

Lavoro come diritto

La nostra Costituzione dice che l'Italia è una Repubblica democratica fondata sul lavoro (art. 1 della Costituzione), e che il lavoro è un diritto (art. 4). Un diritto significa grosso modo (sempre art. 4): qualcosa che dev'essere reso accessibile a tutti, garantito da certe forme di tutela, organizzato secondo certe modalità codificate...

In questo celebre coppia di articoli costituzionali è all'opera una ben strana fondazione: il lavoro è il fondamento su cui si costruisce la Repubblica, ma è un fondamento che viene garantito da tutta una serie di altre condizioni, un fondamento che non si regge da sé ma sempre in forza d'altro.

Filosoficamente, si tratta di un mostro. Un fondamento che non sia autofondato e autofondantesi, non è, molto semplicemente, un fondamento. L'argomento, lungi dall'essere un astratto filosofema, offre un accesso molto diretto ai “problemi del mondo del lavoro” di cui tanto si parla.

Vi è stato forse un tempo (vedremo dove e quando, e vedremo come anche oggi vi siano luoghi e occasioni) in cui il lavoro era effettivamente un fondamento, un attivo fondare, un evento. Ma già la sua traduzione, nel 1946, in termini di diritto, mostra che quel tempo era alle spalle, e il lavoro non era più un fondamento, un atto fondativo, un evento – ma un bene, una merce, una proprietà più o meno rara, un'opportunità più o meno valorizzata, riconosciuta, ricompensata; una proprietà da proteggere attraverso quelle che sono le consuete strategie del diritto di proprietà (che è poi il diritto tout court, il diritto liberale nel suo insieme).

Lavoro come evento, lavoro come merce

Vi sono dunque due lavori: il lavoro come fondamento (autofondantesi, o non ne è nulla) e il lavoro come merce; il lavoro come evento e il lavoro come significato; il lavoro come apertura e il lavoro come cosa tra le cose; il lavoro come evento e il lavoro come diritto.

(Parentesi: vi sono allo stesso modo due forme del diritto: il diritto che si fa, che si impone, che si realizza; e il diritto già definito, ereditato o concesso, acquisito o inseguito, in ogni caso in ritardo sul suo farsi, cioè su quel passaggio tragico e potente che è quello del suo affermarsi senza esserci ancora.)

Lavoriamo brevemente su questa idea di lavoro come apertura. Apertura significa (Heidegger) temporalizzazione e spazializzazione. Traduciamo quindi le affermazioni di poco fa in quest'altra lingua: vi è stato un tempo (vi sono luoghi, anche oggi) in cui il lavoro era un evento temporalizzante e spazializzante. Innescava una sua temporalità, costruiva una sua spazialità. Con un altro linguaggio si può dire: in quel contesto, il lavoro era una forza, un divenire, un'intensità. Dava origine a forme di soggettività articolate e coordinate. Con un altro linguaggio ancora: il lavoro produceva una classe, era evento di una classe che non c'era (il problema della “classe” non è mai “che ci sia” o “che non ci sia più”, ma se una classe sta sorgendo, e dove, e quando).

La fabbrica era un luogo di questo tipo. Lo spazio era uno, il tempo era uno, la forma di soggettività era una. Ma non si deve indulgere alla nostalgia operaista. Anche l'università medievale o la bottega del pittore rinascimentale funzionavano secondo questo registro "evenemenziale".

Oggi, salvo eccezioni, la dimensione prevalente è quella che tanti sociologi descrivono come una "polverizzazione" dello spazio e del tempo del lavoro, dunque della soggettività al lavoro (e della classe o delle classi, che infatti non ci sono più, come si lamenta o si festeggia da più parti).

Tuttavia: dobbiamo però credere a questa descrizione sociologica? Dobbiamo intendere in questo modo la "polverizzazione", la "precarizzazione"? C'è un altro modo di intenderla?

Quel che è certo è che il punto, in ogni caso, non è di rimpiangere o celebrare (o magari deplorare) l'epoca in cui c'era l'"uno" di questo lavoro-evento, il luogo unitario della sua spazializzazione, il tempo unitario della sua temporalizzazione, il profilo unitario delle soggettività che ci erano iscritte (la "classe", la "fabbrica", il "lavoro", appunto). Piuttosto il problema è chiedersi dove oggi accada questo "uno", questo lavoro-evento. E dove non accada più, e dove quindi è tutto sommato inutile, politicamente, accanirsi a puntellarlo con la richiesta di diritti sempre più esangui e di fatto puramente astratti.

(Questo peraltro non significa affatto lasciar cadere (o addirittura distruggere) i cosiddetti "diritti acquisiti", solo la malafede può far propendere per questa lettura. Significa solo che i "diritti acquisiti" non possono essere un modello di progettualità politica e neppure di intelligibilità dell'attualità – per il semplice fatto che sono, appunto, "acquisiti"; e l'"acquisito" non offre mai un buon modello per pensare l'attualità e (o del) il divenire.)

