi contributi, possano riconoscersi, con la loro *vocazione* o con la loro *professione*, nel «destino», in sostanza civile, loro assegnato da Hegel. Alle spalle del quale si può collocare, qui, un altro grande protagonista della filosofia classica tedesca che ha molto riflettuto sul mondo della cultura e del lavoro: Friedrich Schiller. Lo si chiama in causa, in questa circostanza discorsiva, per precisare il senso di un conflitto che necessariamente scoppia tra lo studioso fornito di quella che si è detta l'ambizione totalitaria e la presunzione *panoramica* e lo studioso che obbedisce al *Beruf*, per *vocazione* o *professione* che voglia intendersi. Nella sua Prolusione all'Università di Jena, *Che cosa significa e a quale fine si studia la storia universale* (26-27 maggio, 1789), Schiller distingue due tipi di studiosi: lo «studioso per il pane (*der Brotgelehrte*)» e lo studioso che si sente in possesso di una «testa filosofica (*philosophischer Kopf*)» o di uno «spirito filosofico (*philosophischer Geist*)» e presenta il primo come il titolare di un «sapere professionale (*Berufswissenschaft*)» che si risolve in un'«opera frammentaria (*Stuckwerk*)», e il secondo come l'aspirante all'acquisto e al possesso di una «cultura più ampia» che gli può derivare unicamente dall'inserimento della sua attività «nel grande tutto del mondo (*an das grosse Ganze der Welt*)», spiegando, da ultimo, che il primo studioso «divide (*trennt*)», il secondo «unisce (*vereinigt*)».

Trennen (dividere) e *vereinigen* (unire), *Trennung* (divisione) e *Vereinigung* (unione) sono termini propri del lessico della dialettica hege-

liana. Usati anche con enfasi religiosa, spesso nel ricordo del *quod Deus coniunxit nemo separet*. Intanto, che cosa non è unito nel «grande tutto del mondo»? Circa venti anni prima di Schiller il filosofo materialista francese d'Holbach parla del mondo come di un *grand tout*. Se ne ricorderà puntualmente Leopardi che ne è lettore, e troverà che esso, in quanto tale, può essere oggetto di conoscenza, totalitaria appunto o panoramica, solo di un Dio che può abbracciarlo di un colpo con la sua «occhiata onnipotente». Di fronte al «grande tutto del mondo» l'uomo, fornito solo di un «intelletto discorsivo» (Kant), non può fare altro che *trennen, dividere*: la realtà del mondo nella sua interezza è da lui accostabile solo attraverso una conoscenza fenomenica, parziale; e questa conoscenza si esprime e non può non esprimersi se non con un «sapere professionale»: nel senso di Hegel o di Schiller, è lo stesso.

Va considerato, intanto, che il «sapere professionale» è proprio dell'uomo, anche dell'uomo che aspira ad occupare o occupa un posto nella città del lavoro intellettuale diviso. Una tale città è l'Università. Nella quale i titolari dei diversi «saperi professionali», anche di quei «saperi professionali» disciplinarmente raccolti nella storia dell'economia, della stessa storia dell'economia del lavoro, si fanno collaboratori. Anche la divisione del lavoro intellettuale è, da ultimo, collaborazione nel lavoro intellettuale. Un singolare scienziato e filosofo olandese, Jakob Moleschott, che De Sanctis, Ministro della Pubblica Istruzione chiamò, nella seconda metà del secolo scorso, prima a Torino e poi a Roma, felicemente definì l'università la palestra delle «scienze sorelle». Certo, queste costituiscono *Berufswissenschaften*; e può accadere, o accade di fatto, che, a coltivare questa o quella scienza particolare, ad allestire questo o quel «sapere professionale», possa essere anche uno «studioso per il pane», un *Brotgelehrte* nel senso schilleriano: è stato anche il marxismo (*L'ideologia tedesca* di Marx e Engels) ad insistere sul motivo secondo il quale un'«attività determinata ed esclusiva» si esercita per assicurarsi i mezzi per vivere. Che poi questa attività si eserciti o si pretenda si eserciti per *vocazione*, ciò si verifica nel caso felice ed anzi felicissimo che *professione* e *vocazione* coincidano. E si spera che sia il caso degli autori di questi contributi per la storia dell'economia o, senz'altro, per la storia dell'economia del lavoro del nostro Paese.

