

Introduzione

Alcune avvertenze preliminari

L'indagine, che qui si avvia, si sviluppa secondo una prospettiva poco consueta alla filosofia contemporanea. Quello che soprattutto la governa è, infatti, un intento euristico e per di più *sui generis*: non si aspira tanto a scoprire verità, nuove o in veste rinnovata, da configurare in altrettanti, inediti e provvisori, sistemi, narrazioni, assemblaggi. Si vuole piuttosto ricercare, nell'attualità dell'esperienza umana, la traccia del segmento mancante ai fini del ripristino del contatto coscienziale con quel rivolo di energia vitale che, configurandosi in attività di produzione effettiva o "lavoro", conduce a realizzazione scopi e intenzioni.

Di tale segmento connettivo tra le due dimensioni ontologiche dell'ideale e del reale, neppure Aristotele sembra avere avuto esatta consapevolezza. E infatti se da un lato egli coglie una netta distinzione tra azione e produzione, osservando che «nessuna delle due è inclusa nell'altra, giacché l'azione (*ἡ πράξις*) non è produzione e la produzione (*ἡποίησις*) non è azione»¹, di esse si trova, d'altro canto, a riconoscere anche la continuità, quando afferma che a presiedere all'attività produttrice ci vuole il pensiero pratico: quello che fa capo all'uomo, il solo essere capace di decidere e deliberare se e come calcolare i mezzi per realizzare un desiderio². Dalla riflessione morale aristotelica possiamo trarre in effetti gli elementi per delineare una sequenza attiva antropologicamente completa, che alla teoria affiancherebbe la prassi, a questa vedrebbe subordinata la poiesi, nel cui ambito troverebbe posto la tecnica, realizzativa fin nella concreta materialità. Storicamente, però, complici sia la generalizzata condizione socio-economica dell'antichità, di utilizzo degli schiavi per il lavorare manuale, sia il privilegio del lavoro intellettuale accordato nel medioevo ai chierici, la cesura coscienziale tra attività teoretico-pratica e poietico-tecnico-realizzativa si è andata approfondendo fino all'instaurarsi di un autentico oblio filosofico del segmento terminale della prassi, quello lavorativo. Esso è stato prevalentemente dirottato nel campo della riflessione delle scienze economico-sociali ed equiparato ad altri processi oggettivi, suscettibili di analisi matematico-statistiche, sebbene del lavoro anche la filosofia abbia sempre fatto uso, non essendo rimasta nella condizione di inafferrabile e fluida proces-

sualità raziocinante ma avendo inteso, viceversa, fin dall'inizio, concretizzarsi in filosofie determinate, documentate anche per iscritto³.

In questo modo, non solo è avvenuto il misconoscimento della pregnanza ontologica del lavoro e quindi lo stesso intenzionamento metafisico ha visto ridotta la sua portata, ma, ciò che è più grave, ci si è privati della consapevolezza di una insostituibile risorsa antropologica: quella che ci consente di approntare ciò che non c'è ma desideriamo che ci sia, tramite l'immissione, nella realtà naturale e vitale, che si sviluppa secondo propri automatismi, di processi artificiali opportunamente finalizzati, di produzione o di trasformazione. Infatti, come già Aristotele affermava: «Ogni arte riguarda la produzione (γένησις) e il cercare con mezzi tecnici (τεχνάζειν) e con conoscenze teoretiche (θεωρεῖν) di produrre qualcosa delle cose che possono sia esserci sia non esserci e delle quali il principio non è in ciò che è fatto ma in chi fa»⁴.

La ripresa della consapevolezza del segmento lavorativo della prassi è, dunque, indispensabile anche perché la filosofia, attività conoscitiva plurimillenaria, così ostracizzata ai nostri giorni, possa riassumere il ruolo direttivo dei processi psico-fisici, umani e naturali, che le compete e tornare a orientare la vita e lo stesso lavoro in un senso antropologicamente positivo.

Nella cultura contemporanea, invece, la filosofia tende a essere relegata e a relegarsi nella trincea difensiva dell'esclusivismo teoreticistico e autoreferenziale, dove si è ritirata dopo aver abbandonato il punto di vista del principio e dell'intero che epistemologicamente le appartiene, seppure più nella dimensione della tensione che del possesso. Essa non sembra affatto accorgersi né curarsi dell'appello che il mondo tecnologico le rivolge, affinché si dedichi a investire con intenzionamenti significanti la miriade di processi, psicologici e fisici, sia scoperti in natura sia indotti artificialmente, i quali, lasciati ai propri automatismi e privati di conduzione, ci sprofonzano sempre più nell'autodistruzione⁵. Eppure, anche ad Aristotele era chiaro il danno antropologicamente letale che si produce, quando si abbandonano a un uso indiscriminato quelle cose che, applicate secondo la retta ragione, fanno bene. Egli, infatti, esorta chi agisce a conoscere sempre ciò che è opportuno nella circostanza, per orientarvi come fanno i medici o i naviganti, dal momento che il risultato dell'azione, di cui il lavoro è l'ultimo segmento, quello realizzativo, è tale che viene annientato dall'eccesso e dal difetto, come accade per la forza e la salute. Per questo, se Aristotele poteva osservare che troppi esercizi o troppo pochi distruggono la forza e il cibo eccessivo o insufficiente danneggia la salute, noi oggi ci troviamo a constatare che un lavorare cieco manca l'obiettivo della realizzazione e mentre sembra che faccia, in realtà disfa: anche nel tempo attuale, dunque, è solo calibrando l'agire secondo la giu-

sta proporzione, come Aristotele aveva rilevato a proposito della forza e della salute, che la realizzazione del lavoro può essere prodotta, accresciuta e preservata⁶.

