

Lavoro e letteratura tra libertà e servitù

Un percorso

Andrea Cavazzini

Il tema «Lavoro e letteratura» fa parte di una costellazione complessa fin dall'inizio. Nel sistema topico delle pratiche umane sviluppatosi nella modernità – diciamo tra il XVIII secolo e la fine del Novecento – entrambi questi termini sono portatori di una tensione, o forse di una contraddizione, che è quella tra libertà e necessità, tra autenticità e alienazione, tra autonomia e eteronomia. Impossibile qui ricostruire tale costellazione nel dettaglio e nel suo divenire, che comporterebbe lo studio approfondito di figure quali Adorno, Barthes, Bataille, Simone Weil (per restare al Novecento). Ci basterà delinearne le tensioni tematiche e concettuali.

Ricordiamo in ogni caso che un punto di arrivo, o comunque un vertice di intensità, di questa problematica è il testo di Franco Fortini, *Opus servile*, dei primi anni Novanta del ventesimo secolo, in cui l'attività letteraria è categorizzata attraverso l'assiomatica del lavoro fornita da Hegel nella "dialettica del servo e del padrone". È chiaramente a partire da questa categorizzazione, che implica una discussione dei generi letterari e del loro rapporto con il tempo e il linguaggio, che sarebbe possibile ricostruire le figure del tema «Lavoro e letteratura» negli autori citati e in quanti ne sviluppano oggi la problematica (due tra tutti: Jacques Rancière e Giorgio Agamben).

I. Duplicità del lavoro

La parola “lavoro” fa parte del nostro discorso politico quotidiano. Ma parliamo veramente della stessa cosa, e della stessa nozione, nei discorsi dei teorici post-marxisti sul potenziale emancipatore del “lavoro immateriale”, nelle mobilitazioni contro la precarietà e misure quali l’infausto *jobs act*, nella constatazione che un numero crescente di persone sono escluse dal lavoro nei paesi “sviluppati”, nella rivendicazione da parte dei migranti di accedere a dei lavori regolari?

La parola “lavoro” circola in tutti questi discorsi articolandosi alla descrizione di fenomeni tecnologici, giuridici, sociologici – informatizzazione, uberizzazione, precariato – e a delle rivendicazioni salariali e normative che riguardano degli statuti determinati (precarietà, disoccupazione, declassamento, illegalità...).

Ma questa parola è davvero sufficiente per esprimere una struttura coerente in grado di connettere tutti questi fenomeni, queste analisi, queste richieste e questi rifiuti? E soprattutto: è suscettibile di oltrepassare la semplice descrizione per collegare questa (ipotetica) struttura coerente a qualche orientamento etico e politico univoco?

Forse l’evocazione attuale del “lavoro” in tutte queste accezioni non rinvia solo ad una molteplicità non-totalizzabile di sistemi di riferimento che mettono in causa dei significati cognitivi e pratici ciascuna volta diversi, ma anche ad una discordanza dei tempi, la quale fa sì che nel presente persistano e insistano le vestigia di tempi *altri*, e che nelle parole da noi oggi impiegate risuonino dei discorsi, delle nozioni, degli affetti e dei gesti divenuti estranei e opachi, un tempo parti di un tutto coerente sostenuto da una struttura oggi scomparsa, ma le cui tracce, mischiate alle forme del presente, continuano ad evocarla sottoforma di un’esistenza inattuale.

Tale è il caso del “lavoro”, il cui presente contiene, ma sottoforma di sintomo, il campo dei significati che tale parola ha implicato a partire dall’Ottocento e che sono divenuti oggi ineffettuali dopo la crisi e la caduta del movimento comunista. Come ricorda Jacques Rancière:

Ciò che sorge in quel momento [nel 1850], in particolare attraverso lo sviluppo di tutta la rete delle associazioni operaie, è l’idea che il lavoro costituisce un mondo comune, l’immensa struttura orizzontale di un sistema di produzione e di scambio che può funzionare da solo e senza gerarchia.