Si tratta, comunque, di contributi dei quali non può non giovare lo storico o il filosofo del lavoro, in particolare lo storico del concetto di lavoro, almeno se non vuol far volare questo stesso concetto verso il cielo alto e pallido delle astrazioni. Del resto, questo storico, che si pretende fornito di «spirito filosofico», può trarre dall'esperienza della ricerca degli storici dell'economia del lavoro che maggiormente si fanno carico della responsabilità professionale la spinta a tematizzare un fenomeno che caratterizza il mondo del lavoro, dello stesso lavoro intellettuale, sempre diviso: il pas-

saggio epocale, rapidamente descritto, dalla civiltà del «lavoro vocazionale» alla civiltà di quello che oggi si dice «lavoro flessibile», cioè un lavoro che obbedisce non tanto alla domanda interiore – la *vocatio*, in quanto *chiamata* – quanto piuttosto alla domanda del mercato del lavoro, ormai globale, cioè ad una domanda che «flette», piega, costringe l'uomo a deflettere, delirare, deviare dal percorso lavorativo lungo il quale si deve o si dovrebbe muovere in forza della *vocatio*, per ciò stesso inducendolo a praticare, nel corso della sua vita, la *poliattività* o a commettere «ingiustizia» in senso platonico. Ed è presumibile che, raccolto nell'area «professionale» = area «vocazionale», questa *poliattività* non pratichi o non sia costretto a praticare, questa *ingiustizia* non commetta o non sia costretto a commettere, lo storico dell'economia anche in quanto storico dell'economia del lavoro.

Il fenomeno accennato risulta tematicamente ineludibile per chi voglia costruire, senza tuttavia indulgere velleitariamente all'ambizione totalitaria o alla presunzione panoramica, una storia del concetto di lavoro nella filosofia e nell'economia occidentale. Il passaggio epocale dalla civiltà del «lavoro vocazionale» alla civiltà del «lavoro flessibile», è dato «vederlo» in una situazione storica in cui, soprattutto per gli effetti sconvolgenti delle tecnologie sempre più in progresso, con il loro rivoluzionario potere «esorante» (la nozione gehleniana di *Entlastung*), ci si congeda, via via sempre più, ed anche non poco ideologicamente, dal mito del «posto fisso», cioè di un posto di lavoro che, nel «mondo di ieri» delle certezze, il lavoratore conservava per tutta la vita. L'avvento della civiltà del «lavoro flessibile» coincide, senza dubbio, con il tramonto della civiltà del «lavoro vocazionale». Sul fenomeno c'è, ormai, una montagna bibliografica, di carattere sociologico, filosofico, psicologico, economico ecc. E si tratta, ad ogni modo, di una montagna difficile da scalare. Anche o soprattutto per un motivo critico che già si è toccato: questa stessa montagna bibliografica costituisce un «grande tutto» che lo studioso responsabilmente addetto ad acquisire una *Berufswissenschaft*, un «sapere professionale», non può pretendere di abbracciare conoscitivamente, costretto com'è a restare, da lavoratore intellettuale diviso, nella parte conoscitiva, nella parziale area competenziale. Pure, non è assolutamente difficile cogliere il senso del fenomeno in questione, anche attraverso un esame storico che riserva qualche sorpresa interpretativa.

Si può cominciare col «vedere» come quello che si è detto il mito del «posto fisso», dello *stato* professionale, cada all'interno di una ideologia lavoristica, in cui la cifra fondamentale, suggerita dalla cultura cristiana (Paolo, Francesco, Dante, Calvino ecc.), e fatta propria dall'economia classica, in quanto, essa stessa, rispecchiamento ideologico di una società industriale capitalisticamente assestata, bisognosa di una organizzazione scientifica dei processi produttivi, è, appunto, la *vocatio*, con la quale si

giustifica, da ultimo, il relegamento dell'uomo in un determinato ed inevitabile ruolo lavorativo. Lo si è visto, leggendo Smith o anche Ford. Il loro vangelo si può riassumere dicendo che esso respinge, nei processi produttivi, razionalmente organizzati, volti a colpire gli obiettivi della produttività, dell'efficienza, della competitività e del profitto, ogni forma di *desultoria levitas*, nel senso calviniano, ogni forma di *passion papillon-nante* nel senso fourieriano. L'organizzazione scientifica della produzione industriale, in un mercato del lavoro capitalisticamente gestito, ha bisogno di «posti fissi», di lavoratori non solo divisi, ma anche addetti ad un ruolo lavorativo che risulta disumanizzante o (come si è anche detto con abusato lessico hegeliano-marxiano, usufruito con non poca passione umanistica) alienante.