In effetti aver perso il contatto coscienziale con i processi psico-fisici di realizzazione, della cui direzione disponiamo per conferire misura razionale alla nostra dimensione pulsionale o al fluire degli eventi, per quanto è modificabile, ha significato, pur a fronte dell'enorme incremento dei prodotti del lavoro, allontanare la possibilità di ben-vivere, che si apre quando facciamo opportunamente funzionare la parte sensibile della nostra anima e ottimizziamo i processi della natura. Inoltre e soprattutto, consentendo che l'attività razionale, che essenzialmente ci costituisce, si riducesse o a mero teorizzare o a calcolo empirico e si atrofizzasse lo snodo connettivo con la sua terminazione realizzativa, ci siamo sempre più posti in balia delle forze non umane, consegnandoci alla morte, etica e fisica insieme, come segnala l'emergere heideggeriano di un destino di morte (*Sein zum Tode*) per il *Dasein*⁷.

Si tratta, allora, anche per noi, come per Edmund Husserl, agli inizi del XX secolo, di essere «filosofi principianti» (*Anfänger der Philosophie*): profondamente insoddisfatti delle forme e delle norme della situazione culturale vigente, in cui ogni idea ci appare formale, vuota e astratta, distante, vogliamo attingere al campo di forza da cui la stessa filosofia prese origine, per trarne rinnovato slancio ideale e motivazionale e rendere finalmente ancora una volta praticabile la possibilità di modificare il presente dello spirito: sia elaborando teoreticamente metodi e scopi soddisfacenti di vita sia facendoli oggetto di intenzioni della volontà e conducendoli a realizzazione effettiva, attraverso il consapevole percorso dell'ultimo segmento del nostro agire, quello lavorativo che nella trasformazione del reale dà esecuzione compiuta alle nostre idee.

Molto platonicamente, Husserl intendeva servirsi, per risvegliare le potenzialità umane sopite, di «uno sguardo storico a ritroso», che si soffermasse sui «grandi iniziatori» della filosofia europea: l'ineguagliabile «stella doppia» (*Doppelgestirn*) Socrate-Platone e il Cartesio delle *Meditationes de prima philosophia*⁸. Così facendo, egli si spingeva certamente in profondità nell'esperienza della ricerca della sapienza, poiché il confronto con la ricchezza ideale del passato amplifica in noi il senso della presente povertà e ci mette in movimento, secondo la direttrice, ancora platonica, dell'*eros*.

Tuttavia, la crescente consapevolezza della distanza da quelle antiche vie di umanizzazione, in assenza della presa di contatto con la «fonte»⁹ dell'esperienza filosofica, ci ha, forse, troppo esposto al rischio scettico e alla sua deriva nichilistica: di quel passato che, ormai irraggiungibile, ancora brilla ai nostri occhi per la sua ricchezza spirituale, è rimasta per noi solo la

miseria attuale in progressivo ulteriore impoverimento. Sempre più la legge dell'entropia cosmica, cui niente e nessuno sembra sfuggire, ci persuade della sua ineluttabilità. Neppure la tensione conoscitiva, che umanamente tuttora ci caratterizza e ci inquieta, è ormai in grado di aprirci dimensioni di senso capaci di sottrarre le vicende, umane e non, al loro naturale esito mortale. È del tutto svanita dal nostro orizzonte l'illusione di Bazarov, il giovane medico protagonista del romanzo *Padri e figli* di Turgenev, di essere uomo adeguato al suo tempo in quanto distruttore del vecchio e perciò stesso impegnato a edificare il nuovo¹⁰. Piuttosto, con Herzen, sperimentiamo amaramente che il nichilismo non basta a migliorare la vita: utile e meritorio sul piano della critica e dell'abbattimento degli ostacoli al vivere pieno, esso non sa affatto apportare «nuovi principi» costruttivi¹¹.

La memoria delle poderose imprese filosofiche del passato volte a distogliere dal nulla di significato cosmo e storia, dunque, anziché sospingerci sulle orme di quella grandezza, ci guarda beffarda da un cielo di cui abbiamo smarrito la via e che quindi non ci appartiene più: «Dio è morto... e noi lo abbiamo ucciso!» – grida il folle di Nietzsche – esprimendo subito dopo tutto il suo sgomento per aver troppo presto comunicato l'evento enorme, che è ancora per strada, in cammino. Per questo, un senso di drammatica incertezza accompagna quel fatto nel momento del suo stesso annuncio: l'aver ucciso Dio comporta sì, di per sé, l'inizio di una storia umana più alta di tutte le precedenti, ma «le azioni vogliono tempo, anche dopo essere state compiute, perché siano vedute ed ascoltate»¹². C'è anzitutto da fugare il sospetto che Dio sia stato ucciso prima che gli fosse carpito il segreto del fuoco che alimenta la vita e illumina lo spirito, prima che avessimo potuto acquistare la certezza di sapere a nostra volta divenire degli dèi. Perciò, se ora vogliamo intraprendere la via della “nostra” trascendenza, dobbiamo “darci da fare” in proprio e “lavorare” a nostro rischio e pericolo!¹³

Neppure l'antica mitologia, del resto, favoleggiando della perduta unità tra il mondo degli dèi e quello degli uomini, era restata inerte di fronte allo sprofondare dell'uomo entro i limiti della dimensione terrestre: piuttosto aveva narrato dell'impresa del semidio Prometeo, di come fosse riuscito a rubare una scintilla della fiamma divina e avesse acceso con essa focolari sulla terra. A noi potrà forse accadere come al Prometeo di Nietzsche, il quale «non dovette [...] in un primo momento *credere erroneamente* di aver *trafugato* la luce ed espiare la sua presunta colpa – per poi scoprire che era stato lui a creare la luce proprio perché la *desiderava*, e non solo l'uomo ma anche il dio era stato opera delle sue mani e argilla delle sue mani? Tutte soltanto immagini di colui che le aveva plasmate? [...] proprio come l'illusione, il furto, il Caucaso, l'avvoltoio e tutta la tragica *Prometheia* di ogni conoscenza?»¹⁴. È, però, certo che non possiamo

più evitare di ricorrere alla risorsa lavorativa e di sottrarla all'enfatica posizione di ipertrofica assolutezza in cui siamo soliti collocarla, se vogliamo raggiungere, filosoficamente e nella vita, una positività antropologica, che sappia orientarci ed effettivamente condurci oltre il nulla di prospettive che ci circonda, smentendo, con il proprio concreto prodursi e diffondersi nell'essere, l'incontrastata ineluttabilità del nichilismo.