È questa visione di un avvenire in cui i rapporti mediati dalle astrazioni della moneta e della merce sarebbero (ri)divenuti dei

rapporti diretti tra gli uomini produttori che ha sostenuto lo sviluppo dei vari socialismi.¹

Secondo Rancière, un tale statuto del lavoro è oggi inesistente:

Questa evidenza del lavoro come mondo comune già presente, pronto a riappropriarsi di ciò che era alienato nei rapporti mercantili e nelle strutture statali, è scomparso nell'universo contemporaneo del capitale finanziario, dell'industria delocalizzata e dell'estensione del precariato che è anche un universo in cui la mediazione capitalista e statale è onnipresente. E, in fondo, la famosa "loi travail"² era una dichiarazione di obsolescenza definitiva del lavoro come mondo comune. Certi rispondono a tutto ciò con delle rodomontate sulla fine delle illusioni del lavoro e del valore-lavoro. Altri vi vedono il segno che mostra come la vita intera, e non più la forza-lavoro, è ormai mobilitata dal capitalismo post-fordista e ne deducono l'emergenza di un movimento "bio-politico", un movimento della vita stessa che succede al classico movimento operaio. Ma gli animatori delle proteste della primavera 2016 vi hanno riconosciuto spontaneamente un'altra cosa: la dichiarazione ufficiale che oramai, nelle nostre società avanzate, il lavoro non aveva più ragione di fare comunità, che non doveva più essere altro all'infuori del modo in cui ogni individuo gestisce il proprio "capitale umano".³

II. Lavoro e "spirito"

La diagnosi di Jacques Rancière è indubbiamente pertinente. Tuttavia, è forse possibile sfumare un po' il suo profilo del lavoro nell'Ottocento. Poiché il secolo che vede la nascita dei socialismi, ma anche il dispiegamento della filosofia classica tedesca, ha pensato il lavoro in modo coerente, ma dialetticamente contraddittorio, quale si esprime nel mito filosofico del Signore e del Servo nella *Fenomenologia dello Spirito* (1807),⁴ l'opera che inaugura – e forse

¹ J. Rancière, *En quel temps vivons-nous? Entretien avec Eric Hazan*, Paris, La Fabrique, 2017, p. 20. Qui e in seguito la traduzione è mia.

² Legge affine al *jobs act* presentata dal governo socialista francese nel 2016 e oggetto di imponenti proteste [A.C.].

³ J. Rancière, *En quel temps vivons-nous?*, cit., pp. 20-21.

⁴ F. Fortini, *Opus servile*, in Id., *Saggi ed epigrammi*, a cura di L. Lenzini, Milano, Mondadori, 2003, p. 1644.

riassume per anticipazione – i problemi essenziali della modernità pienamente dispiegata. Qui, il lavoro appare come il campo di una tensione, in cui la costruzione da parte del genere umano della sua libertà e della sua coscienza, l'appropriazione delle sue forze immanenti, sono sempre-già prese in una zona d'indiscernibilità tra la perdita radicale del senso e la vita autentica.

Nell'Ottocento, emerge l'idea che il lavoro è una realtà strutturalmente duplice: da un lato, esso è il luogo dello sfruttamento, della subordinazione e della pena; dall'altro, esso rappresenta una pratica di costituzione di un mondo comune libero da ogni necessità esteriore. Il lavoro incarna la disumanizzazione degli uomini sottomessi all'espropriazione e all'esaurimento delle loro forze fisiche ed intellettuali, ma anche l'umanizzazione del mondo che le forze collettive dei produttori istituiscono e riproducono.

Nel lavoro, l'attività e i poteri dell'uomo sono incorporati a delle finalità esterne, affetti da una divisione radicale tra coloro che dirigono e godono, da un alto, e, dall'altro, coloro che eseguono; ma il lavoro è anche la condizione alla quale i lavoratori possono acquisire un'esperienza e un sapere, una padronanza del mondo e delle loro forze proprie attraverso il confronto con la necessità.