Su questo punto è necessario svolgere un più approfondito discorso. Già Smith, l'economista classico più caro alla «mentalità capitalistica» (e si conia l'espressione rovesciando il titolo di un celebre scritto di L. von Mises, recuperato con il *revival* del pensiero liberale e/o liberista), denuncia, ben si è osservato (R. Sennet), il carattere disumanizzante o alienante del lavoro diviso che si svolge in un «posto fisso», nell'organizzazione scientifica dei processi produttivi. Sì, si giustifichi pure il «posto fisso», ricorrendo alla cifra religiosa della *vocatio*; ma va detto che giustificarlo ricorrendo a questa cifra, significa, da ultimo, ribadire le ragioni per le quali Platone e Aristotele «naturalizzano» anche la schiavitù (*doulos physei*). Non accade, per questa via, di «vedere» nella *vocatio* una cifra conservatrice e reazionaria? Per la maggior gloria dell'impresa, si capisce, ed anzi dell'imprenditore. Per questa gloria non importa che il «posto fisso» possa essere anche quello del lavoratore addetto ai mestieri più sgradevoli e più degradanti: una volta fatta valere la cifra della *vocatio*, trasferita dal lessico religioso al lessico economico, non può non accadere che si giustifichi, con la volontà di Dio o con la volontà dell'imprenditore, l'intrascendibilità del ruolo lavorativo anche dello spazzino o dello svuotacessi.

Contro il principio dell'intrascendibilità di un determinato ruolo lavorativo, contro il mito del «posto fisso», con alle spalle la cifra della *vocatio*, si scaglia, in sostanza, l'utopia, cui si accennava, del *travail attrayant*, brandita come un'arma, contro l'assetto borghese-capitalistico dell'organizzazione dei processi produttivi, da Fourier e, ad un certo punto, dallo stesso Marx. Ma, da ultimo, che cosa fanno, un Fourier ed un Marx, se non combattere ad oltranza, con estremismo rivoluzionario, in nome dell'umanizzazione o della disalienazione del lavoro umano, contro la cifra della *vocatio* e, di conseguenza, il mito del «posto fisso»?

La storia ha, senza dubbio, le sue dure repliche. Ma ha anche una sua straordinaria ironia. È un fatto che l'organizzazione razionale dei processi produttivi ha trovato, almeno per tre secoli, il suo pilastro nel principio del

lavoro diviso, nell'intrascendibilità di un determinato ruolo lavorativo, essendo essa bisognosa di «lavoratori divisi» inflessibilmente (*vocazionalmente* o *naturalmente*) impegnati in una «attività determinata esclusiva». E non è meno un fatto che, per oltre centocinquanta anni (si può prendere, almeno convenzionalmente, come *terminus a quo* il 1844, l'anno della composizione dei *Manoscritti economico-filosofici* di Marx), i movimenti operai sono stati guidati nella battaglia contro questo tipo di organizzazione da ideologi che, tendendo a formarne la «coscienza di classe», hanno celebrato la possibilità storica dell'avvento di un lavoratore tutt'altro che imprigionato in un lavoro, sequestrato in un «posto di lavoro» che lo depauperava umanamente, privandolo del diritto di sviluppare pienamente la sua umanità. È un fatto, soprattutto, che la stessa organizzazione razionale dei processi produttivi si è messa storicamente, via via sempre più, in condizione di non aver più bisogno di siffatto lavoratore. È la fine di questo bisogno a determinare, in sostanza, il fenomeno della «flessibilizzazione» del lavoro ed anzi dei lavoratori. In che cosa consiste, del resto, questo fenomeno? Esso si verifica non appena il lavoratore cessa di avere un «posto fisso». Sì, egli svolge una determinata attività, ma non è detto che questa attività debba essere necessariamente esclusiva, non è detto che egli non possa passare a svolgere un'altra attività. E, se è così, è evidente che è la stessa organizzazione razionale dei processi produttivi a rinunciare a far valere la cifra religiosa della *vocatio* che rende necessaria la fedeltà alla propria professione come ad un destino (Hegel), all'idolo economico del «posto fisso». Le diverse attività lavorative cui, in una stessa giornata, può attendere un uomo libero dal bisogno di un lavoro mercenario indispensabile per vivere e sopravvivere, di Marx (*L'ideologia tedesca*)? Ma la possibilità, per un uomo, di svolgere diverse attività nel corso della sua esistenza viene indicata, ad un certo punto, come possibilità concreta quando l'organizzazione razionale dei processi produttivi più avanzata non ha più bisogno di impegnare un lavoratore in un «posto fisso» ed anzi avverte il bisogno di avviarlo a percorrere altri sentieri lavorativi, non appena lo richieda la logica dell'impresa, ormai centrale nell'economia di mercato.