Anche Martin Heidegger, nel saggio *La sentenza di Nietzsche: "Dio è morto"*, lascia intendere che dobbiamo ben calibrare il lavoro che vogliamo compiere: la morte di Dio, annunciata dall'uomo folle nella *Gaia Scienza* di Nietzsche, non significa affatto che «il dominio sull'ente passa da Dio all'uomo», come se l'uomo potesse subentrare al posto di Dio. Quel grido segnala piuttosto che è rimasto vuoto il luogo della efficienza causale (*verursachende Bewirkung*), da cui Dio conservava l'ente in quanto ente creato, e indica che il volere del superuomo si è insediato su un altro trono. Il dominio di quest'ultimo, infatti, dà fondazione (*Begründung*) all'ente sulla base di un altro essere, quello della soggettività, quale si è costituita all'inizio della metafisica moderna. Così l'uomo sta ora nell'«in-sorgere» (*Aufstand*) e il mondo si muta in oggetto: di ogni ente si dà una rappresentazione in-surrettizia (*aufständliche Vergegenständlichung*) e la Terra, «al centro di imposizione e contrapposizione», può ormai manifestarsi solo come oggetto della manomissione (*Angriff*) umana, della tecnica, essendo caduta alla mercé del volere umano divenuto rappresentazione oggettivante assoluta (*unbedingte Vergegenständlichung*)¹⁵. Heidegger ci ammonisce, dunque, a considerare con cautela lo strumento con cui operiamo, dal momento che «la ragione glorificata (*verherrlichte Vernunft*) da secoli è la più accanita nemica del pensiero (*Denken*)», mentre ciò che ci occorre per svolgere un lavoro proficuo, che ci apra l'apprensione (*Erfahren*) dell'essere stesso e supporti la ricerca, che consegua all'altro grido dell'uomo folle: «Cerco Dio! Cerco Dio!», è proprio incominciare a pensare¹⁶. Nel famigerato *Discorso di Rettorato* del 1933, d'altra parte, Heidegger aveva già proposto, sia pure con la notevole ambiguità indotta dal contesto in cui l'affermazione si collocava, di integrare in senso pratico la teoria. Abitualmente intesa come atteggiamento di «pura contemplazione che solo ci tiene vincolati all'oggetto in questione nella sua necessità e pienezza» e dunque deve «soddisfare unicamente se stesso»¹⁷, la teoria, invece, a parere di Heidegger, non accade mai per se stessa e sempre sorge incalzata dal pathos della prossimità dell'essente. I Greci lottarono, addirittura, «allo scopo di concepire e portare a compimento questo interrogare contemplante (*dieses betrachtende Fragen*) come un modo, anzi come il modo supremo dell'*ἐνέργεια*, dell'essere-al-lavoro dell'uomo» (*des «am-Werke-Seins» des Menschen*), il cui senso «non consiste nel ridurre la prassi a teoria, ma al contrario nel com-

prendere la teoria come la suprema realizzazione (*Verwirklichung*) di una prassi genuina»¹⁸. Anche per questo, Heidegger concluderà la sua riflessione sulla questione della tecnica con l'esortazione alla pratica del domandare ovvero «alla pietà (*Frömmigkeit*) del pensiero»¹⁹.

Tuttavia, già l'antica mitologia e poi la modernità, con decisione via via maggiore, ritennero che soprattutto nell'opera prometeica del lavoro umano sopravvivesse qualcosa della energia produttiva, che una volta era stata considerata divina. Nel XVII secolo, per esempio, come osserva Adriano Tilgher: «L'uomo appare a se stesso artefice di capacità demiurgica illimitata, che va man mano sostituendo alla natura naturata una natura opera e fattura sua, una natura di laboratorio»²⁰. Lo sviluppo delle scienze, matematiche e fisico-naturali, insieme all'uso delle tecniche e delle macchine che ne derivava, gli aveva consentito infatti di incarnare l'immagine rappresentata da Marsilio Ficino, che nell'uomo, capace di signoreggiare su ogni materia per la sua attività multiforme, aveva visto «vicem [...] Dei» o addirittura «quidam Deus»²¹.

Ai giorni nostri, inoltre, lo sviluppo delle ricerche fisiche e biologiche consente di ricondurre a processi lavorativi tanto le automatiche reazioni omeostatiche all'ambiente, tipiche di tutti i viventi e denominate dalla recente biologia «autopoiesi»²², comprensive del cosiddetto «labour of body» di ascendenza lockiana, quanto le dinamiche evolutive e conservative, proprie dell'essere umano, che interpreta e trasforma se stesso e il cosmo, secondo la libera spontaneità creativa dell'«ontopoiesi»²³, praticando «the work of his hands», ancora secondo John Locke²⁴.

Nella vicenda moderna e contemporanea del lavoro giunge così a matura espressione l'antica *ποίησις* che, corredandosi della *τέχνη*, già secondo Platone²⁵ e Aristotele²⁶, persegue scopi esterni all'agente e perciò può essere impiegata per introdurre trasformazioni artificiali a ogni livello dell'essere naturale, individuale o sociale, materiale o intellettuale, psicologico o fisico. Nietzsche stesso, che con Greci ritiene il lavoro «un'onta» (*eine Schmach*)²⁷, sembra non poter evitare di conferire una qualche valenza lavorativa all'azione della «suprema volontà di potenza», nella misura in cui la descrive efficacemente finalizzata a «imprimere al divenire il carattere dell'essere», prima di aprirsi alla «contemplazione»²⁸. Essa infatti non solo realizza l'eliminazione del dualismo ebraico-platonico-cristiano, legato al trascendere metafisico, facendo rotolar via i due macigni che a ciò si frappongono: Dio e il passato²⁹; ma assume anche specifica caratterizzazione strumentale, dal momento che, una volta eseguita l'instaurazione della transvalutazione di tutti i valori, si eclissa, come un utensile che venga riposto dopo l'uso, e cede il passo alla ripristinata autoaffermazione del vivente umano, immanente alla vita e calibrata sull'«eterno ritorno dell'identico», cioè «trasformativa» e «contemplativa» insieme³⁰.

