

Max Scheler

LAVORO
ED ETICA

saggio di filosofia pratica

a cura di Daniela Verducci

Città Nuova

Titolo originale:
Arbeit und Ethik
«Gesammelte Werke», vol. I, *Frühe Schriften*, pp. 161-195
Francke Verlag 1971
© Bouvier Verlag, Bonn

Traduzione dal tedesco
di Daniela Verducci

In copertina: tempera di Angelo A. Falmi;
grafica di György Szokoly

© 1997, Città Nuova Editrice
Via degli Scipioni 265 - 00192 Roma

ISBN 88-311-0114-5

Finito di stampare nel mese di settembre 1997
dalla tipografia Città Nuova della P.A.M.O.M.
Largo Cristina di Svezia, 17
00165 Roma - tel. 5813475/82

LAVORO E FILOSOFIA IN MAX SCHELER. UN ITINERARIO DEL PENSIERO

1. AVVERTENZA PRELIMINARE

L'accesso al pensiero e all'opera di Max Scheler manca purtroppo del carattere dell'immediatezza e della linearità, dal momento che, nonostante i molteplici e ripetuti tentativi di offrire una delineazione complessiva della speculazione scheleriana, questa rimane consegnata ad una fisionomia dualistica in cui, non essendo stato individuato alcun dispositivo di connessione, nessuno dei due principali elementi in gioco – lo spirito e la vita – sembra trovare compiuta espressione in una unità sistematica finale¹. Accade così che nella ricognizione critica prevalga lo schema cronologico, che dà voce ai singoli elementi problematici a mano a ma-

¹ Fin dal 1925-26 T. Haecker, nell'articolo *Geist und Leben. Zum Problem Max Scheler*, in «Hochland», XXIII, 2, pp. 129-155, aveva osservato un'impronta dualistica in Scheler. Successivamente anche a E. Cassirer, in *Geist und Leben in der Philosophie der Gegenwart*, «Die neue Rundschau», 41 (1930), pp. 244-264, non sfugge che il dualismo tra *Geist* (spirito) e *Drang* (impulso) è diventato, nella tarda speculazione scheleriana, così spinto che non sembra possibile intravedere vie di unificazione percorribili, tanto più che lo spirito dell'uomo, attraverso il quale la *Vergeisterung* (sublimazione) della vita dovrebbe avvenire, è totalmente impotente. Analoga notazione in G. Pedroli, *Max Scheler dalla fenomenologia alla sociologia*, Torino 1952, p. 66. Similmente rilevano un dualismo soprattutto antropologico: M. Buber, *Das Problem des Menschen*, Heidelberg 1948; W. Weymann-Weye, *Das Problem der Personseinheit in der ersten Periode der Philosophie Max Schelers*, Emsdetten 1940; V. Filippone Thaulero, *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler*, 2 voll., Milano 1964-69. Anche di recente la questione è stata risolta in collegamento con la tesi dell'impotenza dello spirito: G. Cusinato, *La tesi dell'impotenza dello spirito e il problema del dualismo nell'ultimo Scheler*, in «Verifiche», XXIV (1995), nn. 1-2, pp. 65-100.

no che essi compaiono, come nelle opere di carattere generale su Scheler di Dupuy, Morra e Bosio², oppure che si privilegino aspetti ritenuti fondamentali e orientativi dell'intera compagine: in questo senso si sono mossi Frings e, in Italia, Bosio, Escher Di Stefano, Ferretti, Filippone Thaulero, Lambertino, Pedrolì, Riconda³. Spesso, anzi, si è verificata una esposizione tematica di Scheler senza che il problema dell'unità della sua evoluzione speculativa fosse avviato a soluzione, ma limitandosi, rispetto ad esso, alla presa d'atto del passaggio scheleriano dal teismo al panenteismo⁴. Ciò

² Cf. M. Dupuy, *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, 2 voll., Parigi 1959; G. Morra, *Max Scheler. Una introduzione*, Roma 1987; F. Bosio, *Invito al pensiero di Scheler*, Milano 1995.

³ M. Frings, *Max Scheler. A Concise Introduction into the World of a Great Thinker*, Pittsburgh-Lovanio 1965; G. Pedrolì, *Max Scheler dalla fenomenologia alla sociologia*, cit.; V. Filippone Thaulero, *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler*, cit.; G. Riconda, *L'etica di Max Scheler. I: Scheler e la fenomenologia; II: Analisi della vita emozionale ed etica materiale dei valori*, Torino 1971-72; G. Ferretti, *Max Scheler. I: Fenomenologia e antropologia personalistica; II: Filosofia della religione*, 2 voll., Milano 1972; F. Bosio, *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, Roma 1976; A. Lambertino, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, Firenze 1977; A. Escher Di Stefano, *Il coraggio della verità. Max Scheler e la riflessione sull'uomo*, Napoli 1991.

⁴ È questo il caso, peraltro ovvio, delle introduzioni a traduzioni italiane di opere di Scheler, appartenenti a periodi anteriori alla svolta panenteistica, nelle quali, al massimo, il problema viene affrontato eziologicamente, senza alcun tentativo di rilevarne aperture risolutive. Ad esempio, cf.: M. Scheler, *Amore e conoscenza*, intr. e trad. di L. Pesante, Padova 1967; Id., *Il risentimento nell'edificazione delle morali*, intr. e trad. di A. Pupi, Milano 1975; Id., *Pudore e sentimento del pudore*, intr. e trad. di A. Lambertino, Napoli 1979; Id., *Essenza e forme della simpatia*, intr. di G. Morra, trad. di L. Pisci, Roma 1980; Id., *Borghesia, socialismo e intuizione del mondo*, a c. di F. Bosio, Brescia 1982; Id., *Il dolore, la morte, l'immortalità*, intr. di F. Biasutti, trad. di A. Rizzi, Torino-Leumann 1983; Id., *L'idea cristiana dell'amore*, a c. di U. Pellegrino, Roma 1985; Id., *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, intr. e trad. di G. Caronello, Cinisello Balsamo 1996. A volte, la difficoltà ad individuare linee di ricomposizione del dualismo dell'ultimo Scheler emerge anche in studi premessi a traduzioni italiane di opere di Scheler successive al 1920. Così in G. Morra, *Introduzione a M. Scheler, Sociologia del sapere*, tr. it. a c. di D. Antiseri, Roma 1966, e in F. Bosio, *Introduzione a M. Scheler, Idealismo-Realismo*, tr. it. di F. Bosio, Napoli 1995. È questo il caso delle ampie note introdut-

è del resto pienamente legittimo, visto che il procedimento fenomenologico adottato da Scheler dopo il 1910 gli consente di individuare nuclei di evidenza in vari campi (ad esempio l'etica materiale dei valori, le esperienze affettive della simpatia, dell'amore e dell'odio, del pudore, del risentimento, il fenomeno del sacro, la sociologia del sapere, squarci di antropologia filosofica), senza che però diventi altrettanto chiara la rete dei nessi e dei processi, che conduce da una zona fenomenologicamente lumeggiata all'altra⁵. Inoltre è fin qui mancata, salvo rare eccezioni, l'attenzione al tema del lavoro in Scheler e alla sua possibile valenza di dispositivo di unificazione dello spirito e della vita⁶.

tive di R. Padellaro e U. Pellegrino rispettivamente alle traduzioni italiane: *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, Milano 1970, e *L'eterno nell'uomo*, Milano 1972. Lo stesso atteggiamento prevalentemente descrittivo figura nelle premesse al testo di F. Bosio (a c. di), *Pagine scelte dalle opere di Max Scheler*, Roma 1986, e R. Racinaro (a c. di), *Il futuro del capitalismo e altri saggi*, Napoli 1988. Di quest'ultimo, in proposito: *Uno strano realismo: corpo, persona e intersoggettività in Max Scheler*, in: *Il futuro della memoria*, Napoli 1985, pp. 181-216. Inoltre: *Quotidianità e «filosofia della domenica». Aporie tra il primo e secondo Scheler*, in *ibid.*, pp. 245-307. Neppure l'ampia ricognizione intitolata *Sociologia del sapere e teoria della conoscenza nel pensiero di Max Scheler*, premessa da L. Alodi alla traduzione da lui curata di M. Scheler, *Erkenntnis und Arbeit* (Milano 1997, pp. 13-87) propone spunti problematici riguardo al passaggio di Scheler dalla filosofia alla sociologia.

⁵ Significative le affermazioni di Scheler stesso nella *Prefazione* alla prima edizione di *Vom Ewigen im Menschen*: «La filosofia com'è intesa dall'autore, deve essere sistematica, di una sistematicità, che non è dedotta da pochi principi fondamentali ma che riceve il suo nutrimento e il contenuto dalla penetrante e sempre rinnovata analisi dei diversi settori dell'esistenza e della vita spirituale: un sistema che, mai concluso, si sviluppa per mezzo di una assimilazione, sempre nuova ed intellettualmente adeguata, alla vita», (in *Gesammelte Werke* (d'ora in avanti GW), 5, *Vom Ewigen im Menschen*, Berna-Monaco 1954, p. 9; tr. it.: *L'eterno nell'uomo*, cit., p. 110).

⁶ Sul tema del lavoro in Scheler abbiamo trovato solo quanto segue: H. Getzeny, *Max Scheler und die Ideen der christlich-nationalen Arbeiterbewegung*, in «Deutsche Arbeit», 4, 1919, pp. 223-225; F. Vandebussche, *La valeur éthique du travail selon Max Scheler*, in *Thomistica morum principia. Communicationes V Congressus Thomistici Internationalis*, Roma 1960, pp. 629-636; G. Morra, *Il primo Scheler, III: Lavoro e valore*, in «Ethica», 12, 1973, pp. 96-104; F. Totaro, *Contro la metafisica della tecnica. La critica di Scheler alla restrizione weberiana della razionalità*, in «Comunicazioni socia-

Esiste tuttora, dunque, nonostante il continuo riferire critico su di lui, uno *Scheler incognitus*, secondo la felice espressione di Franco Volpi⁷, da riportare alla luce con indagini puntuali che, orientate sull'evoluzione di singoli elementi, sappiano penetrare in profondità nel tessuto connettivo del pensiero scheleriano per coglierne sia le energie costruttive presenti ed utilizzabili, sia gli itinerari già tracciati, suscettibili di raggiungere mete filosofiche, seppure ancora non percorsi fino in fondo. È questo l'intento che ci proponiamo con la nostra ricognizione sulla valenza filosofica del tema del lavoro nel pensiero scheleriano: verificare se esso possa costituire il tassello che fin qui è mancato perché lo spirito e la vita possano finalmente accedere alla via della loro compenetrazione.

2. IL LAVORO COME PROBLEMA FILOSOFICO

Il tema del lavoro costituisce una specie di *fil rouge* nella produzione di Max Scheler. Ad esso il filosofo dedica ben tre interventi successivi, di varie dimensioni, che scandiscono anche le tappe salienti della sua evoluzione speculativa.

Già le *Frühe Schriften*, infatti, ospitano il saggio *Arbeit und Ethik*, qui proposto in traduzione italiana sotto il titolo di *Lavoro ed Etica*. L'operetta, pubblicata per la prima volta nel 1899 come articolo⁸, raccoglie da un lato l'eredità degli anni della formazione scheleriana, influenzata da Brentano, Stumpf, Dilthey, Simmel

li», 1, 1979, pp. 3-27; Id., *Tendenze e problemi nella filosofia del lavoro del XX secolo*, in *Il Lavoro. I. Filosofia, Bibbia e Teologia. Ricerca su problemi teorici e pratici del lavoro nella nostra società*, a c. di A. Caprioli e L. Vaccaro, Brescia 1983, pp. 17-32; R. Sweeney, «Cognition and Work» - *Erkenntnis und Arbeit*, in «Analecta Husserliana», XIV, 1983, pp. 97-111; V. D'Anna, *Mondo del lavoro e tecnica nell'antropologia fenomenologica di Max Scheler*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 63, 1984, pp. 1-26.

⁷ F. Volpi, *Scheler incognitus*, in «Verifiche», 7, 1978, pp. 95-104.

⁸ M. Scheler, *Arbeit und Ethik*, in «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», 114/2, 1899, pp. 161-200; attualmente in GW 1, *Frühe Schriften*, 1971, pp. 161-197.

e più direttamente da Rudolf Eucken⁹. D'altro canto, però, la tematizzazione del lavoro accanto all'etica segna anche la conclusione del periodo giovanile di Scheler e l'esordio della sua originale personalità filosofica: Scheler infatti non si accontenta più dell'ombra del maestro e se all'origine di *Arbeit und Ethik* vi è stata, secondo quanto Scheler stesso dichiara in una nota d'apertura, l'opera di Eucken *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt* (*La lotta per un contenuto spirituale della vita*), egli trova ormai del tutto insoddisfacente quella soluzione spiritualistica che ricorre all'appello etico al lavoro per conferire alla vita un contenuto spirituale. Infatti, del rapporto tra *Geist* (spirito) e *Arbeitswelt* (mondo-del-lavoro) ovvero tra la sfera ideale-assoluta e quella storico-realizzativa, Eucken non fornisce alcuna determinazione, non esplicitando attraverso quali processi effettivi può giungere a realizzazione il nesso che unisce, in senso genetico e metafisico, l'individuo umano vivente e lo spirito universale¹⁰. L'attenzione di Scheler, a fronte di tale inconcludenza, è attratta piuttosto dal tentativo di elaborare un'ontologia integrale dello spirito, dove potranno trovare spazio e descrizione quelle risorse non materiali, come l'attività lavorativa, che, apparse alla ribalta

⁹ Scheler aveva frequentato a Berlino (nel 1895) i corsi di Karl Stumpf, Wilhelm Dilthey e Georg Simmel (cf. W. Mader, *Max Scheler*, Amburgo 1980, p. 18). Inoltre, come egli stesso ammette in una lettera ad Adolf Grimm, l'aveva profondamente colpito la lettura dell'opera di Franz Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (Lipsia 1889), sia riguardo alla teoria dello spirito in generale che rispetto alla tematica assiologica. Cf. W. Henckmann, *Das Intentionalitätsproblem*, in AA.VV., «Brentano Studien», *Internationales Jahrbuch der Franz Brentano Forschung. III: Intentionalität*, Würzburg 1990-91, pp. 203-229. Henckmann osserva anche che «un'articolata ricerca sulla recezione di Brentano da parte di Scheler non è stata ancora scritta» (*ibid.*, p. 226). Negli anni conclusivi della sua formazione (1895-97), poi, all'Università di Jena, Scheler entrerà in stretto rapporto con Rudolf Eucken, eleggendolo a suo maestro.

¹⁰ Cf. R. Eucken, *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, Lipsia 1899, pp. 25-29, in cui la filosofia viene definita nei termini di un'eticità capace di dar luogo, contro ogni intellettualismo e naturalismo, ad un «positivismo spirituale ed etico», secondo la visualizzazione delle tesi principali di Eucken proposta da D.M. Albus, in *Rudolf Eucken y los «Frühe Schriften» de Max Scheler*, in «Ethos», nn. 6-7, 1978-79, p. 130.

della storia a partire dall'età moderna, sono tuttora a disposizione dello spirito e lo abilitano ad operare efficacemente sulla vita.

In questo modo il lavorare, che nella speculazione di Eucken apparteneva acriticamente alla sfera spirituale e, in modo altrettanto ovvio, era considerato co-produttore, insieme alla prassi morale, delle formazioni culturali e delle istituzioni sociali, trova sin dalle *Frühe Schriften* di Scheler una feconda problematizzazione. In *Arbeit und Ethik*, infatti, il posto che il lavoro occupa all'interno dell'area pratica viene rigorosamente circoscritto, per mezzo di un'accurata ricerca condotta secondo un metodo pre-fenomenologico che coinvolge l'attività lavorativa nei suoi elementi (fini, mezzi, soggetti, oggetti) e nelle tappe della sua evoluzione storica. In *Die transzendente und die psychologische Methode* (*Il metodo trascendentale e metodo psicologico*), dell'anno successivo (1900), la ripresa della nozione euckeniana di *Arbeitswelt* (= mondo-del-lavoro) quale complesso delle produzioni spirituali di un'epoca e la messa a tema della questione dei processi che conducono al succedersi storico di singoli mondi-del-lavoro, espressione tutti dell'unico metafisico spirito, consentono a Scheler di addentrarsi nell'esplorazione dei nessi intercorrenti tra lavoro e attività spirituale in genere¹¹. Del resto, già nella sua tesi di laurea del 1899, intitolata *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien* (*Contributi per l'accertamento delle relazioni tra i principi logici e quelli etici*), egli aveva adombrato la necessità di intraprendere una indagine sulla teoria dello spirito, a partire dalle novità che la storia moderna ha fatto emergere in ambito metafisico: tali novità, infatti, hanno dato corpo ad una dimensione dello spirito fino a quel momento inedita, che fa precedere l'uso dell'intenzionalità volontativa all'intenzionamento razionale e perciò promuove, anche socialmente, l'abbandono dell'atteggia-

¹¹ M. Scheler, *Die transzendente und die psychologische Methode*, Lipsia 1900 (ora in GW 1, cit., pp. 197-337). Nella *Prefazione* alla seconda edizione dell'opera, Scheler evidenzia la sostanziale continuità di prospettiva tra questo scritto giovanile e quelli della maturità. I risultati dell'indagine rispetto al tema del lavoro sono sintetizzati nelle tesi conclusive nn. 5-6-10-11 (*ibid.*, pp. 334-335).

mento contemplativo-intellettuale degli antichi a favore dello spirito-di-lavoro (*Arbeitsgeist*) dei moderni¹². Tale ermeneutica giovanile della teoria dello spirito troverà poi conferma e ampliamento nella sociologia del sapere dello Scheler maturo, dove la condizione moderna dell'uomo occidentale verrà nuovamente riportata ad un processo di differenziazione dello spirito stesso che, avendo conferito alla volontà rilevanza metafisica, si è trovato alle prese non più soltanto con fattori ideali, deputati a contemplare ciò che è eterno e immutabile, ma anche con i fattori reali impiegati nella trasformazione della realtà secondo i dettami dell'incipiente spirito volontaristico¹³.

Scheler si accosta così ad un problema implicato tanto dall'idealismo quanto dal successivo spiritualismo, ma non affrontato direttamente né dall'uno né dall'altro. Egli si interroga su quale sia l'efficacia da attribuire allo spirito: va essa intesa semplicemente sul piano della riflessività, quale operatività ideale? O non è forse rilevabile, a partire dall'età moderna e dall'imporsi dell'industrialismo, una potenza *ad extra* dello spirito, ovvero una sua qualche capacità di modificare la materia e la sfera del vivente, a seguito di una inedita contiguità, improvvisamente venuta in luce ad opera del lavoro, tra spirito e vita? Già Hegel aveva acutamente osservato nella *Fenomenologia dello Spirito* che la coscienza servile, perdente nella lotta con il signore, ha potuto tuttavia conseguire la trasformazione del suo stato di paura assoluta della dissoluzione della morte in un «universale formare o coltivare (*bilden*)», proprio ricorrendo all'azione di permanente formatività

¹² Id., *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, Jena 1899, ora in GW 1, pp. 9-161; il passaggio citato si trova a p. 28. Cf. inoltre: Id., *Liebe und Erkenntnis*, GW 6, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, 1963, p. 94; tr. it. *Amore e conoscenza*, cit., p. 67, dove però l'espressione *Arbeitsgeist* è tradotta con un generico «spirito di iniziativa». Cf. anche il nostro Scheler-Duns Scoto. *Volontarismo e interpretazione del moderno* in «Via Scoti». *Methodologica ad mentem Johannis Duns Scoti*, Atti del Congresso Scotistico Internazionale, Roma 1995, pp. 1127-1144.

¹³ M. Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, in GW 8, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1960, p. 18; tr. it. *Sociologia del sapere*, cit., p. 68.

della natura che appartiene al lavoro: esercitando l'attività lavorativa, il servo ha ottenuto addirittura di convertire quella che era stata la sua condizione di impotenza in potere «sopra l'intera essenza oggettiva»¹⁴. Fin dalla dialettica servo-padrone, dunque, Hegel da un lato aveva assodato la positività del lavoro e dall'altro aveva operato la sua riconduzione allo spirito. Scheler, però, non raccoglie questo riferimento, pur esemplare, dal momento che, a suo giudizio, il lavoro descritto da Hegel, nei suoi risultati, ricade ancora prevalentemente nell'ambito dell'incremento dell'essere della coscienza servile, piuttosto che porre capo all'accrescimento della produzione di oggetti: questa attività che Hegel denomina lavoro, cioè, non sembra ancora sufficientemente distinta dalla prassi spirituale; anzi – aggiunge Scheler – solo per la sua sconfinata *ybris*, l'idealismo hegeliano poté ritenere che il potere acquisito sopra l'intera essenza oggettiva giungesse, per semplice estensione della sua azione, a trasformare, secondo la legge razionale dello spirito, anche l'esistente¹⁵. Viceversa, le forze e i processi attraverso i quali ciò che vige nella dimensione spirituale può trovare la sua realizzazione pratica, costituiscono, secondo Scheler, un ambito ancora inesplorato e da scandagliare.

È in questi termini che, all'interno della problematica filosofica riguardante il *Geist* (spirito), Scheler introduce il tema del lavoro. Si tratta di un fenomeno che, impostosi storicamente nella società moderna e contemporanea e recepito in modo acritico dalla cultura speculativa di fine secolo XIX, è portatore di un'autentica sfida per la filosofia. A quest'ultima, infatti, l'emergere in primo

¹⁴ Cf. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke in zwanzig Bänden*, nuova ed. su *Werke* del 1832-1845, a c. di E. Moldenhauer e K.M. Michel, vol. 3, Francoforte sul Meno 1970, pp. 145-155; tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello Spirito*, vol. I, Firenze 1972, pp. 159-164. In proposito F. Totaro, *Lavoro e prassi nella dialettica del moderno*, in E. Berti (a c. di), *La razionalità pratica. Modelli e problemi*, Genova 1989, pp. 71-90.

¹⁵ M. Scheler, *Arbeit und Ethik*, cit., p. 165. Anche successivamente, in *Probleme einer Soziologie des Wissens*, cit., p. 40, Scheler contesterà tutte quelle concezioni spiritualistiche o personalistiche della storia che ritengono di poter intendere gli avvenimenti reali «direttamente o indirettamente, come un prolungamento rettilineo della storia dello spirito» (tr. it. cit., p. 94).

piano dell'attività lavorativa lancia una provocazione radicale, dal momento che il lavoro non è diventato attività prevalente soltanto in ambito economico o socio-politico. Esso si è addirittura imposto come paradigma dell'attività conoscitiva nella flessione positivista del pensiero, la quale asserisce che «metodi e principi fondamentali sono un puro risultato secondario del lavoro scientifico anziché quel suo presupposto sotto il quale soltanto si rende possibile un lavoro proficuo»¹⁶. La filosofia è così impegnata dalla scienza positivista del lavoro a misurarsi con la sua stessa costituzione di sapere ultraempirico che si rivolge al tutto dell'essere: non solo all'essere spirituale, necessario e immutabile, da contemplare, ma anche all'essere materiale, dinamico e contingente, da trasformare.

L'indagine scheleriana procede pertanto a porre progressivamente a confronto il lavoro, nuovo arrivato alle porte della filosofia, con i grandi ambiti già consolidati dell'essere attivo: in primo luogo, in *Arbeit und Ethik*, si instaura il paragone con l'azione morale, rivolta al bene; successivamente, nella conferenza del 1920 intitolata *Arbeit und Weltanschauung (Lavoro e visione del mondo)*¹⁷, si prendono in esame i rapporti intercorrenti tra il lavoro e l'attività formatrice di visioni del mondo. Infine, nel lungo saggio *Erkenntnis und Arbeit (Conoscenza e lavoro)* del 1926¹⁸,

¹⁶ Id., *Arbeit und Ethik*, cit., pp. 171-173.

¹⁷ La conferenza intitolata *Wert und Würde christlicher Arbeit* fu pubblicata sullo *Jahrbuch des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung*, Augusta 1920-21, pp. 75-89; ora compare sotto il titolo *Arbeit und Weltanschauung* in GW 6, cit., pp. 273-290. Di essa sono disponibili tre traduzioni in italiano. La prima di F. Bosio, *Lavoro e intuizione del mondo*, in Id. (a c. di), *Borghesia, socialismo e intuizione del mondo*, cit., pp. 77-103; la seconda di A. Cetrangolo, *Lavoro e visione del mondo*, in A. Negri, *Filosofia del lavoro. Storia antologica*, vol. V, Milano 1980-81, pp. 1082-1098; la terza di R. Racinaro, *Lavoro e «Weltanschauung»*, in Id. (a c. di), *Il futuro del capitalismo e altri saggi*, cit., pp. 217-239.

¹⁸ Il saggio è apparso la prima volta nel volume M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Lipsia 1926, ora in GW 8, cit., pp. 191-382, corredato da preziosi *Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten* (pp. 447-465). Nel 1977 se ne è avuta una edizione in volume separato, presso la casa editrice Klostermann di Francoforte. La traduzione italiana è recentissima: *Conoscenza e lavoro*, intr. e trad. a c. di L. Allodi, pres. di G. Morra, Milano 1997.

Scheler collega i due estremi dell'attività spirituale, confrontando il lavoro con la conoscenza. È seguendo questa dinamica di ricerca che Scheler giunge a mostrare la natura propria di quell'essere attivo denominato «lavoro», individuandolo rispetto ad ogni altro tipo di attività sia teorica che pratica. Grazie ai risultati della sua ostinata indagine filosofica sul lavoro, poi, egli può oltrepassarne la dimensione sociologica ed economica e, anziché limitarsi a considerarlo fattore indispensabile di sfere particolari di trasformazione dell'essere, proporlo come il dispositivo o l'interfaccia metafisico che consente allo spirito, manifestatosi privo di potenza (*ohnmacht*), di guidare e condurre (*leiten und lenken*) la vita e a quest'ultima, potente ma cieca, di dare realizzazione allo spirito, in un processo di compenetrazione (*Durchdringung*) dei due elementi che ha valore etico e metafisico insieme. Per suo tramite, infatti, l'essere, fin qui ancora spinozianamente sottoposto ai due attributi dello spirito e della vita, potrà pervenire, consumando il tempo, al suo esito finale, ovvero al compimento del suo destino di identità¹⁹.