Si registra, allora, nella storia, una situazione paradossale. Certo, si può mettere, questa situazione, anche all'insegna del *quod non fecerunt barbari fecerunt Barberini*, assumendo, fuor di proverbio, i barbari come le truppe operaie lanciate all'attacco di un'organizzazione razionale dei processi produttivi bisognosa di lavoratori divisi e «fissi», e come Barberini i «capi» e i «sottocapi» di questa stessa organizzazione non più bisognosa di siffatti lavoratori. Matura, per questa via, la possibilità di far cadere il discorso su una circostanza singolare della storia del lavoro: la convergenza, se non, addirittura, la coincidenza della caduta dell'ideologia comunista e dell'avvento dell'ideologia della «flessibilizzazione» del lavoro ed anzi

dei lavoratori. Quale senso, infatti, ha o può avere l'ideologia comunista quando è, storicamente, caduto il mito del «posto fisso»? Si tratta di un posto che disumanizza, aliena il lavoratore? Ma l'organizzazione razionale dei processi produttivi non disumanizza, non aliena più il lavoro, per il semplice fatto che è essa, direttamente essa, ad avvertire la necessità di non vincolare più il lavoratore ad un «posto fisso». Pure, non si direbbe tutta la verità, se non si aggiungesse che l'organizzazione razionale dei processi produttivi continua, pur ciò avvertendo, ad obbedire alla stessa logica della produttività, dell'efficienza, della competitività e del profitto. Le ragioni sono evidenti: c'è stata una lunga stagione storica in cui questa organizzazione non poteva obbedire a questa logica se non avvalendosi di lavoratori duramente routinari; oggi, ci si trova in una stagione storica in cui la stessa organizzazione, per obbedire alla stessa logica, deve servirsi di ideologi capaci di persuadere un lavoratore estromesso da un «posto fisso», comunque disumanizzante o alienante e comunque anche sfruttato, che torna a suo vantaggio disporsi a mettersi in un mercato del lavoro aperto, per le strade, anche rischiose ma affascinanti, della più problematica *poliattività*.

Gli ideologi al servizio della nuova organizzazione razionale dei processi produttivi vanno, si capisce, ben oltre, nella loro opera di «persuasione». Uno dei capisaldi del loro discorso «persuasivo», cui oggi si arrendono anche quanti finora hanno mostrato di avere la più testarda «mentalità anticapitalistica», è questo: solo un'impresa, lasciata libera di agire secondo la sua logica, perseguendo gli obiettivi della produttività, dell'efficienza, della competitività e del profitto, può garantire una produzione di ricchezza destinata a creare benessere comune. È la produzione di questa ricchezza, intanto, l'obiettivo con il quale si giustifica lo stesso fenomeno della «flessibilizzazione» del lavoro e, anzi, dei lavoratori. Un fenomeno questo che, certo, non si può comprendere sino in fondo, senza individuare, come è pur troppo facile individuare anche semplicemente coniugando il verbo «flettere», il soggetto che «flette» ed il soggetto – anzi l'oggetto – che viene «flettuto». Il soggetto che «flette», non c'è alcun dubbio, è l'impresa o, se si vuole, l'imprenditore, grande o medio o piccolo che sia, in un mercato del lavoro globale in cui l'organizzazione razionale dei processi produttivi è divenuta, il più delle volte nella sua più vistosa impersonalità, «solare».

Va da sé che la logica dell'impresa – o, se si vuole, dell'imprenditore – non fa una grinza. Essa fa valere, anzi tutto, la necessità della ristrutturazione, della riorganizzazione dei processi produttivi, resa indispensabile per competere, anzi tutto, in un mercato moderno, globale. In questo mercato, ad esempio, non è assolutamente immaginabile che una impresa possa essere vincolata ad un luogo in cui la sua competitività perda i colpi o per la deficienza delle infrastrutture o per i carichi fiscali o per il costo