La ricerca del contatto coscienziale con tale configurazione realizzata dell'energia vitale, che chiamiamo lavoro, da Nietzsche forse attinta ma non partecipata ad alcuno, è diventata spasmodica per noi, dal momento che la stessa attività prometeica di mantenere acceso il fuoco, che alimenta e promuove la vita, sembra andare ormai perdendo la sua abilità efficace: sempre più spesso ai nostri giorni il lavoro, divenuto un «Prometeo incatenato»³¹ e inabile alla realizzazione, anziché arricchire natura e umanità, le depauperava e distrugge. Sempre più spesso, poi, anche la filosofia, che di quella via di contatto con la «realtà effettiva» dovrebbe coltivare il gusto e l'attesa, subisce il fascino della dissipazione e del nulla né mostra adeguata consapevolezza del suo esclusivo consistere in quanto intenzione conoscitiva rivolta a ciò che si mostra portatore di senso, stabile e duraturo, per le realizzazioni altrimenti effimere del mondo naturale e storico.

Max Scheler ha impersonato con determinazione, in quell'età della crisi del primo Novecento mitteleuropeo, in cui tutti i riferimenti tradizionali apparvero di colpo inadeguati e prese a diffondersi un senso di impotenza generalizzato, l'esigenza, ereditata dal suo maestro Rudolf Eucken, di ripristinare, oltre tutti i modelli filosofici e scientifici, idealistico-spiritualisti o positivisti-empiristi, la possibilità conoscitiva di cogliere una via percorribile di compenetrazione tra lo spirito e la vita: egli fu testimone attento sia dei guasti provocati dallo sviluppo separato e unilaterale di questi ultimi, che delle attese di una loro ricomposizione, suscitate anche dal sorgere della husserliana analisi fenomenologica dei vissuti coscienziali, tra i quali Scheler coglierà infatti quello lavorativo. Particolarmente interessante risulta proprio in questo senso la flessione scheleriana della fenomenologia, intesa non soltanto a descrivere eideticamente l'essenza dei vissuti ma soprattutto a condurre a manifestazione (*zur Erschauung bringen*)³² gli specifici processi di configurazione del flusso vitale che li sostanziano e a promuovere perciò, con essi, un contatto coscienziale, profondo e radicale, di convivenza personale, prima che di conoscenza³³. Scheler vuole, infatti, farsi portatore di una *Lebensphilosophie* in cui il genitivo valga in senso soggettivo, indicando una filosofia che scaturisca dalla pienezza dell'esperienza attuale della vita e che perciò sulla vita possa influire. La riflessione sulla «vita vissuta, stabilmente realizzata e pertanto accessibile all'osservazione e alla concettualizzazione» non è adeguata all'intenzionalità filosofica radicale, che spinge, piuttosto, la coscienza a entrare in contatto con «quella "vita" del tutto differente che si schiude immediatamente nell'*Erleben* stesso: in quell'atto cioè della vita vissuta profondamente creativo, che quando consideriamo gli *Erlebnisse* trascorsi, è già volto verso nuovi contenuti ove balena e ove appunto diventa accessibile all'esperienza»³⁴.

Come Nietzsche, Scheler coglie acutamente l'avvenuto distacco di spi-

rito e vita, l'inanità dei tentativi di sanarlo fin qui intrapresi, l'esigenza di ri-portare la verità agonizzante alla vita³⁵. Diversamente da Nietzsche, però, Scheler prosegue con decisione, oltre la *Lebensphilosophie* e la filosofia dell'arte³⁶, sulla via della filosofia del lavoro, individuando senza esitazione in quest'ultimo, nuovo arrivato alla ribalta moderna della teoresi e della prassi, il portatore inconsapevole del segmento che manca alla riflessione coscienziale contemporanea per ricongiungersi con il flusso vitale, sul quale è ora ciecamente innestata, e riprenderne consapevolmente la conduzione. Quando "lavora", infatti, il vivente umano connette la propria dimensione soggettiva-ideale con quella oggettiva-reale ed è teso a realizzarvi scopi naturalmente non disponibili. Un segmento lavorativo va dunque previsto nel corso di ogni umana sequenza attiva, nella misura in cui essa consegue un risultato da un processo intenzionale: la disposizione virtuosa, che, in quanto azione virtuosa ripetuta, ha dato luogo alla trasformazione morale dell'agente, dotandolo di un abito che prima non aveva, deve essersi configurata, a un certo punto del suo *iter*, in "lavoro" se un tale scopo, l'essere divenuto virtuoso, è stato realmente raggiunto; una decisione politica che si è trasmessa all'esecutivo ed è divenuta pratica effettiva, ha seguito una procedura burocratica di tipo lavorativo; della stessa teoresi filosofica, contemplativa nei confronti del suo oggetto, non potremmo avere documentazione reale, se non fosse costantemente congiunta al lavoro fisico-biologico, inconsapevole, che consente il prodursi del pensare e delle idee e senza che su quello, giunto a coscienza, si innesti una operosità spirituale, che dia luogo a concrete teorie.

Lavorando, inoltre, l'agente umano cosciente opera la compenetrazione di spirito e vita a più livelli sia in se stesso, applicando gli atti intenzionali-spirituali alle funzioni psico-fisiche, sia nell'oggetto, che viene eseguito conformando un materiale al progetto ideato. Tutte le sue potenzialità debbono perciò essere attivate, sia quelle teoretiche puntate sullo scopo, sia quelle pratiche decise a realizzarlo, sia quelle psico-fisiche esecutive; tutte debbono sinergicamente concorrere a superare la distanza tra ideale e reale, per trasformare in realtà effettiva quanto, fino a poco prima, era solo un'intenzione. Se tale integralità antropologica di intenzionamento viene a mancare, può accadere che resti in funzione un automatismo produttivo implacabile e non padroneggiabile, perché di esso non si sa più con certezza né "che cosa" produca né "perché" né "come" produca. Molteplici sono gli esempi che si possono trarre in proposito dal campo della cosiddetta *New Economy*, che si sviluppa via Internet: alcuni siti e *lines* sono considerati illegali, altri addirittura pericolosi, ma non si riesce ad arginarne la proliferazione o a individuarne i responsabili. Anche il mondo dell'informazione fornisce casi esemplari di lavoro insensato, in cui si "producono" notizie per "fare informazione"³⁷. A partire dall'ambito

economico si è instaurato, infatti, ovunque, persino nei settori culturali e formativi, il circolo perverso del produrre per consumare/consumare per produrre o anche, più in generale, del lavorare per lavorare, cui non sappiamo dare fine né misura: configurare il nostro agire in forma lavorativa è diventato per noi un procedimento così automatico che, quando vogliamo padroneggiarlo consapevolmente, non sappiamo più rintracciarlo né identificarlo.