I lavoratori tendono a ridursi alla condizione dello strumento o dell'animale, ad un'esistenza totalmente eteronoma e strumentale; ma fanno anche l'esperienza della socialità e della condivisione della vita e del pensiero con i loro compagni – comunicazione e comunione. Infine, nel mentre che i loro gesti sono sottomessi ai fini e alle volontà dei loro padroni, essi possono fare l'esperienza della finalità e dell'autonomia, del potere di dare una forma alla materia e ai loro propri gesti.

In questa esperienza moderna, il lavoro è indissociabilmente un'azione necessitata e una pratica della libertà, una forma d'esistenza "minorata" e un'appropriazione di sé e del mondo, un'esposizione alla necessità e alla violenza cieche e un'arte di vivere. Così, il lavoro diventa il luogo in cui delle gerarchie e delle diseguaglianze memorabili si rovesciano le une nelle altre e si trasformano nei loro contrari, ma anche il campo in cui le tensioni che attraversano la specie umana si accentuano fino alla separazione radicale tra differenti forme e generi di umanità.

Da un lato, la necessità e la passività immanenti al lavoro rinviano al ritmo dell'esistenza pre-umana, alla semplice riproduzione naturale

aldiquà dell'antropogenesi; dall'altro, il lavoro in quanto progetto, libertà e finalità immanenti allude ad uno spazio che si apre aldilà del lavoro stesso, ma anche della condizione umana ordinaria. Ecco perché l'immagine del lavoro è inseparabile tanto dal suo aldiquà, che è la semplice natura, che dal suo aldilà il quale coincide, nella topica moderna delle pratiche umane, con l'attività artistica.

Da qui viene il legame che unisce la pratica estetica e il comunismo in quanto progetto fondato ad un tempo sul "mondo comune" prefigurato dal lavoro e sulla critica della non-libertà del lavoratore:

La rivoluzione "umana" opposta dal giovane Marx alla rivoluzione politica riprendeva il nocciolo dell'idea schilleriana dell'educazione estetica, che legava la libertà e l'uguaglianza all'abolizione non solo della divisione del lavoro, ma anche della separazione tra i fini di un'attività e i suoi mezzi [...]. La critica sociale è nata sul terreno della rivoluzione estetica. Essa è nata come rifiuto della separazione che consegna alcuni al mondo dell'utilità ed altri al mondo dei godimenti disinteressati.⁵

Ma se il lavoro deve la sua centralità politica alla tensione che esso istituisce tra necessità e libertà, tra mezzi e fini, diventa possibile misurare a che punto le critiche sociali contemporanee evocate da Rancière rappresentino un regresso rispetto a Marx o a Hegel. Poiché per esse la "rivoluzione" finisce per essere identificata, da un lato, con la semplice attività vitale immediata disgiunta da qualsiasi finalità e da ogni distanza presa rispetto all'immediatezza attraverso un progetto; e, dall'altro, con un'attività "immateriale" supposta essere immediatamente ed intrinsecamente libera da ogni costrizione, da ogni sforzo penoso e da ogni pesantezza di una materia ad un tempo vulnerabile e indocile. In queste due immagini contemporanee del lavoro – la "vita" e l'"immateriale" – che strutturano dei discorsi "critici" incapaci di articolarsi all'esperienza ordinaria di un lavoro ridotto a precarietà e a gestione delle risorse umane, divengono manifesti il crollo della sintesi socialista o comunista moderna e la sua sostituzione con un campo di separazioni in cui la costituzione di un mondo comune nel seno stesso della pena e dell'eteronomie è rimpiazzata dalle distanze abissali e quasi biologiche tra gli esseri e le esistenze.

⁵ J. Rancière, *En quel temps vivons-nous?*, cit., pp. 45-46.