del lavoro ecc. L'impresa, come la vecchia patria, è dovunque si sta bene o meglio. Se, sempre ad esempio, un'impresa del Nord-Est italiano trova più favorevoli condizioni, dal punto di vista della sua logica, in Grecia, poniamo, essa non esita a trasferirvisi. Chiude nel Nord-Est ed apre in Grecia. E i lavoratori del Nord-Est italiano? Ritenevano di avere nell'impresa un «posto fisso»? Se lo scordino, questi lavoratori, il «posto fisso». Le superiori ragioni della salute dell'impresa, che è *suprema lex*, fanno saltare in aria il mito di questo posto: i lavoratori mutino, se sono capaci di farlo, attività, bussino alla porta di qualche altra impresa, magari anche lontana dal luogo in cui essa è nata e magari anche strutturata o ristrutturata per passare da un tipo di produzione all'altro. L'avventura della flessibilità (o, piuttosto, della flessibilizzazione, se, in questo caso, essi la subiscono) i lavoratori la corrono, senza che lo vogliano, lungo le strade percorse da un'impresa preoccupata unicamente della sua salute. Conta questa, anche se deve costare, per il lavoratore, o la perdita del posto o la costrizione a cambiar mestiere, posto anche che possa cambiarlo, quando si pretende che cessi di fare, poniamo, il lavoratore abituato a maneggiare la chiave a stella, e cominci a fare, se pur gli riesce, il ragioniere.

Si accenna, con ciò, ad un determinato tipo di flessibilità o, meglio, di flessibilizzazione: quella in forza della quale il lavoratore è costretto a disobbedire alla sua *vocazione* o ad una sua *professione* che, esercitata più o meno a lungo, gli si è appiccicata addosso come una veste «naturale». La considerazione di questa flessibilità o flessibilizzazione ha prestato il fianco ad una domanda, così formulata: «Lei dice flessibilità, globalizzazione, ma c'è chi ribatte che all'operaio di Sesto poco importa se chiude la sua fabbrica perché deve riaprire in Corea. Un siderurgico scozzese in esubero, si dice anche, difficilmente può essere trasformato in maestro di aerobica a Londra» (A. ORIOLI, *Flessibilità. Il lavoro senza confini tra deregulation e 35 ore*, Milano 1997, p. 47).

La domanda è rivolta a Innocenzo Cipolletta, direttore generale della Confindustria e docente di Politica economica e finanziaria alla LUISS: un liberista ed anzi un ultraliberista doc. Il quale, rispondendo, si limita ad osservare che, certo, «il cambiamento ha sicuramente un costo», ma un costo che «una società ricca può permettersi» di pagare. È vero, però, che a pagare il cambiamento, senza il quale l'impresa non può sopravvivere nel mercato del lavoro globale, è, nel caso specifico e volendo utilizzare l'esempio dell'intervistatore, il siderurgico scozzese che si vuole trasformare in un maestro di aerobica a Londra. Tutto qui? La flessibilità o, meglio, la flessibilizzazione, praticata ad oltranza in ossequio alla trionfante ideologia ultraliberistica e fondamentalisticamente mercatistica (Soros), è un modo preciso di «spostare» il lavoratore, di trasferirlo da un posto all'altro, in dispregio della cifra della *vocatio*, con indifferenza verso il principio della *professione*. Vocazionalmente o professionalmente un

lavoratore non può e non deve essere trasferito da un posto all'altro. E, se questo è vero, non si può dubitare affatto che la flessibilità o, meglio, la flessibilizzazione costituisce un gesto che «flette» il lavoratore, costringendolo a disobbedire, posto anche che gli riesca di farlo, alla «chiamata», al dovere di una «professionalità», la quale, del resto, non si giustifica solo con il ricorso ad un'attitudine naturale, se è quella che si acquista altresì attraverso un impegno che dura negli anni e che ne perfeziona la prestazione.

Bisogna ben riflettere su questo punto, soprattutto quando il gesto della flessibilità o, meglio, della flessibilizzazione si ritiene che si compia contro una posizione conservatrice e reazionaria, fermi alla quale si naturalizzano o si destoricizzano mestieri e professioni, con la conseguenza di togliere a chi li pratica o è costretto a praticarli ogni possibilità, ogni speranza, ogni diritto di trascenderli come lavoratore libero, soprattutto quando essi sono più sgradevoli, dequalificati ed umanamente avviliti, per praticarne qualche altro più gradevole, più qualificato, più umanamente esaltante.

Tutto ciò, anche se, come pur si è detto, «la flessibilità batte a sinistra» (ORIOLI, *Flessibilità* cit., p. 13). E non è che essa non batta, ormai, anche a sinistra, in un momento di catastrofi ideologiche. È un tema, questo, il cui svolgimento non compete allo storico dell'economia, allo storico dell'economia del lavoro, che vive nella città accademica del lavoro intellettuale diviso, geloso di una «professione» come «vocazione» e certamente non disponibile a passare da un posto all'altro, magari dalla sua cattedra ad una cattedra di filologia bizantina? Non credo. Credo, piuttosto, che lo storico del concetto di lavoro possa trovarlo o lo trovi di fatto solidale nel farsi culturalmente responsabile del problema che qui si pone.

Roma, dicembre 2000