Fare del lavoro un tema di riflessione filosofica risulta, quindi, addirittura indispensabile per noi, che vogliamo riattingere alla fonte vitale del sapere filosofico, perché quest'ultimo possa di nuovo assolvere al suo compito proprio di orientare in senso antropologicamente positivo il vivere: possiamo ancora riprendere coscienza di quell'originale disposizione delle energie vitali che, connettendo flusso pulsionale e attività spirituale, dà luogo a tutte le realizzazioni, comprese quelle filosofiche. Soltanto perché troppo a lungo automaticamente utilizzato, infatti, esso ci è divenuto obsoleto. Del resto, esclusivamente dopo aver riacquisito consapevolezza della sua radice «vivente»³⁸ e della conseguente sua compatibilità con l'intero umano reale, lo spirito, pur privo di autonoma potenza secondo Scheler, potrà cooperare all'orientamento, in senso antropologicamente e ontologicamente positivo, degli automatismi biologici, psicologici e sociali e conferire effettivo seguito pratico alla conduzione "morale" della vita, senza fughe "metafisiche", ma anzi nell'immanenza più autentica alla vita, quella che solo la *philosophia prima* sa sviluppare.

Un livello storiografico di indagine appartiene, dunque, senz'altro alla nostra ricerca, che intende cogliere e sviluppare potenzialità del pensiero scheleriano rimaste ancora implicite nella comprensione critica di esso finora svolta. Da questo punto di vista, si potrà assistere, nell'ambito della riflessione su Scheler, alla promozione e all'esordio della filosofia del lavoro, come già accaduto per l'assiologia fenomenologica e la sociologia del sapere. I nessi fondativi di tale nuova filosofia speciale, però, non sono stati da Scheler compiutamente e sistematicamente esplicitati: ancora tutto da svolgere è, infatti, il compito di guadagnare all'attività lavorativa, considerata nella sua essenzialità, non solo una posizione antropologicamente congrua, accanto alla teoresi, alla prassi e alla poiesi, fin da Aristotele filosoficamente delineate, ma anche una funzione ontologicamente adeguata alla sua peculiare natura, nella storia ben evidenziatasi, di procedimento esecutivo di realizzazioni artificiali, capace cioè di rendere effettivamente disponibile ciò che immediatamente non lo è³⁹, tanto sul piano fisico-materiale quanto su quello spirituale, morale e metafisico. È lo stesso carattere incipiente e incompiuto della trattazione scheleriana del lavoro, pertanto, che ci spinge all'investigazione approfondita, nel tentativo di cogliere le connessioni che uniscono l'essere-attivo-lavorativo

tanto all'essere quanto al divenire e al far essere e lo orientano di volta in volta in senso costruttivo o distruttivo.

Sull'indagine storico-filosofica si innesta così quella teoretica che vuole conoscere in primo luogo se all'essere attivo lavorativo spetti una propria nicchia speculativa, quale «trascendentale della realizzazione» e subito dopo se, in conseguenza di ciò, non si debba promuovere un incremento semantico e concettuale nella stessa area metafisica, elaborando la dimensione della potenzialità realizzativa dell'essere, del "far essere" appunto, sotto la quale andrebbe a collocarsi la filosofia del lavoro, nel suo duplice sviluppo di ontologia regionale e di etica speciale. Tanto il calibro ontologico-metafisico quanto quello pratico sono, infatti, indispensabili all'esercizio ottimale dell'attività lavorativa, che in loro carenza è "cieca" sia all'essere che al valore e perciò rischia fortemente di essere distruttiva, dispersiva, improduttiva.

Indubbia è, d'altro canto, la pregnanza filosofica del tema del lavoro nel nostro tempo, dal momento che in questa attività si è identificata, in misura crescente dal Rinascimento in poi, la stessa natura e dignità umane: se l'enfasi del lavoro del XIX-XX secolo ha mostrato i risvolti anti-umani di un lavoro scaduto a tecnica senz'anima è forse giunto il momento di porre a confronto filosofia e lavoro così da venire in chiaro della natura di quest'ultimo, discriminare la sua applicazione eticamente valida da quella immorale, individuare interventi formativi praticabili a salvaguardia dell'umanità di noi che non sappiamo più evitare di essere assorbiti dal lavoro. Da ciò una nuova consapevolezza del suo radicamento vitale potrà sopraggiungere alla filosofia, per la quale potrà inaugurarsi una stagione di rinnovata incisività morale, come Eucken aveva inane-mente vagheggiato. Al contrario, Hegel era stato deciso nel preconizzare che, dal lavoro senza ostinazione (*Eigensinn*) della coscienza servile sarebbe scaturito non solo il dominio sull'intera essenza oggettiva, ma anche un «dare forma alla cosa» (*Bilden des Dinges*) che edifica il servo moralmente, elevandolo alla vera autonomia sulla sua primitiva paura della morte⁴⁰.