Lavoro disperso, lavoro uno

Dove accade oggi il lavoro-evento? Dove, lavorando, oggi si produce un piano d'immanenza, una forza condivisa, un'istanza istitutiva, un'intensità che diventa spazio e tempo e soggettività comune?

Forse da tutt'altra parte rispetto ai luoghi e alle figure tradizionali del lavoro (del lavoro come diritto definito e acquisito, bene negoziato, merce prestata e prestazione produttiva di altre merci). Il lavoro non è dove ieri si lavorava, potrebbe anzi essere ovunque, e forse in questo senso la domanda va rovesciata. C'è lavoro là dove c'è evento spazializzante-temporalizzante, c'è lavoro là dove si produce non nell'ordine dell'oggettività (automobili, interessi finanziari, incrementi di vendite) ma nell'ordine della soggettività (soggetti che si coappartengono, soggetti che si trovano sul filo di una coappartenenza iniziale e tutta da fare, soggetti che si ritrovano non nel fatto di "avere dei diritti" riconosciuti da una qualche carta, ma nel fatto di "chiedere dei diritti" e di volersi scrivere su una carta a venire). Se si cerca il luogo in cui si produce questo tipo di evento, si trova forse il luogo in cui accade il lavoro nella forma in cui oggi può e deve accadere (e dunque nella forma che può e deve oggi valere come "fondamento" politico).

Per questo non ha senso dire, come dicono i sociologi: il lavoro oggi è disperso. Lo è rispetto alle unità di luogo e di tempo "aristoteliche" che abbiamo in mente. Lo è rispetto ai luoghi e ai tempi lavorativi "già costituiti", che assumiamo come gli unici o comunque quelli più politicamente "promettenti" in termini di capacità di aggregazione, di promozione di progettualità comuni, ecc. Il lavoro non è affatto disperso, invece, se lo si coglie là dove accade.

Cioè, là dove accade come quell'evento-uno che, lungi dall'essere disperso, è ciò che raccoglie intorno a sé tutto il resto, e crea a partire da sé un'articolazione che prima non c'era.

Per questo stesso motivo non ha senso incentrare una visione politica sul tema della "precarietà", sulla dispersione e invisibilità del lavoro e dei "giovani" al lavoro, sulla necessità di dare loro "diritti" e "garanzie", cioè di re-iscriverli in un'unità di tempo e di luogo lavorativi che appartengono al passato e come tali sono irrecuperabili. Porre al centro la precarietà significa guardare l'oggi "dal passato", significa pensare l'oggi nostalgicamente. Soprattutto, significa riflettere in modo irrealistico, in modo "idealistico" nel senso banale del termine.

Ad es.: pensare a un'azione coordinata, unitaria, "di classe", dei precari in quanto precari, è semplicemente ingenuo. I precari non fanno classe in virtù della loro precarietà. La loro precarietà è ciò che anzi ne ostacola il divenire classe (come diceva un grande psichiatra, i matti non fanno comunità per il fatto di essere tutti matti; che sono tutti matti, è una cosa che dice appunto la psichiatria, guardando i matti da fuori). Piuttosto si deve pensare e guardare a dove essi divengono classe, fuori dall'orizzonte del loro lavoro precario, là dove partecipano di quel qualcosa che abbiamo chiamato lavoro-evento, peraltro senza pensarlo come lavoro e senza saperlo come evento (d'altra parte l'evento non si sa mai come tale).

Lavoro come produzione, lavoro come consumo

Dove e quando accade il lavoro-evento? È la domanda limite di tutta questa riflessione, e in qualche modo è una domanda impossibile o insensata, se è vero che l'evento non è "da sapere" e non si deposita in una conoscenza (se non a cose fatte, quando l'evento è ormai altrove).

E tuttavia è una domanda che non va posta semplicemente fuori gioco (in nome di un messianismo astratto e inefficace, "derridiano"). L'evento stesso non è mai puro ma sempre inscritto nella sua impurezza (l'evento è l'evento di un significato, dice Sini, come Husserl poteva dire che la coscienza è sempre coscienza "di qualcosa", cioè "in" qualcosa).

Così, la domanda in questione è una domanda-limite, e proprio per questo è legittima nella sua illegittimità (ha una legittimità limite, che ha a che fare, peraltro, col limite e l'insorgenza della legittimità come tale; è la domanda che chiede il famoso diritto a venire, che indica il luogo in cui il diritto a venire mostra la forza già attuale di realizzarsi).