¹⁹ Una esplicita descrizione del «lavoro» in questi termini, da parte di Scheler, non è purtroppo disponibile. Nel procedere della sua speculazione, tuttavia, acquistano sempre più rilievo elementi suscettibili di configurare una metafisica inclusiva dell'attività lavorativa, secondo l'ipotesi da noi accennata. Più in particolare: la concezione del *Geist* come impotente si affaccia nella riflessione scheleriana fin dalle analisi del 1912 sul «ressentiment», atteggiamento spirituale che trova radicamento proprio sul senso di impotenza (cf. M. Scheler, *Über Ressentiment und moralisches Werturteil*, in «Zeitschrift für Psychopathologie», I/2, 3, 1912, pp. 268-368, ora, con il titolo *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in GW 3, *Vom Umsturz der Werte*, 1955, pp. 33-147; tr. it. *Il risentimento nella edificazione delle morali*, cit. Il primo rimando scheleriano al «Gefühl der Ohnmacht» è a p. 39; tr. it. p. 32). In opere risalenti al cosiddetto periodo cattolico, l'impotenza dello spirito è posta in relazione alla condizione dell'uomo conseguente al peccato originale. Così in *Vom Ewigen im Menschen*, cit., p. 232; tr. it. cit., p. 355. Ma è in *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, del 1927, che Scheler formula esattamente questa singolare qualità dello spirito, affermando che «lo spirito, nella sua forma "pura" è originariamente del tutto privo di potenza, di "forza", di "attività"», e aggiungendo l'indicazione della via che un tale spirito deve percorrere se vuole avere una qualche efficacia: «Perché [lo spirito impotente] possa attingere un grado qualsiasi di forza e di attività, sia pure limitato, è necessario che intervenga quell'ascesi, quella repressione delle

3. IL POSTO DEL LAVORO NELL'ETICA

3.1. In Lavoro ed Etica

Negli anni di inizio secolo, vivissimo era l'interesse per le problematiche legate alla filosofia pratica. Scheler stesso lo testimonia nel suo saggio del 1914 intitolato *Ethik (Etica)*, in cui non solo enumera una nutrita serie di studiosi di etica, ma evidenzia anche il carattere espressamente rivoluzionario dell'*ethos* a lui contemporaneo, tendente a frantumarsi in direzioni contrapposte e insieme a sovvertire il ritmo e la tradizione ereditati²⁰. A suo giudizio, anzi, proprio a seguito di tali direttrici effettive, assunte dall'evoluzione storico-sociale, è potuto avvenire che la riflessione

tendenze e la sublimazione che l'accompagna» (M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in GW 9, *Späte Schriften*, 1976, p. 45; tr. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 196). Cf. in proposito: K. Lenk, *Von der Ohnmacht des Geistes. Kritische Darstellung der Spätphilosophie Max Schelers*, Tubinga 1959. Già in *Probleme einer Soziologie des Wissens* del 1924, del resto, Scheler aveva individuato l'essere attivo proprio dello spirito nella *Leitung* (= direzione) e nella *Lenkung* (= guida) applicato alle energie vitali (M. Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, cit., p. 40, nota 1; tr. it. cit., p. 110, nota 29), giungendo così a prospettare la possibilità di una metafisica dinamica in cui dar luogo alla vicendevole compenetrazione (*Durchdringung*) dello spirito e degli impulsi vitali, dal momento che «lo scopo e il fine dell'essere e del divenire finito sono la reciproca compenetrazione dello spirito originariamente impotente e dell'impulso originariamente demonico, cieco cioè a tutte le idee e i valori spirituali» (Id., *Die Stellung*, cit., pp. 55-56; tr. it. cit., p. 207). In questo modo, rappresentando in qualità di atti i due attributi del fondamento di tutte le cose, lo spirito e la vita, come confermano i *Manuskripte zur Lehre vom Grunde aller Dinge* (Id., GW 11, *Schriften aus dem Nachlass II. Erkenntnislehre und Metaphysik*, 1979, pp. 185-222, soprattutto pp. 212-213-222), Scheler approfondisce in senso dinamico la metafisica spinoziana, alla quale, nella relazione pronunciata ad Amsterdam per il 250° della morte di Spinoza, aveva obiettato staticità e intellettualismo eccessivi (Id., *Spinoza*, in GW 9, pp. 171-182). In ogni caso, nel pensiero di Scheler il destino dei due attributi è la ricomposizione in una identità, sia pure funzionale e in divenire (Id., *Erkenntnis und Arbeit*, cit., p. 360; tr. it. cit., p. 286).

²⁰ M. Scheler, *Ethik. Ein Forschungsbericht*, in «Jahrbücher der Philosophie», II, 1914, pp. 81-118; ora, con il titolo di *Ethik*, in GW 1, cit., pp. 371-413. La citazione è a p. 373.

etica rivolgesse la sua attenzione alle «funzioni volte a conseguire scopi già dati da altrove», ovvero al «come» e al «mezzo», piuttosto che al «che cosa» e al «fine», come in precedenza²¹. A sua volta però, tale applicazione dell'etica al «lento e faticoso avvio di condizioni di vita moralmente desiderabili», anziché alle mete ideali sempre di nuovo proposte dalle imprese degli eroi, rappresenta, secondo Scheler, il frutto maturo di un processo storico plurisecolare, avviatosi in modo del tutto impreveduto nel corso delle dispute sui rapporti tra ragione e fede che nel tardo Medioevo avevano coinvolto francescani e domenicani e condotto alla formulazione della teoria della doppia verità. Infatti, nel varco così apertosi nella statica e rigorosa gerarchia ontologica ed etica che costituiva la visione del mondo degli antichi e nella quale ogni sfera dell'essere aveva il proprio posto, fattori dinamici e non intellettuali – come il lavoro – trovarono dapprima lo spazio per gestire in proprio l'ambito di trasformazione di loro pertinenza; poi, forzando sempre più il sistema che fino a quel momento li teneva saldamente ancorati e liberandosi dai vincoli che ancora li assoggettavano, passarono ad estendere la loro azione autonoma a tutto il campo dell'essere, erigendosi ad unici elementi di autentica costruttività. La giovane storia economica – ci segnala Scheler – rilevò infatti che «in una totalità sociale e giuridica omogenea (per esempio quella delle signorie feudali del Medioevo) si pervenne alla formazione di determinati gruppi professionali e di mestiere, socialmente e giuridicamente autonomi, con finalità di vita relativamente indipendenti e morale propria, appunto a partire da una divisione del lavoro che inizialmente era solo tecnica»²². Allora, conclude Scheler: «Fu soprattutto rivoluzionando i modi dell'attività economica delle masse che la potenza della tecnica materiale, nella sua attività di trasformazione del mondo, condusse ad una impreveduta manifestazione la capacità di porre fini (*Zwecke* = scopi) propria del mezzo e spinse via dalla panoramica spirituale del tempo la capacità

²¹ Id., *Arbeit und Ethik*, cit., p. 163.

²² Id., *Beiträge*, cit., pp. 26-27. L'aspetto socio-economico di quel rivolgimento spirituale è descritto in *Arbeit und Ethik*, cit., p. 163.

di selezionare mezzi, propria del fine (*Zweck*)»²³. Si avverte qui di nuovo una certa assonanza dell'analisi scheleriana del capovolgimento del rapporto mezzo-fine, avviatosi alla fine del Medioevo, con le pagine che Hegel dedica nella *Philosophie der Geschichte* alla potenza del mezzo lavorativo, eletto a struttura portante dell'intera storia²⁴. Ma ancora una volta Scheler non esplicita il riferimento, del quale è piuttosto sua intenzione recuperare la problematicità: come avvenne cioè – Scheler si chiede – che, ad un certo momento, la preponderanza dell'attività lavorativa si impose su quella etica, fino a costringere lo stesso «sguardo storico» a posarsi non più «sullo spettacolo dei fini che sottomettevano i mezzi», quanto «sulle esplosioni sociali, sull'incedere del mezzo, divenuto un "libero figlio della natura", "sulla via che gli apparteneva in proprio"»?²⁵.

Quella che viene qui adombrata da Scheler è con tutta evidenza una lacerazione del tradizionale tessuto etico: essa ripropone, al di là di ogni conciliazione idealistica, temporaneamente verificatasi, l'antica questione di quale spazio vi sia per un'azione dell'uomo non solo moralmente buona, ma anche praticamente efficace. Infatti, se è potuto accadere un tale sorprendente e impreveduto capovolgimento del mondo del *telos*, ciò è segno manifesto dell'inanità pratica di una filosofia come quella idealistica che, pur pretendendo di comprendere in sé l'intero mondo reale, si

²³ Id., *Arbeit und Ethik*, cit., p. 163.

²⁴ Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke in zwanzig Bänden*, cit., vol. XII, pp. 36-41; tr. it.: *Lezioni sulla filosofia della storia*, a c. di G. Calogero e C. Fatta, Firenze 1963, vol. I, «La razionalità della storia», pp. 66-77. Da segnalare in particolare che l'affermazione di Hegel per cui «Das ganze Geschäft der Weltgeschichte ist, wie schon überhaupt erinnert, die Arbeit, ihn zum Bewusstsein zu bringen» (*Vorlesungen*, cit., p. 40), è tradotta da Calogero-Fatta come segue: «Tutto il compito della storia del mondo è, come del resto si è già ricordato, sforzo di portarlo a coscienza» (*Lezioni*, cit., p. 76), ovvero rendendo il termine tedesco «Arbeit» con l'italiano «sforzo». Più fedele al tedesco la traduzione del passo che compare in A. Negri, *Filosofia del lavoro*, cit., vol. III, pp. 464-466: «Tutto l'affare della storia universale è, come si è già ricordato, il lavoro (*Arbeit*) di portarlo a coscienza» (*ibid.*, p. 465).

²⁵ M. Scheler, *Arbeit und Ethik*, cit., p. 163.

era viceversa limitata a riprodurre quello per essa attuale, senza riuscire né a darne completamente conto, né a incidere sugli sviluppi effettivi²⁶.

Più in particolare, Scheler anticipa qui, in una descrizione quasi mitologica degli eventi spirituali dell'età dell'illuminismo, la sua idea del radicamento affettivo del pensiero e il suo interesse per gli elementi a-razionali del conoscere e dell'agire, mutuato dall'insufficiente considerazione di quelle dimensioni, da parte di certo idealismo razionalistico²⁷. Egli osserva, infatti, che fu al tempo dell'illuminismo che la riflessione filosofica si privò definitivamente dei collegamenti, fin lì mantenuti, seppure sempre più debolmente, con le forze non intellettuali deputate all'attività pratica: allora venne privilegiato il tipo dell'intelletto critico, rescindendo i legami con quelle «tonalità generali della vita», attraverso le quali, come già Spinoza riteneva, le idee penetrano nella realtà e la orientano. Alla sensibilità sentimentale recettiva del livello emotivo-vitale dell'esperienza, l'illuminismo sovrappose pertanto il proprio atteggiamento disincantato, nella convinzione che soltanto una rappresentazione razionale dell'intero campo dell'essere avrebbe consentito all'intelletto critico il dominio e il controllo della realtà cui aspirava. Soprattutto, imponendo ovunque la struttura della razionalità, si voleva esorcizzare definitivamente il pericolo di ricadute in atteggiamenti non scientifici che, se avevano alimentato nell'uomo l'idea di essere una nobile creatura, destinata a combattere battaglie spirituali, l'avevano però distolto dal perseguire una efficace e sistematica signoria sul mondo. Viceversa, anche dal disincanto degli illumi-

²⁶ La diagnosi di Scheler è in proposito molto chiara: fin dalle sue origini kantiane e fichtiane, la filosofia idealista, avendo conferito «al conoscere e pensare forza creativa» e avendo inoltre consentito alla semplice conoscenza di «formare, produrre, figurare», ha infine perso ogni contatto pratico con il mondo: infatti «il volontarismo teorico conoscitivo elimina il vero volere»: in M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen. Probleme der Religion*, cit., p. 196 e nota I; tr. it. p. 316 e nota di pp. 316-317.

²⁷ Cf. la gerarchia delle attività dello spirito esposta in *Liebe und Erkenntnis*, dove sul fondamento dell'amore si sviluppa la conoscenza e da questa l'azione volontaria, secondo l'agostinismo classico (GW 6, cit., p. 94; tr. it. *Amore e conoscenza*, cit., pp. 68-69).

nisti nacque un «genere di poesia malinconico ma per niente privo di fascino» e perciò pure alle nuove idee, nonostante il loro volutamente freddo contenuto tecnico-razionalistico, per realizzarsi toccò di percorrere la stessa via dell'intellettualmente imponderabile che appartiene alle configurazioni affettive. Fu così che del programma razionalistico non si affermò soltanto quanto gli illuministi avevano prestabilito ma, sfuggendo in apparenza al loro controllo, in realtà approfittando della sottovalutazione di cui era stata fatta oggetto, l'intera volontà di dominio della ragione critica si riversò in modo impreveduto sul mondo naturale ed umano, riducendolo alla mercé della sua illimitata potenza trasformatrice o di lavoro e spazzando via ogni residuo della precedente mentalità contemplativa²⁸.

Infine, con l'affermarsi della concezione materialistica della storia, i risultati di quel processo di capovolgimento della relazione mezzo-fine raggiunsero il massimo grado di estensione e consolidamento facendo balzare il tema del lavoro, ovvero del «mezzo» di trasformazione per eccellenza, anche filosoficamente, in primo piano; eleggendolo anzi, grazie alla concomitante centralità assunta dall'economia politica, ad essere uno dei principali nuclei propulsivi sia della riflessione che dell'azione umana della seconda metà del XIX secolo. È vero, conclude Scheler, che il fenomeno del materialismo dialettico ebbe rilevanza soprattutto in Germania, dove si presentavano condizioni materiali e ideali adeguate al suo sviluppo²⁹; tuttavia ormai l'attività lavorativa aveva acquistato individualità e profilo etico e dunque l'autentica filosofia non poteva esimersi dall'occuparsene.

3.1.1. Il lavoro nel linguaggio comune

Trattare filosoficamente il tema del lavoro significa per lo Scheler del periodo pre-fenomenologico, in primo luogo, seguire il metodo di Meinong e von Ehrenfels, pionieri, a suo giudizio, nel campo dell'analisi assiologica, ed evidenziare il contenuto lo-

²⁸ Id., *Arbeit und Ethik*, cit., p. 164.

²⁹ *Ibid.*, p. 166.

gico-psicologico delle principali categorie economiche in gioco a proposito di lavoro³⁰.

Si noterà così che il sostantivo *Arbeit* è usato nel linguaggio comune indifferentemente in tre diversi sensi: può indicare un'attività (*Tätigkeit*); il prodotto materiale (*dinglich*) di essa; un compito da eseguire, nel senso dell'effettivo perseguimento della realizzazione di una finalità. Ciò equivale a dire che, dal punto di vista logico, il sostantivo *Arbeit* è in grado di rientrare, senza dover subire alcuna modificazione morfologica, sia nella categoria della cosa (*Ding*), che in quella dell'azione (*Tätigkeit*). Altre forme verbali, ugualmente riferite al rapporto azione-cosa, quali, per esempio, *erschaffen* (creare) o *schaffen* (produrre) non possiedono questa stessa caratteristica e per esprimere il loro risultato materiale devono essere volte al participio passato. D'altro canto, tale triplice uso del sostantivo *Arbeit* – ci tiene a precisare Scheler – non è un caso capriccioso del linguaggio. Esso, piuttosto, manifesta la presenza nel lavoro di un caratteristico legame tra fine (*Zweck* = scopo), azione e cosa: quando si lavora, cioè, si realizza un intero dinamico, in cui i tre elementi trascorrono continuamente l'uno sull'altro senza che il fine, che pure conduce l'azione, la domini, né l'azione, che dà forma alla cosa, abbia una qualche prevalenza³¹.

³⁰ Alexius Meinong e Christian von Ehrenfels furono tra i primi a intraprendere uno studio sistematico della categoria economica del valore, anche per i frequenti contatti con gli studiosi austriaci di economia e in particolare con F. von Wiesen. Meinong tenne a Vienna un corso sull'argomento, pubblicato sotto il titolo *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie* (Graz 1894), cui fece seguito von Ehrenfels con una *Werttheorie* (in «Vierteljahrsschriften für wissenschaftliche Philosophie», 1893-94), in risposta alla quale Meinong pubblicò *Über Werthhaltung und Wert* (in «Archiv für systematische Philosophie», 1895). Entrambi risentirono tuttavia di un pregiudizio psicologistico, che impedì loro di rinvenire il valore nelle sue coordinate oggettive. In ogni caso, l'indagine psicolinguistica del lavoro che Scheler intraprende a partire da questi referenti ci consente di non dare troppo seguito all'accusa di carente approfondimento linguistico del tema del lavoro, sollevata nei confronti di Scheler da M. Riedel, nell'ambito della voce «lavoro» da lui redatta per l'*Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, a c. di H. Krings, H.M. Baumgartner e C. Wald, Monaco 1973-74; tr. it. a c. di G. Penzo, *I concetti fondamentali della filosofia*, Brescia 1982.

³¹ M. Scheler, *Arbeit und Ethik*, cit., p. 167.

Più analiticamente: tra azione lavorativa e cosa lavorata si configura, nel linguaggio comune, una relazione stretta ma non esclusiva, dal momento che, nel corso del lavorare, nessuno dei due termini prevarica sull'altro. Non c'è, infatti, cosa lavorata che possa esaurire il lavorare, il quale, da parte sua, continua a restare un «sempre di nuovo accingersi all'azione», qualificandosi come azione tendenzialmente illimitata. «Il muratore – osserva Scheler – non ha compiuto il suo lavoro quando ha portato a termine quella determinata costruzione cui ha lavorato fino a quel momento: egli deve continuare, incorporando la sua attività al sistema di fini di un nuovo edificio»³². L'espressione linguistica manifesta pertanto, nel caso del sostantivo *Arbeit*, un nesso azione-cosa, del tutto particolare, dal momento che la cosa lavorata non rappresenta il termine dell'azione lavorativa, che pure l'ha realizzata, ma piuttosto ne scandisce una temporanea sosta o coagulazione, oltrepassata la quale il lavoro ritorna ad essere fluido dinamismo processuale. Diversamente accade per *schaffen* (produrre) o *erschaffen* (creare), verbi schiettamente transitivi, la cui spinta attiva sfocia completamente nell'oggetto realizzato. Infatti, il «prodotto» risulta determinato in modo prevalente dal «produrre» e il «creato» è costituito interamente dal «creare», non essendovi nella paradigmatica *creatio ex nihilo* materiale di partenza³³.

L'analisi logico-linguistica mostra inoltre che anche con il fine-scopo il lavorare intrattiene una relazione stretta, ma estrinseca; il verbo tedesco *arbeiten* (= lavorare) infatti è propriamente intransitivo e regge complementi di luogo introdotti da *in* (quando ci si riferisce ad un sistema globale di fini oggettivi di cui fanno parte singole attività lavorative come nel caso in cui si dice che «qualcuno lavora in fabbrica») o da *an* (in rapporto a fini particolari di singole attività lavorative, come ad esempio: «lavorare al computo di un conto») ³⁴. L'azione lavorativa, dunque, si qualifica linguisticamente non tanto per essere semplicemente intransitiva, quanto, più precisamente, per essere seguita da un complemento

³² *Ibid.*, p. 170.

³³ *Ibid.*, p. 168.

³⁴ *Ibid.*

indiretto, nel quale lo scopo trova espressione. Nel caso del lavoro, cioè, da un lato la sequenza attiva non può essere designata come intransitiva, ovvero come del tutto priva di nesso con il fine e perciò «irrazionale». Dall'altro lato, però, essa non mostra neppure quel rapporto immediato con il fine che appartiene ad azioni transitive quali il produrre. Piuttosto, che al verbo *arbeiten* faccia sempre seguito il complemento indiretto di luogo, è indice del fatto che, nel corso del reale processo lavorativo, il fine rimane costantemente all'esterno del raggio d'azione del lavorare: quest'ultimo, pertanto, ne prescinde davvero solo in certa misura, così da risultare attività né razionale né irrazionale ma a-razionale, ovvero legata estrinsecamente al proprio fine³⁵.

Se ci spingiamo ad osservare quanto questi fatti linguistici abbiano riscontri psicologici e penetrino nelle teorie, possiamo rilevare con Scheler che sia i socialisti, sia i teorici del valore d'uso, quando pronunciano la parola «lavoro», sembrano convergere su uno stesso significato e designare l'azione lavorativa come quell'essere-attivo che intrattiene con la cosa lavorata e con il fine una relazione esterna e variabile simile a quella espressa linguisticamente dal complemento indiretto di luogo che segue il verbo «arbeiten». Scopo e risultato del lavoro, cioè, sono intesi non come intrinseci all'azione e generati da essa, ma nella loro oggettività, come se pervenissero al processo lavorativo dall'esterno. I socialisti, per esempio, quando descrivono la condizione lavorativa pro-

³⁵ *Ibid.*, p. 169. Va precisato che tali osservazioni linguistiche scheleriane risultano pertinenti nella lingua tedesca, dove il verbo «arbeiten» (lavorare) è intransitivo e nei significati transitivi è sostituito da «bearbeiten». Viceversa, ogni rigida trasposizione di esse nella lingua italiana, che dispone dell'unica forma verbale transitiva «lavorare», è improponibile. Emerge qui con chiarezza l'insufficienza del livello psicolinguistico d'indagine in ordine al reperimento di costanti essenziali. Solo con l'acquisizione del metodo fenomenologico la potente capacità intuitiva, di cui Scheler offre anche qui significativo esempio, potrà trovare il necessario supporto ostensivo. Cf. H.G. Gadamer, *Die phänomenologische Bewegung*, Tübinga 1963; tr. it. di C. Sinigaglia, *Il movimento fenomenologico*, Bari 1994. «(Scheler) possedeva una forza intuitiva penetrante che gli permetteva nei vasti campi della scienza, della fisiologia come della psicologia, dell'antropologia come della sociologia e nelle scienze storiche, brillanti intuizioni della legalità d'essenza della vita umana» (*ibid.*, tr. it. p. 12).

pria del capitalismo, designano la forza-lavoro come una «merce», che «viaggia là dove se ne sente il bisogno, una volta in questo sistema di fini, una volta in quello»³⁶. Anche la rappresentazione socialista del lavoro, pertanto, sia pure limitatamente a quella vigente nel sistema capitalistico, conferma l'idea di un processo lavorativo che si lega ai suoi fini in un modo esterno e variabile come quello appena osservato, linguisticamente, nella connessione del verbo *arbeiten* con il complemento di luogo. I teorici del valore d'uso, dal canto loro, ritengono analogamente che «la quantità di valore di un bene non è il lavoro in esso contenuto, ma la sua utilizzabilità: è quest'ultima che pone i suoi fini e i suoi oggetti a quell'attività in sé a-razionale denominata "lavorare"»³⁷. Non c'è da stupirsi allora – aggiunge Scheler – che anche a noi appaia psicologicamente non piacevole un'attività come quella del lavoro, che persino posizioni ideologiche tra loro contrastanti concordano nel ritenere così fortemente determinata *ad extra*³⁸.

3.1.2. L'esperienza del lavoro

Prima di essere acquisite, le determinazioni psicolinguistiche dell'attività lavorativa appena emerse vanno tuttavia sottoposte al vaglio della pratica effettiva, tanto più che fin qui Scheler si è giovato più che altro della sua naturale capacità di intuizione, anziché avvalersi di un preciso metodo di indagine con il quale ovviare al carattere rapsodico dei rilevamenti effettuati o conferire loro qualcosa di più che labili supporti empirici. Va osservato inoltre che l'idea enunciata del lavoro come attività meccanica, a-razionale e tendenzialmente illimitata, appare piuttosto isolata nel panorama culturale cui Scheler stesso si richiama con frequenti rimandi critici a Marx e al socialismo, al socialismo utopistico di Fourier, a Schopenhauer, ai teorici del valore d'uso e a quelli del valore di scambio³⁹.

³⁶ M. Scheler, *Arbeit und Ethik*, cit., p. 169.

³⁷ *Ibid.*, p. 170.

³⁸ *Ibid.*, pp. 169-170.

³⁹ *Ibid.*, pp. 165; 169; 169-170; 170-171; 173-175; 176; 191-193.

Per offrire il massimo risalto alle determinazioni del lavoro rinvenute e proporre la verifica, possiamo, da parte nostra, allestire un *Gedanken-Experiment* che riproduca il processo lavorativo secondo le caratteristiche da Scheler individuate a livello linguistico. Immaginiamo di trovarci nella bottega di un artigiano, dove ha luogo il caso più semplice di attività lavorativa, quello cioè che coinvolge un solo lavoratore per un solo oggetto lavorato, e supponiamo che l'artigiano voglia ricavare da un pezzo di legno una ciotola. Per realizzare la sua decisione, l'artigiano deve avviare un'attività esecutiva, che è diversamente configurata sia rispetto all'atto cogitativo, sia rispetto a quello emozionale o volontario. Questi ultimi infatti, essendo intenzionali, cioè dotati di finalità intrinseca, possono aver luogo all'interno della sfera del soggetto che li compie. L'attività lavorativa, invece, sussiste solo se, per raggiungere il fine previsto, si effettua il passaggio dalla sfera ideale del soggetto a quella effettiva dell'oggetto. Non a caso, se l'artigiano che, prima di porre mano al lavoro, ha stabilito che cosa intenda realizzare con il pezzo di legno grezzo, si accontentasse di questa disponibilità ideale del fine, verrebbe meno ogni motivo per avviare quel processo esecutivo della finalità nell'oggetto in cui ogni lavoro consiste.

In realtà, già il primo colpo di scalpello comporta una totale modificazione del quadro psicologico dell'artigiano: se egli prima era tutto intento al fine da realizzare, a quel punto la sua attenzione si è dovuta spostare dal fine ultimo (la ciotola), che pure continua ad essere presente alla sua coscienza, al fine prossimo che ha appunto orientato il primo colpo di scalpello; per il secondo colpo di scalpello, l'attenzione dovrà spostarsi sul nuovo fine prossimo e così via fino all'ultimo gesto, che consegnerà la ciotola finita. L'esecuzione della ciotola ha comportato dunque, da parte dell'artigiano, lo stabilirsi di due livelli compresenti: mentalmente, infatti, egli deve mantenere l'idea della ciotola, che, come fine ultimo, orienta unitariamente l'intero processo; nello stesso tempo, esecutivamente, deve aver luogo la suddivisione dell'unico processo ideale in tante fasi parziali, ciascuna con un proprio fine particolare, immediatamente fungente da mezzo per la fase successiva. Scheler fa notare che non operando questa divisione del lavoro (*Arbeitsteilung*), anziché procedere si regredisce, ovvero, secondo

il nostro esperimento mentale, si ritorna al momento di quella disponibilità ideale del fine da parte del soggetto che è impediante rispetto al lavoro, quale esecuzione del fine nell'oggetto⁴⁰.