Note

1. Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 4, 1140a 6; tr. it. di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1993, pp. 234-5.
2. Ivi, VI, 2, 1139a 35-36 e 1139b 1-5, pp. 230-1.
3. Cfr. D. Verducci, *Gli esordi della filosofia del lavoro in Max Scheler*, in G. Ciocca, D. Verducci (a cura di), *"Cento anni di lavoro". Ricognizione multidisciplinare sulle trasformazioni del lavoro nel corso del XX secolo*, Giuffrè, Milano 2001, pp. 127-46.
4. Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 4, 1140a 10-14, pp. 234-45. La traduzione del passo è quella riportata in G. Vattimo, *Il concetto di fare in Aristotele*, Seste, Cuneo 1961, p. 7.
5. Di ciò è ben convinto M. Vuillemin, il quale in *L'être et le travail. Les conditions dialectiques de la psychologie et de la sociologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1949,

sostiene che prendere in considerazione filosofica il lavoro significa anche guadagnarsi l'accesso all'essere, oltrepassando le difficoltà connesse con il solipsismo riflessivo in cui sono incorsi i filosofi da Cartesio a Husserl incluso.

6. Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 2, 1104a 8-10 e 14-18, pp. 88-9 e 90-1. Inoltre, ivi, II, 4, 1105b 12-18, pp. 94-5, dove Aristotele stigmatizza coloro che credono di curare la loro anima ed essere filosofi, rifugiandosi nella mera teoria, anziché metterla in pratica.

7. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, in HGA II, pp. 314-54; tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1970, §§ 46-53, pp. 358-402.

8. E. Husserl, *Erste Philosophie (1923-24)*. 1. *Kritische Ideengeschichte*, in *Husserliana*, hrsg. von R. Boehm, Bd. VII, Nijhoff, Den Haag 1956, pp. 5, 7-8; tr. it. a cura di G. Piana, *Storia critica delle idee*, Guerini e Associati, Milano 1989, pp. 27-9.

9. Il termine "fonte" è stato recentemente usato in senso filosoficamente pregnante da R. De Monticelli, in *L'ascesi filosofica*, Feltrinelli, Milano 1995. Il filosofare autentico vi è inteso, infatti, come «aspirazione a un po' di sorgività del pensiero» (p. 16) ovvero come ricerca di verità in senso fenomenologico. Quest'ultima, non essendo fondata né su fatti né su significati, ma «su un dominio di intuizioni che "precede" entrambi», costituisce la condizione trascendentale, fonte di ogni conoscenza positiva (p. 17). A parere di chi scrive, le opinioni della De Monticelli sono di rilievo e da sottoscrivere, specie quando si osserva che tanto sul versante analitico quanto su quello ermeneutico è in corso la sottovalutazione del tema della "fonte-sorgente" del pensiero, con la conseguenza che «è tutto un modo di intendere e di praticare la filosofia che diviene a sua volta inaccessibile o incomprensibile» (p. 17). Tuttavia, in questa direzione si può procedere ancora, alla ricerca del momento sorgivo del trascendentale stesso dalla vita, come fin dagli anni Settanta ha tentato di fare, e con una buona dose di indubbio successo, A.-T. Tymieniecka in *Dem Wendepunkt der Phänomenologie entgegen*, in "Philosophische Rundschau", 14 (1967), pp. 182-208; *Die Phänomenologische Selbstbesinnung*, in "Analecta Husserliana", 1 (1971), pp. 1-10; *Phenomenology reflects upon itself*, in "Analecta Husserliana", 2 (1972), pp. 3-17; *Tractatus brevis. First principles of the metaphysics of life charting the human condition: man's creative act and the origin of rationalities*, in "Analecta Husserliana", 21 (1986), pp. 1-73. Già Scheler aveva ritenuto di appannaggio del filosofo fenomenologico, assetato d'essere, il risalire alle "sorgenti" (*Quellen*) nelle quali il contenuto del mondo si rende originariamente manifesto, per cercare di attingere ad esse; cfr. M. Scheler, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, in GW X, pp. 380-1.

10. I. S. Turgenev, *Padri e figli* (1862), tr. it. di G. Pochettino, Einaudi, Torino 1998, pp. 25-8.

11. A. I. Herzen, *A un vecchio compagno* (1870), tr. it. di V. Strada, Einaudi, Torino 1977, p. 32. Cfr. anche F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 32.

12. Il riferimento è all'aforisma 125 di F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in NWKG V2, pp. 158-60; tr. it. di F. Masini, *La gaia scienza*, in NOC V2, pp. 129-30, dove è riportato il grido dell'uomo folle sulla piazza del mercato: «Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso!».

13. Certamente indispensabile è, soprattutto in tale contesto, riprendere un rapporto disinteressato con la verità, come sembra voler suggerire R. Mancini, in *L'ascolto come radice. Teoria dialogica della verità*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995 e in *Il dono del senso. Filosofia come ermeneutica*, Cittadella, Assisi 1999. Ma appunto in ciò consiste la radicale problematicità in cui ci imbattiamo: come conservare la fedeltà al vero ascoltato e ricevuto in dono senza viceversa soccombere all'arbitrarietà e travisante costruttività/de-costruttività lavorativa della ragione moderna e post-moderna?

14. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., aforisma 300, pp. 174-5; ed. ted. pp. 218-9.

15. Cfr. M. Heidegger, *Nietzsches Wort "Gott ist tot"*, in *Holzwege*, HGA V, pp. 255-6; tr.

it. di P. Chiodi, *La sentenza di Nietzsche: "Dio è morto"*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 234-5.

16. Ivi, pp. 245-6; ed. ted. pp. 266-7.

17. M. Heidegger, *L'autoaffermazione dell'università tedesca. Il rettorato 1933-34*, tr. it. di C. Angelino, il Melangolo, Genova 1988, p. 20 (tit. orig.: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933-34*, Klostermann, Frankfurt am Main 1983).

18. Ivi, p. 20; ed. ted. p. 12.

19. M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in *Vorträge und Aufsätze*, HGA VII, p. 36; tr. it. di G. Vattimo, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 27.

20. Cfr. A. Tilgher, *Homo faber. Storia del concetto di lavoro nella civiltà occidentale. Analisi filosofica di concetti affini*, Bardi, Roma 1944, p. 62.

