



LA RIDUZIONE DEL TEMPO DI LAVORO SULLE DUE SPONDE DELL'ATLANTICO¹

UN DIALOGO TRA

*BENJAMIN HUNNICUTT e
GIOVANNI MAZZETTI*

Mazzetti: Nel tuo libro *Work without end (Un lavoro senza fine)* hai ricostruito la storia della riduzione del tempo di lavoro negli Stati Uniti, con un approfondito riferimento al periodo che va dagli anni '20 agli anni '40. In particolare hai sottolineato che è possibile far risalire a quella fase storica il momento in cui l'interesse sociale per la riduzione dell'orario ha subito un drastico ridimensionamento. Infatti, come hai scritto, "i valori culturali, le posizioni intellettuali, le politiche del lavoro, gli orientamenti politici, le misure governative che durante la depressione cominciarono a contrastare la riduzione del tempo di lavoro e a redimere il lavoro hanno continuato a scoraggiare la rivendicazione di più tempo disponibile fino ai nostri giorni". E' vero che durante gli ultimi venti anni la durata del lavoro negli Stati Uniti è addirittura cresciuta e che i salari reali sono diminuiti? Come si spiega questo fenomeno, visto che il sistema economico non ha sofferto di crisi simili a quelle del passato? C'è comunque qualche forza sociale o politica che nel tuo paese sostiene oggi il bisogno o la possibilità di ridurre l'orario di lavoro o muovono tutti nella direzione opposta? Qual è in particolare la posizione dei sindacati sull'argomento?

Hunnicut: Uno dei più importanti cambiamenti nella storia del mondo industrializzato è passato, fino a poco tempo fa, inosservato. Soltanto nel corso dell'ultimo decennio gli storici e gli economisti si sono infatti resi conto di un fenomeno che avrebbe dovuto essere evidente già da lungo tempo: *per più di un secolo, dopo il 1820, i lavoratori del mondo industrializzato hanno alacremenente ed entusiasticamente lottato per ridurre il tempo di lavoro, e i parlamenti e i governi hanno fatto proprie queste rivendicazioni approvando leggi che riducevano sensibilmente la durata della*

¹ Pubblicato su "Nord e Sud" AA.VV., Marzo-Aprile 1999

giornata lavorativa, salvo ritornare negli ultimi cinquant'anni sui propri passi, cercando di creare più lavoro per sempre più persone. Durante il XIX secolo e l'inizio del XX negli Stati Uniti la diminuzione del tempo di lavoro ha dominato la storia del lavoro organizzato, nella forma di un movimento finalizzato alla conquista di un orario ridotto: il solo obiettivo ad avere un'importanza analoga era quello dell'aumento dei salari. Il tempo libero che scaturiva da quelle lotte era parte essenziale dell'esistenza dei lavoratori, vitale per la preservazione dell'identità etnica e necessario per la formazione della cultura e dei valori della classe lavoratrice. La riduzione del lavoro era il fulcro di buona parte delle attività normative statali e federali relative agli orari legali, alla regolamentazione del lavoro dei bambini e delle donne. Essa costituiva il nocciolo della politica del XIX e dell'inizio del XX secolo; tant'è vero che praticamente tutti i movimenti riformatori sostennero le riduzioni d'orario che ebbero luogo dalla metà del 1800 al terzo anno dell'Amministrazione di Franklin Roosevelt. Perfino taluni conservatori e uomini d'affari appoggiarono, nel primo terzo del ventesimo secolo, la richiesta di lavorare meno. Essi credevano che questo provvedimento avrebbe diminuito l'onerosità del lavoro, ne avrebbe migliorato la qualità e avrebbe accresciuto la produttività.

In termini statistici, l'orario giornaliero, così come quello settimanale ed annuale, oltre che quello dell'intera vita sono diminuiti durante il XIX secolo, riducendosi drasticamente dal 1900 al 1920. Nell'insieme il tempo di lavoro fu tagliato di oltre la metà prima della Seconda guerra mondiale. La riduzione del lavoro fu anche l'argomento della più ottimistica retorica americana nel secolo che ha preceduto la Grande Crisi. Fu il nucleo delle discussioni attorno al possibile progresso. L'aumento dei salari e la diminuzione degli orari furono intesi come due facce di una stessa medaglia, quella del miglioramento della condizione umana. Gli scienziati e gli inventori ritenevano che il maggior contributo all'incivilimento fosse rappresentato dal fatto che i macchinari, che essi contribuivano a produrre, facilitavano e riducevano il lavoro. La loro parola d'ordine era "efficienza produttiva"; e il riconoscimento che il macchinario era uno "strumento di risparmio del lavoro" entrò nella coscienza comune e si diffuse.

Gli intellettuali, i politici e i critici sociali accolsero positivamente la riduzione del lavoro perché gli uomini e le donne sarebbero stati liberati dalla sottomissione alle macchine e dalle incombenze immediate del processo materiale di produzione. Ma soprattutto essi sarebbero stati più liberi dai padroni, dal lavoro alienato, e dalle imposizioni sulla loro vita poste in essere dal capitalismo industriale. Sottratte alla necessità economica per buona parte del giorno, le persone comuni avrebbero intravisto un nuovo genere di libertà, una libertà che le avrebbe spinte a produrre una cultura democratica, a creare comunità lavoratrici attive, a ricercare un'educazione permanente per tutti, a rivendicare un miglioramento nelle condizioni sanitarie, oltre a quelle spirituali - l'elenco degli obiettivi essendo tanto vario quanto l'immaginazione di quei riformatori permetteva. Per più di un secolo, molti americani credettero che il lavoro e il progresso materiale, gli affari e l'industria fossero mezzi per perseguire fini più elevati, modi per spingersi al di là della necessità e delle preoccupazioni economiche. La maggior parte dei narratori utopistici che scrissero ad inizio secolo ricorsero al tema caratteristico della "giornata lavorativa di 4 ore" come premessa dello sviluppo a

venire. Il punto centrale di quasi tutti gli scritti utopistici era che nell'immediato futuro, quando la necessità sarebbe stata superata, gli uomini e le donne avrebbero sostanzialmente avuto una libertà pura, un tempo per vivere vite meravigliose. Generazioni di lavoratori sperarono in una "progressiva riduzione delle ore di lavoro" - un obiettivo espressamente rivendicato dal movimento dei lavoratori americani nel 1926. Ma si trattava di una prospettiva presente sin dall'emergere delle prime rivendicazioni sociali in America, in quel lontano 1827 quando a Filadelfia esplose lo sciopero Carpenter. John R. Commons, noto storico del movimento operaio, scrisse che "le prime avvisaglie di un malcontento dei lavoratori" si ebbero in quell'occasione con il diffondersi di un libello che, prima dello sciopero circolò largamente tra i lavoratori, nel quale si rivendicava che la giornata lavorativa fosse ridotta da "12 a 10, ad 8, a 6 e così via", fino al punto in cui, con le stesse parole dei lavoratori, "lo sviluppo e il progresso della scienza avrebbe ridotto il lavoro umano al minimo".

La prospettiva di continue, crescenti riduzioni del lavoro si impose ancora all'inizio degli anni '30, quando i lavoratori spinsero per una settimana lavorativa di 30 ore e cominciarono a prendere seriamente in considerazione la necessità di una giornata lavorativa di 4 ore, dell'introduzione di anni sabbatici, di ferie lunghe due mesi, e di una riduzione della durata complessiva della vita lavorativa. Notabili come Stuart Chase, Charles Beard, John M. Keynes, Julian Huxley, e George Bernard Shaw, giunsero alla conclusione che il lavoro avrebbe continuato a veder ridurre il suo peso, e considerarono questo fenomeno come una *componente naturale del processo industriale*. Imprenditori di spicco come Lord Leverhulme, "re del sapone" britannico, e W.K. Kellogg, così come scrittori, come A. O. Dahlberg, spinsero quello che possiamo considerare come un "Capitalismo del Welfare" verso nuove vette mozzafiato introducendo, là dove potevano decidere, una giornata lavorativa di 6 ore. Essi concepirono la fioritura del capitalismo non come un perpetuo sviluppo dell'attività economica, bensì come una riduzione del lavoro accompagnata ad un aumento del tempo disponibile. La benedizione del capitale e del libero mercato sarebbe intervenuta solo quando gli uomini e le donne sarebbero stati liberati dal lavoro e dal mercato, e il centro gravitazionale dell'esistenza sarebbe stato rappresentato dalla libertà degli individui. Per questo possiamo considerarli come dei capitalisti che spingevano per la liberazione. In breve la storia di buona parte del XIX e dell'inizio del XX secolo si svolse attorno al tema di come permettere a sempre più persone di lavorare sempre meno. Il movimento per la riduzione del tempo di lavoro fu uno dei più vasti e profondi movimenti sociali dell'epoca. Coinvolse parti essenziali della vita quotidiana, e stimolò la grande maggioranza dei lavoratori e delle loro famiglie.

Ma con un brusco rovesciamento di prospettiva, gli americani hanno cominciato, nella fase immediatamente successiva, ad impegnarsi disperatamente nel cercare di *far crescere il lavoro*. Il trovare nuovi compiti capaci di rimpiazzare quelli eliminati dalle macchine e dalle tecniche innovative è divenuto l'obiettivo sociale e politico dominante, che ha sovrastato ed incluso gli sviluppi degli ultimi cinquanta e più anni. Ne è prova il particolare modo in cui la società ha cominciato a rapportarsi alla disoccupazione. A differenza delle precedenti generazioni, la maggior parte degli americani venuti al mondo dalla Grande Crisi ad oggi ha finito col credere che la soluzione del problema della disoccupazione andasse ricercata prevalentemente nel creare più lavoro -

nell'infinita crescita delle opportunità di occupazione - piuttosto che "in una progressiva riduzione" del lavoro. Oggi, "il pieno impiego" serve ad indicare una situazione nella quale "ognuno" è impegnato a "tempo pieno", con un'espansione del numero di coloro che lavorano e del tempo in cui lavorano. A cominciare da Roosevelt, tutti i presidenti americani hanno valutato il proprio mandato sulla base del numero di posti di lavoro che erano in grado di creare e più in generale sulla crescita complessiva del lavoro. Questa tendenza all'espansione del lavoro è anche riflessa dalla crescita della forza lavoro da allora ad oggi. Più persone lavorano attualmente (come percentuale della popolazione totale) di quanto non accadesse in passato, soprattutto a causa dell'entrata in massa nella forza lavoro delle donne. Più del 50% delle donne lavorano oggi a tempo pieno, mentre solo il 25% lavorava fuori casa nel 1940. Ma pochi uomini hanno abbandonato il mercato del lavoro per rientrare in famiglia. La liberazione delle donne è stata spesso espressa nei termini della capacità di avere un lavoro a "tempo pieno" - un riferimento che soltanto negli ultimi tempi alcune di loro stanno cominciando a criticare. La capacità del sistema economico e del governo di rispondere alle richieste della gente è stata per quasi sessant'anni giudicata sulla quantità di lavoro a tempo pieno che era in grado di fornire. E' un fatto, d'altronde, che il "diritto al lavoro", inteso come certezza di un impiego a tempo pieno, è diventato un diritto fondamentale del XX secolo.