Di conseguenza, la divisione del lavoro non è semplicemente la condizione moderna del lavoro. Essa rappresenta piuttosto la natura propria di ogni lavoro, che essenzialmente è quella sequenza attiva in cui ha luogo la continua suddivisione del fine ultimo in fini parziali, reciprocamente connessi secondo il modulo mezzo-fine, che trasforma i fini parziali precedenti già conseguiti in mezzi per i fini parziali successivi. Da tale suddivisione in parti e dalla configurazione congruente di queste ultime, il processo di lavoro trae l'essenza e la costituzione di azione efficace. Non a caso, osserva Scheler, la riflessione teologica recente preferisce intendere la creazione come opera di un unico e istantaneo atto della volontà divina: essa, cioè, espunge dalla tradizionale dottrina della creazione del mondo in sei giorni proprio il carattere di lavoro che deriva, nell'esecuzione di quel compito, dalla sua scansione temporale, ritenendolo non concordante con la maestà divina e con l'unità del mondo⁴¹.

4. IL LAVORO TRA ETICA E PRESTAZIONE SOCIALE

L'indagine pre-fenomenologica fin qui condotta da Scheler tende a confermare all'attività lavorativa la consueta posizione all'interno del complesso della prassi umana: per lavorare, infatti, occorrono quegli elementi caratteristici di ogni fare morale già codificati dall'*Etica Nicomachea* di Aristotele, ovvero ambiti di contingenza portatori di fini da selezionare e di mezzi su cui deliberare per avviare le sequenze attive realizzatrici⁴². Scheler ha tut-

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 179-180.

⁴¹ *Ibid.*, p. 180.

⁴² Cf. Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 3, 1112b 8-10; tr. it. di C. Mazzei, Milano 1993, p. 121: «La deliberazione ha luogo a proposito di quelle cose che per lo più si verificano in un certo modo, ma che non è chiaro come andranno a finire, cioè quelle in cui c'è indeterminatezza». Inoltre: «Deliberiamo non sui fini, ma sui mezzi per raggiungerli» (*ibid.*, 1112b, 13-14; tr. it. p. 121).

tavia messo in chiaro che nel lavoro ha luogo una particolare configurazione di quegli elementi essenziali, tale che è possibile individuare il momento in cui l'agire in generale si specifica in un lavoro. Ciò accade tutte le volte in cui, mancando la disponibilità immediata dell'oggetto del volere, occorre avviare un processo che consenta di raggiungere ciò che è ancora troppo lontano⁴³.

Il lavoro in Scheler si qualifica così come la sequenza attiva che viene intrapresa a partire dalla insoddisfazione per la disponibilità immediata, ma solo ideale, di un oggetto-scopo nella mente di un soggetto. Condizione essenziale del suo aver luogo è pertanto la presa di distanza da quella ideale disponibilità del fine per porre mano alla realizzazione: la dinamica che intercorre tra l'esperienza della insoddisfazione per la disponibilità ideale di uno scopo-oggetto e l'esperienza del raggiungimento effettivo di esso è, infatti, ciò che va designato come «lavoro».

Il processo lavorativo, inoltre, riproduce tale schema generale: disponibilità ideale-lavoro-disponibilità reale, anche nel corso del suo svolgimento, dal momento che quest'ultimo è scandito in fasi minime, in ciascuna delle quali ha luogo il distacco dallo scopo parziale via via conseguito, il quale, anzi, si trasforma in mezzo per ottenere lo scopo successivo.

Dunque, essenziale al lavoro sia per il suo avviarsi che per il suo procedere, è l'esteriorità rispetto al processo dello scopo-oggetto, che di volta in volta deve pararglisi davanti in una distanza da colmare: l'attività lavorativa, cioè, risulta qualificata nella sua essenza, rispetto ad altri tipi di pratica, in quanto azione-di-raggiungimento effettivo di ciò che è disponibile esclusivamente o nell'intenzione o nel desiderio o nella tensione del bisogno. In questo modo

⁴³ Cf. F. Totaro, *Mutamenti nelle rappresentazioni del lavoro. Lavoro, senso, tempo, valore*, in: AA.VV., *Prometeo al bivio. Lavoro in frantumi e nuove generazioni*, Milano 1983, pp. 63-76; inoltre Id., *Per una «misura» del lavoro*, in *Il Lavoro. III. Diritti e politica. Conclusioni. Ricerca su problemi teorici e pratici del lavoro nella nostra società*, a c. di A. Caprioli e L. Vaccaro, Brescia 1987, pp. 87-113. In quest'ultimo saggio, in particolare, il lavoro viene definito come «mediazione della differenza tra noi e ciò che è fuori di noi, nello spazio, quali che siano gli usi e gli scopi per i quali tale mediazione ci interessa» (*ibid.*, p. 92).

Scheler sembra porre in discussione la tradizionale partizione delle azioni in transitive e intransitive o immanenti, cui ricorreva la filosofia aristotelico-tomista per designare la diversa relazione con il fine intrattenuta, rispettivamente, dal fare poietico e da quello pratico⁴⁴. In realtà, con le sue indagini egli si è trovato nella condizione di scoprire la nicchia pratica, che appartiene al lavoro, quale attività che raggiunge il proprio fine solo mediatamente, attraverso il dispiegarsi della processualità di cui consiste, e che dunque esula tanto dalla tipologia delle azioni transitive-poietiche quanto da quella delle intransitive-pratiche, configurandosi esclusivamente per il suo dinamismo esecutivo e di trasformazione.

Scheler, del resto, non intende offrire una generica descrizione del lavorare: di questo essere attivo vuole trovare quelle determinazioni che sappiano rendere ragione della sua efficacia pratica, ovvero della sua capacità di conseguire nella realtà quanto in precedenza era disponibile soltanto idealmente. Per questo egli insiste nell'evidenziare la particolare posizione dell'azione lavorativa, mediana tra la prassi e la poiesi: infatti, è propriamente la relazione di costante estrinsecità, che collega al suo termine finale ogni processo di lavoro e che si riproduce anche nelle fasi minime che lo compongono, a determinare il protrarsi, per l'intera sequenza lavorativa, di quell'esperienza di insoddisfazione del disponibile da cui ogni lavoro, in quanto attività esecutiva di trasformazione, trae il movente e la ragion d'essere.

In ogni caso, anche secondo Scheler, il lavoro prende avvio dall'ambito della prassi, intesa aristotelicamente come *enérgeia*, ovvero come azione che ha nel soggetto il suo principio e il suo fine⁴⁵, tutte le volte che l'intenzione, il desiderio o il bisogno si vol-

⁴⁴ In proposito va ricordato il passaggio di Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 1140b 6-7, in cui si afferma: «Infatti, il fine della produzione (*poiesis*) è altro dalla produzione stessa, mentre il fine dell'azione (*praxis*) no: l'agire moralmente bene è un fine in se stesso» (tr. it. cit., p. 237). L'osservazione è ripresa come distinzione tra atti transitivi e atti immanenti da Tommaso d'Aquino in *Summa theologiae*, I, q. 18, a. 3, ad I; q. 23, a. 2, ad I, I^a II^a, q. 3, a. 2, ad III.

⁴⁵ Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 7, 1098a 17-19; tr. it. cit., p. 67: «se è così, il bene dell'uomo consiste in un'attività (*enérgeia*) dell'anima secondo la sua virtù, e se le virtù sono più d'una, secondo la migliore e la più perfetta».

gono ad oggetti, la cui disponibilità ideale li lascia insoddisfatti e dei quali perciò occorre approntare una disponibilità reale. Ma questa condizione, lungi dall'essere limitativa, risulta piuttosto conferire al lavoro una estrema pervasività nell'area pratica, nel senso che a stento si riesce a individuare una qualunque prassi umana nella quale non debba intervenire anche una dinamica lavorativa, produttrice di realizzazione. La stessa azione morale *stricto sensu*, una volta che sia stata deliberata e decisa non sembra possa fare a meno di tradursi in una sequenza esecutiva quale quella del lavoro. Analogamente accade per il campo della politica, dove la decisione è effettiva solo quando ha trovato applicazione. Se dunque, nello spiritualismo di Eucken, al lavoro si giungeva per il tramite dell'appello etico a dotare di contenuto spirituale la vita, e perciò del lavoro ci si serviva esclusivamente come di un mezzo intrinseco alla prassi, in queste indagini di Scheler si introduce una singolare circolarità: per avviarsi, il processo lavorativo ha necessità di una precedente attività morale che abbia posto fini, i quali però a loro volta solo con il lavoro sono condotti a realizzazione. Ciò equivale a dire sia che solamente un agente morale può davvero lavorare, sia che autentico agente morale può essere unicamente chi lavora. Anche per Aristotele, del resto, l'attività poetica è al di sotto di quella pratica⁴⁶.

Tale posizione, tutto sommato ancora confusa, del lavoro all'interno dell'area pratica sembra porre qualche rimedio ai gravi problemi relativi alla realizzazione delle idee insorti a seguito dell'idealismo assoluto e già rilevati da Marx⁴⁷. Essa, tuttavia, ne

⁴⁶ Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 2, 1139a 36-1139b 4; tr. it. cit., p. 231: «Questo [il pensiero pratico] infatti presiede anche all'attività produttrice».

⁴⁷ Il rimando più immediato è alla 11^a delle *Thesen über Feuerbach* di K. Marx, che afferma appunto: «I filosofi hanno finora soltanto diversamente interpretato il mondo: si tratta ora invece di trasformarlo» (tr. it. *Tesi su Feuerbach*, in K. Marx e F. Engels, *Opere*, vol. V, a c. di F. Codino, Roma 1972, pp. 3-5). Di Marx, Scheler aveva presenti soprattutto, almeno stando alle sue citazioni, *Das Kapital. Kritik der politische Ökonomie* e *Manifest der kommunistische Partei*. La morte prematura, avvenuta nel 1928, impedì a Scheler di venire a conoscenza dei saggi marxiani dedicati alla demistificazione dell'ideologia. Infatti furono pubblicati soltanto nel 1932 sia *Die deut-*

prospetta a Scheler altri non meno rilevanti. Infatti, agli albori della moderna civiltà del lavoro il singolo artigiano o servo della gleba trovava fuori di sé gli scopi del suo lavoro, posti più immediatamente dalla volontà del signore feudale, ma risalenti all'unico imperatore e addirittura all'unico Dio, per il tramite del suo vicario in terra. Una simile naturale e generale disponibilità esterna del fine del lavoro si conservò per tutta la durata del sistema degli stati assoluti, dove era il re a rappresentare l'unico soggetto etico non lavoratore, capace di raccogliere in sé, sia pure con crescente difficoltà, il complesso delle finalità da realizzare con il lavoro sociale. Ma con l'avvento della democrazia liberale e borghese si verificò un drammatico appiattimento della dimensione soggettiva, portatrice delle finalità da realizzare, su quella oggettiva, deputata ai processi esecutivi del lavoro: lo stesso lavoratore, infatti, divenuto soggetto politico in virtù del diritto elettorale conquistato, si trovò nella condizione di dover lavorare e, contemporaneamente, di porre i fini del proprio lavoro⁴⁸. Né la proposta rivoluzionaria marxista appariva alternativa a tale stato di cose: anzi, la riconduzione di ogni attività al lavoro e l'assimilazione di ogni soggetto al lavoratore rendeva la situazione addirittura priva di aperture risolutive⁴⁹. Infatti, era proprio quella soggettività politica non-lavorativa, impersonata dal re e venuta meno tanto nella democrazia liberale quanto nella gestione socialista dello stato, a costituire la condizione indispensabile della proficuità antropologica del lavoro, visto che dalla essenziale qualità di «a-razionalità» di quest'ultimo, specificata processualmente come «esteriorità del fine», dipende non soltanto l'efficacia realizzatrice dell'attività lavorativa, ma anche il suo senso socialmente positivo⁵⁰.

sche Ideologie (L'ideologia tedesca), sia *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (Manoscritti economico-filosofici del 1844)*.

⁴⁸ M. Scheler, *Arbeit und Ethik*, cit., p. 181.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 190.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 180, dove si sottolinea l'effetto di anarchia economica che deriva dalla perdita, da parte del lavoro, della sua posizione subordinata alla prassi e dall'acquisto, viceversa, di una preminenza pratica, quasi fosse dotato di fine e di valore intrinseci.

La questione sociale, innescata nel mondo contemporaneo dal diffondersi della preminenza pratica del lavoro su ogni altro essere attivo, è dunque portatrice di una domanda di filosofia pratica: come si può ripristinare su scala sociale la dinamica lavorativa corretta, rilevata nel caso più elementare di lavoro, in cui, pur all'interno del singolo artigiano che lavora ad un solo oggetto, ha luogo quello sdoppiamento tra soggetto morale e soggetto lavoratore da cui il lavoro trae la sua validità antropologica? In altri termini: in che modo si può ricostituire la dimensione etica, depositaria di finalità oggettive, in soggetti che, trascorrendo la parte preponderante della vita nel lavoro, sembrano diventati incapaci di staccarsi dal rassicurante meccanismo del mero eseguire e trasformare, sul quale, anzi, sempre più modellano ogni altro loro essere attivo? Perché al lavorare sia restituita la sua condizione essenziale di attività a-razionale dipendente da un sistema oggettivo di fini occorre forse, secondo Scheler, che all'interno dei soggetti lavoratori l'istruzione e la formazione conducano a nuovo sviluppo una coscienza etica capace di dar luogo, nel suo esercizio politico, ad una costituzione statale, dalla quale «i fini riconosciuti da tutti i cittadini, ritornino su tutti i cittadini nella forma di una totalità sistemica»⁵¹. Ma, si chiede ancora Scheler, sarà efficace un simile aggiustamento? O non risulterà vero piuttosto che «per quanto ci si possa girare e rigirare, dalla soggettività (lavorativa imperante), sia quella del singolo, di alcuni o di tutti, non viene estratto un principio oggettivo (di valore morale) con nessun filtro magico»⁵²?

Al termine dell'indagine condotta nel saggio *Arbeit und Ethik* risulta dunque che è stato proprio il lavoro, dalla sua posizione all'interno della prassi, ad esercitare la funzione dirompente di grimaldello storico-filosofico: esso infatti ha forzato la teoria dello spirito in vigore, a partire dalla relazione soggettività-oggettività, e vi ha aperto una vasta area problematica, che richiede non soltanto occasionali ed effimeri tamponamenti di carattere economico, sociologico e politico, ma soprattutto un'ampia ripresa della riflessione filosofico-metafisica per ricostruire la stessa fi-

⁵¹ *Ibid.*, p. 181.

⁵² *Ibid.*, p. 194.

sionomia integrale dello spirito. L'incapacità del lavoro a determinare la crescita morale degli individui e della società, evidenziata nel momento della sua esaltazione sociale, ha messo infatti a nudo il consistente impoverimento della dimensione spirituale del nostro tempo, che ormai non sa pervenire ad altra oggettività che non sia semplicemente intersoggettiva e processuale. Non a caso nella sua tesi di abilitazione del 1900, *Die transzendente und die psychologische Methode*, Scheler intende il *Geist* come una *x* non più nota in sé, ma conoscibile solo attraverso il succedersi dei prodotti configurativi, sempre parziali e storicamente condizionati, della sua attività formatrice, ovvero per il tramite dei mondi-del-suo lavoro: rispetto ad essi però il *Geist* mostra un'ulteriorità e una distanza addirittura impercorribili⁵³.

Il problema cruciale che l'analisi del lavoro condotta nelle *Frühe Schriften* individua e trasmette alla successiva speculazione scheleriana non riguarda più, pertanto, il solo campo dell'efficacia dell'azione dello spirito, che era stato avviato a soluzione assumendo filosoficamente il lavoro nel contesto dell'etica, ma investe ormai la possibilità stessa di rinvenire un fondamento oggettivo, e non meramente processuale, per l'etica. È, infatti, proprio alla patologia dello spirito, esplosa nel XX secolo nel sovradimensionamento dell'attività lavorativa, che l'etica materiale dei valori intende offrire un rimedio e una terapia. Così almeno Scheler si esprime nella Prefazione alla seconda edizione del *Formalismus*, dove egli dichiara di aver inseguito nei suoi più remoti nascondigli quel falso eroismo del dovere e del lavoro, ampiamente insegnato in Germania nell'ambito della filosofia da Kant in poi, responsabile del tradimento della gioia e dell'amore, vere fonti originarie di ogni essere e divenire eticamente connotati⁵⁴.

⁵³ M. Scheler, *Die transzendente und die psychologische Methode*, cit., tesi 10 di p. 335.

⁵⁴ Id., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in *GW 3*, 1966, p. 15; tr. it. di G. Caronello, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Cinisello Balsamo 1996, p. 9. Motivi di carattere editoriale ci impongono di seguire una linea espositiva rigidamente aderente alle tre opere di Scheler sul lavoro. Non possiamo pertanto soffermarci, nonostante la loro rilevanza, né sulla descrizione critica dell'etica del lavoro svolta

5. IL LAVORO E LE DIMENSIONI TEORICHE DELLO SPIRITO

5.1. *Lavoro e Weltanschauung*

Lasciandosi abbagliare dall'efficacia di certe attività umane e trascurando di prendere in considerazione altri fattori che, pur privi di eclatanza, risultano ugualmente indispensabili alla proficua effettuazione dei processi realizzativi, il XX secolo, nell'interpretazione di Scheler, è andato a cacciarsi in serie strettoie etiche. L'agire lavorativo tanto esaltato sa infatti trasformare il mondo, ma il suo andamento, in assenza di direzione etica, oscilla da un estremo all'altro come il comportamento istintivo, che è spiritualmente cieco. Anzi, proprio una tale dinamica pendolare che il fare lavorativo assume quando è privo di orientamento, può spiegare tanto la crisi economica da sovrapproduzione che afflisse la Germania guglielmina a causa della eccessiva dedizione al lavoro della sua popolazione, quanto la diffusa carenza di voglia di lavorare da cui pochi anni più tardi, al tempo della repubblica di Weimar post-bellica, gli stessi tedeschi furono colpiti. Nella conferenza tenuta nel 1920 a Colonia davanti agli accademici cattolici, Scheler mostra di non avere dubbi: sia l'eccesso di lavoro instauratosi nel costume tedesco fin dal 1870, sia la successiva assenza di forza, volontà e piacere nel lavoro vanno fatte risalire alla medesima causa, che è di natura spirituale e consiste nella perdita della «giusta impostazione del lavoro e del suo valore nella totalità della vita psichica, spirituale e corporea dell'uomo e nel suo regno di valori oggettivi»⁵⁵. In altre parole, essendo andato perduto il senso del suo rapporto con lo scopo finale dell'esistenza umana, il lavoro, non sapendo più dove collocarsi, passa continuamente da un estremo all'altro, oscillando tra eccesso e difetto.

Né si può fondatamente sperare che si avveri la «credenza, molto diffusa nel popolo tedesco, nella forza inventiva e scopritri-

da Scheler nel *Formalismus*, né sulle correlate analisi scheleriane riguardanti gli elementi a-razionali che intervengono nella formazione dell'etica, come ad esempio il risentimento.

⁵⁵ M. Scheler, *Arbeit und Weltanschauung*, cit., p. 275; tr. it. di F. Bosio, cit., p. 80.

ce del bisogno e della necessità», come se ci si potesse attendere che «la forza per lavorare si instauri da sé, solo che balzi fortemente agli occhi la necessità di lavorare». Viceversa, «ciò che decide non è il bisogno, benché così profondamente avvertito, ma la forza, la concezione spirituale del lavoro e lo scopo allettante». Anzi — continua Scheler — quando la necessità è troppo forte e la volontà è priva di incentivi, ispirati da un mondo più alto e per questo capaci di trascinarla, si ingenera la disperazione. E ciò vale tanto per il povero, nella forma della ribellione e dello sconvolgimento dell'ordine costituito, quanto per il ricco, che, quando è disperato, si abbandona a insensate ostentazioni del lusso, a dissipazioni e alla mania del godimento⁵⁶. Non sono tanto il bisogno o la necessità di lavorare che mancano, dunque, ribadisce Scheler, ma quella «giusta concezione spirituale del lavoro umano» che ne offre una valutazione equilibrata, senza né sopravvalutarlo né sottovalutarlo⁵⁷: per tali motivi non ci si può appiattare sulla dimensione materiale dell'attività lavorativa, limitandosi ad apportarvi semplici aggiustamenti tecnici; occorre piuttosto fare riferimento ad una gerarchia assiologica, oggettiva e completa nei suoi livelli, nel cui ambito ritrovare una posizione adeguata anche per il lavoro.

L'ipotesi che Scheler va così configurando, di reinserire il lavoro al suo posto nella gerarchia delle attività pratico-realizzative, nel tentativo di avviare a soluzione i problemi connessi con l'eccessivo credito conferito al lavoro a partire dall'età moderna, trova conferma della sua praticabilità dal confronto con la concezione del lavoro vigente in tempi più antichi. Nel Medioevo cristiano, ad esempio, la nota massima benedettina «ora et labora» non solo affiancava al lavoro la preghiera, ma anteponeva quest'ultima al primo proprio perché nell'*ethos* di quella visione del mondo «il lavoro è in funzione dell'uomo e della sua anima, non viceversa, l'uomo in funzione del lavoro»⁵⁸. Ad esso, anzi, è ascrivito il carattere di «punizione» per la caduta dell'uomo: il lavoro funge da stabile correttivo alla permanente tendenza umana alla caducità⁵⁹.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 272; tr. it. pp. 78-79.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 274; tr. it. p. 79.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 275; tr. it. p. 81.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 276, nota 2; tr. it. p. 83, nota c.

Ciò, osserva Scheler, contrasta fortemente con le vedute dei positivisti e dei pragmatisti, i quali, viceversa, non ritengono che le origini antropologiche coincidano con l'*homo sapiens*, dotato di facoltà razionale rivolta verso Dio e rimasta integra nonostante l'indebolimento della volontà conseguente al peccato originale. L'uomo è per loro *homo faber*: sa lavorare e fabbricare strumenti, primo fra tutti la sua ragione, formatasi solo nel lavoro e attraverso il lavoro applicato alle cose. L'*homo faber* originario non è una «creatura» legata al suo Creatore, perché «si è, per così dire, fatto da sé con il lavoro». E per orientare la sua azione non gli occorrono teorie sulla verità oggettiva; «regole procedurali» per il lavoro gli sono più che sufficienti. A queste voci, che esaltano l'assoluta positività dell'attività lavorativa, Scheler accomuna gli echi del *Manifesto del Partito Comunista*, per il quale il lavoro è «l'unico creatore di ogni progresso e di ogni cultura», o anche gli scritti del filosofo materialista Joseph Dietzgen per il quale la nuova religione è quella del lavoro. Analoga sopravvalutazione delle questioni organizzative su quelle spirituali si può ravvisare nel piacere del lavoro vagheggiato da Fourier per il suo stato d'armonia comunista⁶⁰.

A tali opinioni sul lavoro, tuttavia, non ci si può appoggiare se la crisi interessa proprio l'attività idolatrata: dove ricorrere, allora, quando manca un simile senso positivo del lavoro, come ad esempio in situazioni del tipo di quelle riportate dal volume *Il capitalismo moderno* di W. Sombart o dai ricordi autobiografici di W. von Siemens, o quando è andata perduta la voglia di lavorare, come nel caso della presente condizione della Germania di Weimar?⁶¹ Neppure quelle teorie naturalistiche che conferiscono valore al lavoro in ordine alla conservazione dell'esistenza, al soddisfacimento dei bisogni e al benessere dell'uomo bastano a promuovere quella vera «conversione dell'atteggiamento dell'anima», necessaria perché la volontà del lavoratore trovi rinnovato movimento per il suo lavorare.

La visione del mondo cristiana, invece, contempla, accanto e oltre il regno del lavoro, un regno superiore, un regno di Dio in-

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 276-278; tr. it. pp. 84-86.

⁶¹ *Ibid.*, p. 279; tr. it. pp. 86-87.

sieme visibile e invisibile, al quale l'uomo può attingere un senso per tutto quello che fa. Nel caso del lavoro si può osservare che Dio «avrebbe anche potuto creare, in forza della sua onnipotenza, un universo in cui le creature prive di vita o appartenenti al mondo subumano fossero già perfette, come sgabello per i piedi della più alta creatura del cosmo, per l'uomo». Se non l'ha fatto, ed anzi, tutte quelle creature animali o inanimate «forse assumeranno press'a poco tali caratteri dopo il corso di tutta la storia della cultura e della civiltà», è perché Gli è piaciuto piuttosto «dotare l'uomo di un riverbero, in piccolo, della propria forza libera e creatrice, innalzandolo in un certo senso a suo collaboratore». Infatti, e a conferma, Egli ha formato l'universo con «quel tanto di plasticità, di incompletezza, di disponibilità per l'azione libera e per la capacità formatrice dell'uomo», che consentono a quest'ultimo di adempiere la missione assegnatagli⁶². Nel lavoro cristianamente inteso, perciò, «l'uomo non perde la sua anima nella polvere, alla quale egli dà forma; al contrario egli guadagna la sua anima e le conferisce in modo crescente libertà e indipendenza di agire», certamente a patto che ogni lavoratore abbia a sufficienza «otium, libertà e quiete per quell'atto di raccoglimento, nel quale egli sempre di nuovo possa ricordarsi di questo altissimo valore del suo lavoro»⁶³. In altri termini, il lavoro cristiano coopera alla felicità del soggetto che lo esercita, non per proprietà ad esso intrinseche come attività psico-fisica, ma indirettamente, in forza del significato che possiede agli occhi dello spirito e che Scheler descrive elevando un vero e proprio inno al lavoro cristiano:

«Dietro l'assiduo e umile lavoro delle sue mani si alza lievemente, quasi spontaneamente, nell'interiorità stessa dell'uomo, qualcosa di regale, di puro, di grande, di libero, e ciò avviene tanto più quanto meno ad esso si mira nell'atto del lavorare: un'anima sempre più giustificata e sempre più libera dal proprio io, che diviene vieppiù libera dai legami delle sensazioni e degli impulsi, dall'allettamento del "ventre" e dall'"innamoramento" esclusivo per le apparenze scintillanti della creatura che originariamente ha

⁶² *Ibid.*, pp. 279-280; tr. it. pp. 88-89.

⁶³ *Ibid.*, p. 280; tr. it. p. 88.

rappresentato quella *aversio a deo e conversio in creaturis*, a motivo della quale fu imposto da Dio all'uomo il dovere del lavoro»⁶⁴.