Da questo limite adialetrico mi sembra non andare esente la posizione – ben più ricca e fondata su una ben miglior conoscenza delle realtà sociali e professionali – di Sergio Bologna:

Il lavoro intellettuale retribuito è cessione a titolo oneroso di competenze, non è lavoro di conoscenza, tant'è vero che dopo avere fornito servizi competenti non ci sentiamo per niente arricchiti del nostro bagaglio di conoscenze. Abbiamo arricchito il nostro *savoir faire*, è una cosa diversa, ci siamo meglio attrezzati per erogare lo stesso servizio con minore sforzo, così come l'operaio dopo avere ripetuto lo stesso movimento per cento volte impara a farlo in modo da strappare del tempo per una sigaretta a parità di *output*. Ma questa situazione che è tipica dello *skill* non rientra nella sfera del lavoro di conoscenza che per sua natura è un lavoro extramercato, svincolato da un prodotto specifico o anche dal "produrre", è molto più legato all'"inventare", all'"innovare", a rompere gli schemi, a "liberare" e a liberarci. Conoscenza e libertà sono due termini inscindibili, che si possono esprimere anche con una sola espressione "libertà di pensiero", qualcosa che rimanda all'infinito. Lo *skill* invece è sempre circoscritto a qualcosa di finito e quasi di cogente com'è caratteristico di tutte le attività di prestazione conto terzi, ha libertà limitata, è strumentale a un rapporto di dipendenza. Inoltre, la sfera della conoscenza non è mai "specialistica" mentre la competenza deve esserlo. La conoscenza quindi è innervata nella trasformazione sociale ed è per sua natura incompatibile con una mercificazione, non rientra nel classico ciclo marxiano denaro-merce-denaro, è un prodotto del volontariato. Parlare di "lavoro di conoscenza" pertanto non è del tutto corretto, il termine "lavoro" dovrebbe sempre essere associato all'idea del lavoro come merce scambiabile con denaro.⁶

La distinzione proposta da Bologna tra attività intellettuale e semplici *skills* mi pare essere del tutto pertinente. Ma perché rifiutare la qualifica di "lavoro" all'attività "libera"? Non si finisce anche in

⁶ S. Bologna, *Conoscenza, cultura, competenza. Un contributo alla discussione su come difendere il valore del lavoro intellettuale e creativo*, intervento alla manifestazione «Libri come», Roma, 11 marzo 2012, in «UniNomade», http://www.uninomade.org/wp/wp-content/uploads/2012/03/11_marzo4-1.pdf (ultimo accesso: 08/06/2018).

questo caso per sacrificare la duplicità della nozione di “lavoro”, che è lungi, nell’ottica dell’analisi marxiana, dal rappresentare solo la maledizione dell’eteronomia? E soprattutto, non si finisce così per sottrarre all’attività “spirituale” libera – quindi anche all’attività artistica che ne è in qualche misura il simbolo e la vetta – ogni rapporto con la necessità, la durata e la pena dell’esistenza finita?

III. Duplicità della letteratura

Se ci volgiamo al secondo termine del rapporto tra lavoro e letteratura, troviamo, nella storia delle riflessioni sulla pratica della scrittura letteraria, un’oscillazione analoga tra la critica delle prestazioni eteronome e l’affermazione dell’attività libera. La letteratura (e un discorso analogo potrebbe essere fatto per altre forme dello spirito) si pensa, nel contesto della civiltà borghese moderna – il cui apogeo è quell’Ottocento che ha visto sorgere la comprensione dialettica del lavoro – come presa tra il potere di incarnare una modalità del lavoro libero e creatore e la fuga o la sottrazione davanti alla predominanza del lavoro alienato.

Quando il sistema delle attività umane diventa oggetto esplicito di una riflessione critica, e di una crisi conclamata, è appunto a questa tensione che rivolgono la loro attenzione le teorie critiche della società. Così, nel 1911, il giovane Lukács si rivolge ai narratori tedeschi del secondo Ottocento, quali Theodor Storm, Gottfried Keller e Theodor Fontane, per delineare il profilo di un’idea, e di un’esperienza vitale della letteratura intesa come esempio di un “lavoro” autentico, portatore di valori etici e di una *chance* di autorealizzazione personale.