Insomma, il movimento per la riduzione del tempo di lavoro si esaurì subito dopo la depressione successiva al '29. L'orario di lavoro si stabilizzò attorno alle 40 ore settimanali e tale è rimasto per lungo tempo. Il lavoro organizzato smise di perseguire quell'obiettivo. I politici lo dimenticarono. I legislatori federali e statali smisero di presentare leggi che perseguivano quella finalità. Siamo giunti al punto che i burocrati ora interpretano una riduzione del tempo di lavoro come un indicatore economico negativo. Gli intellettuali e gli scrittori non fantasticano più su un mondo nel quale il lavoro ha un peso marginale e nel quale la necessità economica recede, e puntano invece su un mondo pieno di lavoro per tutti e si lamentano di una incombente "fine del lavoro". Una serie di ricerche svolte recentemente dal Centro Louis Harris ha poi dimostrato che la settimana lavorativa media di fatto è aumentata dalle 40,6 ore del 1973 alle 48,8 ore attuali, con un salto in su del 20%. Nel suo vendutissimo *The overworked American: the unexpected decline of leisure* (L'Americano oberato di lavoro: l'inatteso declino del tempo libero), Juliet Schor, un'economista di Harvard, ha sostenuto che in media ogni occupato lavorava, a metà degli anni '90, ben un mese in più l'anno rispetto alla generazione precedente. Altri studi confermano questa tendenza pur scontandosi limitatamente dalla sua quantificazione. La portata di questo cambiamento nel tempo di lavoro ha un solo precedente, ma opposto, quella diminuzione del 16% che ebbe luogo nel periodo 1905-1917. E' dunque evidente che, dalla depressione, dopo un secolo di riduzioni, il lavoro è tornare a crescere. Più persone lavorano. Esse lavorano per periodi più lunghi, sia in termini settimanali che in rapporto alla durata della loro vita.

I convincimenti sociali attorno alla diminuzione del tempo di lavoro si sono dunque *capovolti*. Dal punto di vista del senso comune prevalente nel XIX secolo, i risultati delle ricerche del Centro Harris sarebbero stati considerati come espressione di un regresso, mentre oggi vengono considerati come un grande avanzamento economico.

Forse i soli a dissentire sono coloro che producono merci e servizi per il settore del tempo libero. Invece di considerare il progresso come connesso al trascendimento del lavoro, all'abolizione della necessità economica e della costrizione che l'accompagna, gli americani tendono ora a valutare il lavoro come *un fine in sé*, la misura immanente del progresso e della prosperità – più ce n'è, meglio è. Perfino gli studiosi di scienze sociali hanno oggi difficoltà nel cercare di concepire qualcosa che i lavoratori hanno rappresentato chiaramente per più di un secolo: la riduzione del lavoro ad un minimo come un fenomeno positivo.

Il compito di spiegare questo rilevante rovesciamento, che ha condotto da una situazione nella quale il lavoro era mezzo ad un'altra nella quale esso è diventato un fine in sé, non è facile. Il pugno di economisti e di storici che ha cercato di fornire una spiegazione ha finora solo scalfito la superficie. Nel mio *Work without end* ho cercato di spiegare questo enigma in termini politici e sociali. Ho sottolineato che durante gli anni '20, le imprese, ritirandosi di fronte alla "minaccia del tempo libero" – quella sistematica erosione che aveva ridotto il tempo di lavoro alla metà – scoprirono il "Nuovo Vangelo del Consumo". Invece di abbracciare l'obiettivo di una continuazione del declino del lavoro, fino a giungere ad un superamento della sua posizione dominante nella vita, gli uomini d'affari, gli economisti, i pubblicitari e i politici hanno cominciato a proporre una nuova fede – *predicando che non ci sarebbe mai stata "saturazione" dei mercati, perché l'industria avrebbe potuto inventare sempre nuovi beni, commercializzarli, farli desiderare e far venire alla luce il lavoro che li avrebbe prodotti*. Su questa base, in diretta risposta alla minaccia di una sconfitta del lavoro da parte del tempo libero, nacque la moderna società dei consumi, ed un nuovo tipo di "necessità", indeterminata e mutevole, ma non per questo meno urgente, cominciò a prendere corpo. All'inizio questo nuovo "Vangelo del Consumo" dovette fare i conti con la crisi. Rinunciando al fantastico credo che il consumo potesse sostenere lo sviluppo che essi avevano in mente, gli uomini d'affari e i politici conservatori accettarono di redistribuire il lavoro rimasto, un corso politico che essi definirono come di "spartizione del lavoro".

Tuttavia nel 1935, Roosevelt, con un colpo di genio politico, se ne uscì con quella che poi divenne la nuova saggezza dell'epoca, proponendo una soluzione alternativa che andava nella stessa direzione del nuovo "Vangelo dei Consumi", *la creazione di lavoro garantita dall'intervento diretto dello stato nell'economia*. Arruolando le forze del governo federale, egli ricorse al deficit, a politiche monetarie espansive, a programmi di lavori pubblici e all'assunzione diretta nella pubblica amministrazione per stimolare l'economia. Così creò più lavoro per più persone.

Da allora il pieno impiego e la crescita economica sarebbero stati assicurati dal sostegno pubblico, al di là delle possibilità garantite dal libero mercato. Lo spartiacque politico più importante di questo secolo era stato attraversato, e la parola d'ordine divenne: "lavoro, lavoro, lavoro". Questo a sinistra non meno che a destra.

Mazzetti: Concordo pienamente con la ricostruzione del processo storico che hai appena fatto, ma da essa traggio qualcosa – e cioè un problema – che mi sembra che tu non consideri tanto importante quanto me. Cercherò di introdurlo con le parole di John M. Keynes: "per coloro che debbono guadagnarsi da vivere con il duro lavoro, il tempo libero sembra qualcosa da agognare – ma solo fino a quando non lo conquistano".

Come probabilmente sai questa citazione è presa da *Prospettive economiche per i nostri nipoti*, un testo del 1930, nel quale Keynes fa intravedere la necessità di una sistematica riduzione del tempo di lavoro fino a giungere ad una settimana lavorativa di non più di 15 ore entro la fine del secolo. Su che cosa Keynes ci chiede di concentrare la nostra attenzione? Sul fatto *che non possiamo affidarci a forze spontanee per ottenere questo risultato*. La ragione di questa conclusione è semplice: le persone hanno una relazione contraddittoria con la loro stessa partecipazione al processo di produzione. Mi sembra che tu sottovaluti questo problema e finisca, in qualche modo, per considerare la continua riduzione del tempo di lavoro come una sorta di *processo naturale*, al quale si sarebbe posto fine in modo incomprensibile ed arbitrario.

Che cosa intendo quando affermo che gli individui hanno una relazione contraddittoria con la loro stessa attività produttiva? Che essi normalmente producono per soddisfare i loro bisogni reciproci, ma lo fanno sotto la spinta di un motivo esteriore. In altre termini, la necessità economica è stata ed è la base della cooperazione reciproca, cosicché quest'ultima è stata ed è attuata con una libertà limitatissima (Marx dice miserevole). Nel lavoro salariato la cooperazione è dominata da questa situazione e le persone hanno una grande difficoltà a sperimentare la questione della riduzione dell'orario nel modo in cui tu ed io facciamo. Per quale ragione, ad esempio, la maggior parte delle persone non accetterebbe facilmente di riconoscere che il *loro* lavoro, quello che stanno concretamente svolgendo, non è più necessario? Credo che si possa rispondere, *perché con il loro lavoro sparirebbe anche il loro reddito*. Accettando questo passaggio essi diventerebbero cioè poveri, e dunque meno liberi. Nella nostra società la possibilità di soddisfare i propri bisogni, grazie all'appropriazione di una parte del prodotto complessivo, deriva dalla capacità di vendere la propria forza lavoro o i propri prodotti. Se uno dichiara che la propria attività è superflua, con ciò stesso *si preclude la possibilità di vendere*, e gli altri non gli riconosceranno un altro potere che possa metterlo in grado di comperare comunque il prodotto che comperava con il suo lavoro. Per questo l'accettazione del superamento della necessità di un'attività non è un qualcosa di semplice. Il ridimensionamento del lavoro, determinando un disastro personale e sociale per il lavoratore salariato, che normalmente non percepisce la limitatezza del rapporto che pratica, incontra dunque necessariamente forti resistenze. Che sono quelle di cui tu giustamente ti lamenti, ma che *essendo connesse con il modo in cui gli individui producono gli uni per gli altri, non possono essere considerate arbitrarie*.

Se teniamo presente questo rilevante problema, possiamo provare a ricostruire qual è stato l'atteggiamento sociale nei confronti della riduzione d'orario riferendoci a tre fasi storiche distinte. La prima è quella sulla quale hai richiamato l'attenzione con il tuo bel libro, ricordandoci che dal 1820 al 1920 i lavoratori si batterono fermamente per la riduzione. Ma nel valutare questo comportamento penso che non dovremmo mai dimenticare che immediatamente prima del periodo in questione, con la sottomissione della produzione al controllo capitalistico, era intervenuto uno straordinario allungamento della giornata lavorativa. Pertanto i lavoratori si stavano *difendendo* da un forte peggioramento delle loro condizioni di vita. E come tu sottolinei, questo accadde sia in una forma organizzata, con i conflitti sindacali, sia in modo spontaneo,

con quello che è noto come il “San Lunedì”, cioè un assenteismo arbitrario, largamente praticato.

La trasformazione delle persone in “animali da lavoro” ebbe termine solo quando si riuscì finalmente a conquistare una giornata lavorativa di 8 ore. Un passaggio che negli USA ebbe luogo tra gli anni '20 e '30 di questo secolo ed in Europa un po' più tardi. Possiamo dunque dire che, durante la prima fase dello sviluppo dei rapporti capitalistici, emerse uno *spontaneo* conflitto, attraverso il quale i lavoratori cercarono di recuperare quanto più tempo possibile per sé, ferme restando le condizioni sociali che si erano instaurate. Per quanto la valuti positivamente, non considererei la libertà corrispondente a questo sviluppo come manifestazione di un grande progresso sociale. Perfino gli animali quando non sono affamati o assetati, o non sono sotto la minaccia di qualcosa o spinti dagli istinti sessuali, si prendono il loro tempo, e cioè non si impegnano in attività riproduttive. La lotta per la riduzione del tempo di lavoro fino agli anni '30 fu pertanto una reazione salutare, ma non la manifestazione di un rapporto più avanzato degli individui con il processo produttivo. Ritengo che ci fosse molto più “progresso” nella spinta del capitale all'accumulazione, che nell'atteggiamento conservatore delle altre classi sociali, inclusa quella operaia. Su questo terreno condivido molto l'opinione di Marx e di Keynes, secondo i quali, fino all'imporsi dei rapporti capitalistici, il mondo viveva in condizioni culturalmente e materialmente miserevoli, e le forze produttive sociali erano lungi dall'aver raggiunto un livello tale da garantire significativi gradi di libertà. E i capitalisti spinsero la società al di là della propria miserevolezza, creando le basi materiali della libertà, proprio *costringendo* - il termine è di Marx - *le grandi masse a lavorare a lungo e duramente*.

Concordo pienamente con la tesi centrale del tuo libro, che nel corso della depressione degli anni '30 intervenne un profondo cambiamento. Il meccanismo fondamentale della società - l'accumulazione - dimostrò di non essere in grado di continuare a sostenere lo sviluppo come aveva fatto nel secolo precedente. Si prospettarono così due possibilità alternative, che a mio avviso furono egregiamente rappresentate da Keynes nella *Teoria generale*, pubblicata nel 1936. La prima consisteva nell'impegnarsi in una politica di attiva creazione del lavoro, non più centrata sul meccanismo dell'accumulazione, ma su un'espansione dei consumi pubblici e privati. La seconda nel procedere a significative riduzioni del tempo di lavoro corrispondenti agli aumenti di produttività. Ovviamente sto parlando di coloro i quali avevano un orientamento critico, perché tutti gli altri - che erano allora maggioranza - continuavano a sostenere che i lavoratori dovevano sgobbare di più e chiedere meno, in modo da ricreare quelle che, a loro avviso, erano le condizioni favorevoli all'accumulazione.