Il lavoro cristianamente inteso, infine, travalicando i confini dell'etica, assume anche una dimensione metafisica: infatti, questa attività trasformatrice che l'essere umano compie nella sua qualità di collaboratore di Dio, non serve solo al «divenire del potere della sua anima», ma anche al «divenire del possibile senso razionale, obiettivo e compiuto, di questo mondo come una totalità», visto che nel disegno divino il lavoratore è anche «un esecutore attivo, un liberatore del senso razionale, assopito al livello potenziale nelle sostanze e nelle forze create»⁶⁵. Solo in una tale compagine, dove le motivazioni ipotetiche e terrene per lavorare sono validamente integrate e sostenute da quelle etico-religiose e interiori assolute, è possibile, secondo Scheler, promuovere e riattivare la dinamica attutita della volontà, dando vita ad un *ethos* nuovo nel quale, accanto a tutte le altre forme spirituali, possa avere il suo posto anche il lavoro⁶⁶.

In conclusione, perché il lavoro sia socialmente proficuo oltre che materialmente efficace, occorre, come era già emerso da *Lavoro ed Etica*, un solido e ben articolato sistema di fini oggettivi moralmente qualificati, al quale l'essere attivo lavorativo possa rapportarsi. A sua volta, però, la dimensione etica dei fini e dei beni non può fare a meno di una adeguata compagine ideale sulla quale misurarsi, e cioè tanto di un mondo di pure idee quanto di una gerarchia oggettiva di valori puri. Infatti, le analisi del *Formalismo* hanno mostrato che è nell'*ethos* che la prassi si radica: lì, cioè nella «struttura percettivo-emozionale dei valori e delle regole preferenziali ad essa immanenti», ha luogo il «sentire» i valori stessi, ovvero lì si svolgono il «conoscere» adeguato ai valori, la struttura della preferenza dei valori e soprattutto l'amare e l'odiare, gli unici atti capaci di attivare processi di formazione di nuovi *ethoi*⁶⁷. A tale radice dell'agire si corredano poi, nell'ambito intel-

⁶⁴ *Ibid.*, p. 279; tr. it. pp. 87-88.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 280; tr. it. p. 89.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 289; tr. it. p. 102.

⁶⁷ M. Scheler, *Der Formalismus*, cit., pp. 303-309; tr. it. pp. 369-377.

lettuale, la *Weltanschauung* intesa come struttura dell'esperienza vissuto-cognitiva «del prendere visione del mondo» e nell'ambito della religione la struttura della fede viva e dei suoi contenuti⁶⁸. Di conseguenza, se ci si vuole avviare a ripristinare un esercizio dell'attività lavorativa corretto e socialmente positivo, ci si deve orientare al recupero di quelle potenzialità dello spirito che, obsolete nel depauperato contesto teorico-pratico contemporaneo, sono viceversa in grado di approdare, come è accaduto in alcune esperienze del passato, a quei mondi ideali, eidetici e assiologici, dai quali soltanto i procedimenti essenzialmente «ciechi» dell'istinto e del lavoro possono trarre l'orientamento necessario alla loro proficua realizzazione⁶⁹.

5.2. Lavoro e conoscenza

Nell'ampio saggio *Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt*, che compare nella raccolta del 1926, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Scheler sembra voler ormai sistematizzare e mettere a frutto i vari elementi, anche problematici, scaturiti dal suo confronto speculativo con il tema del lavoro. L'occasione gli è offerta dal diffondersi in Germania, a partire dal primo decennio del XX secolo, del pragmatismo radicale di W. James⁷⁰. Secondo Scheler, infatti, James non si limita a ritenere che le conseguenze pratiche di un pensiero equivalgono al suo senso e significato, conformemente alle affermazioni di Peirce nel saggio *Come rendere chiare le nostre idee*, ma si spinge fino ad identificare la rappresentazione di quelle conseguenze pratiche con l'apprensione e il sapere di quel significato. Non a caso, osserva ancora Scheler, James scorge soltanto una differenza verbale tra le due frasi «La

⁶⁸ *Ibid.*, p. 303, nota 2; tr. it. p. 369, nota 55.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 568, nota 1; tr. it. p. 706, nota 255.

⁷⁰ Le lezioni di W. James sul pragmatismo furono tradotte in tedesco da W. Jerusalem e pubblicate nel 1908, con il titolo *Der Pragmatismus*, presso la «Philosophische Soziologische Bücherei» di Lipsia. Scheler ne riferisce alla p. 212 di *Erkenntnis und Arbeit*, cit.; tr. it. p. 118.

materia con il suo movimento è l'origine di tutte le cose» e «Dio è l'origine di tutte le cose»: esse infatti, non implicando diversi tipi di vita e di azione, hanno, da un punto di vista pragmatistico, esattamente lo stesso senso, sia pure utilizzando espressioni linguistiche diverse. Inoltre, nel caso in cui alla domanda: «Sotto quale rispetto cambierebbe il mondo se l'una o l'altro caso di un'alternativa risultasse vero?», si dovesse rispondere: «Sotto nessun rispetto», l'alternativa andrebbe considerata priva di senso⁷¹.

Nella prospettiva del pragmatismo radicale, dunque, la dinamica dell'azione conoscitiva si compie ad esclusione di qualsiasi ulteriorità extraprocessuale: unico criterio di senso e di significato delle idee sono qui i fatti del mondo nelle loro trasformazioni ad opera dei processi conoscitivi. Del resto, osserva Scheler, le stesse esperienze, osservazione, sensazione, nella misura in cui si formano attraverso un divenire, possono essere interpretate come il termine finale, in senso temporale, di un agire sugli eventi naturali e, ancora più radicalmente, come qualcosa che nella nostra azione trova la causa e la ragione produttiva. Le nostre idee, cioè, sono suscettibili di apparire programmi di interventi volti alla trasformazione della natura, allo scopo primario di procurare qualcosa di non disponibile altrimenti. A sua volta, poi, la formazione stessa delle idee sembra trovare adeguata rappresentazione nella modalità codificata dalla teoria motoria della percezione e della sensazione e, pertanto, tutti gli elementi del conoscere, sia sul versante oggettivo dei fatti che su quello soggettivo del senso da attribuire loro, possono risultare coinvolti in un unico dinamismo processuale dal quale scaturisce un mondo che, acquistando senso nello stesso tempo in cui si dota di contenuto fattuale, non ha bisogno di contemplare eccedenze finalistiche o teoretiche⁷².

Pur ravvisandone una precisa genealogia di stampo empiristico e utilitaristico, inclusiva dello stesso Nietzsche, Scheler considera il movimento filosofico del pragmatismo un autentico fe-

⁷¹ Così si sarebbe espresso W. James, secondo quanto riportato in una lettera di Ostwald, cui Scheler rimanda a p. 214 di *Erkenntnis und Arbeit*, cit. Tr. it. p. 121.

⁷² M. Scheler, *Erkenntnis und Arbeit*, cit., pp. 215-216; tr. it. pp. 122-123.

nomeno epocale: non solo vi confluiscono gli elementi di opposizione e di critica al razionalismo metafisico che la storia dal tardo Medioevo in poi ha lasciato emergere ed accumulare, ma addirittura un processo eminentemente pratico-esecutivo come il lavoro, balzato in primo piano per la sua efficacia trasformatrice del mondo, vi viene assunto a paradigma delle attività teoretico-conoscitive, fino alla conseguenza estrema di far intendere l'uomo non più come *homo sapiens*, ma come *homo faber*⁷³.

D'altro canto, le ricerche che Scheler ha fin qui condotto sulla natura del lavoro hanno messo in luce che al lavorare stesso è indispensabile, per il suo corretto e proficuo svolgimento, un ambito extraprocessuale di riferimento. Anche nel sapere pragmatisticamente orientato, Scheler scorge una simile esigenza di punti fermi, a garanzia del dinamismo conoscitivo: il senso delle idee potrà infatti consistere nelle conseguenze pratiche introdotte, dalla loro conoscenza, nel mondo dei fatti, soltanto a patto di assumere una prospettiva ideale adeguata a giustificare una simile concezione, e tale sarà considerato, dai pragmatisti, il punto di vista dell'essenza biologica. In altri termini, Scheler giunge a mostrare che persino l'*homo faber*, se vuole conoscere in modo non illusorio ed efficace, non può evitare il riferimento alla dimensione teoretica, dalla quale soltanto l'agire e il lavorare possono trarre orientamento nelle scelte. Così il pragmatismo, che per conseguire il massimo di efficacia pratica ha voluto appiattare l'intero patrimonio ideale umano sulle consequenziali trasformazioni da esso apportate al corso del mondo, ha dovuto anche, e proprio in vista di questo scopo, dotarsi di una appropriata riflessione di tipo ontologico: infatti, considerando inadeguato, nel suo limite antropomorfo, il referente soggettivo della scienza meccanicistica moderna, l'ha ampliato fino a comprendere l'intera essenza biologica. Ciò che un vivente pensabile può praticamente conseguire rappresenta, pertanto, anche l'ambito di estensione della conoscenza pragmatisticamente costituentesi nella trasformazione del mondo. Nello stesso tempo, però, poiché non è in potere di alcun organismo psico-fisico oltrepassare i limiti della propria na-

⁷³ *Ibid.*, pp. 221-226; tr. it. pp. 129-134.

tura con un autonomo movimento pratico, cioè in modo spontaneo e a-meccanico, la riflessione sul vivente in generale non riveste alcun interesse per la scienza che vuole essere positiva. La sua preferenza affettiva, cioè mossa dalla volontà di potere, si rivolge invece a quanto può essere investito dall'azione di un vivente disposto al dominio: dunque essa elabora una rappresentazione del suo campo di lavoro conforme alle potenze di trasformazione di cui è dotata l'unica essenza vivente in grado di voler dominare, cioè quella umana, e l'intera natura assume ai suoi occhi la configurazione di un prototipo di meccanismo formale, rispetto al quale le idee dell'uomo rappresentano modelli di trasformazione⁷⁴.

Scheler non ha nulla da eccepire alla dinamica interna di una simile scienza pragmatisticamente orientata. Anzi, le riconosce una relativa ragione in ordine alla considerazione pratica dell'atteggiamento primario dell'uomo e degli altri organismi viventi rispetto al mondo: ogni visione naturale del mondo degli esseri viventi è davvero, come i pragmatisti ritengono, guidata e sostenuta da motivi pratici⁷⁵. Da questo non segue però che sia da escludere la possibilità di saperi di altro tipo non praticamente condizionati. Tanto più che all'origine della stessa scienza positiva sta, come si è visto, una precisa scelta di campo effettuata in relazione ai fini da perseguire con quel sapere e ad esclusione di conoscenze di altro genere, ad esempio di tipo filosofico. La pretesa assolutizzazione del sapere pragmatistico pertanto cade nell'errore di falsificare le idee formali del sapere, della conoscenza e della verità⁷⁶, allo stesso modo in cui la sopravvalutazione del lavoro ha condotto alla confusione riguardo alla prassi e alla produzione autentiche. Più in particolare, come il lavorare che sa trasformare il mondo non è in grado di far nulla per conservare il suo senso autentico, così la conoscenza pragmatistica, che tanto può influire sul corso dei fatti, non è capace di autogiustificarsi. Se infatti la conoscenza dovesse ridursi all'unico piano della pura essenza biologica, come il pragmatismo sempre pretenderebbe, si verificherebbe questa singolare

⁷⁴ *Ibid.*, p. 241; tr. it. p. 151.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 239; tr. it. p. 149.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 226; tr. it. p. 134.

situazione: «Poniamo il caso – osserva Scheler⁷⁷ – che un organismo psico-fisico reagisca in modo costante a tutti gli stimoli del suo ambiente e sempre in modo ottimale, adeguato e opportuno, dunque che reagisca all'incirca come fanno già le piante e gli animali inferiori, certo senza il sapere degli oggetti dai quali provengono gli stimoli. Non si capisce perché e a quale scopo si dovrebbe introdurre nel mezzo, tra stimolo e reazione, oltre al loro legame funzionale, sempre tipico, ancora qualcosa come un "sapere dell'oggetto"!». L'essenza puramente biologica, insomma, dal cui punto di vista il sapere pragmatistico dichiara di trarre legittimità, non ha invero alcun bisogno del sapere, neppure di quello pragmatistico: di esso invece può ben servirsi un vivente che non solo si relaziona al proprio ambiente, ma è anche capace di avviare un movimento non meccanico tendente al dominio del mondo, in quanto è quell'essere vivente congiunto con uno spirito razionale che si chiama uomo⁷⁸. Solo quest'ultimo, infatti, essendo dotato anche della capacità di movimento spontaneo e non-meccanico, può, e in qualche misura addirittura deve, decidere della sua azione e della sua conoscenza, prendendo posizione sia rispetto alle sue risorse spirituali (il lavoro, la prassi, la teoria) che rispetto ai tipi di sapere (di dominio, di formazione, di salvezza), allo scopo di conseguire, quale suo compimento, la promozione dell'equilibrio e dell'armonia antropologici.

In conclusione, con l'analisi del fenomeno dell'assimilazione di conoscenza e lavoro promosso dai pragmatisti, Scheler ha completato la configurazione del processo attivo spirituale che, partendo dall'intuizione eidetica e dal sentire dei valori, giunge fino a trasformare il mondo con il lavoro. In esso infatti sono condotti a manifestazione i cosiddetti «oggetti pratici», sia beni che fini, i quali soltanto sono in grado di essere investiti dai vari movimenti della volontà, che passando per l'intenzione, l'intendimento, la deliberazione, il proposito e la decisione, si trasforma infine in «voler fare», protraendosi in intenzioni di movimento per il cor-

⁷⁷ *Ibid.*, p. 228; tr. it. pp. 136-137. La traduzione del brano riportato è però nostra.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 242; tr. it. p. 152.

po e conducendo a termine l'azione, assiologicamente connotata. Il lavoro sociale che trasforma il mondo, secondo la descrizione psico-linguistica di *Lavoro ed Etica*, può avviarsi a questo punto del processo attivo: quando, cioè, il valore che ha mosso la prassi è giunto a compimento nell'esperienza vissuta del soggetto personale e perciò, risultando ormai stabilito in maniera indipendente dal lavoro, è in grado di proporsi alla dinamica esecutiva dall'esterno e di condurla a termine in modo antropologicamente proficuo⁷⁹.

Così, pur nella riconquistata rigorosa distinzione, conoscenza, prassi e lavoro si mostrano come appartenenti ad un'unica e medesima dinamica, che non solo ha luogo nell'essere umano, ma per il tramite di quest'ultimo percorre l'intero cosmo, dal livello spirituale, assoluto nella sua idealità, a quello materiale, che incessantemente fluisce seguendo il proprio corso vitale. I tre fatti così rilevati, ovvero l'efficacia dell'attività lavorativa nella trasformazione del mondo, la costituzione di una scienza appropriata a tale tendenza al dominio, la concomitante esigenza di formazione di un indispensabile sapere dell'immutabile, manifestano allora non più soltanto qualità sociologico-descrittive, quanto piuttosto risultano portatori di una vibrante domanda di senso: questi «casi sono attribuibili solo all'organizzazione umana o sono basati sul fondamento di tutte le cose e sull'ontologia stessa dei modi di essere?»⁸⁰. È con questi interrogativi che l'indagine da Scheler condotta su conoscenza e lavoro approda all'area della metafisica, riversandovi elementi fino ad allora estranei, come il lavoro e la trasformazione del mondo.

6. CONCLUSIONE

Al termine dell'itinerario che Scheler percorre, accostandosi con gli strumenti della ragione filosofica, fenomenologicamente

⁷⁹ M. Scheler, *Der Formalismus*, cit., pp. 137-138; tr. it. pp. 160-162.

⁸⁰ Id., *Erkenntnis und Arbeit*, cit., p. 281. La traduzione del passaggio è nostra. Nella traduzione di L. Allodi, a p. 196, esso è formulato in maniera meno aderente al testo scheleriano.

corroborata, al lavoro, questa attività pratica trasformatrice risulta senz'altro ridimensionata rispetto alla sopravvalutazione e alla estensione di cui era stata fatta oggetto a partire dall'età moderna. Fin dalle analisi psicolinguistiche di *Arbeit und Ethik* (*Lavoro ed Etica*), infatti, è venuto in chiaro che la natura del processo lavorativo è esecutiva, cioè meccanica e priva di razionalità intrinseca. Anche da quello scritto giovanile, però, risultava che il lavoro reclama un sistema di fini oggettivi e moralmente qualificati a sé «esterno» al quale rapportarsi, ovvero una stabile posizione subordinata all'interno della compagine dello spirito. Al fenomeno lavorativo, del resto, appartiene la costituzione essenziale del mezzo: esso, cioè, non è autosufficiente, ma si determina in conformità al fine-scopo che, per suo tramite, giunge a realizzazione.

Di conseguenza, ove il lavoro risulti disturbato, come accadeva nella Germania del primo Novecento, è alla riforma delle attività spirituali superiori che bisogna attendere, ripristinandone quella articolata multiformità di atti, funzioni e stati, sacrificata ora sull'altare dell'intellettualismo, ora al prassismo. Questo, almeno, Scheler ritiene di dover imparare dal confronto con momenti premoderni di storia del lavoro quale quello medievale, in cui la gerarchia delle attività e dei fini, ampiamente comprensiva e ben strutturata, riportava tutto al Dio personale, unico fine, ultimo e sommo, dell'essere e dell'agire.

Va d'altro canto osservato che in Scheler questo lavoro, recuperato filosoficamente all'autenticità della sua natura esecutiva e ricollocato, tra le attività, nella posizione ad esso più congeniale, ottiene ugualmente una sua esaltazione: nell'orizzonte antropologico, infatti, su di esso convergono gli atti spirituali che elaborano quei fini morali oggettivi di cui l'attività lavorativa ha necessità per avviarsi ed esercitarsi. Al lavoro fanno inoltre capo anche i movimenti corporei, che in esso trovano il loro paradigma di effettuazione.

Se poi la storia dell'uomo è interpretata come il luogo del cammino metafisico verso l'identità⁸¹, allora il lavoro, che a partire dal tardo Medioevo ha trovato manifestazione fenomenica

⁸¹ *Ibid.*, pp. 359-360; tr. it. pp. 285-286.

nell'azione socio-economica, può a sua volta essere qualificato come dispositivo con valore metafisico. Esso, infatti, operando la *Durchdringung* (= compenetrazione) tra lo spirito e la vita, i due elementi a noi noti del fondamento del mondo, dà espressione e soluzione al limite che, sebbene sia stato fin qui misconosciuto, è intrinseco alla natura dello spirito e consiste nella sua incapacità ad applicarsi direttamente e con immediatezza al flusso indistinto della potenza vitale. In questo modo l'attribuzione allo spirito della qualità dell'impotenza, che tanto scalpore suscitò all'epoca della sua esplicita formulazione, pur radicandosi già all'inizio della speculazione scheleriana, trova una sua ragionevolezza, dal momento che con il lavoro lo spirito, almeno nella sua propaggine estrema, acquisisce lo strumento per esercitare l'azione formativa che gli è propria sulla potenza vitale, cieca e informe.

DANIELA VERDUCCI

BIBLIOGRAFIA

I. OPERE DI MAX SCHELER

La pubblicazione dell'*Opera Omnia* di Max Scheler è tuttora in corso. Fu avviata, nel 1954, sotto la titolazione di *Gesammelte Werke*, da Maria Scheu Scheler, terza moglie dell'Autore, presso l'editore Francke di Berna-Monaco, con il volume II, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Alla morte di Maria Scheu Scheler, nel 1969, l'iniziativa fu proseguita da Manfred Frings, che già in precedenza vi aveva collaborato e che tuttora è il curatore dell'edizione. Dal 1987 la pubblicazione è seguita dall'editore Bouvier di Bonn. Finora sono usciti 14 volumi. Dal vol. 10 inizia il *Nachlass*.

Va segnalato, inoltre, che il 3 giugno 1993, presso l'Università di Colonia, è stata fondata la *Max-Scheler-Gesellschaft*, presieduta dal prof. Manfred S. Frings. Il primo atto della società scheleriana, che conta oggi più di cinquanta soci, è stato l'organizzazione di un Colloquio internazionale dedicato a «Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs» (Colonia 1993), i cui Atti sono stati pubblicati in «Studien zur Philosophie von Max Scheler», a c. di E.W. Orth e G. Pfafferoth, Friburgo 1994 («Phänomenologische Forschungen», voll. 28-29).

Nel 1995, la *Max-Scheler-Gesellschaft* ha promosso, a Colonia, un secondo Colloquio internazionale intitolato «Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft». Gli Atti sono ancora in corso di stampa.

Infine è previsto per il 1997, a Jena, un terzo Colloquio internazionale: «Ursprung des Denken - Denken des Ursprungs. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena».

II. TRADUZIONI IN ITALIANO

- La crisi dei valori*, nota introduttiva di A. Banfi, trad. di F. Sternheim, Milano 1936 (selezione antologica di scritti comprendente: *Del risentimento. Riabilitazione della virtù. L'avvenire del capitalismo*).
- Il pentimento*, trad. parziale di G. Alliney, Milano 1941.
- Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, intr. e trad. di G. Alliney, Milano 1944 (selezione antologica).
- Sociologia del sapere*, intr. di G. Morra, trad. di D. Antiseri, Roma 1966.
- Amore e conoscenza*, intr. e trad. di L. Pesante, Padova 1967.
- La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, intr. e trad. di R. Padellaro, Milano 1970 (la raccolta comprende: *La posizione dell'uomo nel cosmo; Il fenomeno del tragico; Sull'idea di uomo; Tentativi per una filosofia della vita*).
- L'eterno nell'uomo*, intr. e trad. di U. Pellegrino, Milano 1972 (il volume comprende: *Pentimento e rinascita; Essenza della filosofia e condizione morale della conoscenza filosofica; Problemi di religione; L'idea cristiana dell'amore e il mondo contemporaneo; Della ricostruzione culturale dell'Europa*).
- Il risentimento nella edificazione delle morali*, intr. e trad. di A. Pupi, Milano 1975.
- Pudore e sentimento del pudore*, intr. e trad. di A. Lambertino, Napoli 1979.
- Essenza e forme della simpatia*, intr. di G. Morra, trad. di L. Pusci, Roma 1980.
- Borghesia, socialismo e intuizione del mondo*, intr. e trad. di F. Bosio, Brescia 1982 (comprende: *Il borghese; Socialismo profetico e socialismo marxista; Lavoro e intuizione del mondo*).
- Il dolore, la morte, l'immortalità*, intr. di F. Biasutti, trad. di A. Rizzi, Torino-Leumann 1983 (contiene: *Il senso della sofferenza e Morte e sopravvivenza*).
- L'idea cristiana dell'amore*, premessa e trad. di U. Pellegrino, Roma 1985.
- Pagine scelte di Max Scheler*, a c. di F. Bosio, Roma 1986 (antologia).
- Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, intr. e trad. di R. Racinaro, Napoli 1988 (la selezione comprende: *Il borghese; Il borghese*

- e i poteri religiosi; L'avvenire del capitalismo; Filosofia della storia e filosofia del sapere positivo (Legge dei tre stadi); Teoria della Weltanschauung, sociologia e posizione della Weltanschauung; L'esclusione della filosofia in Max Weber; Walter Rathenau. Un'onoranza in suo ricordo; Ernst Troeltsch sociologo; Socialismo profetico o socialismo marxista?; Lavoro e Weltanschauung; Weltanschauung filosofica; Uomo e storia; L'uomo nell'epoca del livellamento*).
- Amore e odio*, pref. e trad. di A. Zhok, Milano 1993.
- L'idea di pace e il pacifismo*, pref. di A. Scivoletto, trad. di P.L. Allodi, Milano 1994.
- Idealismo-Realismo*, intr. e trad. di F. Bosio, Napoli 1995.
- Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, intr. e trad. di G. Caronello, Cinisello Balsamo-Milano 1996.
- Lavoro e conoscenza*, pres. di G. Morra, intr. e trad. di L. Allodi, Milano 1997.

III. REPERTORI E STRUMENTI BIBLIOGRAFICI SU MAX SCHELER

- W. Hartmann, *Max Scheler. Bibliographie*, Stoccarda 1963.
- G. Ferretti, *Rassegna di studi scheleriani in lingua tedesca*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 57, 1965, pp. 483-498 e 807-847.
- M. Frings, *Bibliography 1963-1974*, in Id. (a c. di), *Max Scheler. Centennial Essays*, L'Aia 1974, pp. 165-173.
- E. Avé-Lallemant, *Bio-bibliographischer Anhang*, in P. Good (a c. di), *Max Scheler in Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Berna-Monaco 1975, pp. 267-284.
- E. Avé-Lallemant, *Max Scheler*, in Id., *Die Nachlässe der Münchener Phenomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek*, Wiesbaden 1975, pp. 41-125.
- G. Ferretti, *Scheler. Introduzione bibliografica*, in AA.VV., *Questioni di storiografia filosofica*, vol. 4/1, *Il pensiero contemporaneo*, a c. di A. Bausola, Brescia 1978, pp. 93-101.
- M. Frings, *L'état des travaux dans l'édition des «Gesammelte Werke» de Max Scheler*, in «Révue de Théologie et de Philosophie», 117, 1985, pp. 285-292.

- W. Henckmann, *Die Gesammelte Werke Max Schelers*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 39, 1985, pp. 289-306.

IV. LETTERATURA SU MAX SCHELER UTILIZZATA

- H. Getzeny, *Max Scheler und die Ideen der christlich-nationalen Arbeiterbewegung*, in «Deutsche Arbeit», 4, 1919, pp. 223-225.
- T. Haecker, *Geist und Leben. Zum Problem Max Scheler*, in «Hochland», XXIII (1925-26), n. 2, pp. 129-155.
- E. Cassirer, *Geist und Leben in der Philosophie der Gegenwart*, in «Die neue Rundschau», 41 (1930), pp. 244-264.
- W. Weymann-Weye, *Das Problem der Personheit in der ersten Periode der Philosophie Max Schelers*, Emsdetten 1940.
- M. Buber, *Das Problem des Menschen*, Heidelberg 1948.
- G. Pedroli, *Max Scheler dalla fenomenologia alla sociologia*, Torino 1952.
- M. Dupuy, *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, 2 voll. Parigi 1959.
- K. Lenk, *Von der Ohnmacht des Geistes. Kritische Darstellung der Spätphilosophie Max Schelers*, Tubinga 1959.
- F. Vandenbussche, *La valeur éthique du travail selon Max Scheler*, in *Thomistica morum principia. Communicationes V Congressus Thomistici Internationalis*, Roma, 1960, pp. 629-636.
- V. Filippone Thaulero, *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler*, 2 voll., Milano 1964-69.
- M. Frings, *A Concise Introduction into the World of a Great Thinker*, Pittsburgh-Lovanio 1965.
- G. Riconda, *L'etica di Max Scheler. I: Scheler e la fenomenologia; II: Analisi della vita emozionale e etica materiale dei valori*, Torino 1971-72.
- G. Ferretti, *Max Scheler. I: Fenomenologia e antropologia personalistica; II: Fenomenologia della religione*, 2 voll. Milano 1972.
- G. Morra, *Il primo Scheler. III: Lavoro e valore*, in «Ethica», 12, 1973, pp. 96-104.
- M. Riedel, voce *Arbeit* - «Lavoro», in *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, a c. di H. Krings, H.M. Baumgartner e C.