21. Marsilio Ficino, *Theologia platonica*, XVI, 3, citato in ivi, p. 68.

22. A questo risultato concettuale e al neologismo che lo denomina giunsero i due neurofisiologi H. R. Maturana e F. J. Varela, in un interessante saggio del 1973, *Autopoiesi. L'organizzazione del vivente*, in *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, tr. it. di A. Stragapede, Marsilio, Padova 1985, pp. 120-1 (tit. orig.: *Autopoiesis and cognition. The realization of the living*, Reidel, Dordrecht 1980).

23. La questione della posizione dell'uomo nel mondo, come conseguenza della rilevata eccentricità del vivente umano rispetto a ogni modello biologico di continuità evolutivistica, si pone energicamente nella antropologia filosofica del XX secolo, in Scheler, Plessner, Gehlen. Le potenzialità connesse con la peculiare condizione di libertà del vivente umano sono ritenute costitutive e specifiche di esso e come tali indagate nella loro dimensione etica, politica, poetica, tra gli altri, da Hannah Arendt e Anna Teresa Tymieniecka. A quest'ultima si deve la "scoperta" filosofica, secondo la quale il processo autopoietico, comune a tutti gli esseri viventi, si arricchisce nel vivente umano della capacità ontopoietica. In proposito, cfr. D. Verducci, *Anna Teresa Tymieniecka: la trama vivente dell'essere*, in A. Ales Bello, F. Brezzi (a cura di), *Il filo(sofare) di Arianna. Percorsi del pensiero femminile nel Novecento*, Mimesis, Milano 2001, pp. 63-89. Da segnalare è anche, in questa direzione, la recente teorizzazione, da parte di fisici e cosmologi che indagano sulla formazione dell'universo, di un "principio antropico" connesso addirittura con la "mente di Dio". Espressione di tale interpretazione "antropovitalistica" del cosmo possono essere considerati: J. Lovelock, *Gaia. A new look at life on earth*, Oxford University Press, Cambridge 1979, tr. it. di V. Bassan Landucci, *Gaia. Nuove idee sull'ecologia*, Boringhieri, Torino 1981; Id., *The ages of Gaia*, Oxford University Press, Cambridge 1988, tr. it. di R. Valla, *Le nuove età di Gaia*, Boringhieri, Torino 1991; I. Prigogine, I. Stengers, *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, Gallimard, Paris 1979, tr. it. di P. D. Napoletani, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino 1981; Id., *Entre le temps et l'éternité*, Gallimard, Paris 1985, tr. it. di C. Tataciore, *Tra il tempo e l'eternità*, Bollati Boringhieri, Torino 1989; F. Capra, *The Tao of physics*, Shambhala, Boulder 1975, tr. it. di G. Salio, *Il Tao della fisica*, Adelphi, Milano 1982; F. Capra, D. Steindl-Rast, *Belonging to the universe. Explorations on the frontiers of science and spirituality*, Harper, San Francisco 1991, tr. it. di B. Amato Guado, *L'universo come dimora. Conversazioni tra scienza e spiritualità*, Feltrinelli, Milano 1993.

24. J. Locke, *Two treatises on government*, ed. by M. Goldie, vol. II, Dent, London 1993, § 27, p. 128; cfr. la traduzione del secondo trattato a cura e con *Introduzione* di L. Formigari, *Trattato sul governo*, Editori Riuniti, Roma 1984, p. 71: qui l'inglese «labour of his body» viene reso con «il lavoro del suo corpo» mentre «work of his hands» è tradotto con «opera delle sue mani»; noi proponiamo invece di intendere la prima espressione come «lavorio del suo corpo», a sottolineare il carattere naturale e inconscio, e la seconda «lavoro delle sue mani» dal momento che il termine «lavoro» in italiano si adatta meglio, a nostro parere, a comprendere sia un'attività a elevata componente intellettuale (o «opera») sia un lavoro manuale.

25. M. Migliori, in *Arte politica e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al "Politico" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1996, sottolinea l'importanza dell'aspetto poietico-tecnico nella concezione politica di Platone, giungendo a osservare che senza l'*homo faber* non vi si dà politica (pp. 134-6).

26. Rimandiamo alla sintetica ed efficace esposizione della filosofia pratica aristotelica nella sua "Rehabilitierung", proposta da A. Da Re, *Figure dell'etica*, in C. Vigna (a cura di), *Introduzione all'etica*, Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. 8-18.

27. F. Nietzsche, *Der griechische Staat*, in NWKG III2, p. 259; tr. it. di G. Colli, *Lo stato greco*, in NOC III2, p. 224. Cfr. anche A. Negri, *Nietzsche. Storia e cultura*, Armando, Roma 1978, p. 145.

28. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 7 [54], in NWKG VIII2, pp. 320-1; tr. it. di S. Giametta, in NOC VIII2, pp. 297-8.

29. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra, Von der Erlösung*, in NWKG VI 1, p. 176; tr. it. di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra, Della redenzione*, in NOC VI 1, p. 171: qui si definisce il passato come "macigno" (*Stein*). Con la morte di Dio, ovvero con l'avvenuto superamento di uno degli ostacoli al superuomo, Zarathustra esordisce fin dalla Prefazione, § 2: NOC VII, p. 8; ed. ted. p. 5.

30. Questa funzione strumentale è quella che Montinari sembra suggerire per il filosofema nietzscheano della volontà di potenza, espressione di una intenzione letteraria mai realizzata, a conclusione del percorso evolutivo che egli propone tra opere di Nietzsche e *Nachgelassene Fragmente* dal 1880 al 1888, nel saggio *Critica del testo e volontà di potenza*, in M. Montinari, *Su Nietzsche*, Editori Riuniti, Roma 1980, pp. 47-65; qui si osserva che l'ultimo piano di un'opera intitolata *La volontà di potenza. Tentativo di una transvalutazione di tutti i valori*, risale all'ultima domenica di agosto del 1888. Per lo stesso materiale, già nei primi giorni di settembre Nietzsche aveva redatto un nuovo piano, sotto il titolo di *Transvalutazione di tutti i valori*, eliminando il precedente titolo principale *Volontà di potenza*. Infine Nietzsche sostituirà anche quello con *Maledizione del cristianesimo*, ponendo termine alle vicende del progetto letterario della volontà di potenza, in quanto dominato dall'ottica esaltata che «gli fa vedere nei suoi ultimi scritti avvenimenti non letterari, bensì tali da "sconquassare l'intero ordinamento esistente"». Come si diceva: poiché la transvalutazione di tutti i valori è, secondo Nietzsche, avvenuta, per questo la volontà di potenza scompare. Una simile ipotesi ha sostenuto anche V. Brugiattelli, *Sull'oltrepassamento nietzscheano della metafisica occidentale: "Übermensch" come superamento della volontà di potenza*, in F. Totaro (a cura di), *Nietzsche tra eccesso e misura. La volontà di potenza a confronto*, Carocci, Roma 2002, pp. 179-85. In proposito cfr. anche il capitolo *Nichilismo e decadenza in Nietzsche*, in Volpi, *Il nichilismo*, cit., pp. 35-53.