Del tutto comprensibilmente l'evoluzione non fu univoca. In alcuni momenti prevalse l'orientamento favorevole alla riduzione d'orario, mentre in altri si impose una politica diretta a creare lavoro addizionale. Anche se, come tu ricordi, alla fine prevalse questo secondo orientamento. Ora, mi sembra che tu consideri questo sbocco quasi solo negativamente e giudichi la strategia basata su quell'espansione dei consumi come non corrispondente ad un reale sviluppo. Se è così non posso essere d'accordo. Come tu certamente sai, la maggior parte della crescita attuata durante la prima fase dello sviluppo capitalistico corrispose ad un aumento e ad un rivoluzionamento dei mezzi di produzione. In Europa, molto più che negli USA, solo cambiamenti marginali erano

intervenuti nelle condizioni di vita dei lavoratori. La gente non mangiava a sufficienza, non aveva un'abitazione decorosa, non godeva delle più elementari cure sanitarie, e non usufruiva della più elementare istruzione. Addirittura la maggior parte di loro non aveva nemmeno una sepoltura decorosa. Dunque i loro consumi erano al di sotto del minimo necessario. L'incremento dei consumi, che alcuni riformatori sociali cominciarono ad evocare negli anni '20 e '30, corrispondeva perciò a quello che di solito definiamo con "un miglioramento delle condizioni umane". E' vero che quando queste politiche furono finalmente applicate su vasta scala, cioè dopo la Seconda guerra mondiale, i politici e gli imprenditori pensarono di aver finalmente acquisito una strategia capace di assicurare un'espansione del lavoro praticamente senza limiti, ma si è trattato di una reazione ideologica, come ne troviamo altre nella storia dell'umanità. Quando lo sviluppo procede, ed indubbiamente dopo la Seconda guerra mondiale le cose andavano egregiamente, la maggior parte delle persone ritiene di aver conquistato una forma di vita che non avrà bisogno di essere più cambiata o abbandonata. Ma il pensatore che più contribuì all'accettazione di ciò che tu hai definito come "la creazione di lavoro sostenuta dalla spesa pubblica", cioè John M. Keynes, non era così sciocco. Egli era pienamente consapevole che le spese di Welfare avrebbero permesso di sostenere lo sviluppo solo per una fase storica, e successivamente la società avrebbe dovuto elaborare altre strategie il cui fulcro sarebbe stato rappresentato dalla riduzione del tempo individuale di lavoro.

Per riassumere il mio punto di vista. Credo che il problema della riduzione dell'orario emerse in forma matura, cioè non meramente difensiva, durante gli anni della depressione, un fatto che nelle pagine del tuo libro *Work without end* traspare chiaramente. Ma credo anche che la riduzione non si spinse molto avanti per la semplice ragione che *il lavoro che veniva creato, in sostituzione di quello fatto scomparire dalle macchine, era in grado di produrre una ricchezza reale*. Anche se ciò è stato vero solo fino agli anni '70, quando i problemi che Keynes aveva previsto emersero prepotentemente. Che cosa accadde infatti nella seconda metà degli anni '70? Che lo stato non fu, a sua volta, più capace di garantire una piena compensazione del lavoro reso superfluo dall'innovazione tecnica. La spesa pubblica non determinò più aumenti multipli del reddito, cosicché si dovettero sborsare somme crescenti per ottenere gli stessi effetti moltiplicativi di prima, con un'inevitabile squilibrio tra uscite ed entrate. La frustrazione delle aspettative generò un aspro contrasto sulla distribuzione del reddito che sfociò in una forte inflazione. Invece di riconoscere che lo sviluppo sostenuto da un'espansione del lavoro era giunto al termine - un concetto ben diverso da quello grossolano secondo il quale starebbe intervenendo "la fine del lavoro" - la maggior parte degli esperti e dei politici reagirono nel modo da te descritto. Anzi, a mio avviso si spinsero molto più in là, sbarazzandosi di Keynes e ritornando al pensiero prekeynesiano. Essi cioè non solo negarono l'esistenza di una qualsiasi ricchezza nel tempo libero, ma asserirono che la stessa crescita dei consumi rappresentava uno spreco intollerabile di risorse scarse. Alcune parole d'ordine che avevano dominato fino agli anni '70 - come tu ricordi "lavoro", "lavoro", "lavoro" - furono liquidate e la disoccupazione tornò ad essere considerata "normale", come era stata considerata normale prima di Keynes. (Keynes dovette paradossalmente dimostrare che lo stato di disoccupazione delle grandi masse non era volontario!) Mi viene spesso da ridere

quando alcuni miei colleghi economisti affermano che dovremmo considerare una disoccupazione del 6-7% come “naturale”. Ricordo infatti che quando prevaleva il keynesismo perfino un tasso di disoccupazione del 4-5%, perfino nel tuo paese, che ha subito solo un limitato influsso di Welfare, era considerata eccezionalmente elevata.

Se la mia ricostruzione dell’evoluzione storica è corretta, dobbiamo confrontarci con un problema che può essere riassunto nei seguenti termini: molte persone, almeno qui in Europa, cominciano a credere che non ci sia molto spazio per la creazione di lavoro nella misura necessaria ad eliminare la disoccupazione, ma sembrano del tutto incapaci di comprendere che l’unica via d’uscita dalla situazione è rappresentata dalla “spartizione del lavoro”. Perché questo accade? Quali componenti dell’individualità sociale e della vita intervengono a bloccare la comprensione degli aspetti positivi della riduzione dell’orario di lavoro? Perché le persone non comprendono che se accettano di lavorare più a lungo o tollerano tagli salariali la situazione generale non potrà che peggiorare? Perché non si rendono conto che la concorrenza è distruttiva, e che l’unica speranza di trovare una soluzione va ricercata nella cooperazione? Credo che fintanto che non riusciamo a trovare delle buone risposte per questi interrogativi non ci sia alcuna speranza di rovesciare la situazione. Ma mi sembra che nel tuo paese, come qui in Europa, ci siano timidi segnali di cambiamento. Puoi parlarne? E, secondo te, che cosa potremmo fare per promuovere un’evoluzione più rapida e profonda nella direzione che auspichiamo?

Hunnicutt: Tu sollevi temi essenziali. Non posso certamente non riconoscere che alcune forme di creazione di lavoro sono state necessarie, in particolare, quelle che tu hai definito come “in grado di produrre una ricchezza reale” e tali da garantire la riproduzione della forza lavoro al livello di sviluppo raggiunto. Certamente una parte del moderno interesse per la creazione del lavoro è scaturito da un giustificato desiderio di rispondere ai bisogni dei lavoratori, in modo che la loro attività fosse in grado di sostenere quella che Monsignor John Ryan definì come “una vita di ragionevole e frugale conforto”. Vi sono certamente importanti differenze tra l’esperienza americana e quella europea. Ma trovo importante distinguere tra il lavoro “capace di creare una ricchezza reale” dai nuovi generi di lavoro, fatti venire alla luce prevalentemente per garantirsi il tradizionale controllo sociale e le preesistenti forme di dominio e di autorità, che costituivano l’espressione del potere e del prestigio dei gruppi dominanti.

Il lavoro creato per produrre i beni di lusso per i ricchi, e per coloro che godono di lavori buoni, al quale si dà priorità rispetto al lavoro finalizzato alla produzione di quei beni primari dei quali molti lavoratori e tutti i disoccupati sono privi, difficilmente potrebbe rientrare nella categoria delle attività produttive di “ricchezza reale”. Gli americani che acquistano yacht e veicoli sportivi ed affermano che in tal modo stanno aiutando i lavoratori meno fortunati, in quanto creano un lavoro per loro, sono poco più che imbrogliatori.

Non si deve tornare indietro fino a Marx per trovare questa introspezione del senso comune. Non troppo tempo fa Leone XIII scrisse nella sua enciclica *Rerum novarum* che “... il diritto dei lavoratori di trarre dal lavoro comune i mezzi della soddisfazione dei loro bisogni essenziali e fondamentali (tra i quali Leone incluse un tempo disponibile sufficiente per la famiglia, la comunità, e le questioni spirituali) è superiore rispetto al

diritto del datore di lavoro di godere dei beni di lusso o di fare nuovi investimenti. Negare questa proposizione equivale a sostenere che le pretese dei lavoratori su ciò che scaturisce dalla comune interazione con la natura sono moralmente inferiori rispetto a quelle dei datori di lavoro, e che essi non sono altro che strumenti del benessere di questi ultimi, non persone indipendenti e moralmente uguali”.

Inoltre, quei lavori che scaturiscono dalla mercificazione di manifestazioni della vita che prima erano libere, anche se possono essere, come tu sostieni nuovi modi “di soddisfare i bisogni reciproci”, *spingono il lavoro al di là di quelli che sono i suoi ragionevoli limiti*. André Gorz, nel suo *Metamorfosi del lavoro* ha criticato proprio questo modo di procedere, affermando che in esso c’è un errore fondamentale: quello di credere che tutti i valori umani possano essere espressi dal sistema economico e trovare una formulazione attiva nella produzione di un lavoro. Una delle metafore fondamentali alla quale Gorz ricorre è quella della prostituzione, che a suo avviso corrisponde alla commercializzazione di quelle attività e di quei beni che altrimenti esprimerebbero valori umani e la libera associazione degli individui. Citando estesamente Jurgen Habermas, Gorz osserva che il capitalismo incontrollato è sempre imperialistico. Ma perfino più pericolosa della sua tradizionale aggressione alle nazioni è la recente imposizione sulla natura, sulle culture tradizionali, e sui valori liberi non monetari (un processo che Habermas ha definito come “colonizzazione delle aspirazioni non economiche”). A sostegno della teoria di Gorz, gli storici statunitensi, hanno mostrato che una delle principali cause della metastasi del capitalismo è rappresentata dalla trasformazione del lavoro in un fine in sé, che ha determinato una spinta a far espandere la “sfera economica” anche là dove prima si svolgevano attività umane libere, in modo da assicurare a tutti “un lavoro a tempo pieno” e salari adeguati.

L’ipotesi fondamentale di Gorz che, nel corso dell’ultimo secolo, il lavoro ha subito una metamorfosi trasformandosi da mezzo dei lavoratori ad un fine dei capitalisti, è stata confermata dalla ricostruzione storica di ciò che è accaduto negli Stati Uniti. Ma com’è stato precisato da Habermas, il capitale non può mai dare risposta all’interrogativo fondamentale di quale attività costituisca “un valore per sé”. Nei tuoi termini, Giovanni, la questione è “quali forme di cooperazione, produttive o di altro tipo, basate su un bisogno reciproco di coloro che interagiscono sono intrinsecamente libere?”.

Per definizione la logica economica si riferisce ai mezzi e ai valori di scambio, mai ai fini e ai valori, che trascendono il mercato. Il capitale può solo creare delle splendide gabbie per topi (o gioghi) e chiamarle “libertà e progresso”. E’ stato storicamente dimostrato che la convinzione che il lavoro garantisca un appagamento diretto è stata alla base dell’assunto che gli aumenti della produttività debbano necessariamente condurre ad un più elevato livello di vita (nei consumi), e che la fatica umana “risparmiata” dalle macchine debba sempre essere “reimpiegata” in un lavoro nuovo e migliore. La storia ha mostrato negli Stati Uniti che, come fu anticipato da Habermas, via via che il lavoro cresceva, portava con sé il contagio mercantile di valori economici omogenei (l’uomo ad una dimensione) e imponeva l’imperativo della crescita anche in aree della vita che prima erano libere dal mercato, facendo sfollare la salutare, complessa cultura umana. Per usare i termini di Habermas, la logica del mercato ha sbarazzato il campo dalle più complesse razionalità e libertà umane, quelle relative

all'arena civile e politica - e la spinta a creare nuovo lavoro (mercificazione) è certamente una delle vie maestre di questo spossessamento.