- Wild, Monaco 1973-74; tr. it. *I concetti fondamentali della filosofia*, a c. di G. Penzo, Brescia 1982.
- F. Bosio, *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, Roma 1976.
- A. Lambertino, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, Firenze 1977.
- F. Volpi, *Scheler incognitus*, in «Verifiche», 7, 1978, pp. 95-104.
- D.M. Albisu, *Rudolf Eucken y los «Frühe Schriften» de Max Scheler*, in «Ethos», 1978-79, nn. 6-7, pp. 130ss.
- F. Totaro, *Contro la metafisica della tecnica. La critica di Scheler alla restrizione weberiana della razionalità*, in «Comunicazioni sociali», 1, 1979, pp. 3-27.
- W. Mader, *Max Scheler*, Amburgo 1980.
- A. Negri (a c. di), *Filosofia del lavoro. Storia antologica*, voll. III e V, Milano 1980-1981.
- R. Sweeney, «Cognition and Work» - *Erkenntnis und Arbeit*, in «Analecta Husserliana», XIV, 1983, pp. 97-111.
- F. Totaro, *Mutamenti nelle rappresentazioni del lavoro. Lavoro, senso, tempo, valore*, in AA.VV., *Prometeo al bivio. Lavoro in frantumi e nuove generazioni*, Milano 1983, pp. 63-76.
- Id., *Tendenze e problemi nella filosofia del lavoro del XX secolo*, in *Il Lavoro. I. Filosofia, Bibbia e Teologia. Ricerca su problemi teorici e pratici del lavoro nella nostra società*, a c. di A. Caprioli e L. Vaccaro, Brescia 1983, pp. 17-32.
- V. D'Anna, *Mondo del lavoro e tecnica nell'antropologia fenomenologica di Max Scheler*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 63, 1984, pp. 1-26.
- R. Racinaro, *Uno strano realismo: corpo, persona e intersoggettività in Max Scheler*, in: *Il futuro della memoria*, Napoli 1985, pp. 181-216.
- Id., *Quotidianità e «filosofia della domenica». Aporie tra il primo e il secondo Scheler*, in *Il futuro della memoria*, cit., pp. 245-307.
- G. Morra, *Max Scheler. Una introduzione*, Roma 1987.
- F. Totaro, *Per una «misura» del lavoro*, in *Il Lavoro. III. Diritto e politica. Conclusioni. Ricerca su problemi teorici e pratici del lavoro nella nostra società*, a c. di A. Caprioli e L. Vaccaro, Brescia 1987, pp. 87-113.

- Id., *Lavoro e prassi nella dialettica del moderno*, in E. Berti (a c. di), *La razionalità pratica. Modelli e problemi*, Genova 1989, pp. 71-90.
- W. Henckmann, *Das Intentionalitätsproblem*, in AA.VV., «Brentano Studien», *Internationales Jahrbuch der Franz Brentano Forschung. III: Intentionalität*, Würzburg 1990-91, pp. 203-229.
- A. Escher Di Stefano, *Il coraggio della verità. Max Scheler e la riflessione sull'uomo*, Napoli 1991.
- F. Bosio, *Invito al pensiero di Scheler*, Milano 1995.
- G. Cusinato, *La tesi dell'impotenza dello spirito e il problema del dualismo nell'ultimo Scheler*, in «Verifiche», XXIV (1995), nn. 1-2, pp. 65-100.
- D. Verducci, *Scheler-Duns Scoto. Volontarismo e interpretazione del moderno*, in «Via Scoti», *Methodologica ad mentem Johannis Duns Scoti*, Atti del Congresso Scotistico Internazionale, Roma 1995, pp. 1127-1144.
- G. Caronello, *Dallo spiritualismo al personalismo. Ipotesi sulla genesi del «Formalismo» di Max Scheler*, Introduzione a M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, tr. it. a c. di G. Caronello, Cinisello Balsamo 1996, pp. 5-96.
- L. Allodi, *Sociologia del sapere e teoria della conoscenza nel pensiero di Max Scheler*, intr. a M. Scheler, *Conoscenza e lavoro*, pres. di G. Morra, trad. di L. Allodi, Milano 1997.

LAVORO ED ETICA¹

¹ L'occasione per questo saggio fu offerta all'Autore dall'opera di R. Eucken, *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, Leipzig 1896.

Da quando la filosofia ha smesso di voler comprendere in superbi voli di pensiero ciò che è più alto e ultimo, anche l'etica si è trovata costretta a distogliere lo sguardo dai fini ultimi dell'esistenza umana per dirigerlo sulla valutazione morale di certe azioni, che non rappresentano più tanto un improvviso slancio verso una vita più elevata e più nobile, quanto piuttosto un lento e faticoso avvio di condizioni di vita moralmente desiderabili. Dall'eroe, capace di far procedere con un'*impresa* la cultura e l'umanità, lo sguardo è caduto su quelle masse che, incapaci di formare in modo libero e creativo gli scopi della loro vita, li trovano fissati in solidi ordinamenti e nei bisogni propri della situazione culturale vigente. Ai singoli individui parve che in quegli ordinamenti i fini [*Ziele*] e gli scopi [*Zwecke*]² fossero diventati oggettivi, dati e dunque destinati esclusivamente ad essere riconosciuti, essendo anche nella loro qualità di scopi immutabili e non ul-

² I due termini *Ziel* (fine) e *Zweck* (scopo) vengono qui da Scheler affiancati, ma anche distinti. Nel seguito del saggio verrà usato ora l'uno ora l'altro, a seconda che si voglia intendere la finalità intrinseca della causa finale aristotelico-scolastica (*Ziel*) oppure la finalità estrinseca (*Zweck*) che si raggiunge impiegando i mezzi opportuni. Nella traduzione italiana, per motivi eufonici, le due forme vengono per lo più rese con l'identico termine di «fine». Nei casi in cui si ritiene utile una maggiore precisione viene riportata fra parentesi la forma tedesca presente nel testo scheleriano [N.d.T.].

teriormente determinabili. Volerli addirittura plasmare sembrava impresa impossibile, e così furono le funzioni, volte a conseguire scopi già dati da altrove, a diventare il materiale della valutazione morale. Il «che cosa» scomparve del tutto sotto il «come» – e si potrebbe dire, con qualche esagerazione: quanto più abbiamo imparato *come* si deve fare qualcosa, ogni volta che vogliamo farla, tanto più abbiamo disimparato a rendere ragione a noi stessi, in modo chiaro e univoco, della domanda circa il *che cosa* vogliamo fare. Fu soprattutto rivoluzionando i modi dell'attività economica delle masse che la potenza della *tecnica* materiale, nella sua attività di trasformazione del mondo, condusse a imprevista manifestazione la capacità di porre fini propria del *mezzo*, e spinse via dalla panoramica spirituale del tempo la capacità di selezionare mezzi propria del *fine*. Il mondo del *telos* apparve come capovolto. Fu nella giovane storia economica che emerse quella forza, che è peculiare ad ogni esperienza profondamente vissuta da individui e popoli ed è capace di collegare in una visione storica unitaria fenomeni simili, cogliendone la somiglianza addirittura per virtù propria, qualora non sia possibile a partire dalla storia. Fu la giovane storia economica, dunque, a farci notare che in una totalità sociale e giuridica omogenea (ad esempio quella delle signorie feudali dell'alto Medioevo), si pervenne alla formazione di determinati gruppi professionali e di mestiere, socialmente e giuridicamente autonomi, con finalità di vita relativamente indipendenti e con morale propria, appunto a partire da una divisione del lavoro che inizialmente era solo tecnica. Ovunque vedemmo il *dissolvimento di grandi sistemi di fini* ad opera dei *mezzi* in essi stessi incorporati e, come precedentemente avevamo fatto posare lo sguardo storico sullo spettacolo dei *fini* che sottomettevano i mezzi a loro disposizione, così da al-

lora in poi ponemmo sempre più l'accento sulle esplosioni sociali, sull'incedere del mezzo, divenuto «un libero figlio della natura», «sulla via che gli apparteneva in proprio». Anche nell'espressione più strettamente filosofica di questo processo culturale, fu la tecnica che andava dispiegandosi, il «mezzo», ad essere riconosciuta come la forza in grado di [164] porre fini morali; fu così che, per quella tendenza deteriorante del pensiero attuale (peggiore dell'altra sopra menzionata, di rinvenire a partire da sé le affinità dei fenomeni), che riduce il passato in sua logica servitù e se lo adatta, in modo da apparire come termine finale di premesse reali e profondamente radicate nella storia, persino le rappresentazioni etiche del passato emersero soltanto come prefigurazioni dello sviluppo tecnico; ma in questo modo esse furono sradicate dal regno dei sentimenti politico-religiosi e delle passioni e da allora sembrarono più deboli che serie e tragiche.

Chi volesse disconoscere a tali opinioni [*Anschauungen*] un *relativo* diritto, sottovaluterebbe di molto il peso e il significato delle nostre esperienze a partire dalla metà del secolo. Ovviamente esse in un primo tempo hanno avuto luogo esclusivamente in campo economico; tuttavia il loro incomparabile peso in questo campo ha attirato ogni altro ambito nella loro orbita, ha affascinato lo sguardo del ricercatore con gli aspetti e i nessi *economici* di ogni avvenimento (tutti gli avvenimenti ne sono di fatto dotati) e ha ridotto a relativa insignificanza tutte le domande che l'uomo del passato, privo di tali implicazioni economiche, si poneva, nella consapevolezza della loro importanza per la sua vita. Anche in questo caso ciò che più vale non sono i giudizi e le idee, ma le *tonalità generali della vita*. A partire dall'Illuminismo, religione e tradizione erano state interpretate come un inganno ordito astutamente da alcuni: esse, infatti, erano risultate false al

vaglio dell'intelletto che l'Illuminismo riconosceva come proprio e rispetto al quale, nella sua specificità di organo spirituale, nutriva *eo ipso* la certezza che fosse l'artefice di ogni cultura³. Da allora in poi tutte le grandezze spirituali furono ridotte a nomi altisonanti, per i quali le generazioni passate, convinte della loro importanza per una specie di autoinganno inconsapevole ma incrollabile, avevano lottato e sofferto, lottando e soffrendo in realtà soltanto per quello per cui anche noi contemporanei lottiamo e soffriamo: per la fredda questione della *giusta forma dell'esistenza economica*. La storia assunse il carattere di una tragicommedia in cui gli attori, con pose grandiose e mimica affettata, declamano ciò che anche noi oggi diciamo, seppure in modo molto più semplice e schietto: dateci pane da mangiare, vestiti per coprirci e una casa in cui abitare. Tale modo di vedere le cose, preso in se stesso, a prescindere dal suo puro contenuto concettuale, dava luogo ad un genere di poesia malinconico ma per niente privo di fascino. C'era qualcosa di altamente eroico nel sopportare questa delusione e rinunciare a pretendere, come prima avveniva, alla nobiltà dell'uomo, in quanto essere che sostiene battaglie spirituali; il passato, che con la fantasia aveva elevato i suoi problemi ad un rango di cui in realtà erano privi, sembrò una commovente infanzia dei popoli, che destava in parte invidia, in parte compassione. Tutto questo messo insieme, stampato in migliaia di saggi [165], romanzi e poesie conferì a tali idee quell'elemento di imponderabilità che è essenziale a ogni tonalità affettiva e che già Spinoza indicava come la condizione alla quale le idee, come fattori di possibile conflitto, entrano nella vita affettiva.

³ Cf. in proposito il mio saggio *Zur Idee des Menschen*, in *Vom Umsturz der Werte*.

Questo movimento trovò nella cosiddetta *concezione materialistica della storia* di Marx, nel *Manifesto dei comunisti* e ne *Il Capitale* la sua espressione più appropriata. Soprattutto la seconda opera cercò di conferire all'economia politica una posizione del tutto nuova all'interno della scienza. Dal momento che il suo oggetto non doveva essere un dettaglio rispetto alla ricchezza del reale bensì la sostanza, il nocciolo di ogni avvenimento reale, anch'essa, allora, doveva avere un privilegio inviolabile rispetto a tutte le altre scienze: doveva costituire la base fondamentale di ogni altro pensiero e ricerca, doveva poter indicare in quali punti concordassero le diverse opinioni scientifiche, i loro articoli di fede in materia religiosa, politica ed artistica e doveva fornirne il fondamento – il principio esplicativo di ogni fenomeno, per quanto lontano dall'economico –, doveva essere, a ben vedere, *ἡ πρώτη φιλοσοφία*, cioè metafisica. Non ci proponiamo qui di sottoporre a critica questa teoria. Tenteremo altrove di assolvere in modo più approfondito a questo compito, dal momento che non siamo convinti che i numerosi e in parte certamente significativi critici di questa teoria abbiano detto tutto il dovuto⁴.

A questo punto ci interessa esclusivamente il fatto che questa dottrina, pur essendo dal punto di vista contenutistico eterogenea rispetto alla filosofia idealistica tedesca, tuttavia, dal punto di vista *formale*, ne porta interamente in sé il carattere. Qui come là, un'idea in sé giusta viene assolutizzata e, istantaneamente, la grandezza e la miseria dell'epoca presente appaiono come la grandezza

⁴ Cf. anzitutto R. Stammler nel suo libro *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, Halle 1896 e P. Barth nella sua tesi di abilitazione e recentemente nel suo libro *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, Leipzig (1897).

e la miseria di tutto il mondo. Chi legga *Il Capitale* attentamente, pagina per pagina, vi ritroverà nella stessa misura in cui l'avrà rinvenuta nella *Logica* di Hegel, questa incantevole e pericolosa «Ybris» del pensiero, che nell'orizzonte spirituale lo spinge a ignorare tutte le barriere e a dilatarsi fino ad assumere una forma in cui deve trovare posto tutto questo grande mondo. Per un solo fenomeno spirituale la concezione materialistica della storia ebbe senza dubbio ragione – per se stessa. Essa è effettivamente una riproduzione spirituale della necessità economica e doveva trovare un terreno fertile in uomini il cui sguardo era stato potentemente orientato verso l'aspetto economico della vita proprio da questa necessità. Chi potrebbe biasimare l'affamato se a stento riesce a credere che esistono anche sofferenze e necessità spirituali autentiche e profonde? Chi può affermare di aver sempre impiegato [166], anche per le proprie idee, quella dominante psicologica che è la legge della relatività, sebbene se ne abbia un'ottima conoscenza a livello teorico?

Ciononostante, resta pur vero che il bisogno determinato di una situazione determinata, a un determinato punto della storia, in determinati paesi, non può dar luogo ad una concezione fondamentalmente nuova nel divenire del mondo. Tuttavia il suo avvento fu ugualmente gravido di conseguenze per il successivo sviluppo dell'economia politica e della filosofia tedesche. In questo modo, infatti, furono avvicinati due mondi chiusi, tra i quali non vi era alcun legame né alcun tentativo di collegamento. Un qualunque nesso tra l'economia politica e la filosofia era divenuto impossibile. Anche un Adam Müller e un Görres, per quanto si riconosca la loro influenza sulla successiva evoluzione storica, erano però troppo legati al Romanticismo religioso dell'epoca per poter avere fornito accettabili fondamenti filosofici al lavoro econo-

mico. Doveva così risultare tra le due scienze una frattura fino ad oggi non sanata, sebbene negli ultimi anni abbiano avuto luogo alcuni tentativi per riallacciare i rapporti. L'economia politica sentendosi a ragione non autosufficiente, si cercò un'altra base e la trovò in parte nella religione e nelle teologie (Roscher), in parte nella storia (nella vecchia Scuola storica e in quella recente), nella misura in cui essa non era collegata, attraverso il modello del libero scambio, ai pensatori inglesi Smith e Ricardo e perciò neppure ai loro presupposti filosofici. La filosofia d'altra parte aveva totalmente smarrito il suo legame con l'economia politica. I filosofi, non essendo più coloro «la cui filosofia è la storia della filosofia», per usare un'espressione di Kant, si diffusero in lavori di precisione logica e di teoria della conoscenza e cedettero al materialismo l'incombenza, bassa e volgare, di influenzare l'opinione comune dell'epoca. Neppure il periodo del cosiddetto «Neokantismo», che ha inizio con *La storia del materialismo* di Albert Lange e il *Kant* di Kuno Fischer poté comportare, nonostante la «questione operaia» di Lange, un cambiamento di principio. Neppure l'opera già menzionata di Stammler, del cui contenuto pure si riconosce la vivacità intellettuale, ha raggiunto finora effetti significativi. Così l'ultima speranza di una mediazione andrebbe riposta nella sociologia, di certo ancora ben poco chiara e totalmente legata al positivismo non tedesco. Riguardo ad se e al come la sociologia possa riuscire nella sua opera – non vediamo motivi per esprimerci su questo problema. †

In ogni caso, allo scopo di dare avvio a un movimento di integrazione tra economia politica e filosofia, assumiamo come consolidato il metodo (dato che oggi meno che mai si può parlare di sistema in qualche modo riconosciuto), secondo cui la ricerca filosofica si rivolge anzitutto [167] alle principali categorie economiche, delle

quali mette in evidenza il contenuto logico-psicologico e, nello stesso tempo, mostra le posizioni assunte nelle diverse visioni del mondo storicamente disponibili. Questa via, almeno nel primo senso, è stata già percorsa da Alexius Meinong e Christian von Ehrenfels, che hanno elaborato un tale concetto di *valore* per cui il nostro successivo tentativo di sottoporre ad una simile indagine il concetto di lavoro è privo del fascino e del pericolo della novità.

L'essere usato in tre differenti significati è ciò che anzitutto caratterizza il sostantivo «lavoro». Esso indica in via primaria un'azione umana, talvolta anche animale o meccanica («questa macchina lavora bene»); in secondo luogo il prodotto reale di un'azione, («questo medaglione è un buon lavoro»; «questo scritto è un lavoro accurato»; in questo senso rientra anche il concetto fisico di «lavoro», come quantità di energia impiegata); in terzo luogo un compito, uno scopo nel suo puro e semplice essere rappresentato («svolgo un lavoro piacevole», «l'insegnante assegna un lavoro allo scolaro», «ha un lavoro che lo soddisfa spiritualmente», «ha un lavoro per me?»). Tale triplice uso del concetto non è un caso capriccioso del linguaggio – a quanto ne so, questa parola è l'unico esempio di doppia applicazione di una stessa parola al contenuto delle due diverse categorie di «cosa» e «azione». Questo triplice uso linguistico indica piuttosto con chiarezza che in quel punto del corso della rappresentazione in cui si usa quella parola, si pensa ad un *legame* particolarmente *intimo tra fine, azione, cosa* – ad un nesso apparentemente così indissolubile che, per ogni sua parte o fase individuabile con altri concetti, si può porre un unico e identico concetto. Fine, azione e prodotto in quel concetto trascorrono continuamente l'uno sull'altro. Essi sono pensati come *un intero*. Sembra che né il fine, che pu-

re guida l'azione, la sovrasti; né l'azione, che pure dà forma alla cosa, la domini: nel concetto di lavoro l'ordine temporale e logico di queste determinazioni è completamente cancellato. La cosa determina nella stessa misura l'azione e il fine, come pure l'azione determina il fine, dal momento che questo processo di reciproca determinazione scorre anche in senso inverso. La definizione marxista dei beni come «lavoro coagulato», «cristallizzazione di lavoro», esprime esattamente l'«atmosfera psicologica» del concetto, per usare un'espressione di Lipps. Infatti nel prodotto comprendiamo anche l'azione, così come nell'azione il prodotto. Avvicinarsi davvero alle cose, afferrarle con forza, ma anche essere afferrati con forza da esse, tendere ad assimilarle ai nostri fini, nello stesso tempo essere fusi in esse e addirittura ad esse conformi – questo significa «lavorare»⁵.

[168] Queste note psicologiche del concetto diventano ancora più chiare, se pensiamo ad altre nozioni che ugualmente indicano un'attività produttiva rivolta a un oggetto, come per esempio al concetto di «produrre» [*schaffen*]. Quello stretto legame tra azione e cosa qui manca – anzi, in questa parola, si esprime la piena *sovranità* dell'azione sull'oggetto. Infatti la parola che indica un'azione non può essere contemporaneamente trasformata in sostantivo e usata nella sua forma attiva per il prodotto. Ciò è possibile soltanto quando scegliamo la forma passiva, dunque parliamo di un «prodotto» oppure di una «creatura». Nel «produrre» il materiale appare, per così dire, più debole, più cedevole, l'azione più libera, più ampia, più forte. Non c'è qui un'interazione tra azione e cosa, una trasformazione della cosa da parte del-

⁵ Cf. la massima di F. Bacone: «Natura non nisi parendo vincitur».

l'azione e una trasformazione dell'azione, un parziale impedimento, da parte della natura propria della cosa, come avviene nel «lavorare»; qui si intende indicare invece un effetto con direzione univoca dall'azione alla cosa. Il produrre più autentico è infatti il «creare» [*erschaffen*], in cui il materiale è azzerato – il prefisso *er-* significa il completo raggiungimento del fine, come avviene pure nelle parole: «accorgersi» [*ersehen*]; «arrivare con un salto» [*erspringen*], «conoscere» [*erkennen*]. L'artista produce, Dio ha creato il mondo dal nulla. Nel primo caso il materiale compare già decisamente sullo sfondo, nel secondo caso esso è completamente dissolto e tutto è riposto nell'azione e nella sua forza.

Tuttavia la contrapposizione tra la nozione del «lavorare» e la nozione del «produrre» ci guida a un'altra nota distintiva del primo concetto che, se in un primo tempo è certamente solo linguistica, successivamente si spinge profondamente all'interno della realtà. «Produrre» è un verbo transitivo; al contrario, «lavorare» è un verbo intransitivo. «X lavora questo o quello» non si dice, o si dice solo in modo linguisticamente scorretto. A dire il vero, più anticamente l'accusativo esprimeva l'oggetto⁶: «così ora lavoragli il suo campo» (Lutero); successivamente (ma solo talvolta, e solo nella forma passiva) l'accusativo esprimeva anche il prodotto: «la terra è ben lavorata» (Goethe). Nella frase usuale: «Che stai lavorando?», ciò che si chiede non è né l'oggetto né il fine, ma il motivo del lavorare. Transitivamente viene usato solo il derivato «elaborare» [*bearbeiten*]. Viceversa, uniamo l'oggetto con «a» e con «in»; con l'«in» intendiamo sempre un sistema di fini che per i lavoratori è oggettivo e di cui

⁶Cf. H. Paul, *Deutsches Wörterbuch*, Halle 1896, p. 29.

fa parte la singola azione definita «lavorare», per esempio: «lavorare in un ramo», «lavorare in una fabbrica» (anche qui «in» è usato in un modo non direttamente spaziale), «lavorare in un ufficio estero» e così via; con «a», invece, il singolo fine attuale si collega alla totalità del sistema a servizio del quale sta l'azione di volta in volta denominata «lavorare» per esempio: «lavorare al computo del conto», «lavorare alla compilazione di una statistica» e così via. Per il contenuto psicologico della nostra parola, questo uso [169] di preposizioni che indicano relazioni spaziali tra le cose esterne, oggettivamente date, è interessante nella misura in cui, suo tramite, la relazione tra il «lavorare», il suo oggetto e il suo fine assume una particolare caratterizzazione. Fine e oggetto vengono immessi nell'azione *dall'esterno*, come se fossero una cosa oggettiva che appartiene alla natura. Il legame tra l'oggetto e l'essere attivo è caratterizzato come altrettanto labile quanto lo è la relazione spaziale variabile di una cosa rispetto a un'altra.

Questi fatti linguistici, come già detto, penetrano molto profondamente nelle teorie. Particolarmente interessante è il modo in cui tali motivi linguistici interagiscono nella *teoria socialista del valore*. Da un lato questo rapporto di scissione dell'essere attivo e dell'oggetto si esprime nella designazione della forza-lavoro come «merce». Una «merce» viaggia là dove se ne ha bisogno, una volta in questo sistema di fini, una volta in quello, e anche il corpo umano, sotto il profilo economico, può essere riguardato come un sistema di fini; una merce ha una relazione *esterna e variabile* nei confronti del fine al quale di volta in volta serve. Dall'altro lato, però, quella teoria è disposta ad applicare al «lavoro» tale sprezzante parola soltanto finché si tratta di sottoporre a critica il lavoro esistente. Quando si tratta di stabilire ciò che esso *do-*

vrebbe essere, questo concetto vituperato si eleva a una dimensione tragica. E allora subentra anche una tendenza a legare nel modo più intrinseco la parola con il suo oggetto e il suo fine, a intenderla possibilmente in senso transitivo, cioè come se già *in se stessa* contenesse un'allusione a un fine, a un oggetto, a uno scopo, in breve a qualcosa di razionale. «Il lavoro è il creatore di ogni ricchezza e di ogni cultura» si afferma nel programma di Gotha del Partito socialdemocratico. Il lavoro sembra ora un «produttore» e il «lavorare» un produrre, nel senso da noi prima indicato. Lo stesso risulta anche dalla nota teoria del valore di Marx, secondo la quale il valore di un bene è determinato dalla quantità di tempo lavorativo sociale mediamente necessario per la sua produzione. Di conseguenza sembra che chi lavora produca già anche qualcosa di utile per la società e possieda già anche un *fine razionale*. Così nel concetto del lavorare la ragione viene assimilata alla conformità allo scopo, per esserne poi di nuovo disgiunta.