Per rispondere a questa domanda dobbiamo chiarirci sul significato dell'evento, del lavoro come evento. Si vedrà allora come l'idea che il lavoro sia un fondamento è tutt'altro che infondata, e che è tutt'altro che insensato indicare nel lavoro un fondamento della convivenza, un luogo fondativo dell'agire politico. Ma appunto, bisogna comprendere dove il lavoro oggi accade davvero, e come esso accade in quanto fondamento anziché in quanto "bene" fondato in altro.

In una lunga e articolata (anche se frammentaria, alla superficie) meditazione su Jünger, l'ideologo del lavoro come nuova forma antropologica, Heidegger (Gesamtausgabe, Bd. 60) tratteggiava una storia dell'essere incentrata sulla dimensione del lavoro: tutta la storia dell'essere, tutta la storia della metafisica, diceva, sarebbe storia della riduzione dell'essere a lavoro; se assumiamo come vertice d'osservazione il lavoro, allora già l'idea platonica è un modo di questo integrale trasferimento dell'essere sul piano del lavoro, di questa integrale mobilitazione dell'essere nella forma del lavoro.

Ma questa continuità esibisce anche una discontinuità. Lavoro non significa oggi produzione, osserva Heidegger (è un tema che diventerà centrale nei saggi degli anni Cinquanta, ad. es. quello, celebre, sulla *Cosa*). Significa provocazione (non è un *Herstellen*, ma un *Herausfordern*). Non ha a che fare con la produzione di oggetti (con la messa in forma di una materia: Aristotele, l'artigianato, l'industria nella sua dimensione ancora artigianale) ma con la "provocazione" di oggetti (l'oggetto è come travolto da questo cammino, ciò che ne resta è sempre e solo materia da sfruttare, "fondo", dice appunto Heidegger). In altri termini la forma del lavoro contemporaneo non è la produzione ma il consumo.

Dunque: lavoro non è (necessariamente) lavoro di produzione. Il lavoro come produzione non c'è più, in occidente, se non come un'eccezione. La produzione è una delle forme del lavoro, una forma storicamente finita e definita, non una natura essenziale o uno statuto naturale del lavoro. Oggi non c'è più come lavoro di produzione di merci, ma non c'è nemmeno più, tendenzialmente, come lavoro di produzione di servizi: i famosi servizi (l'economia dei servizi, il postindustriale che si chiacchiera abbia sostituito da qualche decennio l'industriale) sono semplicemente un'altra merce; e allo stesso tempo l'economia dei servizi mostra come già nella produzione di merci fosse in cammino la dissoluzione della merce come ente, diciamo così, heideggerianamente, nella merce come "fondo", come rete di relazioni governabili e capitalizzabili, come flusso di risorse traducibile in un'economia intimamente votata alla terziarizzazione e alla finanziarizzazione).

Consumo come dispositivo, consumo come anti-dispositivo

Anche per altra via, da tempo la filosofia contemporanea ha individuato questa centralità del consumo in luogo della produzione (Bloch indicava come uno dei compiti della filosofia a venire quello del "buon uso" del tempo libero, cioè il problema della libertà di quello che già allora, fin troppo ingenuamente, era appunto definito così, come "tempo libero").

Il lavoro è forse proprio là dove in passato si sarebbe visto il contrario del lavoro: nel consumo e nel tempo libero (libero da un lavoro che non è più tale, che non è più che una finzione di lavoro); nella "cura di sé", nella bellezza a cui qualcuno si richiama pensando che sia luogo di salvezza anziché avamposto della riduzione del vivente a risorsa; nella miriade di falsi "eventi" di intrattenimento che i media organizzano per farvi confluire i cosiddetti "giovani" perché possano divertirsi dopo la giornata di lavoro (mentre è in presenza dell'evento o meglio dello pseudo-evento che iniziano a lavorare, a produrre quel quid misterioso che per tutta la giornata hanno solo finto di produrre, e che ora finalmente generano senza rendersene conto, dando il contributo decisivo al meccanismo che li ha convocati in quel luogo: discoteca, stadio, palestra, televisione, ecc.).

Si tratterebbe allora di riprendere questo problema posto dalla filosofia (da questa strana coppia, Heidegger-Bloch), e di farne una domanda, un programma di ricerca, soprattutto un programma d'azione politica. Si tratterebbe, cioè, di fare emergere la dimensione lavorativa del consumo e del tempo libero, della comunicazione e del divertimento, del discorso marginale dell'intrattenimento e delle infinite zone "marginali" in cui invece accade l'essenziale del nostro lavoro, del nostro perenne essere al lavoro. Di fare di questi centri di forza delle domande di diritti inediti. Di contrastare la tendenza a disconoscere, camuffare, rimuovere, il carattere di lavoro di queste dimensioni di consumo. Di contrastare la tendenza a contrabbandare questa dimensione di evento-lavoro per una dimensione di non-lavoro e di non-evento. Di contrastare la tendenza a fare del non-evento un evento o l'evento. Di far lievitare la differenza tra consumo-evento e consumo-significato, tra consumo-apertura e consumo-codificato, tra consumo come

dispositivo e consumo come anti-dispositivo. Di fare del consumo il momento di apertura, soggettivazione, costruzione di una classe di soggetti che “sono” in quanto “consumano”.