Ovviamente, come tu sostieni, i salari sono importanti - come affermi "col lavoro scomparirebbe il reddito dei lavoratori resi superflui". Ma in primo luogo la riduzione dell'orario non dovrebbe porre di fronte a questa alternativa. Se ad esempio ai lavoratori con un reddito più elevato fosse offerta la scelta di lavorare meno o ricevere redditi ancora più alti, sarebbe del tutto sensato che essi scegliessero il tempo libero piuttosto che comperare un'altra barca o una macchina sportiva più potente. Con questa scelta, questi lavoratori potrebbero fare spazio ad altri, che non hanno lavori così buoni, e che potrebbero dunque essere pagati di più. Come è stato evidenziato da Juliet Schor, i lavoratori più poveri difficilmente potrebbero lavorare meno. Ma quanto più la popolazione diviene affluente tanto più la scelta del tempo libero diventa un'opzione ragionevole rispetto a più alti livelli di consumo. Inoltre economisti come R. H. Tawney e Monsignor John Ryan hanno sostenuto che la riduzione dell'orario costituirebbe una strategia efficace per redistribuire la ricchezza. Ryan ha argomentato che "le riduzioni del tempo di lavoro solleciterebbero una più ampia domanda di forza lavoro (in quanto ridurrebbero l'offerta di lavoro) e porterebbero automaticamente ad un più elevato tasso di remunerazione ...infatti la maggior domanda di lavoro manterrebbe i tassi salariali al di sopra di quelli che sarebbero stati in assenza di un aumento dell'occupazione. Le remunerazioni più elevate garantirebbero un accrescimento del potere di acquisto che si riverserebbe su molte industrie (di base, che producono il necessario) estendendo ulteriormente la domanda di lavoro. Il succedersi degli eventi sarebbe esattamente il contrario rispetto a quello generato dall'espulsione degli uomini dal lavoro". Invece di molti lavoratori oberati di lavoro e altrettanti disoccupati o sottoccupati (la situazione che tu descrivi in Europa) , invece di costringere il sistema economico a produrre prevalentemente beni di lusso per i ricchi, il capitale si rivolgerebbe necessariamente alla produzione di beni necessari a buon mercato, e l'indirizzo dell'intero sistema economico muterebbe grazie alla graduale introduzione della spartizione del lavoro.

Tra i tragici risultati (oltre alla cattiva distribuzione della ricchezza complessiva, allo sfruttamento massiccio degli esseri umani e dell'ambiente) della metamorfosi del lavoro va poi annoverata la frammentazione dei lavoratori in una minoranza che gode di buoni lavori ed una maggioranza crescente di lavoratori emarginati, che vivono cioè ai bordi del sistema economico. C'è stata cioè una polarizzazione tra coloro che hanno e coloro che non hanno, con quelle che Gorz definisce come nuove strutture di classe o nuove frizioni sociali. Coloro che sono stati abbastanza fortunati godono di buoni lavori che consentono loro di prosperare. Gli altri sono stati "congelati", per il fatto che, come tu sottolinei, almeno dagli anni '70 né il governo né il mercato sono stati in grado di far venire alla luce "i buoni lavori" di cui hanno parlato per cinquant'anni sia i progressisti che i conservatori. Gli economisti moderni non sono in grado di muoversi all'altezza dei miti lavorativi che raccontano; la maggior parte delle nuove occupazioni sono lontane anni luce dalle utopie dei socialisti, e dalle promesse dei capitalisti. Il credo secondo il quale "lavori nuovi e migliori rappresentano il naturale risultato dell'automazione", è trasformato in una bugia dalla crescita di lavori di bassa qualità e

servili. Molti teorici suggeriscono che sta riemergendo una nuova classe servile che compete con le sottoclassi dell'inizio del XIX secolo.

Infine tu poni delle questioni alle quali non sono sicuro di poter rispondere adeguatamente. Per esempio tu sostieni che anche se in Europa non c'è "molto spazio per la creazione di lavoro nella quantità necessaria per eliminare la disoccupazione, le persone sembrano incapaci di riconoscere che la sola soluzione è rappresentata dalla spartizione del lavoro. Perché questo accade? Quali componenti dell'individualità sociale e della vita si frappongono come ostacoli alla comprensione degli aspetti positivi della riduzione dell'orario? Perché non capiscono che lavorare più a lungo e accettare tagli salariali peggiora la situazione?". Ho cercato di rispondere a questi quesiti, nei limiti del possibile, nella mia dettagliata ricostruzione della storia della fabbrica di cereali della Kellogg a Battle Creek, nel Michigan. In *Kellogg's Six-Hour Day (La giornata di sei ore alla Kellogg)* mi sono infatti cimentato col seguente interrogativo: "perché in questo caso specifico i lavoratori considerarono dapprima la spartizione del lavoro una strategia ragionevole e responsabile, per poi rinunciare all'esperimento dopo gli anni '50 e '60?" Forse le mie risposte a questa domanda, relative alla limitata storia locale possono fornire qualche aggancio per affrontare il formidabile problema che poni. In particolare ho sostenuto che la "necessità" di tornare ad impegnarsi in un "lavoro a tempo pieno" fu il risultato culturale di un contrasto di genere e di classe. In breve, ho scritto che la spiegazione della fine della spartizione del lavoro va cercata in un mutamento culturale, e non nell'operare di "forze economiche" o "psicologiche". Il dominio maschile, ad esempio, era ben garantito in una cultura nella quale prevaleva il lavoro; ma era molto meno sicuro al di fuori del lavoro. Gli uomini di Battle Creek, minacciati nel tempo libero al di fuori del lavoro e del mercato, si ritirarono nei loro lavori, rafforzando l'importanza di questa attività con un nuovo linguaggio e con nuove storie.

Ragionamenti analoghi possono essere svolti in rapporto alla componente di classe. Dopo la Seconda guerra mondiale, gli amministratori della Kellogg e i lavoratori anziani, i cui interessi e il cui status erano minacciati, propagandarono il lavoro, trivializzarono il tempo libero, e denotarono la riduzione dell'orario di lavoro con tratti femminili. Nacque così una coalizione tra i manager, che per primi si resero conto "della minaccia del tempo libero", e gli occupati maschi, che tornarono ad essere impegnati in impieghi a tempo pieno, che prima avevano disertato. Gli amministratori e i lavoratori maschi trovarono così una forma di solidarietà contro gli "altri": i giovani, le femminucce, i disadattati, ecc., cioè tutti coloro che "non sapevano abbastanza" per comprendere l'importanza di un "lavoro a tempo pieno".

In aggiunta alle ragioni di classe e di genere, altre componenti culturali giocarono un ruolo nella riluttanza a spartire il lavoro. Come ho scritto nel mio testo sulla Kellogg: "la giornata di sei ore fornì alla gente di Battle Creek un'occasione per confrontarsi gli uni con gli altri sui temi della loro situazione sociale, sui rapporti tra i sessi, per avanzare critiche alle strutture sociali esistenti, e per sperimentare nuove pratiche culturali. Ma il tempo disponibile costrinse la comunità a lottare con il problema di che cosa fare di una fetta crescente di tempo che era permanentemente al di fuori della struttura capitalistica. La minaccia che il tempo disponibile destabilizzasse le strutture sociali esistenti e confondesse i ruoli sociali si combinò con la possibilità che un

disordine crescente scaturisse dal tempo libero. Lo spettro di un tempo non strutturato spaventò per circa mezzo secolo Battle Creek.... La minaccia di una libertà vuota e di un tempo desolato diedero vita a paure profonde – paure che si incontrarono con l’ansietà di ritrovare uno status nel lavoro e fecero sorgere una nuova retorica attorno alla “necessità” di lavorare “a tempo pieno” e alla “stupidità” del tempo libero – espressioni che, diventando dominanti, furono in fondo responsabili per la morte della giornata di sei ore”.

La storia della giornata di sei ore alla Kellogg, oltre a rendere palesi le ragioni di classe, di genere ed ideologiche sottostanti al fallimento della spartizione del lavoro, conferma che la convergenza tra destra e sinistra per ridurre il lavoro fu un evento di brevissima durata. Questa coalizione fu raggiunta sulla base della convinzione che la diminuzione del tempo di lavoro avrebbe permesso di far fronte al problema della disoccupazione (redistribuendo il lavoro) e di indirizzare il capitale, da sviluppi dissolutori, verso le industrie necessarie. Un certo numero di uomini d’affari e di “capitalisti orientati al benessere” parteciparono alla crociata per la spartizione del lavoro negli Stati Uniti, credendo che la riduzione dell’orario avrebbe costituito una soluzione permanente al problema della disoccupazione tecnologica, realizzando “la eliminazione del lavoro, non dei lavoratori”. Secondo molti teorici conservatori il vero miracolo del capitalismo del benessere sarebbe così stato quello di condurre la società in un mondo nuovo dominato dal tempo libero. Sotto la guida di industriali illuminati come W. K. Kellogg, Paul Litchfield, ed Henry Ford, e secondo teorici come A. O. Dahlberg, il libero scambio di merci, di servizi, e di lavoro sul mercato non doveva necessariamente sfociare in un consumo spensierato, nell’eterno sfruttamento dei lavoratori e delle risorse, magari attraverso il sostegno dell’intervento pubblico. Piuttosto il destino del capitale sarebbe stato quello di realizzare una nuova libertà dal lavoro per sempre più persone, da acquisire attraverso lo stesso mercato.

I lavoratori sarebbero stati liberati, godendo di salari sempre più elevati e di orari sempre più ridotti, fino a giungere a quella libertà prospettata nella *Dichiarazione di Indipendenza* – relativa al perseguimento della propria felicità. Questa evoluzione sarebbe stata basata sulla libertà; sulla libera scelta dei capitalisti di ridurre il tempo di lavoro (che avrebbe costituito una salutare scelta manageriale) e sulla libera scelta dei lavoratori di cooperare e di accettare la riduzione d’orario come una “merce normale”, al pari dei salari elevati. Entrambi, i lavoratori come i capitalisti, avrebbero effettuato scelte salutari, e libere, su un libero mercato, e a loro stesso vantaggio. La vita americana avrebbe così subito un cambiamento attraverso il quale al suo centro non sarebbe più stata la necessità, ma la libertà.

La coalizione attorno alla spartizione del lavoro, seppure ebbe vita breve, offrì un’alternativa politica alla tendenza anche allora prevalente, di concentrarsi completamente sulla creazione di lavoro addizionale. E se non riusciremo a far prendere nuovamente corpo a quella alternativa saremo destinati a trascinarci ulteriormente nell’attuale situazione di caos. Se chi è schierato a destra, rinuncerà alla fede in una crescita economica senza fine e, facendo leva sulla libertà del mercato, abbandonerà volontariamente il mercato, cercando di incontrarsi con chi, a sinistra, si sbarazzerà della fede nella “perfezione del lavoro” da conquistare attraverso l’intervento pubblico, a favore di una prospettiva di “liberazione dal lavoro” invece di

una sua “trasformazione”, allora avremo qualche speranza di non soccombere all’imperativo della crescita. Anche se per ora le cose non muovono in questa direzione.

L’aumento del tempo disponibile era uno degli obiettivi prioritari dei primi socialisti, in particolare di Karl Marx, il quale considerò una riduzione della giornata lavorativa come condizione per l’emancipazione umana. Inoltre, la riduzione dell’orario è rivoluzionaria nel senso che ciascun lavoratore può conquistare un controllo sulla sua stessa vita, lontano dal mercato e dalla schiavitù volontaria di un’eterna riproduzione del lavoro. Questa prospettiva è di una semplicità mozzafiato. E di fatto riuscirono a concepirla sia i primi socialisti che gli stessi lavoratori del XIX secolo.