Gli avversari di questa teoria – senza volerci in altro identificare con i teorici soggettivistici del valore come tali – hanno senz'altro ragione, assumendo la parola «lavorare» nel suo vero senso intransitivo, a dire che essa non include alcuna specie di allusione a uno scopo, un fine, un oggetto: non è il «lavorare» in se stesso che crea valori, ma soltanto quel «lavorare» determinato che soddisfa bisogni reali; la quantità di valore di un bene [170] economico non è dunque il lavoro in esso contenuto ma la sua utilizzabilità, che pone i suoi fini e i suoi oggetti a quell'attività in sé *arazionale* denominata «lavorare». Sarebbe perciò falsa una eventuale definizione del «lavoro» come «attività finalizzata». Azione finalizzata è per esempio l'«eseguire un compito». Per questa ragione, con la parola «lavoro» non possiamo neppure esprimere l'idea

contenuta in quelle parole. Di certo, se si tratta di eseguire un solo ed unico compito, ne parliamo tra i casi di lavoro; se per esempio parliamo di qualcuno che intraprende un viaggio per convincere una persona a compiere una particolare azione, diciamo che egli «lavora» per questo. Con ciò tuttavia non intendiamo affatto l'esecuzione del compito in quanto tale, ma sempre quel *ricercare e trovare intermedio*, ad esso necessario e relativamente autonomo. Anche in questo caso dunque caratteristico dell'uso del concetto resta che in esso facciamo astrazione dai fini veri e propri dell'azione come da qualcosa di ovvio, dato una volta per tutte, allo stesso modo in cui, dicendo che uno svolge il suo lavoro in questo o in quel campo, pensiamo il sistema di fini come qualcosa di oggettivo, posto accanto all'azione. Se un impiegato ci dice che oggi egli ha lavorato a lungo così e così, noi, se conosciamo il suo impiego, sappiamo subito anche a che cosa ha lavorato, seppure non nei particolari.

Il fatto che la nozione di «lavorare» implichi, come presupposto, un *sistema di fini dato*, comporta inoltre che con «lavorare» non s'intenda mai un'unica azione, completa di fine, ma sempre una sequenza aperta di azioni che acquista una più precisa configurazione per mezzo della posizione che assume nel complesso del sistema dato e nell'ambito della tipologia ad esso propria. Se ogni «produrre» è un portare a compimento, ogni «lavorare», in quanto tale, non lo è. Il muratore non ha compiuto il suo «lavoro» quando ha portato a termine quella determinata costruzione cui ha lavorato fino a quel momento: egli deve continuare, incorporando la sua attività al sistema di fini di un nuovo edificio. Il quadro di un artista è «finito»; il sistema di un filosofo o un nuovo metodo di ricerca scoperto da uno studioso è «finito», pur restando sempre disponibile alla correzione e a leggere modifiche.

Fa dunque parte del «lavorare» anche un sempre-di-nuovo-accingersi all'azione, la quale per sua natura appare aperta, anzi *non-chiudibile*. Ed è proprio perché nel concetto e nel suo uso si prescinde da ogni fine, termine, oggetto dell'azione, che in essi si rivela una *illimitatezza* dell'azione. Collegando questo carattere con quello prima rinvenuto della a-razionalità, emerge la peculiare tendenza di questo concetto ad esprimere una produzione continua e infinita di beni, da incrementare senza tener conto del come, dove e a chi debbano essere utili o chi debbano beneficiare. È abbastanza indicativo che la teoria del *valore del lavoro* [171] fu esposta dapprima da Locke e poi da Ricardo, dunque da teorici liberali, per i quali il problema della produzione era il principale in assoluto e il problema della distribuzione rimaneva sullo sfondo della trattazione. Ed è forse la migliore garanzia per l'opinione molto enunciata e molto combattuta secondo cui la dottrina marxista sarebbe figlia, seppure degenerare, del liberalismo, il fatto che Marx abbia assunto dagli economisti del «valore di scambio» proprio questa teoria. Infatti, appunto nella sottovalutazione di ogni sistema oggettivo di fini come ad esempio lo «stato» e la «organizzazione», essi esprimono quali fini attribuiscono originariamente al «lavorare» in sé cieco: in altri termini queste dottrine, che per tutto il resto sembrano in contrasto, trovano un punto d'incontro nella mancanza del senso dello stato e nella disistima di tutte le funzioni di conduzione e di organizzazione dell'impresa.

Ma seguiamo ora il concetto di lavoro, in quanto dotato di queste proprietà significative, in un altro campo molto diverso: nel campo della *dottrina della scienza*. Qui, quel vario complesso di tendenze di pensiero, spesso confuse, che siamo soliti indicare con l'espressione «visione moderna del mondo», ci mostra una singolare

conseguenza. L'ideale della logica *positivista* si potrebbe con qualche ragione denominare una pura «scienza del lavoro». Anche qui, allora, manca la considerazione di sistemi di fini oggettivi, cioè, in questo caso, dei metodi e dei principi ultimi fondamentali della scienza; anche qui domina l'opinione che metodi e principi fondamentali siano un puro risultato secondario del lavoro scientifico, anziché quel suo presupposto sotto il quale soltanto si rende possibile un lavoro proficuo. Così dice Comte⁷: «Il metodo non è suscettibile di essere studiato separatamente dalla ricerca in cui è impiegato, oppure, quanto meno, si tratta di uno studio morto, incapace di fecondare l'intelletto che si libra. Tutto quanto si può dire di reale, quando lo si individua astrattamente, si riduce a delle idee generiche talmente vaghe, che non potrebbero avere alcuna influenza sul regime intellettuale». Alla stessa idea giunge Lipps⁸ quando, dovendo esprimere una definizione di filosofia, afferma che ogni scienza particolare indicherà e indicherà necessariamente le ultime generalizzazioni, logicamente giustificate della sua propria ricerca, allo stesso modo in cui le facce e gli spigoli di una identica piramide convergono in un vertice senza che sia necessario un vertice posto artificialmente. Entrambe le idee condividono la concezione ottimistica in senso logico del lavoro scientifico specializzato, secondo la quale in esso c'è già la tendenza naturale a diventare un sistema e a con-crescere in sistema – esattamente allo stesso modo in cui i socialisti [172] nel concetto di lavoro economico comprendono già una volontà razionale di raggiungere lo

⁷ Cf. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, I, 1884, p. 39. [In francese nel testo. Trad. nostra].

⁸ Cf. T. Lipps, nelle note al suo libro *Grundtatsachen des Seelenlebens*, Bonn 1883.

scopo, una capacità di creare organizzazioni. I metodi o i principi ultimi secondo i quali il nostro intelletto elabora i dati sensibili non sono più potenze che guidano il lavoro, ma soltanto *astrazioni* da processi di fatto; la loro acquisizione può a ragione sembrare un'impresa superflua, poiché queste astrazioni non servirebbero né potrebbero avere influenza sul processo della ricerca, qualora essa non dovesse essere trattenuta a forza e senza alcun motivo in percorsi superati. Una unificazione dei diversi metodi che realmente sono in uso nelle scienze in un'unica coscienza e un nuovo sviluppo della stessa (previa modificazione dei singoli metodi) da una *sola* radice, appare qui altrettanto poco necessario quanto una direzione organizzativa del lavoro economico. «Stato» e «metodo» sono resi astrazioni inefficaci, sospese sullo sviluppo reale, eunuchi parassiti del lavoro. Lo «stato come fattore economicamente produttivo» (Adolf Wagner), al pari del «metodo», come fattore scientificamente produttivo, vengono disconosciuti in quanto tali.

In realtà tutte queste illusioni e supposizioni sono possibili esclusivamente per il fatto che qui, nel concetto del lavorare puro e semplice, sono già incluse le grandezze «ragione», «bene», «valore», «tendenza alla unità», ecc.; il morale appare già *immanente* al puro istinto, un fattore logico già alla pura percezione⁹. Ma, come i lavo-

⁹ In modo estremamente chiaro e interessante questa idea è stata sostenuta da B. Erdmann nella sua *Logica*, I, Halle 1892. Secondo Erdmann il giudizio espone soltanto un «processo di rappresentazioni verbali», «al quale non corrisponde alcun processo di significato». È già la percezione apperettiva, per Erdmann, che opera la prestazione, altrimenti attribuita esclusivamente al giudizio, di rendere l'«intero indiviso» della percezione (Sigwart), «una cosa, intuitivamente ordinata dotata di proprietà» (Erdmann). La percezione viene addirittura logicizzata; si veda inoltre la nozione caratteristica della «immanenza logica» del segno nell'oggetto.

ri storici di Schmöller ci hanno mostrato la dipendenza delle circostanze economiche da sistemi oggettivi di fini come stato e comunità, così anche uno sguardo alla storia delle scienze ci insegna che il movimento rivolto al reale delle singole discipline, sotto la guida di presupposti e postulati generali, poteva avere luogo soltanto al loro interno e accettando il loro diritto, e che questo deve accadere anche in futuro, se le singole discipline non vogliono polverizzarsi in infinite direzioni e perdersi nella cecità. L'«intelletto», inteso come un sistema di tensioni spirituali finalizzate alla conoscenza, e il suo nesso sempre più determinato nei confronti dei maggiori ambiti di realtà che è possibile distinguere – secondo principi evidenti – costituiscono nel campo della scienza esattamente quei sistemi oggettivi di fini che davvero rendono possibile «lavorare» con profitto. [173] E i principi generali sono così poco vaghi e così ben lontani dal non poter esercitare alcun influsso sulla direzione dell'intelletto (cf. le parole sopracitate di Comte), che la stessa battaglia esasperata condotta contro di loro dal positivismo dimostra quanto esso vi veda affermazioni molto caratterizzanti, in grado di conferire al movimento della scienza un'impronta precisa, per l'esattezza un'impronta diversa da quella di una «scienza del lavoro». Qui l'idealismo pratico si mostra strettamente omogeneo con quello teorico, mentre nel nostro tempo accade che molti concedono al primo il suo diritto, senza sapersi però risolvere a trarre da qui le conseguenze per la teoria. L'appello a un «lavoro libero» significa qui e là ugualmente l'appello a un «lavoro cieco». Poiché c'è qualcosa da cui il «lavorare» non può essere «libero», se non vuole diventare un ammasso di prodotti o di fatti, senza fine e senza scopo: appunto quel sistema oggettivo di idee e fini in cui esso ha luogo.

Così, nel moderno concetto del lavoro notiamo l'inclinazione a sfuggire del tutto ai presupposti di sistemi di fini dati; in ogni campo si vuole far apparire che questi sistemi di fini siano un prodotto, una conseguenza accessoria del lavoro stesso: i principi e i metodi della scienza una conseguenza accessoria delle singole ricerche, stato e diritto un effetto formale di tutte le singole operazioni economiche; che l'organizzazione di una fabbrica, deputata in primo luogo a fornire una *regola* all'azione dei lavoratori, risulti in un certo qual modo spontaneamente da questo lavorare. Dall'ultima errata opinione deriva poi l'idea ugualmente rovesciata per cui il guadagno dell'imprenditore, di colui che sa padroneggiare spiritualmente questa organizzazione, si identifica con il guadagno del capitale, dunque con il guadagno di una forza in sé morta; in realtà, esso proviene invece dal capitale organizzato, reso animato: e questo organizzare e animare è proprio opera dell'imprenditore. In tutti questi errori ci coinvolge l'enfasi del senso di valore, connesso nel nostro tempo con quella parola, per la quale ragione e fine vengono pensati come intrinseci all'attività che denominiamo «lavorare».

Al carattere ultimamente segnalato della «non compiutezza», del «non condotto a termine», si lega, nel nostro concetto, un successivo carattere da esso strettamente dipendente. Lavorare non significa soltanto un ulteriore sempre-di-nuovo essere attivo, ma anche un essere attivo *regolato temporalmente in conformità alla cosa*. Non è un essere attivo secondo la nostra disposizione d'animo o inclinazione individuale, ma determinato per la misura e il modo da quei sistemi oggettivi di fini (a prescindere qui da ordini personali del capo in carica), «nei» quali noi lavoriamo. A ciò non costituisce obiezione il fatto che si abbracci una professione secondo la propria inclinazione, [174] né che un operaio, «secondo la sua inclinazio-

ne», vada in questa fabbrica e non in quella. Poiché questo abbracciare, assumere, andare-nella-fabbrica è una decisione che conduce al «lavorare». Solo in seguito ad essa comincia il «lavorare», e solo allora oggetto e organizzazione esigono una regolarizzazione dell'essere attivo, pienamente definita, indipendente da tutte le inclinazioni e disposizioni che possiamo avere durante il lavoro. Poiché non possiamo pretendere una specie di «armonia prestabilita» tra le esigenze dell'oggetto e dei sistemi oggettivi di fini e le nostre inclinazioni, ne consegue che il «lavorare» andrebbe definito come *indifferente* rispetto a *piacere e dispiacere*: è cioè del tutto casuale se quanto è necessario si accompagna di volta in volta con una inclinazione o con una ripugnanza. Ma, pur mettendo a confronto i possibili casi nei quali le esigenze dell'oggetto si accompagnano di volta in volta con una inclinazione o una ripulsa, in ordine alla prevalenza del momento del dispiacere va computata anche la circostanza che, nel sentimento dell'essere libero, è dato un gusto in sé, e che il piacere, legato ad un'attività autonomamente scelta, diminuisce quando noi *dobbiamo* compiere questa attività, sebbene essa risulti proprio la stessa e nella stessa posizione spazio-temporale di quella, poniamo il caso, scelta liberamente. Impiegando questo concetto per la costituzione dello stato, così ebbe a dire una volta Mommsen¹⁰: «Per la stessa legge di natura per cui il più piccolo organismo è infinitamente di più della macchina più sofisticata, anche ogni costituzione che concede margini alla libera autodeterminazione di una maggioranza di cittadini, per quanto difettosa, è infinitamente di più del più geniale e umano assolutismo». La libera autodeterminazione è

¹⁰ Cf. T. Mommsen, *Römische Geschichte*, III, Berlin 1889⁸, p. 477.

davvero un bene in sé – a prescindere totalmente dal suo risultato per il soggetto autodeterminantesi, che potrebbe essere raggiunto anche attraverso la costrizione. E così, nel caso del «lavorare», il piatto della bilancia rimane costantemente sul momento del dispiacere, e si giustifica parimenti l'uso linguistico che spesso eguaglia «lavorare» a «soffrire», «stancarsi»¹¹, come la vecchia idea popolare stampata nel libro dell'umanità per cui il «lavoro» è una conseguenza del castigo derivante dal *peccato originale*. Ma anche l'*antica valutazione del lavoro*, come la incontriamo in Platone, Senofonte, Aristotele, Plutarco – per quanto essa risulti, nella sua rigidità, certamente irrealizzabile nella nostra cultura ed era possibile solo per popoli la cui economia era basata su una classe di schiavi – racchiude in sé un momento immortale, che non vogliamo farci sottrarre dalle belle ma superficiali aspirazioni di alcuni pensatori appartenenti all'età moderna.

La dottrina secondo cui «lavorare» può e deve essere un piacere si trova in differenti gradi in quasi tutti i circoli di pensiero *socialisti*. Com'è noto, Fourier l'ha scelta come una specie di [175] base assiomatica per il suo sistema. In epoca più recente Adolf Wagner¹², nella sua analisi dei motivi dell'agire economico dell'uomo, ha registrato il piacere del lavoro come il quarto dei cinque «motivi guida». E per l'esattezza si specifica il piacere nell'«essere attivo» contenuto nel «lavorare», nel «lavoro come tale» e nei «risultati del lavoro», quali elementi che ne testimoniano il gusto. Certo, di fronte all'eccessiva unilateralità di valersi per il lavoro *solo* del motivo economico, potrebbe essere opportuna anche la menzione di questo motivo,

¹¹ Cf. H. Paul, *Deutsches Wörterbuch*, Halle 1896, p. 29.

¹² Cf. A. Wagner, *Grundlegung der politischen Ökonomie*, I, 1892, pp. 86-121.

oltre alla classificazione dei motivi in generale. Lo stesso Wagner nota però che il «socialismo, anche qui ultraideologicamente, ignora quella naturale *modalità* [Art] del lavoro, particolarmente del lavoro manuale nella produzione materiale, per cui esso spesso si modifica nei singoli momenti tecnici, ma non nell'intera essenza tecnica»¹³; e inoltre che nella determinazione del «momento del piacere e del peso» del lavoro non giunge fino alla «differenza naturale, seppure corrente, tra il lavorare *liberale* da un lato, più o meno spirituale, quindi direttivo, e il lavorare manuale dall'altro lato, monotono, materiale, svolto nel sistema della divisione del lavoro». Poiché in queste frasi vediamo anche certe importanti ammissioni, ci sembra augurabile che venga deciso in *via di principio* se il «lavorare» si debba intendere essenzialmente come un'azione piacevole o spiacevole. La nostra concezione e determinazione del concetto di lavoro ci agevola in ciò. Poiché quanto più un'azione è «spirituale» e «direttiva», quanto più allora, anche secondo Wagner, incontra il momento del piacere in primo piano, il momento del peso sullo sfondo, tanto più essa perde proprio il carattere del «lavorare». Quanto più l'intero complesso delle condizioni, che un prodotto da realizzare presuppone, cade in forze *oggettive*, come nell'industria in macchine e organizzazione, nella scienza in strumenti e metodi, nell'amministrazione della giustizia in diritto positivo, oggettivo, nell'arte nei sussidi tecnici e nello stile, tanto più la condizione parziale dell'essere attivo soggettivo assume carattere di lavoro e anche, tanto più, carattere di non-piacere. Un essere attivo è dunque – *ceteris paribus* [in latino nel testo] – spiacevole esattamente nella stessa misura in cui lo è il

¹³ *Ibid.*, p. 111. [Trad. nostra].

«lavorare», cosicché si può benissimo considerare il «dispiacere» come un carattere necessario del lavorare, senza disconoscere quei fenomeni che, ad un uso linguistico tendenzioso, sembrano provare il contrario.

Fu spesso rivolto ai teorici del socialismo, specialmente a Marx, il rimprovero di aver identificato nelle loro deduzioni il «lavoro» con il «lavoro del corpo» e di aver dimenticato il lavoro spirituale. Il rimprovero ci sembra tanto più [176] inesatto in quanto egli spesso esordisce opponendosi al principio per cui soltanto il lavoro crea valori. D'altro canto, includendo nel concetto del lavoro la produzione spirituale e l'attività direttiva, potrebbe essere difficile polemizzare contro quel principio. Il rilevante per i teorici socialisti non è propriamente che essi escludono in modo definitivo la produzione spirituale dal loro concetto di lavoro, ma che essi ora includono ora escludono la stessa, secondo che convenga giustificare la ragione e l'opportunità immanente al lavorare, il suo supposto carattere creatore di valore, oppure secondo che pensino alla reale classe di uomini rappresentata da questa teoria, cioè alla classe di coloro che lavorano con il corpo. Così il concetto socialista del lavoro si presenta come una testa di Giano. Tuttavia, a nostro parere, questi teorici e l'atteggiamento di massa da essi espresso avrebbero pienamente ragione nella loro idea per cui il «lavorare» propriamente detto sarebbe un lavorare corporeo, se si limitassero a questa determinazione concettuale – dove però sarebbe per loro certamente difficile tirar fuori da questo concetto di lavoro il «valore» e la «cultura». Tuttavia la parola «lavoratore» non è giunta all'indicazione molto precisa della classe di uomini occupata nelle mansioni elementari in industria e in agricoltura, puramente per il cieco umore dell'uso linguistico (o anche per la perfidia di qualche teorico) – noi distinguiamo

mo già esattamente l'«artigiano» dal «lavoratore». In questo uso linguistico opera piuttosto la convinzione del tutto esatta che questa è la classe di uomini che «lavora» di più, cioè la cui attività, molto più dell'attività di un'altra classe, è un ordinare in un sistema di fini pre-dati e perciò è possibile applicare ad essa *a potiori* la parola «lavoratore» come indicazione specifica. Noi siamo soliti usare verbi [*Verba*, in lat. nel testo] che indicano azioni umane per designare il soggetto umano attivo in due casi. In primo luogo quando l'azione in questione sembra decidere del valore e disvalore dell'intera vita, così nel caso di «omicida», «salvatore», «redentore»: se dunque la singola azione ci sembra abbastanza importante da indicare proprio tutto l'uomo, per l'appunto come l'autore di questa azione. E in secondo luogo, se la sostanza ci sembra vivere tutta nell'azione continua indicata dal verbo [*Verbum*, in lat. nel testo], così in giocatore, bevitore, corridore, ecc. Tanto poco uno che beve abbastanza ogni giorno è un bevitore, o uno che corre è un corridore, altrettanto poco anche uno che lavora in questa misura è un «lavoratore». Solo se un uomo tende a vivere per «lavorare», vale a dire per l'attivo e regolare ordinarsi a sistemi di fini che gli provengono da altrove, lo chiamiamo «lavoratore». Certamente anche l'insegnante, l'artista, l'industriale, il commerciante, l'artigiano «lavorano»; [177] ma la posizione del fine autonoma, razionale, lascia più nell'ombra in queste professioni lo specifico «lavorare». Così l'uso linguistico appare razionale anche da questo punto di vista¹⁴.

¹⁴ Riguardo a ciò non si deve assolutamente scomodare il presupposto secondo cui l'uso linguistico è sempre un prodotto logico. Questo può valere per noi – ma anche questo secondo la legge – come un metodo ben fondato, soltanto finché lo si può spiegare da motivi logici, cosicché in tutti i casi, *ceteris paribus* l'onere della prova spetta a chi vuole spiegarlo con motivi alogici.

Nel resto si potrebbe raccomandare di introdurre nella scienza, invece della coppia di concetti «lavoro corporeo e spirituale», la coppia di concetti «lavoro non qualificato e qualificato» (nella misura in cui questo non è ancora avvenuto). A dire il vero, entrambe le coppie concettuali contengono il rischio di simulare contrapposizioni dove ci sono passaggi appena percettibili; tuttavia, anche da questo punto di vista, la seconda ha il vantaggio di consentire nelle sue componenti un confronto, per cui si può parlare di un lavoro più qualificato, di gradi di qualificazione – ma non di un lavoro «più corporeo» o «più spirituale» o di «gradi di corporeità», ecc., del lavoro. A prescindere da questo, per il resto le due coppie di concetti non si identificano affatto, poiché, seppure si corrispondono in quanto saranno soprattutto spirituali le proprietà che rendono un uomo adatto a un lavoro con un grado di qualificazione più alto (essendo lo spirito in generale un *principium individuationis* [in latino nel testo] più forte del corpo), ciò non è però assolutamente necessario. Anche un conduttore di zattera o un portatore di pietre è un lavoratore qualificato rispetto a un lavoratore dell'industria, dovendo avere qualità corporee che non sono proprietà umanamente medie. Così la coppia di concetti «lavoro qualificato o più o meno qualificato» non introduce alcuna contraddizione di valore, che invece è congiunta con l'altra coppia, «lavoro spirituale e corporeo». D'altro canto, evitare una tale contrapposizione di valori in contesti puramente economici sembra utile perché, se non si osserva la differenza di queste due opposizioni, prevale facilmente l'impressione che un uomo, che unisce in sé un maggior numero di proprietà necessarie all'esecuzione di compiti già dati (che sono sempre limitati storicamente dalla peculiarità della situazione culturale e anche spazialmente dalla par-

ticolarità del territorio), sia quello che anche spiritualmente sta ad un livello più elevato. Così si va a finire facilmente sul terreno dell'etica darwinistica, che considera coloro che sono dotati dei caratteri più adatti a svolgere i compiti già dati come i migliori anche in senso spirituale e morale.

Ulteriori caratteri del concetto di «lavoro» risultano da una ricerca della sua posizione nell'ambito della conoscenza del «perché» [*Wofür*] dell'azione. Questo «perché» si scompone di nuovo nella domanda sulla posizione del singolo prodotto del lavoro all'interno di quella totalità oggettiva approntata, di cui deve essere [178] parte, e nella domanda sugli uomini, ovvero sulle loro specifiche qualità e sui bisogni peculiari per i quali si lavora.

Rispetto alla prima domanda non c'è, nel concetto di lavoro, alcuna indicazione particolare. Tale concetto non è affatto decisivo riguardo alla questione se questo tutto, nel suo nesso di regolamentazione separata con la parte, debba o non debba essere reso noto al lavoratore nella sua soggettività. Se in una fabbrica di macchine un lavoratore sa quale scopo meccanico deve raggiungere la vite realizzata da lui nella totalità della macchina, o se viceversa non lo sa, in entrambi i casi «egli lavora alla vite», così come gli è richiesto. Anzi, se lo sa, questo sapere non può esercitare alcuna influenza sulla sua attività; infatti, se tutti i singoli lavoratori dessero seguito alle loro riflessioni particolari mentre lavorano all'oggetto che di volta in volta si trovano davanti, allora nelle parti finite si accumulerebbe più forza intellettuale di quanto non sia il caso, e sarebbe allora difficile credere che in questa circostanza le parti si adattino le une alle altre! Per quanto possa essere scadente, un piano di lavoro, con disposizioni dettagliate per la divisione del lavoro, si dimostrerebbe pur sempre preferibile rispetto al fine ultimo della arbi-

traria posizione di fini da parte dei singoli lavoratori con opinioni ancora troppo individuali. Molti lavoratori, per quanto ben preparati tecnicamente, non riuscirebbero a supplire la peggiore organizzazione di pochi lavoratori non preparati. Il detto di Schiller:

«Questo è sì ciò che abbellisce l'uomo,
e perciò gli fu dato l'intelletto,
perché egli segua dentro il cuore la traccia
di ciò che produce con la sua mano»

ha appunto il suo problematico rovescio. Si giunge a un punto tale che il caro cuore, ossia l'intelletto individuale, guida il lavoro e lo guida in modo tale che la parte non si adatta più all'intero, in cui però deve inserirsi secondo la sua destinazione. In una nota facezia militare, il superiore risponde all'«Io ho pensato...» del subalterno dicendo: «I buoi pensano, gli uomini sanno», e si deve ammettere che questo drastico motto da soldati contiene per il «lavorare» in senso proprio più verità del sopraccitato luogo poetico! Dunque si può confermare che la conoscenza del «perché» compromette il giusto carattere lavorativo dell'azione anziché riuscire a promuoverlo. Speculare sul fine ultimo della divisione del lavoro è dannoso in ogni caso, in quanto esso impronta di sé il lavoro stesso. Il *sistema* dell'ordinamento del lavoro che determina i singoli compiti ha un valore intrinseco, che prescinde completamente dalla somma delle sue singole determinazioni¹⁵.