Non si tratta più tanto di contrastare il “consumismo” (come se “fuori” dal consumismo ci fosse un’umanità più “naturale” e quindi preferibile); ma di far leva sul consumo in quanto forma dell’umano contemporaneo, e riportare l’accento sul consumo-evento anziché sul consumo-diritto (tutto il marketing difatti lavora sull’idea del consumo come “diritto”: a essere felici, a essere qualcuno, a essere alla moda, a essere potenti, ecc.; motivo in più per diffidare della logica dei diritti e della parola stessa “diritto”, ormai un’arma della reazione più che del pensiero critico). Come diceva Benjamin: il mondo messianico non è un altro mondo, è lo stesso, solo leggermente diverso (il che significa anche: il mondo devastato, l’inferno non è che il paradiso con quella stessa piccola differenza, capovolta). Lo stesso potrebbe dire Heidegger: l’essere è sempre l’essere dell’ente, non è altrove dall’ente, anche se è nell’ente come un eccesso o una mancanza interna.

Di qui un’altra via per comprendere l’astrattezza del programma di chi fa leva sul carattere “disperso” del lavoro contemporaneo e della società contemporanea, magari vagheggiando l’azione della “molteplicità”, della “moltitudine” (come se la molteplicità e la moltitudine non fossero già sempre la moltitudine di un uno, e come se questo fantasma della pura molteplicità non fosse il limite del filosofico e quindi anche la materia stessa dell’impolitico, dato che filosofia e politica nascono insieme, o sono, più esattamente, il medesimo). Non si tratta di invocare la moltitudine contro l’individualismo, o la moltitudine contro la vecchia “classe”. Si tratta di trovare il punto in cui certe forze del presente si incrociano indicando un punto d’Archimede “immanente” eppure anche trascendente, interno eppure anche esterno rispetto all’assetto omogeneo del dispositivo del lavoro contemporaneo e dell’evento contemporaneo del “comune”.

Questo punto archimedeeo sta forse nella pratica del consumo. Indicare una pratica e non un soggetto (moltitudine, individuo, classe...) è una mossa che conduce ben al di fuori di un certo “idealismo” trasversalmente condiviso dalla destra come dalla sinistra (habermasiana, ermeneutica, dialogica, dedita alla proclamazione dei diritti e alle battaglie per “la verità” e l’intesa intorno alla verità (Habermas, di nuovo) anziché alla ricognizione delle forze in campo). Indicare una pratica (il consumo) coi suoi soggetti iscritti (i soggetti che consumano) significa appunto disporre infine di un uno (a suo modo, cioè al modo dell’evento); e anche di una differenza d’accento interna alla pratica (differenza d’accento tra il consumo-dispositivo e il consumo anti-dispositivo); differenza d’altra parte non “volontaristica” (non si tratta di dire: “vogliamo spostare l’accento”, vogliamo “creare” un consumo anti-dispositivo anziché dispositivo, ecc.); anzi differenza dovuta al fatto che è la pratica stessa del consumo che si divide in sé, e che apre in sé lo spazio di un consumo come antidispositivo (come ogni pratica: ogni pratica è sempre apertura della pratica e codifica della pratica, istituzionalizzazione di sé ma anche deistituzionalizzazione e dissociazione da sé; ogni uno è sempre un uno-evento e un uno-significato, nei termini per es. di Sini).

Abbiamo, in altri termini, un fondamento. Un luogo in cui accade la fondazione, una pratica di lavoro che fonda (senza che lo sappiamo, è vero; e in qualche misura non lo sappiamo proprio perché il fondamento che fonda lavora dal lato del non-sapere; il che si lascia dire e catturare solo in quel modo “obliquo” e liminare che si diceva sopra). Abbiamo un fondamento a suo modo concretissimo (anche se non è il modo di una cosa, di una merce, di un bene definito; ma anche il materialismo di Marx era un materialismo del processo e non degli oggetti; la materia della storia marxiana erano i processi, e ancor meglio la trascendentalità dei processi materiali; e la costruzione stessa della storia era, o avrebbe dovuto essere, in Marx, un elemento del processo

e una forza in campo, più che una “scienza”). E abbiamo in qualche modo un “soggetto” politico, un hypocheimenon “comune” (quello che appare tanto spesso nel discorso corrente come lavoro “precario” mostra infine il suo carattere di evento: studiatamente oscurato dagli uni, dissennatamente ignorato dagli altri; mostra la sua bruciante prossimità all’elemento più concreto, strutturale e incandescente del presente – il consumo come materia dell’umano e come luogo della comunità oggi praticabile).