Nel mondo borghese incarnato da Theodor Storm, «che l’arte fosse una cosa compiuta in sé e obbedisse a leggi proprie, non era la conseguenza di una violenta evasione dalla vita, ma veniva considerato come un fatto naturale poiché ogni lavoro svolto con serietà era di per sé giustificato. Poiché l’interesse della comunità, verso cui sono dirette tutte le attività umane, esige che il lavoro venga svolto come se non avesse altro fine all’infuori di sé e della sua perfezione».⁷

Nell’esistenza metodica e operosa del *Bürger* il lavoro conserva i suoi aspetti di necessità, metodo, applicazione sistematica – in una

⁷ G. Lukács, *La borghesia e l’“art pour l’art”*: Theodor Storm, in Id., *L’anima e le forme*, trad. it. Di S. Bologna, Milano, SE, 1991, p. 93.

parola, il suo carattere *penoso*. Ma il fine immanente che anima di uno “spirito” proprio questa pena e questa necessità fa della sua esecuzione la condizione di una consistenza etica che oltrepassa infinitamente qualunque prestazione semplicemente eteronoma. L’attività necessitata è praticata come *Beruf*, professione-vocazione, e pertanto si sublima in *Werk*, invece di degradarsi nella semplice exteriorità dell’*Arbeit*:

Per il vero borghese la sua professione borghese non è occupazione, ma forma di vita, qualcosa che, per così dire, è indipendente dal contenuto, qualcosa che determina la cadenza, il ritmo, la cornice, in una parola lo stile della vita. Perciò la professione borghese incide profondamente in ogni creazione, per la misteriosa interazione tra forme di vita ed esperienze di vita tipiche.⁸

La forma di vita borghese comunica segretamente con i valori estetici autentici perché la cura metodica e l’applicazione sistematica che essa implica convergono con la cura artistica della forma. La consistenza etica fonda la consistenza estetica, e la compiutezza estetica manifesta la serietà etica:

Professione borghese come forma di esistenza significa innanzitutto primato dell’etica nella vita: la vita viene dominata da ciò che si ripete sistematicamente, regolarmente, da ciò che doverosamente deve ripetersi, da ciò che deve esser fatto senza riguardo per quello che piace o non piace. In altre parole: il dominio dell’ordine sugli stati d’animo, del duraturo sul momentaneo, del lavoro tranquillo sulla genialità nutrita di sensazioni.⁹

Ma questa coerenza tra l’arte e la vita borghese è possibile soltanto in una fase “arretrata” della società moderna in cui la prestazione professionale non è ancora divenuta completamente eteronoma; in cui cioè il borghese è giudice, pastore, assessore, insegnante – com’erano Storm, Keller o Eduard Mörike. Allora, la pratica della letteratura sembra poter non contraddire il valore immanente di un “lavoro” artigianale, certo borghese ma in nessun modo industriale né

⁸ *Ivi*, p. 95.

⁹ *Ibidem*.

capitalista (se ammettiamo che nel lavoro sottomesso al capitale il fine non è la perfezione dell'esecuzione e del risultato, né il senso etico dell'esercizio, ma unicamente il criterio esteriore della valorizzazione):

La costanza dell'artigiano: ecco il tratto caratteristico di questi esteti, dove esso si lega indissolubilmente e profondamente a quell'assetto di vita impostato sul primitivo decoro borghese dell'artigiano. La semplice linearità del loro esercizio dell'arte e della loro condotta di vita li divide dalla perfezione da *ouvrier* di altri esteti: infatti, anche se la costanza artigianale è stata l'ideale di Flaubert, il suo artigianato poté operare solo sul piano sentimentale – nel senso schilleriano del termine – solo come aspirazione alla semplicità perduta per sempre.¹⁰

L'artigianato per Flaubert diventa una metafora, e non più un legame tra la pratica delle lettere e l'attività prosaica e quotidiana. Poiché quest'ultima, nel mondo borghese che conosce Flaubert, è diventata puramente mercantile o burocratica, l'artigianato appare non come un principio di continuità che collega il "lavoro" alla "letteratura", ma come il contrario del lavoro, dell'attività economica e professionale.