31. Il riferimento alla tragedia *Prometeo incatenato* (in Eschilo, *Tragedie e frammenti*, tr. it. di G. e M. Morani, UTET, Torino 1987), apre il recente volume di U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999, dove alla nota 2 di p. 51 ci si richiama al confronto serrato con i testi di Eschilo intrapreso in E. Severino, *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano 1989.

32. Scheler, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, cit., p. 380.

33. Si è poco o nulla osservato che l'espressione con cui Scheler designa il "mondo della vita" non è *Lebenswelt* come in Husserl, ma *Lebewelt* in analogia con *Lebewesen*, "essere vivente" (cfr. M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, in GW VII, pp. 59 e 83). Scheler, cioè, sembra voler sottolineare il carattere individuale della relazione dei viventi con il mondo circostante: *Lebewelt* = "mondo del[l'io] vivo" o "mondo del vivi [tu] (imperativo)", invece *Lebenswelt* = "mondo del vivere" ovvero della vita in generale. La particolarità, linguisticamente poco rilevante, non è ovviamente segnalata nella tr. it. di L. Pusci, *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova, Roma 1980, pp. 105 e 137. In proposito D. Ver-

ducci, *La phénoménologie de la vie et la philosophie selon Max Scheler*, in "Analecta Husserliana", 50 (1997), p. 177; Id., *Life and human life in Max Scheler. Phenomenological problems of identification and individualization*, in "Analecta Husserliana", 60 (1999), pp. 84-7 in particolare.

34. M. Scheler, *Versuche einer Philosophie des Lebens*, in GW III, pp. 313-4; tr. it. di R. Padellaro, *Tentativi per una filosofia della vita*, in *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M. T. Pansera, Armando, Roma 1997, p. 82.

35. Cfr. F. Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinn*, in NWKG III2, pp. 367-83; tr. it. di G. Colli, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in NOC III2, pp. 353-72. Tali riflessioni sono riprese in frammenti datati 1881, 1884 e 1888. Per un significativo approfondimento cfr. F. Totaro, *Friedrich Nietzsche. Bringing truth to life*, in "Analecta Husserliana", 60 (1999), pp. 391-405.

36. Naturalmente, non va dimenticato che, oltre all'idea dell'innocenza del divenire, Nietzsche è anche portatore di metafore tratte dal lavoro materiale come «filosofare con il martello»; del *labor* nell'accentuazione moderna, tuttavia, Nietzsche mantiene una valutazione negativa rispetto all'*otium* degli antichi. Cfr. in proposito K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, tr. it. di G. Colli, Einaudi, Torino 2000 (tit. orig.: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Europa Verlag, Zürich 1941), in particolare il capitolo *Nietzsche: il lavoro come dispersione del raccoglimento e della contemplazione* (pp. 427-31).

37. Sulle numerose questioni di carattere etico che investono la comunicazione, cfr. G. Bettetini, *L'etica della comunicazione*, in Vigna (a cura di), *Introduzione all'etica*, cit., pp. 275-302. Inoltre G. Bettetini, A. Fumagalli, *Quel che resta dei media. Idee per un'etica della comunicazione*, Angeli, Milano 1998.

38. In Scheler la compenetrazione (*Durchdringung*) dello spirito con la vita non ha nulla dell'idealistica doppia morte da cui scaturisce la vera vita: «come morte del naturale prima, poi come morte di ciò che è solo naturale e allora come resurrezione del *Geist* o dello *pneuma*, accade che il decesso prepari un'altra vita, quella più vera, per l'appunto, che si mantiene nello spirito», in M. Ferraris, *La filosofia e lo spirito vivente*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 5. Scheler coglie, infatti, in specifici procedimenti psico-fisici individuali e in fattori materiali, storicamente determinati, di rilevanza sociale, i tramiti che trasferiscono effettivamente, nella concretezza verificabile della vita umana, gli orientamenti e le direttive che lo spirito di volta in volta assume.

39. Assumiamo la definizione di F. Totaro, in *Non di solo lavoro. Ontologia della persona ed etica del lavoro nel passaggio di civiltà*, Vita e Pensiero, Milano 1999, dove si può leggere: «Il "lavoro" viene a coincidere in una prima genericissima approssimazione, con ogni orientamento a disporre o a rendere disponibile ciò che immediatamente non lo è»; oppure: «[il lavoro] è il momento dell'esistenza nel quale si deve portare nell'ambito della disposizione ciò che attualmente ad essa si sottrae» (pp. 69-70). Meno stimolante ci sembra invece la definizione del lavoro come «mediazione della differenza» (p. 70), che poco dopo interviene: vi si rischia infatti a nostro parere l'idealizzazione, consueta in ambiente dialettico hegel-marxiano, che eleva il lavoro da processo psico-fisico di realizzazione "materiale" al ruolo di mediatore razionale e veicolo di spiritualità, attribuendogli un'enfasi che non gli appartiene.

40. Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995, pp. 288-9 (tit. orig.: *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, hrsg. von W. Bonsepien und R. Heede, Bd. IX, Meiner, Hamburg 1980). Poiché l'edizione italiana è corredata del testo tedesco a fronte tratto dalle *Gesammelte Werke*, d'ora in avanti non si faranno rimandi all'edizione critica.