In aggiunta a tutto ciò, si deve riconoscere che la riduzione dell’orario è una precondizione del perfezionamento del lavoro. Quest’ultimo non sarà mai “motivato dal di dentro” o “autofinalizzato” fintanto che non sarà fondato di più sulla libertà e sulla disponibilità del tempo, che sull’avere e sul comperare. E se i lavoratori e gli amministratori delle aziende continueranno a far leva sulla centralità di “un lavoro a tempo pieno” e sull’infinita creazione di un lavoro sostitutivo, e si troveranno uniti nel perseguire questo obiettivo, allora bisognerà dire con Gorz “addio al proletariato”.

Vorrei concludere ricordando che la riduzione dell’orario di lavoro favorisce la solidarietà internazionale dei lavoratori. Com’è stato mostrato in modo convincente da Gorz, gli alti salari hanno diviso i lavoratori in ristretti gruppi privilegiati con buone occupazioni e una maggioranza con occupazioni precarie ai margini dell’economia. Poiché la riduzione del tempo di lavoro consente di redistribuire l’attività necessaria, fornisce una nuova base per la solidarietà. Nella misura in cui i lavoratori più affluenti delle nazioni industrializzate scelgono il tempo libero, invece di salari ancora più elevati e di consumi più ricchi, *il lavoro migrerà automaticamente verso i lavoratori più poveri e alle nazioni che hanno bisogno di svilupparsi*. La redistribuzione del lavoro su un terreno internazionale è un qualcosa di eminentemente pratico. Inoltre, com’è stato sottolineato da Monsignor Ryan, quando i lavoratori dei paesi sviluppati lavorano meno, cosicché quelli dei paesi in via di sviluppo possono lavorare di più, la direzione dello sviluppo economico internazionale cambia. Quando i lavoratori più poveri hanno più lavoro da fare, possono formulare una domanda per i beni essenziali, mentre la domanda per beni di lusso diminuirà in conseguenza del fatto che i lavoratori ricchi lavoreranno meno. Quando nelle nazioni industrializzate il tempo libero comincerà a rimpiazzare il lusso come vera manifestazione della ricchezza umana, la redistribuzione del lavoro sul piano internazionale consegnerà.

Pertanto la riduzione del tempo di lavoro fornisce un’agenda integralmente nuova per la sinistra. Offre la possibilità di una legittima riconciliazione con la destra, sostitutiva di quella che ha sin qui prevalso con l’obiettivo della creazione di lavoro. La riduzione dell’orario è chiaramente una tradizione dei primi socialisti; offre la possibilità di un perfezionamento del lavoro; è uno strumento pratico per la redistribuzione del lavoro come della ricchezza; favorisce la solidarietà al posto della divisione causata da retribuzioni diseguali, e permette una rivoluzione non violenta – un modo pratico per la persona ordinaria per conquistare il controllo sulla sua stessa vita e per dar vita a comunità e istituzioni libere fondate su attività extramercantili, non sottomesse al capitale e alle idee dei burocrati del lavoro ad oltranza. Anche se il recupero di questa antica visione può non essere sufficiente a far tornare d’attualità la spartizione del

lavoro in Europa, è tuttavia un passaggio necessario semplicemente perché la maggior parte di noi ha perso il contatto con la verità che i lavoratori in passato ricordavano frequentemente, e cioè che “si deve lavorare per vivere e non vivere per lavorare”.

Mazzetti: Mi sembra che in qualche modo tu continui a considerare le resistenze sociali che si frappongono alla riduzione dell’orario di lavoro come un qualcosa di arbitrario. Io sono invece convinto che esse costituiscano soltanto un coerente *riflesso* della vita sociale, che può essere considerata contraddittoria, ma non arbitraria. Il nostro compito non è pertanto quello di affermare che la situazione *non dovrebbe essere quella che è*, bensì quella di comprendere *perché è come è*. E quando si prospetta la possibilità di un cambiamento, non lo si deve fare rimuovendo i vincoli che corrispondono al sussistere di questa base sociale, ma al contrario facendo gravitare il cambiamento nello spazio alternativo che quella base rende praticabile, nonostante esso sia comunque da scoprire e conquistare.

Ci si può indubbiamente chiedere: perché farsi carico di tutti questi problemi? Perché non considerarsi *completamente liberi*? La risposta è relativamente semplice: fatta eccezione per le ristrette classi dominanti, la resistenza al cambiamento, che coinvolge ampi strati della popolazione, non emerge, non perché gli individui non vogliano il mutamento, bensì perché non sanno concepire nella prassi le vie attraverso le quali esso potrebbe essere realmente attuato. Il timore di procedere in modo sbagliato li blocca nella loro situazione di impotenza, nonostante essi esprimano grande disagio nelle forme più contraddittorie. Non basta dunque affermare l’esistenza di una possibilità, con un’astratta conferma del bisogno di cambiamento. Si deve anche chiarire ciò che, del tutto sensatamente, impedisce ai più di percepirla. Solo allora gli individui potranno cominciare a capire perché sono essi stessi a produrre il loro stato di impotenza. Fino a quando crederanno che ad impedire di ottenere ciò che vogliono sia un potere esterno – il mercato, il capitale o lo stato – imputeranno le loro difficoltà ad un ingiustificato comportamento altrui, invece che a se stessi. Nonostante sia spesso il loro stesso comportamento ad essere responsabile per la loro frustrazione. Tutto ciò ci rinvia, più in generale, al problema della libertà. E ci sollecita a riconoscere che non è affatto vero che gli individui vengano al mondo liberi, al contrario, debbono di volta in volta impegnarsi a produrre le libertà della quale eventualmente potranno godere.

Cerchiamo allora di vedere su quali punti del tuo approccio continuo a nutrire delle riserve, perché mi sembra che eludano il problema delle resistenti di cui ho appena parlato.

1. **Il problema del lavoro e della ricchezza reale.** Nella tua ultima replica dici: “va bene, concordo con te sul fatto che la spinta a riprodurre il lavoro può non essere del tutto arbitraria. C’è un lavoro, e soprattutto c’è stato fino agli anni ’70, che corrispondeva alla produzione di una ricchezza aggiuntiva reale. Quel lavoro doveva indubbiamente essere prodotto e riprodotto”. “Dunque”, annoto io in aggiunta, “la convinzione di Keynes che, negli anni ’20 e ’30, non si dovesse uscire dalla strutturale tendenza al ristagno del capitalismo puntando sulla sola riduzione della giornata lavorativa era fondata”. La politica del pieno impiego, seguita soprattutto dopo la Seconda guerra mondiale, accanto ad una moderata spinta a ridurre l’orario di lavoro, ha determinato un *arricchimento reale* proprio attraverso la crescita dei consumi.

Pertanto la crescita dei consumi, sul piano storico, deve essere giudicata positivamente. Qui vorrei essere ben chiaro: c'è stato un arricchimento perché si è andati al di là di quello che secondo me corrisponde ad un "frugale conforto". ("Frugale" è infatti un termine ambiguo, perché rinvia ad un comportamento nel quale non si intacca il patrimonio, ma ci si accontenta dei frutti. Ma in tal modo si rimuove la possibilità che si usi la ricchezza esistente in modo da farla crescere, invece di accontentarsi dei frutti che essa spontaneamente fornirebbe, che corrisponde al moderno modo di sperimentare lo sviluppo.) Considero infatti un inequivocabile segno di incivilimento che gli esseri umani *trasformino* molti dei bisogni che le generazioni precedenti consideravano superflui, in bisogni necessari. Non dimentichiamo infatti che l'acqua corrente a casa e la stessa alfabetizzazione di base erano considerati, fino all'inizio di questo secolo, beni di lusso.

Il problema della distinzione tra "necessario" e "superfluo" mi appare conseguentemente molto più complesso di come non mi sembra che sia all'interno della tua impostazione. Ad esempio, non farei grandi concessioni all'introspezione del senso comune, appunto perché molti beni in via di produzione, e che contribuiranno a trasformare radicalmente la nostra esistenza, non entrano normalmente in quel senso. Di norma il senso comune *subisce passivamente il processo di sviluppo* e giunge frequentemente a considerare il modo di vita prevalente come un dato di natura, invece che come un prodotto delle generazioni che ci hanno preceduti.

Vorrei però sottolineare che concordo pienamente con te su ciò che mi sembra essere implicito nel tuo ragionamento, e cioè che lo sviluppo futuro passa necessariamente attraverso il formarsi nella società della capacità di distinguere il "lavoro necessario" dal "lavoro superfluo", e nell'ambito di quest'ultimo, tra un lavoro superfluo capace di garantire un arricchimento sociale, uno superfluo che garantisce solo un arricchimento privato ed un lavoro che è inutile. Ma non si sembra che questo problema possa essere risolto nel modo semplice da te evocato. In particolare ritengo che sia parte del processo di trasformazione che condurrà eventualmente all'accettazione della riduzione del tempo di lavoro, e non qualcosa di *preesistente sul quale far leva*. Tu, ad esempio, sostieni "il lavoro creato per produrre beni di lusso difficilmente potrebbe rientrare nella categoria delle attività produttive di ricchezza reale". Personalmente non sarei così ultimativo. Direi piuttosto che si tratta di una ricchezza non corrispondente a bisogni necessari. Ma non perché è una ricchezza superflua e di tipo privato non si tratta di una ricchezza reale. Per negare questa "realtà", dovrei sostenere qualcosa di insostenibile, e cioè, tanto per fare un esempio, che un jet privato non può svolgere la funzione che svolge, quando porta a destinazione un uomo d'affari, oppure che lo yacht non gli consente di fare i bagni che in effetti fa, o di andare a pescare. Poiché la soddisfazione di questi bisogni *ha luogo* dobbiamo riconoscerlo. Anche perché il problema si presenta su un terreno meno elevato; non posso infatti dimenticare che quando ero un adolescente, il riscaldamento e la televisione erano considerati beni superflui, mentre oggi rientrerebbero in quella che viene considerata come una riproduzione normale. Dove dovremmo allora tracciare il confine? Veniamo così al secondo punto.

2. I diritti e il lavoro. L'importanza di distinguere tra i diversi tipi di attività sta nel fatto che senza questa distinzione è impossibile discutere sensatamente sulla questione

della riduzione dell'orario di lavoro. La questione centrale è infatti: a che punto dovremmo smettere di tentare di sostituire il lavoro che viene reso superfluo dalle innovazioni tecnologiche con un nuovo lavoro? Tu, richiamando anche la *Rerum Novarum*, asserisci che questa distinzione è *nelle cose* - poiché i bisogni fondamentali dei lavoratori sono moralmente superiori rispetto ai beni di lusso e ai nuovi investimenti - e basterebbe farla valere. Ma non posso essere d'accordo. Proprio perché nella società capitalistica la ricchezza ha una forma monetaria, con la quale si astrae dal concreto contenuto dei bisogni ai quali ci si riferisce, essa raccoglie *tutte le forme di lavoro come egualmente produttrici di ricchezza* (nei termini classici, purché garantiscano un plusprodotto; nei termini neoclassici, purché producano qualcosa di astrattamente utile). Indubbiamente ognuna sa, per se stesso, che cos'è primario e che cos'è superfluo; ma poiché manca un'elaborazione finalizzata ad acquisire una valutazione *socialmente condivisa*, non c'è alcun legame tra questo sistema personale di priorità e quello della società nel suo complesso.