¹⁵ Non posso esimermi dall'aggiungere che questo ragionamento ha la sua validità per tutti i tipi di ordinamento, anche per quelli del diritto. È una dottrina falsa e dannosa, sebbene da un po' sia di moda, ritenere che lo scopo [*Zweck*] sia il creatore del diritto. Il diritto è una forza che condetermina

[179] Se a questo punto si può considerare provato che una conoscenza del «perché» oggettivo non soltanto non è necessaria, ma – corrispondentemente al principio psicologico fondamentale che un sapere, destinato [*sollen*] a non ottenere alcuna espressione nell'attività del soggetto in questione, tende infine a procurarsela – è addirittura nociva, si potrebbe tuttavia eccepire che questa prova è valida solo per quella produzione che consegue al modo della *divisione del lavoro*. Infatti dove il prodotto dipende da uno solo, dovrebbe essere presente anche la conoscenza del nesso di tutte le sue parti. Ovviamente questa ultima affermazione è del tutto esatta, ma non costituisce, in linea di principio, un'obiezione alla nostra tesi. Non lo è perché ogni «lavorare» presuppone già la cosiddetta divisione del lavoro. Tale affermazione può sembrare paradossale; ma ciò che la fa apparire paradossale è solo un inganno che il linguaggio produce, suscitando l'impressione che il lavoro preceda anche materialmente la divisione del lavoro, mentre in realtà solo il *termine* «divisione del lavoro» è derivato dal *termine* «lavoro». Avevamo visto che la parola lavoro viene usata in triplice senso: come azione, come prodotto e come compito. Nell'espressione «divisione del lavoro» non si usa nel primo senso, poiché un'azione come tale non può essere di-

tutti gli scopi, dunque condetermina anche quegli scopi, per i quali si pretende che esso debba essere solo un *mezzo* [*Mittel*]. Se fosse diversamente, dovrebbe essere consentito ad ogni cittadino dello stato di perseguire direttamente lo scopo del diritto e di rigettare il mezzo del diritto qualora lo ritenesse un cattivo mezzo. Soltanto di enti che cadono sotto determinazioni giuridiche niente affatto umane si potrebbe dire che sarebbero in grado di dare un diritto conforme allo scopo. Gli enti le cui azioni cadono sotto il sistema degli ordinamenti giuridici, sono già determinati in ogni loro scopo da tale sistema, dunque anche in quegli scopi che perseguono una integrazione di nuove leggi al sistema vigente.

visa; neppure nel secondo senso, poiché il prodotto che si è trattato di approntare non deve essere diviso. Resta dunque solo il terzo senso; in questo è generalmente assunto nell'espressione «divisione del lavoro»: essa indica la divisione di un *compito* in singoli compiti. Ma la divisione più semplice di un compito, che può verificarsi anche nell'individuo, è quella tra mezzo e fine [*Zweck*]. Essa non è però assolutamente sufficiente per parlare di «lavoro». Soltanto quando il cercare e il trovare-intermedio ricevono una *regolamentazione obiettiva*, con la quale i mezzi divengono *fini* [*Zwecke*] *relativamente indipendenti*, e dunque solo quando la divisione dei compiti si è già ulteriormente sviluppata, possiamo parlare di lavoro anche riferendoci all'azione di uno solo (non occorre perciò che i compiti particolari siano già ripartiti in più persone)¹⁶. La nostra tesi vale già per questo caso elementarissimo di lavoro. Infatti, pur dovendo anche questo unico lavoratore sapere come le sue varie [180] azioni singole debbono alla fine riferirsi all'unico fine [*Zweck*], tuttavia egli non può avere nel suo spirito durante l'effettivo «lavorare» questo stato di attenzione al fine ultimo, ma soltanto al fine prossimo, altrimenti anteporrà «ogni passo successivo al precedente». Così, seppure il fine [*Zweck*] nella sua interezza appartiene ancora propriamente alla sua coscienza come un sapere, un simile sapere non è però disponibile durante il lavoro. Anche in questo caso, in cui lo stesso soggetto che «lavora» ha determinato il fine [*Zweck*] e conformemente ad esso conosce, rispetto al «lavorare» in quanto tale, il fine [*Zweck*] risulta *qualcosa di oggettivo* che è presupposto ad ogni «lavorare» e che

¹⁶ Si pensi al precedente esempio di una persona che fa un viaggio per indurre un altro ad un'azione.

nello stesso tempo agisce su di esso dall'esterno, come una forza determinante. Il fine [*Zweck*], se in sé può nondimeno sottomettersi all'esame della discussione interna in ogni istante (dunque anche durante il lavoro), ha tuttavia per il suo «lavorare» una specie di carattere assiomatico. Questa divisione del compito in un fine [*Zweck*] praticamente assiomatico e in un certo cercare intermedio conformemente ad esso, c'è dunque anche nel caso più elementare. (La riflessione teologica e filosofica più tarda ha giustamente respinto il carattere di lavoro che risulta, nella creazione del mondo da parte di Dio, da una divisione di questo compito in sei giorni, come una dottrina non concordante con la maestà di Dio e l'unità del mondo e ha trasferito la creazione nella forma di un unico istantaneo atto di volontà).

Se ora, nel corso della successiva divisione dei compiti, il fine [*Zweck*] unitario fuoriesce completamente dalla coscienza delle attività dei singoli, l'essere attivo continua ad essere un «lavoro», ma ovviamente in un senso del tutto diverso: il fine, che prima era oggettivo solo per parti del processo psichico, al quale però continuava pur sempre ad appartenere, diventa ora oggettivo per l'intero soggetto. Il nesso che si andava sempre più allentando si è infine completamente lacerato. Certo, in un primo tempo, solo nella modalità per cui i fini oggettivi, per coloro che lavorano, rimangono anche fini soggettivi: soggettivi per chi dirige l'intero. Il numero dei fini che sono oggettivi per il gran numero di sottoposti e restano soggettivi, per esempio, per pochi signori feudali, nel corso del processo di sviluppo si spostano da questi soggetti per finire in un solo soggetto, nei monarchi assoluti, la cui naturale impotenza a controllare mezzi così molteplici viene appoggiata dalla teoria dell'armonia propria del deismo, relativamente alle sue conseguenze per

la dottrina dello stato. Certamente con ciò il fine oggettivo, che prima concerneva i singoli, non viene riconosciuto come tale e la conseguenza è che il fine oggettivo viene interiorizzato nella struttura degli istinti dei singoli soggetti. Questa è la visione del mondo del *liberalismo*; la considerazione della vita economica come un meccanismo razionale-naturale: chi «lavora» solo per sé, già con questo, senza fare niente di più, dà forma a uno stato «ottimale» della società umana. Un fine oggettivo è già all'opera [181] nel suo approntare-mezzi apparentemente solo soggettivo. Con ciò siamo giunti di nuovo allo stato iniziale in cui fine [*Zweck*] e mezzo appartengono ai *singoli* soggetti, ma, a differenza di qui, non si dispongono in maniera tale per cui il fine regola il «lavorare», raggiungendolo a partire dal soggetto stesso; esso piuttosto si dispiega già nel «lavorare» con una misteriosa forza cooperativa. Solo dopo aver visto e sperimentato che da una simile intuizione e prassi segue una *anarchia* della vita economica, può essere mostrato che questo fine oggettivo non è realmente presente nel soggettivo approntare-mezzi di ogni singolo: si è trattato di una enorme mistificazione. Così si sviluppa di nuovo l'esigenza di una forma «pianificatrice» della vita economica, cioè appunto di sistemi oggettivi di fini che regolino il «lavorare».

Ma chi deve d'ora in poi porre questo piano oggettivo? Uomini singoli investiti d'autorità, come al tempo del feudalesimo? Con ciò è in contraddizione l'intera evoluzione della vita spirituale dell'età moderna, come pure lo sviluppo dello stato moderno. A un singolo, a un monarca assoluto per intenderci, nella ancora poco sviluppata economia del XVIII secolo, bastava il sostegno di una fede universale nella bontà naturale, già disponibile senza il suo intervento, delle tendenze economiche emancipate da tutti i vincoli. In una vita economica un po' più evoluta,

in cui i soggetti non hanno più questa fede, poiché l'esperienza l'ha confutata, un singolo non può fare un bel niente. Dunque, i fini oggettivi debbono ora essere in tutti gli individui, poiché non possono essere in uno solo; e contemporaneamente debbono *non* essere in ogni singolo soggetto, poiché debbono pur essere fini *oggettivi* proprio per questi singoli. In questa *antinomia* si trova il contenuto filosofico della *questione sociale* nella sua espressione più formale. La sua soluzione può avvenire in *un* solo modo, cioè in quanto nei soggetti stessi si presenti e agisca un che di oggettivo, purché non nel senso in cui lo pensava il liberalismo, in quanto, cioè, nello stesso puro «lavorare» questa tendenza oggettiva al fine sia data misteriosamente, ma in modo tale che il fine le stia di fronte in una rigorosa distinzione. È dunque simile al caso elementare della divisione del lavoro che rimane nel soggetto, anche se di nuovo in un altro modo; e per l'appunto in modo diverso nella misura in cui, attraverso fini oggettivi presenti nel soggetto, non viene regolato soltanto il lavoro di questo soggetto stesso, ma il «lavorare» di *tutti*. Accanto al «lavorare» compare perciò, come novità, un *dovere* [*Pflicht*] di vigorosa cooperazione al razionale perfezionamento dello stato dato, in quanto esso sembra essere il mezzo attraverso il quale i fini, riconosciuti da tutti i cittadini come obiettivamente validi per tutti, ritornano su tutti i cittadini nella forma di una totalità sistematica.

Questo postulato è reso possibile secondo la costituzione, per esempio nel *Reich* tedesco, attraverso [182] il suffragio universale¹⁷. Attualmente esso può aver luogo

¹⁷ Senza entrare nella questione che ci rimane lontana in questo nesso, se un suffragio egualitario sia razionale o irrazionale, va però sottolineato che dalle premesse date *non* segue la necessità di un suffragio egualitario o del tutto riservato.

soltanto per mezzo dell'istruzione e della formazione del popolo. Ma non è qui nostro compito porci queste domande e discutere sul «come» di questa educazione popolare. Una sola cosa è certa: questa educazione deve avere come contenuto qualificante la filosofia pratica nel senso più ampio, cioè le discipline etico-giuridico-politiche – non quelle tecnico-scientifiche. Rimandiamo per questo a quanto è stato detto precedentemente riguardo al sapere tecnico del lavoratore.

Qual è la posizione della *teoria socialista*, che abbiamo spesso menzionato, riguardo alla prospettiva appena accennata? Evidentemente il rimprovero da fare è questo: essa cerca stancamente di coprire la nota antinomia, invece di assumerla nella sua piena contrapposizione. Essa non ha mai chiarito a se stessa la *grande importanza della domanda* con la quale deve cominciare ogni critica del nostro ordinamento sociale. La domanda suona: *come è possibile che si dia un uomo che proprio in quanto «lavoratore» forma politicamente e giuridicamente i fini oggettivi?* O, per dire in altri termini l'idea già espressa nella domanda: come è possibile che un uomo il quale, supinamente e senza sapere il «perché» oggettivo di quei sistemi di fini già dati, che gli si presentano privi di ogni intimo legame con le sue inclinazioni, deve inserire la sua attività in un ruolo assegnato perentoriamente ed ha la tendenza a chiudersi in questo adattamento ripetitivo, sia contemporaneamente un uomo capace di poter condeterminare i più alti *fini* [*Ziele*] politici e giuridici? Per il fatto che la teoria socialista ha già assunto nel concetto stesso di lavoro ragione e fine, per il fatto che il lavoro, a suo giudizio, è apparso capace in sé di generare valore, di produrre organizzazione e, in ultima analisi, persino di formare il diritto, per il fatto che la «sovrastruttura» di politica e diritto ha così continuato a girare di sua iniziativa, forzata

dalla pura attività economica, per tutto questo anche l'attività politica e la funzione legislativa del lavoratore sono state ridotte a una espressione accessoria del suo lavoro. Il pesante rigore dei doveri dello stato borghese non è riuscito ad avere qui alcun significato. Si era e si restò liberali nel fatto di aborrire uno stato assoluto, pur desiderando tutto ciò che solo un tale stato è capace di compiere. Certamente teoria e prassi caddero qui nella più crudele contraddizione. Infatti, secondo questa teoria la posizione costituzionale del lavoratore nello stato sarebbe dovuta apparire addirittura senza alcuna importanza e la fiducia nella forza di costruire il diritto, immanente al puro lavoro, avrebbe dovuto far apparire, a stretto rigore logico, l'acquisizione [183] del suffragio universale da parte del partito tedesco del lavoro come qualcosa di molto indifferente. Che non fosse questo il caso e che non sarà, è certo tanto ragionevole quanto l'ammettere che la posizione di diritto di una persona come di un partito è qualcosa di non compreso analiticamente, per così dire, nella sua posizione e situazione economica: essa sopraggiunge *sinteticamente* come qualcosa di molto importante e perciò del tutto indipendente. Nella misura in cui si pretende per il lavoro una sempre maggiore parità *politica* d'influenza sulla legislazione, si supera anche il dogma che attribuisce al lavoro stesso la forza di formare i fini.

Vediamo ora che cosa accade con il «perché» nel secondo senso sopra indicato, cioè se e fino a che punto il moderno concetto del «lavoro» e del «lavorare» contenga un rimando agli *uomini* e precisamente ai loro bisogni per i quali si lavora.

Poniamo anzitutto una rigorsa distinzione tra il *destino* reale di un bene e l'*intenzione* di chi lo ha prodotto. Quanto più scompare la possibilità di conoscere questo destino, tanto più scompare anche la possibilità di com-

prendere, nell'intenzione, l'impiego finale in cui il prodotto adempie al suo scopo con il soddisfacimento di bisogni reali. La faccenda si presenta nel modo più semplice nel lavoro su commissione e in quello che serve bisogni a partire dai quali può già essere determinato il destino del prodotto. Nel secondo caso l'aspetto etico si evidenzia facilmente: esso indica semplicemente come «cattivo» un lavorare che serva bisogni immorali. Chi produce o vende quadri osceni, esercita professionalmente il lenocinio, si dedica a spiare segreti familiari nell'interesse privato, ecc.: il «lavorare» di costoro è immorale. Ma certo sono molto rari questi casi, in cui già dalla qualità del prodotto o dei fini si può dedurre il carattere morale del lavoro. Poiché le qualità morali degli uomini, in verità, si fondano molto meno sulla mancanza o sul possesso di bisogni immorali che non sulle loro dimensioni e relazioni reciproche, si deve perciò pienamente comprendere, seppure non pienamente giustificare, che pensatori etici significativi (anzitutto Herbart, e anche Kant in gran parte) abbiano visto il bene e l'istinto in una giusta relazione reciproca. Altrettanto rari sono nel sistema industriale i lavori su commissione; ma persino questi non possono essere presi in considerazione per la valutazione morale del *perché*, se le persone che ordinano non sono note al lavoratore e se, inoltre, non viene dichiarato l'uso del bene che esse acquistano: essi cioè si restringono a casi che l'ulteriore sviluppo economico (specialmente quello della circolazione dei beni) ha reso del tutto sporadici. In tutti gli altri casi di ordinazione e nell'enorme numero dei casi in cui il prodotto del lavoro passa ancora in altre [184] mani lavoratrici e in quei casi in cui viene prodotto per la libera circolazione di mercato, è del tutto escluso che chi lavora possa formarsi un concetto, anche solo relativamente chiaro, delle persone, dei loro caratteri morali,

dell'ordine dei loro bisogni ai quali il prodotto del suo lavoro serve per l'uso o l'abuso. Egli si può formare l'idea convenzionale, a buon mercato, che lavora per l'oscuro «qualcosa» che si chiama «società» o per l'ancora più oscuro «qualcosa» che si chiama «umanità»; ma dovrà riconoscere, se pensa libero dal *pathos* mistico che lo spirito del tempo lega a questi nomi, che queste grandezze sono almeno altrettanto trascendenti rispetto al suo intelletto quanto le rappresentazioni mitologiche degli antichi Germani.

Che queste oscure rappresentazioni siano divenute l'oggetto della giustificazione morale del lavoratore rispetto al suo lavoro, di fronte a se stesso, è certo comprensibile per un altro verso: stando alle apparenze, egli deve pur lavorare per qualcosa! L'idea di abbandonare il suo prodotto fabbricato con fatica, a volte persino con amore, al cieco destino di una circolazione di mercato regolata meccanicamente solo dalla domanda e dall'offerta, l'idea di spingere il frutto delle sue mani laboriose e a volte persino dell'anima, fuori, in un mondo completamente oscuro e insicuro, in cui esso potrebbe diventare mezzo per il peggio e per il meglio, questa idea per i lavoratori era insopportabile. La reazione sentimentale ad una tale situazione fu che questo mondo oscuro, questo caos di uomini che comprano e vendono, trovando in ciò il sostentamento della loro vita, caos solo presentito e, per giunta, in un frammento minimo e, inoltre, in una evidenza solo esteriore, divenne per lui un idolo, per la cui parte di volta in volta visibile gli sembrava del tutto insignificante vivere e lavorare; viceversa, riteneva abbastanza dignitoso e nobile lavorare per la sua parte invisibile e misteriosa. Una domanda sulla qualità *morale* della «società» stessa aveva perso ormai il suo senso, nello stesso modo in cui l'avevano perso, per gli scotisti medioeva-

li, la domanda sulla qualità morale di Dio o, per Hobbes, la domanda sulle qualità morali del monarca assoluto. La «società» era Dio stesso e monarca assoluto, *summum bonum*, il principio assoluto della moralità, cui commisurare prioritariamente il valore morale del singolo. Solo in relazione ad essa ogni singolo riceveva la sua luce e la sua ombra morale. Essa era il sole del mondo morale – non una parola ma una realtà corporea, un ente sublime (*Grand-Être*).

In breve: si assunse il principio estremamente discutibile e oscuro che la moralità sta solo nell'*associazione* degli uomini, non in questi stessi, che la società si distingue fundamentalmente da tutti i singoli. La conseguenza elementare di questo principio fu allora che anche tutti i singoli avrebbero potuto essere moralmente cattivi, senza che perciò la società perdesse il carattere di un *summum bonum*. [185] Secondo questa concezione, la società è sempre sospesa nelle pure altezze del bene, quali che siano le posizioni dei singoli (di cui essa è il concetto collettivo). Se si considera questa idea per sé, senza pensare alla sua origine, essa è certamente una colossale assurdità – un realismo concettuale che compare sullo sfondo della formazione prevalentemente scientifico-naturale dei suoi rappresentanti e, circostanza ancora più comica, delle loro tendenze nominalistiche. Se invece si approfondiscono i motivi già accennati della sua origine, quell'idea risulta almeno comprensibile. In essa si giustifica ogni lavoratore moderno che non sa perché lavora, ma vorrebbe lavorare per il bene. Connesso a queste rappresentazioni «per la società», «per l'umanità», il concetto di lavoro ricevette ancora sapore di ragione e bontà *immanenti*. Ma anche a questo punto, questo associare ragione e bene va segnalato come ingiustificato. Poteva bastare un Max Stirner a salvaguardare da questo errore, per quanto d'altra parte,

nella vita e nel pensiero, anch'egli abbia commesso errori; egli ebbe infatti il merito apprezzabilissimo di dissolvere il concetto di «uomo» e «umanità» formulato da Feuerbach: questo idolo bardato con frasi variopinte e dal suono cupo. Stirner insegnò ancora una volta la trasparente verità per cui la cosiddetta «umanità» consta di Tizio, Caio e Sempronio. Lavorare per l'umanità è un buon lavoro solo quando si è precedentemente stabilito che questa società è composta di uomini buoni. Tale principio rimane giusto per quanto possano complicarsi le circostanze, per quanto sia tecnicamente sempre difficile stabilirlo. È analogamente un propagatore di male è «un membro utile della società», se questa società di cui è membro, è composta di uomini cattivi. «Società» e «umanità» come ogni singolo *non sono principio* ma materiale, *oggetto* della valutazione morale.

Dalle affermazioni precedenti segue: a queste condizioni, nel lavorare puro e semplice e parimenti nel consegnare i prodotti del lavoro, non c'è alcuna garanzia che i prodotti del lavoro servano a fini morali o almeno non immorali; è perciò dovere di ogni lavoratore preoccuparsi e farsi garante con le sue forze del fatto che il prodotto serva nel suo ultimo impiego a *fini* [*Zwecke*] *morali*. Se ora qualcuno ci rispondesse che è impossibile adempiere direttamente a questo compito, ciò sarebbe fin troppo comprensibile perché una tale obiezione venga presa in considerazione. Ma non si tratterebbe affatto di un'obiezione al principio stesso, poiché, in qualunque modo tecnico e in qualsiasi grado si possano adempiere postulati morali elementari, essi restano tuttavia di inflessibile certezza e non si lasciano discutere *come* postulati. Che i prodotti del lavoro servano [186] fini morali non può essere determinato dal lavoratore stesso relativamente al suo proprio prodotto; ma ciò non è garantito neppure

dal fatto che tali prodotti soddisfano semplicemente bisogni sociali. Tuttavia, ogni lavoratore può, nella sua qualità di *cittadino di uno stato* e attraverso la funzione, che da essa procede, d'influenza sulla legislazione, procurare che questo accada: per esempio, trattandosi di legislazione scolastica, di legislazione fiscale o doganale o di legislazione concernente il diritto civile o quello penale, potrà farlo attraverso la scelta di un rappresentante determinato, del quale egli crede che si farà garante della sua convinzione in questa materia e che cercherà di raggiungere questo fine [*Ziel*]. Per quanto grande possa essere la fila delle istanze attraverso le quali egli serve tale postulato morale e per quanto a lungo sopravviva l'effetto anche rispetto a questo ultimo fine [*Ziel*], resta tuttavia per ogni lavoratore un ultimo *augurio*, che il suo prodotto capiti nelle mani di uomini *buoni*, o almeno che quegli uomini nelle cui mani esso realmente capita, divengano buoni. E solo se, per quanto è in lui, si pone un tale fine [*Ziel*] e con la sua migliore intenzione si comporta in conformità ad esso, il suo «lavorare» è un fare moralmente giustificato – al contrario non lo è affatto se egli si abbandona contento all'oscuro modo di dire che lavora per la «soddisfazione» di «bisogni umani» o «sociali». Nell'espressione «bisogni sociali», infatti, sono compresi anche i bisogni dell'intera somma di azioni moralmente negative, che secondo la statistica morale debbono esserci nella società di un dato tempo, dove appunto gli uomini hanno un «bisogno» per tutto ciò che fanno, altrimenti non l'avrebbero fatto. Anche il modo di esprimersi, frequentemente usato, che lavorare è morale se serve «bisogni veri», qui non può bastare. Infatti, ogni bisogno, in quanto azione della coscienza umana, è anche un bisogno «vero» se quest'azione è riconosciuta in quanto tale o da questa stessa coscienza o da un'altra. Questo discorso mal riuscito di

«veri» bisogni è possibile soltanto dove ha ancora efficacia sul movimento del pensiero l'idea metafisica, che sta alla base della cosiddetta «prova ontologica», ma purtroppo essa è scesa definitivamente con questa nel sepolcro, ovvero che ci siano *gradi* di realtà e perciò anche di verità.

Secondo quanto fin qui assunto, sarà chiaro almeno questo, che l'imperativo «devi lavorare» semplicemente, senza dettagli condizionanti, non può costituire alcuna legge morale. Come ogni fare *mediato* – e abbiamo visto che «lavorare» è un fare mediato in tutto e per tutto – la qualità morale del lavoro dipende dai fini, per l'esattezza dai sistemi di fini dell'organizzazione e del diritto. Solo se essi sono stabiliti e riconosciuti si può convenientemente parlare della qualità morale del lavorare stesso, proprio come si può parlare del valore di un esperimento scientifico solo se in ciò ci conduce un metodo. Per esempio, solo se [187] un'organizzazione di fabbrica è ordinata riguardo al tipo, alla misura, al tempo, al luogo, al guadagno, ecc. del lavoro, in modo da corrispondere alle leggi morali fondamentali, conformi ai più alti principi, anche il «lavorare» all'interno della stessa è moralmente buono. È comunque *obiettivamente* cattivo in tutti gli altri casi. È cattivo *soggettivamente* se i lavoratori sono conniventi con il carattere immorale dell'organizzazione, ed è dovere morale di ogni singolo rinunciare al lavoro in tali circostanze. Questo dovere morale è in sé completamente e propriamente indipendente dall'*interesse economico* del lavoratore, legato casualmente con il dovere della rinuncia. Il lavoratore, a causa della mancanza di altra occasione di lavoro o a causa della penuria di mezzi, può emigrare con la sua famiglia in un altro luogo in cui queste cose ci siano; può anche essere economicamente motivato, nella coscienza della sua impotenza a cambiare l'organiz-

zazione con la resistenza passiva, a continuare a lavorare nell'organizzazione di fabbrica non corrispondente ai principi morali, come nella realtà più spesso capita. È immorale in questo caso accondiscendere alla motivazione economica, come è anche soggettivamente immorale abbandonare il lavoro per motivi economici, persino se l'organizzazione non corrisponde a principi morali. Al contrario, può apparire del tutto augurabile che in una organizzazione immorale i singoli agevolino l'adempimento dei loro doveri adottando la comune risoluzione di deporre il lavoro, contrapponendosi dunque nello sciopero consapevole al padrone di questa organizzazione con la richiesta di cambiarla in conformità a principi morali. Questo operare insieme dei lavoratori, che si verifica all'interno del «lavoro organizzato» nei sindacati e nelle società, non può infatti essere guardato come una «organizzazione economica di lotta», ma piuttosto come un mezzo per facilitare l'adempimento del dovere, che sulla base dell'obiettiva legge morale appartiene ad ogni singolo già prima dell'ingresso in una tale organizzazione, di armonizzare per quanto è possibile in questo modo l'adempimento del suo dovere con i suoi interessi economici e di dar luogo così anche ad una maggiore forza per l'affermazione di queste esigenze morali.