Flaubert è quindi l'eroe eponimo di un divorzio potenzialmente tragico tra la letteratura e il lavoro, tra l'esercizio dell'attività estetica e il mondo della prestazione e della pena regolate e quotidiane. È a partire dal rifiuto flaubertiano del mondo della borghesia che Sartre caratterizza la posizione dello scrittore e dell'artista che, rifiutando l'attività alienata, cioè il lavoro nel mondo borghese sviluppato, finisce per identificare la pratica estetica al gesto del puro consumo:

Le discrédit où l'on tenait les métiers dans les sociétés aristocratiques et guerrières, on le retrouve chez l'écrivain: il ne lui suffit pas d'être inutile, comme les courtisans de l'Ancien Régime, il veut pouvoir fouler aux pieds le travail utilitaire, casser, brûler, détériorer, imiter la désinvolture [...]. Il cultive en lui ces impulsions destructrices dont Baudelaire a parlé dans le Vitrier [...]. Sa propre vie il n'est pas rare qu'il la considère comme un outil à détruire, il la risque en tout cas et joue à perdre [...]. La perfection dans l'inutile, bien entendu, c'est la beauté. De « l'art pour l'art » au symbolisme, en passant par le réalisme et le

¹⁰ *Ivi*, p. 101.

Parnasse, toutes les écoles sont d'accord en ceci que l'art est la forme la plus élevée de la consommation pure.¹¹

Ma, facendo della letteratura la pura antitesi del lavoro – nel quale ormai sono confusi aspetti eterogenei quali la prestazione, la merce, la necessità, il mestiere e la professione – è la consistenza dell'opera e del soggetto che l'esegue ciò che viene messo in pericolo:

A la limite l'œuvre ne sera tout à fait gratuite que si elle est tout à fait inhumaine. Au bout de cela, il y a l'espoir d'une création absolue, quintessence du luxe et de la prodigalité, inutilisable en ce monde parce qu'elle n'est pas du monde et qu'elle n'en rappelle rien [...]. L'extrême pointe de cette littérature brillante et mortelle, c'est le néant [...]: le nouveau spirituel n'a rien de positif, il est négation pure et simple du temporel; au Moyen Age c'est le temporel qui est l'Inessentiel par rapport à la spiritualité; au XIXème siècle l'inverse se produit: le temporel est premier, le spirituel est le parasite inessentiel qui le ronge et tente de le détruire.¹²

Si potrebbe sviluppare l'allusione di Sartre al Medioevo ricordando la profonda radice protestante delle figure evocate da Lukács: la loro ascesi intramondana non è l'annullamento del temporale, ma la sua santificazione in quanto luogo dello svolgersi di una vocazione. Il puro consumo, al contrario, è un ideale anticapitalistico estremamente "cattolico".

Se questo quadro delle tensioni interne al rapporto lavoro-letteratura è pertinente, la vera domanda che tutto questo solleva è la seguente: dove si situa oggi la contraddizione tra l'attività libera e quella eteronoma? Nel mondo capitalistico odierno l'attività che accumula profitto è sempre più svincolata dalla consistenza di una professione, di regole e risultati identificabili e distinte dal tempo della riproduzione, dello svago e del consumo; d'altra parte, cosa resta dell'ideale dell'Opera o della Forma, che esse siano etiche o piuttosto assolute, in un mondo in cui lo statuto singolare dell'arte sembra essersi dissolto nella generalizzazione industriale dell'"estetico" o del "culturale" diffusi? Senza la misura immanente delle pratiche che la

¹¹ J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*, Paris, Gallimard, 1948, p. 134.

¹² *Ivi*, p. 136.

civiltà moderna ha tentato di stabilire, è ancora possibile reperire una contraddizione interna a tali pratiche, invece della loro semplice disseminazione e vaghezza di contorni? Bisognerà forse accettare la scommessa di Hans-Magnus Enzensberger, secondo la quale l'intensità e le tensioni proprie alle ormai dissolte oggettivazioni spirituali moderne persistono nella cultura contemporanea, ma in una forma diffusa e quasi impercettibile: quella dell'Alka-Seltzer.