Soltanto con lo Stato sociale vi è stato un relativo scostamento da questo principio, grazie all'affermarsi del cosiddetto sistema dei diritti, al quale corrispondeva la certezza dello svolgimento di un insieme di attività produttive che la società considerava essenziali, garantito dall'intervento dello stato come potere sovrastante rispetto al denaro. Sennonché questo intervento ha potuto svolgersi solo nell'ambito di limiti che corrispondevano ad una non radicale messa in discussione del rapporto della proprietà privata. Vale a dire che di quei bisogni si è accettata la necessità, ma non anche la priorità rispetto agli altri, cosicché essi hanno finito con l'essere soddisfatti *in aggiunta al resto*. Nella prassi non è dunque intervenuto proprio quel passaggio al quale fai riferimento citando Leone XIII: l'instaurarsi di una gerarchia dei bisogni socialmente condivisa. (Detto incidentalmente, credo che Leone XIII si sarebbe trovato in grande difficoltà se qualcuno gli avesse chiesto di applicare il suo criterio non al lusso e agli investimenti dei capitalisti, ma al lusso e agli impieghi della sua classe, cioè alle chiese e alle residenze clericali. In altre parole, ritengo che la Cappella Sistina rappresenti una smentita pratica delle argomentazioni di Leone, secondo le quali i bisogni dei poveri vengono sempre prima della gloria di dio.) Per questo, quando è esplosa la crisi dello Stato sociale, il sistema dei diritti ha perso di mordente e lo stato si è visto costretto a soddisfare bisogni subordinatamente ad una disponibilità di denaro, con una gerarchia spontaneamente ricondotta ai rapporti di potere espressi dalle relazioni private.

Questa evoluzione ha dimostrato che il passo avanti compiuto nel trentennio successivo alla Seconda guerra mondiale era parziale e precario e la gerarchia dei bisogni si era allora strutturata senza tener conto delle forme sociali degli stessi e degli antagonismi che comportavano. Conseguentemente, all'emergere della crisi, il sistema dei diritti ha ceduto il passo alla domanda privata, che gli individui ritenevano evidentemente più "reale" del primo. Veniamo così al terzo problema che tu sollevi.

3. Mercificazione della vita e libertà. Uno dei passaggi teorici che ti consente di porre in essere quella che a me sembra una semplificazione è contenuto nella tua critica alla "mercificazione di manifestazioni della vita che prima erano libere". Tu qui giustamente richiami Gorz. Sento però di non poter condividere né il tuo, né il suo punto di vista (tant'è vero che ho dedicato un intero capitolo del mio *Quel pane da spartire* a criticare le argomentazioni di Gorz). Per cercare di farmi capire muoverò da

una semplice domanda: tu giustamente sottolinei, nella tua prima replica, che assistiamo ad un'incredibile espansione della quota di popolazione che si trasforma in forza-lavoro salariata, ora potrebbe un simile fenomeno intervenire se non costituisse l'espressione di una qualche libertà? Se fino al tempo di Marx gli individui erano stati costretti con leggi, con le recinzioni con le espropriazioni forzose a trasformarsi in massa in salariati, non è forse vero che ai giorni nostri questa aperta costrizione non ha più luogo? Insomma, a mio avviso, non si può negare che, nei paesi economicamente avanzati, gli individui si riversano sul mercato del lavoro perché lo vogliono. Uno sviluppo che rinvia al fatto che la proprietà privata è diventata la base della vita sociale. Invece di censurare questa volontà, dobbiamo adoperarci a comprendere che cosa essa esprima.

Ritengo che si possa rispondere: il bisogno dei singoli di partecipare alla ricchezza generale. La critica della forma merce non può infatti cancellare un fatto storico fondamentale, e cioè che la merce stessa si presenta come una forma superiore rispetto a tutte le forme particolari della ricchezza che l'hanno preceduta, appunto perché queste erano destinate a soddisfare solo bisogni particolari e locali, e dunque escludevano lo sviluppo. Esse potevano apparire come forme valide solo in quanto corrispondevano ad una soddisfazione da un punto di vista limitato. Tutti i genitori, nella storia dell'umanità, hanno in qualche modo "formato" i loro figli, trasmettendo loro il "sapere" pregresso; ma solo l'insegnante salariato è stato ed è capace di fare la stessa cosa nei confronti di *qualunque* giovane. Ogni madre ha normalmente preparato il cibo per la propria famiglia, ma solo l'oste sapeva farlo - normalmente - per *qualsiasi* avventore. Il denaro è dunque superiore rispetto alle altre forme della ricchezza appunto perché muove da bisogni che si presentano come universali, potenzialmente provenienti cioè da qualsiasi componente del genere umano, e che possono essere soddisfatti (potenzialmente) da chiunque.

Tra l'altro trovo fuorviante proiettare nei rapporti precapitalistici una libertà che essi non contenevano. La famiglia come espressione di un libero legame tra gli individui che la compongono è, ad esempio, un prodotto borghese, in quanto si fonda sull'indipendenza degli individui, una conquista sacrosantamente borghese. Poiché, ed in questo faccio mia l'analisi di Marx, è il denaro che separa gli individui. In altri termini: è la mercificazione che crea lo spazio per quella libertà, che poi si esprimerà *anche* nella famiglia. Dunque naturalizzare questa libertà sarebbe fuorviante.

Mi rendo conto che si può ragionare come Karl Polanyi, e sostenere che la forma merce pertiene non contraddittoriamente al mondo delle cose, mentre diventa contraddittoria se investe il mondo delle relazioni umane. (Ed è questo secondo me l'antecedente della posizione di Habermas.) Ma la cosa non mi convince, perché secondo me equivale ad affermare che non ci sarebbe alienazione nel praticare un rapporto astratto con i prodotti, mentre ci sarebbe nel praticarlo con gli esseri umani. Su questo argomento concordo pienamente con la posizione di Marx, secondo il quale le cose non sono inerti, bensì contribuiscono a dare forma alla vita non meno di quanto lo facciano le relazioni dirette. Gli oggetti materiali, i prodotti, si presentano cioè come un momento di quelle relazioni, e queste non esistono a prescindere da quelle. Se esiste il telefono ho un rapporto diverso con gli altri, rispetto ad un mondo nel quale il telefono non esiste. Se ci sono i giornali e la TV ho un rapporto diverso con coloro che

mi raccontano eventi accaduti, rispetto ad un mondo nel quale quei prodotti non esistono. Se combatto contro uomini armati di lance e di frecce lo faccio in modo diverso da come combatto contro uomini armati di bombe e di cannoni. Il mondo dei rapporti è fatto anche dalle cose, ed il mondo delle cose è popolato di determinati rapporti che a quelle cose corrispondono. Dunque la contrapposizione di Polanyi è inconsistente appunto perché, se si astrae nel rapporto con le cose, non si può non procedere astrattamente nel rapporto degli individui tra loro. Dunque, o si traccia la linea di demarcazione così indietro da escludere gli stessi rapporti mercantili dai rapporti riproduttivi umanamente sensati, o si accetta la mercificazione come momento necessario di un processo di cooperazione che ha anche una componente contraddittoria. In altri termini, la "mercificazione" non rappresenta, a differenza di come in genere gli economisti ritengono, un destino insuperabile dell'umanità, e tuttavia rimane il momento inevitabile di un processo di cooperazione, che non deve per forza fermarsi a quel punto, e che non può però prescindere da esso. La critica della mercificazione richiede una critica degli individui che non imparano a produrre in forme non mercantili, senza fantasticare sulla possibilità che le forme premercantili si presentino come superiori rispetto al rapporto di merce. Insomma la soluzione del problema non può essere ricercata con un sguardo rivolto al passato.

Spero che sia chiaro che in questo nostro dialogo, l'oggetto del contendere non è il tuo bisogno (che è anche il mio) che gli individui sappiano esprimersi al di là della forma merce, bensì il fatto che essi possano farlo immediatamente, e cioè tornando al di qua di quella forma. Mi sembra di capire che questo è il punto sul quale dobbiamo chiarirci. Personalmente ritengo che il lavoro sia cresciuto e si espanda oggi al di là di quelli che possono sembrarci "i suoi limiti ragionevoli" - affermazione, la seconda, sulla quale concordo - non già perché si cerca di forzare uno sviluppo che non sarebbe necessario, ma piuttosto perché non si riesce ad attuare uno sviluppo al quale gli individui anelano, ma che non sanno praticare perché non sanno far venire alla luce la base - comunitaria - che lo renderebbe possibile.

Nell'affrontare questo problema, Gorz si facilita il compito, immaginando che l'individuo non possa *mai* instaurare un rapporto non alienato con il macrosistema nel quale è inserito, cosicché la libertà individuale potrebbe prendere corpo *sempre e soltanto* a livello locale (che lui definisce come "microcosmo"). Si tratta di una proposizione dalla quale dissento radicalmente e che, secondo me, toglie qualsiasi punto d'appoggio alla stessa rivendicazione della riduzione dell'orario di lavoro. Infatti, o quest'ultima è già l'espressione di un embrione di relazione non alienata con il macrosistema, o manca di una giustificazione logica, perché sarebbe priva della dimostrazione che il lavoro salariato non può essere ulteriormente riprodotto su scala allargata. Per le cose che ho sin qui detto non mi ritrovo in un'espressione che tu mi attribuisce. Non credo infatti che possano esserci "attività intrinsecamente libere". La libertà è sempre un elemento qualitativo condizionato dal contesto nel quale l'attività prende corpo. Noi in genere banalizziamo il senso della libertà riferendola ad una situazione nella quale non c'è costrizione esterna. Ma sia Marx che Keynes hanno sottolineato che ci sono due libertà: una libertà già data, prodotto delle generazioni precedenti, della quale l'uomo gode *passivamente*, e la libertà che egli eventualmente conquista e che può conquistare solo confrontandosi con la costrizione provenienti dai

problemi nuovi che scaturiscono dalla vita sociale. Per questa ragione sono convinto che, per instaurare lo stesso rapporto di merce - il libero scambio con estranei - i nostri antenati hanno dovuto produrre un elevato grado di libertà, e non si possa parlare di mercificazione come pura e semplice negazione della libertà. Insomma, anche la distinzione tra attività libere e attività non libere è estremamente complessa, e non può essere praticata in forma eccessivamente semplificata.

4. **Il problema del lavoro e la riduzione d'orario.** Un altro punto che mi preme sottolineare riguarda la possibilità di un tuo involontario slittamento verso posizioni prekeynesiane per quanto riguarda il processo di riproduzione del lavoro. Infatti alla mia descrizione delle resistenze che si frappongono ad una spontanea accettazione della riduzione d'orario, motivate dal fatto che "col lavoro scomparirebbe il reddito dei lavoratori resi superflui", tu obietti: "ma la riduzione dell'orario non dovrebbe porre di fronte a questa alternativa". D'accordo. Ma come rimuovi questo vincolo? Sembra quasi che tu lo faccia limitandoti a negarlo. In effetti sostieni: "se ai lavoratori con un reddito più elevato fosse offerta la scelta di lavorare meno o di ricercare redditi ancora più elevati, sarebbe del tutto sensato che essi scegliessero il tempo libero piuttosto che comperare un'altra barca o una macchina sportiva più potente." Ma quando, all'inizio del nostro dialogo, ho richiamato il Keynes delle *Prospettive economiche per i nipoti* l'ho fatto proprio per sottolineare l'inesistenza di questo "senso pratico", e per evidenziare che esso deve semmai essere costruito. Ancora più importante è quello che sostieni subito dopo: "con questa scelta (per il tempo libero) questi lavoratori potrebbero fare spazio ad altri, che non hanno lavori così buoni, e che potrebbero dunque essere pagati di più". Trovo questo ragionamento troppo generico e capace di andar bene sia ai prekeynesiani che a coloro che lavorano per la riduzione dell'orario.