Queste affermazioni hanno così poco il carattere di «ideologie» non pratiche che piuttosto corrispondono esattamente all'*idealismo pratico*, in funzione all'interno dei maggiori movimenti di sciopero degli ultimi decenni. In questa sede si tratta soltanto di rendere vivo, strappandolo anche alla sua latenza teorica, l'idealismo venuto alla luce anche in scioperi di schietta marca socialista, vivo nella pratica ma purtroppo latente *teoreticamente*. L'esattezza di questa affermazione diventa subito evidente ove ci si chieda se e quanto la condotta pratica del lavoratore

negli scioperi corrisponda alla concezione teorica degli stessi all'interno della socialdemocrazia. Se gli scioperi sono in realtà *soltanto* organizzazioni *economiche* di lotta, è conseguente che lavoratori che ricorrono allo sciopero organizzato e senza rescissione del contratto taccino altri gruppi di lavoratori, che [188] non lo fanno per motivi economici, di «traditori della causa», di «uomini immorali, senza carattere», di «proletariato di stracci», ecc.? Se il principio giustificante dello sciopero è economico, allora è del tutto incomprensibile perché lo stesso principio, se motiva altri lavoratori a continuare a lavorare, deve essere irrazionale e cattivo, mentre invece nel primo caso è razionale e buono. Avere altri interessi economici, però, non può dare alcun motivo per un tale giudizio negativo; altrimenti ogni contadino dovrebbe tacciare di uomo immorale ogni industriale e ugualmente ogni artigiano ogni industriale e l'unità della legge morale si frantumerebbe nelle migliaia degli interessi economici. Ma anche ammesso che i lavoratori non scioperanti avessero lo stesso interesse economico degli scioperanti e si limitassero a non riconoscerlo nella stessa misura, ciò potrebbe causare compassione per la loro visione incompleta, mai però una critica. Questo giudizio istintivamente giusto e moralmente ben fondato dei lavoratori scioperanti su quelli non scioperanti (supposto che lo sciopero abbia fini morali e non avvenga sotto forma di una rescissione del contratto) non viene fondato dalla concezione teorica dello sciopero come una organizzazione di lotta economica.

Così, all'interno del movimento dei lavoratori non sempre parola e azione si contraddicono esclusivamente in senso negativo, tale che l'azione sia peggiore della parola, ma spesso anche in senso buono, tale che l'azione sia migliore della parola! Al contrario, quei giudizi istintivamente giusti sono giustificati anche teoricamente dalla

nostra concezione dello sciopero, poiché è *dovere morale* di ogni singolo rinunciare al lavoro in una organizzazione immorale. Questo dovere è dunque assolutamente primario sia rispetto all'interesse economico, sia anche rispetto alla forma di una organizzazione nella quale tali doveri possono diventare moventi dell'azione. È quindi indifferente quali specifici interessi economici abbiano i lavoratori e anche se ne siano a conoscenza; ed è indifferente se e quanto siano coinseriti nell'organizzazione: essi hanno tutti singolarmente da compiere il loro dovere alle condizioni date.

Ma in questa questione c'è ancora un'altra contraddizione, e per di più di principio, tra teoria e prassi. Secondo la teoria che vede nel lavoro il *creatore* di ogni valore e di ogni cultura, «lavorare» dovrebbe essere non solo il primo ma *l'unico* tra tutti i doveri morali. La semplice conseguenza di questa affermazione sarebbe che rinunciare al lavoro dovrebbe essere assolutamente immorale e perciò proibito. Solo chi esclude dal concetto di «lavorare» la ragione, la bontà e tutte le forze creatrici che la presente teoria, come abbiamo visto, vi include e fa dipendere le qualità morali del lavoro anzitutto dai sistemi dei fini oggettivi, [189] da cui esso è assolutamente condizionato, ha diritto logico a giustificare moralmente un rifiuto del lavoro, per chiedere un cambiamento dell'organizzazione che, indipendente dal nudo «lavoro», gli si contrappone. Perciò la teoria socialista può giustificare un po' di tempo libero (domenica, ferie, ecc.) solo come tempo di riposo dal lavoro e di ripresa delle forze per il nuovo lavoro. Essendo qui il lavoro l'unico creatore di valore, si può conferire valore a tempi in cui non si lavora solo nella misura in cui le attività che si debbono eseguire in questi tempi vengano di nuovo riferite al lavoro come loro causa.

Viceversa noi riteniamo che quelle attività e quelle circostanze che occupano questi tempi possiedano un valore *indipendente* dal lavoro, e addirittura, a ben vedere, un valore *predeterminante* il valore del lavoro. Infatti, proprio in questi tempi in cui non si lavora, il lavoratore ha il dovere di cooperare alla determinazione del sistema oggettivo di fini, famiglia, organizzazione, comunità, stato, chiesa. Come ciò debba avvenire in modo più particolare non può essere nostro compito indicare, dato che qui abbiamo a che fare soltanto con i *principi* rispetto ai quali questi doveri debbono essere adempiuti. Nonostante ciò, vogliamo indicare almeno i *punti di congiunzione* di esigenze specifiche che da una parte provengono da questi principi, ma dall'altra sono divenute anche esigenze di fatto nella lotta delle realtà stesse, per dare in questo modo una rigorosa caratterizzazione ai principi.

Il tempo di lavoro quotidiano, nella misura in cui possono variamente formarlo anche fattori di volta in volta eccezionali (pesantezza del lavoro, condizioni delle relazioni di scambio periodicamente ricorrenti, lavoro stagionale, condizioni di concorrenza, ecc.), va stabilito sempre in modo coordinato ai doveri del lavoratore verso la sua *famiglia*, considerata un momento *primario* rispetto ai momenti nominati. Gli si deve offrire inoltre la possibilità di agire, anche materialmente, nella forma costituzionalmente garantita, sul corso degli affari dello *stato*; ugualmente deve poter vivere come membro vivo e reale della sua *chiesa*. In questo modo tutte quelle funzioni relative al dovere, che il suo essere implicato nei diversi legami oggettivi per lo scopo comporta, ricevono il tempo necessario al loro svolgimento. Una domenica libera in cui il lavoratore ha tempo di riflettere sull'impronta divina che è in lui, di dare ordine alle faccende familiari, di educarsi e di divertirsi; la determinazione dell'età di abili-

tazione al lavoro, per cui il lavoratore non venga gettato troppo presto nella meccanica in sé cieca del processo economico; un libero diritto di associazione e di assemblea, con ampia concessione della capacità giuridica anche ad associazioni e organizzazioni non economiche; ma prima di tutto un intervento educativo il più ampio possibile. Tutte queste esigenze trovano un *legittimo* [190] *nesso logico* nei principi fin qui dedotti, mentre, in base alle premesse della teoria socialista, possono essere poste soltanto in *modo illegittimo*. Tutti questi valori: tempo libero, educazione, divertimento, partecipazione ai doveri dello stato e della comunità, ecc., non possono trovare nella seconda teoria un valore indipendente dal «lavoro», ma piuttosto, se debbono essere valori, debbono derivare dal lavoro stesso, in quanto creatore di ogni valore. Le diverse funzioni dell'uomo corrispondenti al suo vario essere-membro delle diverse relazioni oggettive, prese insieme in un punto d'unità sostanziale, vengono qui staccate da ogni sostanza e in cima a queste funzioni, spogliate da ogni nesso interno, si pone quella del lavorare, che deve fornire a tutte le altre la più esatta determinazione. Il capo della famiglia, l'appartenente alla comunità, il cittadino dello stato, il fedele della chiesa vengono risolti nel «lavoratore», anziché rappresentare queste funzioni in un dato ordine, in cui la funzione del lavoro assuma la posizione relativamente più bassa, nell'essenza dell'uomo armonicamente sostanzializzata. Il giudizio «il lavoratore è un padre di famiglia, un cittadino dello Stato», ecc., appare nel primo caso come un puro giudizio analitico, nel secondo caso invece come sintetico – se vogliamo esprimere la differenza in questa forma. Quando poi, d'altra parte, proprio su questo aspetto si leva l'aspra e giusta lamentela che il lavoratore non può adempiere a sufficienza queste funzioni, in ciò ricompare soltanto la già sottoli-

neata faccia di Giano del concetto socialista del lavoro, che una volta viene rappresentato nel lavoratore empirico, un'altra volta viene pensato come un ideale, nel quale sono assunte tutte quelle proprietà che il lavoratore empirico non ha, per ridedurle però poi ugualmente da qui per il lavoratore empirico. Ricompare a questo punto il fatto che anche il socialismo marxista si tiene libero dall'utopia soltanto a parole, ma non nello spirito. Il secondo concetto di lavoratore è un concetto completamente utopico e soltanto uguagliandolo, contro il principio d'identità, con il primo concetto, derivato dalla critica delle situazioni economiche di fatto, e logicizzando la stessa contraddizione alla maniera hegeliana, il carattere del non-utopico viene conferito illegittimamente alla teoria.

Accanto a questa teoria socialista c'è però ancora un altro contesto di pensiero in cui il «lavorare» acquista un valore indipendentemente da presupposti oggettivi. È la concezione di lavoro come una specie di *narcosi*, per cui non ci preoccupiamo degli affanni del mondo. Pascal ha spesso giudicato il lavoro in questo senso. Nelle parole di Voltaire: «Lavoriamo senza ragionare; è il solo mezzo di rendere la vita sopportabile» [in francese nel testo. Trad. nostra] risuona ugualmente questa idea – in modo abbastanza strano per i deisti e gli ottimisti con il loro intelletto sereno e luminoso [191]. Forse Hieronymus Lorm ha dato all'idea la forma più nitida nei seguenti versi:

«Solo il lavoro ti distoglie
dal truce negare del mondo,
esso dà alle ore un fine [*Zweck*]
che neppure il vivere ha». [Trad. nostra].

Non vogliamo naturalmente togliere il diritto di esprimere uno stato d'animo in parole appropriate né al poeta,

né al pensatore che filosofeggia con le battute dell'uomo di mondo. Ma se un tale stato d'animo vuole assurgere a *principio* di giudizio e di misura di condizioni reali, esso assume un significato completamente diverso. Ciò che è comprensibile e addirittura piacevole al suo posto, carica piuttosto tutte le situazioni, qualora venga posto in forma dogmatica a base di una intuizione della vita. Eppure il pensiero sistematico non ha mai trovato né in filosofia, né in economia politica una forma della stessa durezza espressa dai versi citati. Ciò risulta comprensibile anche per il fatto che non c'è mai stato nell'intera storia del pensiero umano un sistema così *pessimistico* da rinunciare a ogni ordine salvifico. E soltanto in un tale sistema il «lavoro» come attività di narcosi potrebbe pretendere un valore morale. Il pessimismo di Schopenhauer, perciò, non è ancora abbastanza pessimistico! Secondo le sue premesse il «lavoro», che è soprattutto espressione della volontà, dovrebbe apparire cieco e cattivo, e così sembra a prima vista, dovendo questa concezione collegarsi ai principi già formulati. Ma chi così presumesse, andrebbe incontro a una delusione molto grossa. Se da questo punto di vista la volontà in generale è davvero cattiva e cieca, deve esserlo anche questa volontà che si manifesta come organizzatrice e razionale nello stato e nei restanti sistemi di fini oggettivi. Per il fatto che in Schopenhauer potenze buone e razionali in generale appaiono come un non-senso e il bene viene trasferito nella negazione di qualunque volontà, viene a mancare anche ogni possibilità di sottoporre la forza del lavoro in sé cieca ad una guida razionale per renderla così morale. Ma proprio per il fatto che il «lavorare», quanto al suo valore, viene eguagliato alle altre produzioni della volontà, esso, tra queste altre opere, dunque all'interno del mondo stesso della volontà, appunto rispetto alle altre produzioni, si trova a godere di un relativo incremento di valore.

Questa originale e interessante circostanza si è realizzata in Reinhold¹⁸, studioso di economia politica, che, sulla base della metafisica di Schopenhauer [192] cercò di edificare un sistema liberale dell'economia. Il disprezzo dei sistemi oggettivi di fini, che corrisponde a questa metafisica e alla sua negazione di una volontà buona e razionale, conduce necessariamente all'apprezzamento del lavoro senza condizioni, caratteristico dell'intero *liberalismo* come anche della *teoria socialdemocratica*. La differenza, certo molto forte, è solo questa: che il liberalismo inglese, come lo incarna Smith, prova la *non-necessità* di uno stato forte, che influenzi sistematicamente gli affari economici, a partire da presupposti ottimistico-deistici; mentre qui, a partire da presupposti contrari, rigidamente pessimistici, viene messa in evidenza l'*impossibilità* di un tale stato. Là si dice *laissez faire*, poiché lo stesso lasciar andare puro e semplice conduce a situazioni giuste; qui si dice *laissez faire*, poiché è impossibile impedire il lasciar-andare, sebbene conduca a situazioni ingiuste. Dal punto di vista storico, entrambe le concezioni si potrebbero considerare come sistemi del liberalismo «nascente» e «decadente». Il liberalismo inglese aveva solide radici nell'intera visione del mondo del suo tempo; del resto aveva anche dalla sua parte il futuro della cultura economica e si trovava, per così dire, giustificato da questi fattori: questo liberalismo tuttavia va indicato semplicemente – mi si passi la parola forte – come una specie di cinismo sistematico, né lo è di meno per il fatto che si è avvolto in un frizzante mantello filosofico. In generale si deve dire che l'idea di rendere la metafisica di Schopen-

¹⁸ C.T. Reinhold, *Die bewegenden Kräfte der Volkswirtschaft*, Leipzig 1898.

hauer la base per un sistema di economia politica appartiene a quei fenomeni della storia delle scienze che non possiedono altro diritto all'esistenza che quello di dare, in risposta ai problemi, un *complementum possibilitatis* anche alle assurdità più remote. Già il solo fatto che a malapena si potrebbe trovare qualcosa di più indifferente per Schopenhauer dei problemi dell'economia umana, o che interessi particolarmente artificiosi lo abbiano condotto a costruire il suo sistema e formarne il contenuto, avrebbe dovuto scoraggiare da tale impresa. Prescindendo da ciò, si consideri che la filosofia di Schopenhauer predica addirittura un allontanamento da ogni vita economica che, in fin dei conti, è la vita più pura della volontà e perciò tale filosofia non solo non è fatta per dare un avvio di soluzione al problema economico, ma piuttosto proprio per negare questi problemi come problemi. Quanto più, secondo Schopenhauer, desideriamo il bene, tanto più cadiamo fuori dai nessi economici in generale; del resto poi anche l'asceta, apice dell'umanità, può essere visto come un individuo assolutamente non economico! Resta così del tutto incomprensibile come un sistema, che vede in una pura posizione di conoscenza e di sentimento rispetto [193] al mondo l'unica posizione giusta, possa essere reso principio di una scienza, il cui compito principale deve essere proprio, in fin dei conti, indirizzare ad una soluzione pratica il problema economico del tempo. Una tale soluzione può tuttavia risultare solo dentro al mondo della volontà stesso e solo di nuovo attraverso la volontà – un compito che non ha poi alcun senso se si rappresenta questo stesso mondo della volontà come una totalità da negare. Perciò: voler trarre dai principi di Schopenhauer l'economia politica significa – in un modo così strano come difficilmente lo è un'altra impresa dei nostri giorni, certamente non privi di cose strane – mungere l'ariete!

Siamo così giunti, allora, a risultati che non conferiscono a quella attività denominata «lavorare» la consacrazione morale che la morale pratica dei nostri giorni vuole attribuire al «lavoro». Abbiamo visto in esso una cieca attività *moralmente indifferente*, che riceve il suo carattere moralmente buono o cattivo solo da un condizionamento, da una regolamentazione da parte di sistemi di fini oggettivi. Tuttavia in questi sistemi di fini oggettivi che gradualmente salgono dalla famiglia, attraverso l'organizzazione, la comunità, lo stato, fino all'idea del diritto stesso, sono però inclusi tutti gli uomini. Né un singolo soggetto, né un certo numero di essi possono essere indicati come loro creatore. Abbiamo chiarito che la forza formatrice di questi sistemi sempre meno nel corso della storia viene rappresentata da soggetti particolari, e che essa, piuttosto, si trova sempre più in tutti i soggetti. Ma contemporaneamente abbiamo visto che solo se nella personalità sopraggiunge una severa separazione tra il soggettivo e l'oggettivo non ricadiamo nell'errore del liberalismo di vedere già nella stessa attività puramente soggettiva una cooperazione a condizioni obiettivamente buone e razionali.

Ora, se fissiamo il seguente principio, che questa forza formatrice di sistemi oggettivi di fini è prodotta da una determinata parte di ogni soggetto, possiamo evitare di essere risospinti in quella conseguenza? Qui ci troviamo certamente di fronte alla *questione cardine dell'etica del nostro tempo* e, per l'esattezza, di fronte ad una domanda nella cui risposta non c'è via di mezzo. Rispondere e corredare questa risposta con ragioni corrispondenti alla dignità della domanda non può e non deve essere qui il nostro compito. Solo alcune note ad essa relative potrebbero trovare il loro posto in questa conclusione. Höffding dice nella sua etica: «Ma la soggettività (la co-

scienza), che deve essere regolata dal principio oggettivo [Höfdding esige tale principio] è sempre ugualmente la base del riconoscimento di questo principio»¹⁹. A ciò si deve rispondere che è incomprendibile fino a che punto (se si deve dare in generale un principio oggettivo) la soggettività, se ad essa è assegnato l'ufficio del giudice in ultima istanza, potrebbe accettare un [194] principio oggettivo (una volta presupposto, costituirebbe il criterio di ciò che è giusto), se esso si oppone al contenuto di questa soggettività. Essa dovrebbe rigettare il principio oggettivo, spettandole per principio l'ufficio di giudice ultimo, e credere legittimamente di aver ragione; ma ciò significa: la soggettività dovrebbe *necessariamente* ingannarsi. Così vediamo soltanto che per quanto ci si possa girare e rigirare, dalla soggettività, sia quella del singolo, di alcuni o di tutti, non viene estratto un principio oggettivo con nessun filtro magico. Chi si preoccupa di ciò si preoccupa, per così dire, della quadratura morale del cerchio! Finché non oltrepassiamo la natura umana in generale alla ricerca di un principio oggettivo che valga per tutti gli uomini, alla ricerca di energie che possano portare alla luce un tale principio, non si può legittimamente parlare non solo di trovare un tale principio, ma propriamente neppure di cercarlo. La legge morale, che la stessa natura umana pone, sarà sempre esattamente buona come la stessa natura umana. Anche quando la natura umana si è via via deteriorata (paragonata al principio oggettivo), essa non è tuttavia mai apparsa peggiore, poiché ha via via adattato a se stessa la legge morale che le appartiene, essendo intesa come emanazione della sua natura. Quanto poco un ente ha notato che è in movimento se tutto il suo

¹⁹Cf. H. Höfdding, *Ethik*, Leipzig 1888, p. 41. [Trad. nostra].

ambiente si muove visibilmente e tangibilmente nello stesso senso, tanto poco un singolo potrebbe notare che diventa peggiore se il suo popolo – o un popolo, se l'intero mondo ugualmente con lui diventasse peggiore, non essendo possibile né ammissibile *tanto al singolo, quanto al popolo, una vocazione* a una potenza ultraumana, o in ogni caso che si elevi *sopra* tutti i singoli. Quando, ad esempio, negli ultimi anni l'esigenza di avanzare con decisione nella politica sociale viene combattuta con l'argomento che dovremmo aspettare, per restare concorrenziali sul mercato mondiale, che altri Stati procedano in simile senso, questa risposta, pur potendo essere stata giusta in alcuni casi, tuttavia, considerata in linea di principio, appartiene a quella classe di argomenti che si basano su quel pericoloso relativismo morale dal quale non c'è più alcuno scampo, se viene *negato* fundamentalmente un *principio morale e di diritto oggettivo*, indipendente da tutti i soggetti, e un appello fiducioso pregiudiziale alla sua forza vincitrice. Se ogni popolo guarda l'altro prima di decidersi a una condotta politica, la totalità viene meno, ritenendo l'uno di essere astuto più dell'altro – mentre, nel secondo caso, anche laddove ci si deve aspettare un momentaneo indebolimento della forza economica, la coscienza di operare secondo un principio oggettivo morale e legale, come la semplice fiducia nella vittoria finale di questo principio nel mondo, dà anche la forza di procedere secondo il suo comando.

[195] Anche la risposta che la nostra argomentazione è errata perché in ogni caso c'è *un appello alla storia*, che potrebbe indicare la via giusta ad un popolo, che ad un certo momento viene meno, sì, proprio ad un'umanità decadente, è insostenibile. Infatti, se questa affermazione è giusta; cioè: vale per *tutti* i tempi, non può essere richiesto che assumiamo quel momento, scelto per la ricer-

ca, proprio nel tempo attuale o in qualunque altro tempo determinato. Poiché però dobbiamo presumere che la storia è finita, che ha avuto un inizio, allora niente può esserci d'ostacolo nel tentativo di scegliere il punto d'inizio esatto. In questo, però, non v'è alcun appello alla storia. Perciò la presente affermazione non vale per ogni momento della storia umana, dunque non è valida universalmente e di conseguenza non è sostenibile. Ma, d'altra parte, questo argomento è invalido perché nella storia male e bene hanno un legame molto stretto, anzi spesso sono proprio in dipendenza causale l'uno dall'altro, e ogni distinzione tra essere e apparire (di cui per esempio si è occupato Hegel) *presuppone* già un *principio di valore oggettivo*, divenuto vivente anche nell'uomo²⁰. Fino a quando restiamo nella storia, fino a quando restiamo nella soggettività umana, restiamo confusi nella vivente umanità attuale. Prescindendo da ciò, sopraggiunge ancora il momento essenziale di natura e dignità *individuale* che ogni momento storico ha in sé, qualcosa che Hegel, pieno di fede nella storia, doveva riconoscere con la proposizione polemicamente esagerata secondo cui impariamo dalla storia che non si è mai imparato niente dalla storia. Se si ammette, però, che ogni popolo possiede per il suo tempo un carattere a lui *proprio* e un compito [*Aufgabe*] ad esso conseguente, la cui attuazione, in modi determinati, gli spetta conformemente a un principio *oggettivo*, e inoltre che la conoscenza di questa giusta attuazione dell'esigenza dell'ora non si può mai imparare completamente dalla storia allora anche l'idea che la storia potrebbe condannarci per il nostro continuo essere epigoni deve essere respinta come insufficiente.

²⁰ Cf. in proposito la mia etica e la mia filosofia della storia.

Veniamo così spinti di necessità verso una grandezza trascendente, che porta in sé una legge valida per tutti gli uomini e a cui tutti i soggetti debbono avere parte, nell'attuazione dei loro particolari doveri, e in primo luogo nella loro cooperazione alla formazione dei sistemi di fini oggettivi, se vogliono formarli bene – tutte condizioni alle quali soltanto, come abbiamo mostrato, il «lavoro» può essere moralmente buono. Così anche il nostro problema, come ogni autentico problema, cerca alla fine la sua attesa soluzione nella metafisica, senza la quale le dottrine etiche saranno sempre prive di un termine logico e della forza gioiosa di una fede vivente.

INDICE DEI NOMI

Albisu D.M.: 9	Ehrenfels Ch., von: 19, 20, 60
Allodi L.: 7, 13, 42	Engels F.: 28
Antiseri D.: 6	Erdmann B.: 68
Aristotele: 25, 27, 28, 72	Escher Di Stefano A.: 6
Bacone F.: 61	Eucken R.: 9, 10, 28, 51
Barth P.: 57	Fatta C.: 17
Baumgartner H.M.: 20	Ferretti G.: 6
Berti E.: 12	Feuerbach L.: 89
Biasutti F.: 6	Filippone Thaulero V.: 5, 6
Bosio F.: 6, 7, 13, 32	Fischer K.: 59
Brentano F.: 8, 9	Fourier F.M.C.: 23, 34, 72
Buber M.: 5	Frings M.: 6
Calogero G.: 17	Gadamer H.G.: 22
Caprioli A.: 8, 26	Getzeny H.: 7
Caronello G.: 6, 31	Goethe J.W., von: 62
Cassirer E.: 5	Görres J.: 58
Cetrangolo A.: 13	Grimm A.: 9
Codino F.: 28	Haecker T.: 5
Comte A.: 67, 69	Hegel G.W.F.: 11, 12, 17, 58, 104
Cusinato G.: 5	Henckmann W.: 9
D'Anna V.: 8	Herbart J.F.: 86
De Negri E.: 12	Hobbes Th.: 88
Dietzgen J.: 34	Höffding H.: 101, 102
Dilthey W.: 8, 9	
Dupuy M.: 6	

James W.: 37, 38	Racinaro R.: 7, 13
Jerusalem W.: 37	Reinhold C.T.: 99
Kant I.: 31, 59, 86	Ricardo D.: 59, 66
Krings H.: 20	Riconda G.: 6
Lambertino A.: 6	Riedel M.: 20
Lange A.: 59	Rizzi A.: 6
Lenk K.: 15	Roscher: 59
Lipps T.: 61, 67	Schiller J.C.F.: 78
Locke J.: 66	Schmöller G.: 69
Lorm H.: 97	Schopenhauer A.: 23, 98, 99, 100
Lutero M.: 62	Senofonte: 72
Mader W.: 9	Siemens W., von: 34
Marx K.: 23, 28, 57, 64, 66, 74	Sigwart Chr.: 68
Mazzarelli C.: 25	Simmel G.: 8, 9
Meinong A.: 19, 20, 60	Sinigaglia C.: 22
Michel K.M.: 12	Smith A.: 59
Moldenhauser E.: 12	Sombart W.: 34
Mommsen T.: 71	Spinoza B.: 15, 18, 57
Morra G.: 6, 7, 13	Stammler R.: 57, 59
Müller A.: 58	Stirner M.: 88, 89
Negri A.: 13, 17	Stumpf K.: 8, 9
Nietzsche F.: 38	Sweeney R.: 8
Ostwald: 38	Tommaso d'Aquino: 27
Padellaro R.: 7	Totaro F.: 7, 8, 12, 26
Pascal B.: 97	Vaccaro L.: 8, 26
Paul H.: 62, 72	Vandenbussche F.: 7
Pedroli G.: 5, 6	Volpi F.: 8
Peirce Ch.-S.: 37	Voltaire (Arouet F.-M.): 97
Pellegrino U.: 6, 7	Wagner A.: 68, 72, 73
Penzo G.: 20	Wald C.: 20
Pesante L.: 6	Weymann-Weye W.: 5
Platone: 72	Wiesen F., von: 20
Plutarco: 72	
Pupi A.: 6	
Pusci L.: 6	

INDICE GENERALE

LAVORO E FILOSOFIA IN MAX SCHELER. UN ITINERARIO DEL PENSIERO (<i>Daniela Verducci</i>)	pag.	5
1. Avvertenza preliminare	»	5
2. Il lavoro come problema filosofico	»	8
3. Il posto del lavoro nell'etica	»	15
3.1. In <i>Lavoro ed Etica</i>	»	15
3.1.1. Il lavoro nel linguaggio comune	»	19
3.1.2. L'esperienza del lavoro	»	23
4. Il lavoro tra etica e prestazione sociale ...	»	25
5. Il lavoro e le dimensioni teoriche dello spirito	»	32
5.1. Lavoro e <i>Weltanschauung</i>	»	32
5.2. Lavoro e conoscenza	»	37
6. Conclusione	»	42
Bibliografia	»	45
MAX SCHELER, <i>LAVORO ED ETICA</i>	»	51
Indice dei nomi	»	107