Che cosa sostenevano infatti i prekeynesiani? Essi affermavano che se i lavoratori occupati rinunciassero ad una parte del salario questo diventerebbe disponibile per mettere in moto lavoro dei disoccupati, perché il mercato li chiamerebbe a contribuire sia alla produzione che al consumo. Un consumo che, essi sostenevano, veniva ingiustamente goduto da coloro che, essendo occupati a salari più elevati della produttività, escludeva coloro che restavano senza lavoro. Ma Keynes ha dimostrato - con il moltiplicatore - che le cose stanno esattamente all'opposto, e cioè *che il denaro non percepito e non speso non affluisce spontaneamente ai disoccupati*. Nella sua teoria, la rinuncia, il sacrificio non determinano di per sé nulla di positivo. Solo le società arcaiche potevano credere che il sacrificio fosse in grado di determinare effetti positivi. Nel mondo moderno, sappiano che un comportamento negativo non produce null'altro che se stesso.

Se si vuole evitare questa interpretazione del tuo pensiero, dobbiamo riconoscere che fintanto che non siamo in grado di procedere ulteriormente sulla via dello sviluppo, i lavoratori più poveri continuano a trovare le condizioni del loro sostentamento nelle spese superflue dei più ricchi, anche se dobbiamo aggiungere che la società vive molto peggio di come potrebbe. Infatti, per quanto queste produzioni di lusso crescano, esse non sono comunque in grado di garantire la soluzione del problema della disoccupazione. Ed è questa la ragione per cui il tempo individuale di lavoro dovrebbe essere ridotto, e l'attività che resta da fare redistribuita tra tutti. Come vedi, affronto il problema dall'altro lato. L'obiettivo dell'orario ridotto non va cioè perseguito con una

restrizione sul terreno del superfluo, ma con un'espansione sul terreno dell'impiego dei disoccupati. La disoccupazione esistente dimostra che una ricchezza potenziale non viene prodotta, ma per produrre questa ricchezza non abbiamo bisogno di imporre privazioni a nessuno. Questa ricchezza potenziale può però essere sperimentata solo se la società acquisisce la capacità di confrontarsi con il problema dal quale sono partito, l'individuazione di una gerarchia dei bisogni e di un piano, elaborato socialmente, attraverso il quale procedere alla loro soddisfazione. Lo spontaneo comportamento degli individui sulla base privata non produce invece null'altro che la disoccupazione della quale soffriamo. Mi rendo ben conto che si tratta di un problema che non è ancora stato nemmeno impostato in forma matura, ed il nostro compito, è, da un lato, quello di dimostrare la sua inevitabilità e, dall'altro, di adoperarci a dargli forma matura.

Tra l'altro la questione investe anche i rapporti tra paesi sui quali ti soffermi nella parte conclusiva della tua replica, perché secondo me, nemmeno in questo caso si può sostenere che, con la scelta per l'orario ridotto "il lavoro fluirebbe automaticamente ai paesi in via di sviluppo". A mio avviso, non c'è alcuna base per poter sostenere che "la riduzione dell'orario ha la capacità di redistribuire il lavoro", e dovremmo piuttosto dire che l'obiettivo della riduzione può essere coerentemente perseguito solo se allo stesso tempo agiamo in modo da redistribuire *deliberatamente* il lavoro. Ogni qualvolta noi confidiamo sull'esistenza di meccanismi automatici, stiamo solo preparando il terreno per problemi futuri, semplicemente perché simili meccanismi non esistono.

5. **Le resistenze di classe e di genere.** La tua ricostruzione storica del caso Kellogg è per me estremamente preziosa, in quanto conferma esattamente il punto centrale che cerco di sostenere. La struttura della società è un tutto che si tiene, o si incide su di essa o si è destinati al fallimento. In un mondo nel quale la quantità di lavoro era la misura della ricchezza, l'esperienza avanzata della Kellogg non poteva sopravvivere (come non sopravvissero le passate esperienze alla Owen). L'orientamento sociale prevalente spazza via qualsiasi tentativo autonomo che cerca di darsi una base alternativa. Questa è la ragione per la quale l'obiettivo della riduzione dell'orario deve presentarsi come un obiettivo politico generale. Per questo è inoltre essenziale distinguere la fase difensiva della lotta per la riduzione dell'orario, nella quale i lavoratori si limitavano a conquistare condizioni di vita decorose, dalla fase rivoluzionaria, nella quale essi perseguono quell'obiettivo per emanciparsi dal lavoro salariato.

6. **Quale libertà nella riduzione del tempo di lavoro?** Giungiamo così all'ultima divergenza tra noi, che forse è la più importante. Quando all'inizio del nostro dialogo ho sottolineato le resistenze che si frapponevano ad una facile accettazione dell'obiettivo della riduzione dell'orario di lavoro, lo facevo proprio in considerazione dei limiti propri dei rapporti di classe che tu hai così ben descritto. *Ma i rapporti di classe sono rapporti degli individui tra loro.* In che senso possiamo allora dire che questi rapporti precludono la possibilità di riconoscere la sensatezza della riduzione dell'orario di lavoro? Ritengo si possa rispondere che ciò accade perché, proprio in quanto membri di una classe, essi non hanno un rapporto consapevole con l'insieme della sistema sociale di cui fanno parte. Cosicché questo non è sottomesso ad un comune controllo e non si sviluppa secondo una comune consapevolezza. Ciascuno

agisce privatamente, e cioè sulla base di quello che Smith ha chiamato come il “*selfish system*”, un sistema che non procede, e non pretende di procedere, sulla base di decisioni comuni, che sono sollecitate da una comune conoscenza e da un comune bisogno di cooperazione. Sul piano pratico questo comportamento trova la sua forma corrispondente nel mercato, appunto perché in esso la cooperazione ha luogo sulla base della reciproca indipendenza nelle decisioni relative alla produzione e sullo scambio a posteriori dei prodotti. Se questa forma della vita esprime i limiti della soggettività da te descritti e suoi quali concordo, non ritengo che sia possibile sostenere che possa esserci “una nuova libertà ... raggiunta attraverso il mercato”. *La libertà di mercato già esiste, ma è proprio l'operare delle leggi di mercato che impedisce al singolo lavoratore di percepire gli effetti dell'aumento della produttività come un evento positivo.* Ed infatti questo aumento rende la sua forza lavoro eccedente, cosicché ne fa cadere il prezzo e lo costringe a lavorare di più per ottenere lo stesso salario senza che lui sappia come reagire a questo evento. Se il mercato non viene intaccato, con la sottrazione di una parte delle capacità produttive al rapporto di merce, la libertà nuova corrispondente alla riduzione dell'orario di lavoro non può prendere corpo. Il capitale sostiene che è solo questione di tempo, che troverà un nuovo uso per la forza lavoro resa superflua (se i lavoratori accetteranno dei sacrifici transitori). Ma se le cose stessero realmente in questo modo, la libertà potrebbe essere garantita da un ulteriore sviluppo dei rapporti capitalistici, e la crisi degli anni '30 e quella odierna risulterebbero incomprensibili. La situazione è dunque ben diversa, e non vedo come possiamo parlare di una libertà che *insieme* corrisponda al cambiamento che auspichiamo e prenda corpo *nel* mercato.

Non so se tu prospetti un'evoluzione simile a quella di Gorz, secondo il quale le persone dovrebbero ritirarsi nel loro “microsistema”, alla ricerca di una libertà, che rappresenta una sottrazione *privata* al mercato. Un mercato che continuerebbe ad essere il coordinatore generale dell'attività comune. Personalmente dissento radicalmente da questo punto di vista, in quanto credo che possiamo sperare in un'evoluzione positiva della lotta per la riduzione del tempo di lavoro, solo se questa diventa un leva da impiegare per il cambiamento generale, fermo restando che il cambiamento possibile corrisponde alla soluzione dei problemi attraverso i quali si esprime la crisi dello Stato sociale. Mi sembra cioè che fintanto che si ritiene che il mercato rappresenti uno spazio appropriato per esprimere il bisogno della riduzione dell'orario, si agisce su un terreno che nega l'aspetto rivoluzionario di questo obiettivo. E dunque tutto rimane com'è, con soggetti che sono convinti che valga la pena battersi e soggetti che sono contrari, ma su una base che risulta assolutamente *priva di cogenza*.

Lasciami esprimere il mio punto di vista con una domanda: mi sembra che la differenza tra noi sia racchiusa nel fatto che tu credi che l'obiettivo della riduzione possa essere raggiunto poggiando su una libertà *già data* - cosicché il suo non intervenire ti appare arbitrario - mentre per me la riduzione del tempo di lavoro è parte integrante di un processo che conduce ad una *libertà nuova, che finora non è mai esistita come manifestazione di una ricchezza generale*. Condivideresti questa rappresentazione? O definiresti ciò che ci distingue in altri termini?

D'altronde, è proprio perché corrisponde alla produzione di una libertà nuova che la lotta per la riduzione dell'orario di lavoro si scontra con così tante difficoltà. Da questo

punto di vista, le cose in Europa, come ho già detto, sono piuttosto sconsolanti. In particolare i sindacati non sono mai stati così confusi. Nel tuo paese le cose vanno in modo diverso?

Hunnicutt: Trovo che tra noi ci siano più elementi di dissenso di quanti me ne aspettavo. Mi sembra di poter infatti affermare che una delle principali ragioni del fatto che viviamo in un mondo dominato da un "Lavoro senza fine", incapaci di anticipare qualcosa di meglio, stia nel punto di vista economico che tu hai espresso, secondo il quale nell'esistenza umana non c'è altro che lavoro e le cose prodotte dal lavoro o che possono essere comperate col denaro. Credo cioè che il tuo approccio ricada sotto la critica di Habermas, secondo il quale ha avuto luogo un eccessivo ampliamento della "ragione strumentale", che si è accompagnata ad un "collasso della ragione discorsiva". La saggezza convenzionale moderna, che mi sembra appartenerti, fa apparire triviale tutto l'esistente, con l'eccezione di ciò che è valutato in denaro (teoria del valore lavoro), e che può essere trasformato in un lavoro, ed essere comperato o venduto; cosicché i valori della classe operaia scompaiono.

Ciò che prospettavo non comportava affatto un regresso, una rinuncia a qualcosa per un tempo di lavoro ridotto, quando una ridefinizione del progresso, corrispondente al riconoscimento del fatto che un crescente tempo libero può costituire un'alternativa positiva ed attraente ai nuovi beni di lusso, rappresentati ad esempio dalle nuove auto sportive. Non ho mai evocato un ritorno ai primi stadi dello sviluppo industriale. Tu hai fatto riferimento all'aspetto positivo dell'acqua corrente nelle abitazioni, e mi hai fatto venire in mente la mia infanzia. Sono cresciuto nel Sud ed ho vissuto in una condizione che molti oggi nel mio paese considererebbero di povertà. Ricordo mia madre che lavorava la maggior parte della giornata a lavar panni, piegata su un tavolo da bucato con il sapone di soda tra le mani. Ricordo la sua gioia quando la mia famiglia fu in grado di comperare una lavatrice con lo strizza panni incorporato. Non vorrei mai quel tipo di esistenza per mia moglie o - per essere all'altezza dei tempi - per me stesso. La questione non è il tornare indietro, ma il guardare avanti. Nel mentre il progresso economico interviene e la produttività aumenta, la scelta che abbiamo di fronte riguarda il possibile uso di questa nuova ricchezza. L'accresciuta produttività offre infatti *due tipi* di ricchezza, non una sola come tu sembri credere. Il problema è dunque quello di come dare realtà ad una ricchezza potenziale alternativa rispetto a quella prevalente. Continueremo, come abbiamo fatto dalla Seconda guerra mondiale, ad esprimere tutti i guadagni di produttività in nuovi consumi, investimenti, spese governative, ecc.? O decideremo di esprimere almeno una parte di quella ricchezza in un modo altrettanto razionale, e cioè con maggiore tempo libero? Juliet Schor, e prima di lei Junata Kreps (Ministro del Commercio con Carter) hanno sottolineato che, se gli Stati Uniti avessero impiegato la metà degli aumenti di produttività dalla Seconda guerra mondiale per questa finalità, negli anni '90 avremmo potuto godere di una giornata lavorativa di quattro ore, soffrendo di una perdita del potere di acquisto pari alla metà di quanto è invece cresciuto. Mia madre avrebbe ancora la sua lavatrice, ed altro, ma alcuni dei nuovi beni di lusso non avrebbero potuto essere prodotti. Il tuo errore sta nel confondere la riduzione dell'orario con qualcosa che è sempre negativo,

nell'immaginare che, per ottenerla, i lavoratori debbano sempre rinunciare a qualcosa, sopportare un sacrificio o "subire l'imposizione di privazioni".

Guardando al futuro, nel mentre nei nostri paesi la ricchezza viene creata grazie all'accresciuta produttività, possiamo razionalmente scegliere di mantenere il nostro attuale livello di vita, con le macchine sportive e tutto il resto; ma, invece di spingere per altri aumenti salariali, optare per più tempo di vita al di fuori del lavoro, al di là del consumo aggiuntivo e della "razionalità strumentale". Ritengo che ci sia una privazione maggiore nel non avere sufficiente tempo di vita, in un mondo dominato dal superlavoro e dallo stress, che nel rinunciare a qualche merce da comperare negli scaffali dei negozi? Ma qui è forse uno degli aspetti sui quali dobbiamo cercare di capirci meglio. Tu chiedi: "che cosa può mai essere considerato libero a priori?", e neghi che qualcosa del genere possa esistere, scrivendo: "non credo che possano esistere attività che sono intrinsecamente libere". Mi sento di poter rispondere: più tempo da passare con la famiglia a cena, più tempo per passeggiare con mia figlia Emmalee nel parco, più tempo per suonare, per amare, per ridere, per discutere, per raccontare storie, per giocare, per imparare, per osservare gli uccelli, perfino per pregare, se la cosa ti appare accettabile. Tutto ciò è *indubbiamente libero* e costituisce un fine in sé (chi può costringerti a suonare o ad amare?), e richiede poco o nessun "valore aggiunto" prodotto dal lavoro. Come sarebbe possibile trasformare queste attività in lavoro? E come potrebbe il suo risultato avere un valore monetario? Tutto ciò è stato compreso nel mondo occidentale per millenni, dove esse sono state riconosciute come "cose per sé". Questa è la libertà evocata da Virgilio, quando si è allontanato da Roma, trovando nella campagna "una foresta capace di riconciliarlo col mondo", un tempo per creare filari di viti e per innestare le pere, per il piacere di farlo. Tutto ciò al di fuori della città, al di là della necessità e di ciò che usciva dalla mano dell'uomo, sottraendosi agli assembramenti di Roma. Certamente la maggior parte di noi non ha proprietà in campagna. Ma abbiamo una famiglia, abbiamo libri da leggere, strumenti musicali da suonare - oltre all'intera storia dell'umanità di fronte a noi. Abbiamo anche dei parchi nelle vicinanze, dei compagni di giochi sportivi, con i quali bere una birra, una donna da amare, o cose da scrivere ... Sono molto sorpreso che tu giunga a negare una realtà al di fuori del lavoro e del mercato, a quella dimensione della vita che Habermas colloca oltre la "ragione strumentale". La "realtà della libertà", questo spazio per la "comunicazione", la "regolamentazione" e la "drammaticità" è per me altrettanto *ovvio* di quanto lo yacht e l'aeroplano del ricco lo sono per te, altrettanto pieno di valore e capace di espansione per l'arricchimento della vita moderna. Questo ovviamente al di là del lavoro e del mercato. Si tratta di una realtà per la quale i lavoratori si sono battuti per un secolo, quando hanno rivendicato un orario ridotto.

Non penso certo di negare che le spese di lusso dei ricchi, i loro yacht e i loro jet, né più e né meno delle spese delle orde di consumatori negli USA, rappresentino una forma di ricchezza. Sarei sciocco se credessi una cosa del genere. Come potrei non riconoscere la "realtà" delle automobili sportive che incontro ogni giorno andando con la mia bicicletta all'università? La mia obiezione riguarda piuttosto la tua definizione secondo la quale *solo* le cose fabbricate col lavoro e prodotte per il mercato, costituiscono la ricchezza, isolate da qualsiasi altro genere di valore umano, che non

può essere riprodotto dal lavoro e trasformato in qualcosa destinato ad essere venduto o comperato.

Ti lamenti del fatto che la maggior parte della popolazione si trova in uno “stato di impotenza”, incapace di concepire il cambiamento che deriverebbe dall’orario ridotto; aggiungi che “non possiamo limitarci ad una generica affermazione della possibilità del cambiamento, con una conferma astratta di questo bisogno; che dobbiamo rendere chiaro, innanzi tutto a noi stessi, ciò che preclude l’esperienza (da parte di tutti) di questa possibilità; che solo ponendo in essere questo passaggio le persone possono cominciare a comprendere perché e come producono il loro stato di impotenza”. Sono senz’altro d’accordo con te. Ed infatti ho dedicato la mia attività di studio degli ultimi venticinque anni a scoprire le ragioni per le quali noi, in Occidente, abbiamo abbandonato la riduzione dell’orario di lavoro. Mi sono chiesto: per quale ragione, dopo aver ridotto la giornata lavorativa della metà nel corso del “secolo della riduzione del tempo di lavoro” e dopo aver immaginato un’età dell’oro, con un tempo libero così ampio da poter perseguire il vero bene della vita – i liberi prodotti della mente, la comunità, lo spirito – per quale ragione, dicevo, ci siamo rivolti verso un tempo pieno di lavoro, perdendo di vista il vecchio principio secondo il quale il lavoro non è che un mezzo per altri fini? Le risposte che mi sono dato per spiegare “la conclusione della riduzione dell’orario” sono sostanzialmente tre: il *consumismo moderno*, con la sua mercificazione della vita; la *politica governativa di creazione del lavoro*; il cambiamento culturale corrispondente *all’inversione del rapporto tra lavoro e tempo disponibile*, attraverso il quale il lavoro si è trasformato, da mezzo per finalità altre e migliori, in un fine in sé.

Individuando queste ragioni, e socializzandole con le mie pubblicazioni, spero di accrescere la comprensione e di rendere il cambiamento possibile. Insomma credo di agire proprio sul quel piano pratico al quale tu riferimento. Ed è pertanto lungi da me l’idea di mostrare, come tu sembri inferire, che la riduzione dell’orario non sia un obiettivo realistico. In fondo, ciò che cerco di far capire è perché, come sottolineò Herbert Marcuse, “l’automazione apre lo spazio per un ribaltamento della relazione data tra il tempo libero e quello di lavoro, introducendo la possibilità che il tempo di lavoro divenga marginale e il tempo libero rappresenti il tempo pieno. L’effetto corrisponderebbe ad una radicale transvalutazione dei valori e del modo di esistenza rispetto alle culture tradizionali. La società industrialmente avanzata è in costante mobilitazione contro questa possibilità”. Questo concetto di una “radicale transvalutazione dei valori” della quale parla Marcuse, è per me la contraddizione propria del punto di vista che nega che qualsiasi valore umano possa esistere senza la mediazione del lavoro e del mercato. Ciò che cerco di mostrare, è l’origine di questo punto di vista; perché, com’è stato evidenziato da Joseph Pieper “l’idea di lavoro ha invaso e sottomesso tutta la realtà dell’azione e dell’esistenza umana”, o anche, com’è stato rilevato da Jacques Ellul, “tutta la vita moderna ha finito con l’essere dominata dall’ideologia del lavoro”.

Per qualsiasi cambiamento è fondamentale il rendersi conto che le convinzioni moderne sono valide solo storicamente – non in termini assoluti ed immodificabili. Proprio perché il lavoro *per sé* ha finito con l’apparire a molti, forse perfino a te Giovanni, come corrispondente alla “Natura Umana” – con l’idea di lavoro che ha

invaso e sottomesso l'intera gamma delle azioni e dell'esistenza umana - è vitale che gli storici facciano in rapporto al lavoro moderno ciò che Michael Foucault ha fatto per la pazzia e Phillipe Aries ha fatto per l'infanzia: dimostrare che questi concetti apparentemente immutabili ed assoluti *sono in realtà storici e relativi*. Il lavoro *per sé* non è scaturito immediatamente dalla "Natura Umana", immaginata in modo transtorico, o dalle "Forze Economiche"; non è la "Risposta Razionale" ai cambiamenti in corso; insomma non è una manifestazione di una condizione umana immanente. E' piuttosto una delle invenzioni culturali più nuove - il prodotto occidentale di un passato recente. L'assunto biologico-antropologico oggi prevalente sulle caratteristiche di "homo faber", e la sollecitazione etica ad incentrare la vita sul lavoro sono sfociati in una individuazione semplicistica, acritica, di ciò che i lavoratori "veramente vogliono". Molti autori liquidano infatti come "radicale" o "non realistica" l'antica visione dei lavoratori sulla natura del lavoro come mezzo per un fine, sostenendo che i lavoratori hanno sempre voluto e sempre vorranno, a prescindere dal resto, un lavoro a tempo pieno, un "buon lavoro".

Non voglio certo affermare che questa "evoluzione verso un nuovo senso comune" sarà facile. Poiché la moderna saggezza convenzionale sul lavoro *per sé* è stata l'effetto di un cambiamento culturale di portata storica - ciò che molti storici definiscono come una rivoluzione o una metamorfosi - qualsiasi recupero del vecchio approccio dipenderà a sua volta dalla capacità di ribaltare quella "saggezza" sottosopra. Simili cambiamenti intervengono raramente. Eppure rendendo chiaro che, per più di un secolo, il lavoro organizzato e i singoli lavoratori hanno portato avanti con successo una lotta per ridurre l'orario, e si attendevano ulteriori successi, si fa qualcosa di valido. La convinzione di George Gutton, risalente al 1887 e fatta propria dal movimento dei lavoratori di allora negli USA, secondo la quale "se dodici ore sono meglio di quattordici, allora - ovviamente - sei debbono essere meglio di dodici, e tre meglio di sei", dovrebbe ridiventare un patrimonio comune. Per quanto scontata questa prospettiva possa essere sembrata allora, ha tuttavia dimostrato di corrispondere ad un orientamento tagliato su misura per quel progresso corrispondente ad una riduzione della metà del tempo di lavoro.

Questa eredità, e l'ideologia sulla quale poggiava, quella appunto del "lavorare per vivere e non vivere per lavorare", mi fornisce un referente simbolico ed un obiettivo realistico. Per più di cento anni i lavoratori hanno dato un giusto valore alla riduzione del lavoro, ed hanno ottenuto quella riduzione. Anche qui vorrei essere certo che tu colga il mio punto di vista. Non ho mai prospettato il sussistere di uno stato di libertà antecedente alla fase della rivoluzione industriale. La libertà alla quale mi riferisco è quella conquistata con la riduzione dell'orario di lavoro, in quella che E. P. Thompson ha chiamato "la lotta per il tempo", che si è svolta fin dalle prime fasi dell'industrializzazione. I lavoratori non hanno subito abbracciato l'idea moderna che il lavoro debba essere *per sé*, per così dire il luogo e la fonte di qualsiasi valore. Essi si impegnavano piuttosto per avere più tempo di vita al di fuori dell'ordine industriale e del mondo del consumo. La loro storia fornisce un esempio concreto, reale, di come gli umani possano esistere e riuscire in luoghi e in condizioni che sono liberi e per se stessi, ciò che tu sembri negare. Tu sostieni che i lavoratori aspirano soltanto ad un lavoro a tempo pieno, e non hanno altri interessi, "in quanto la maggior parte di loro entra sul

mercato del lavoro perché vuol farlo". Jacques Ellul avanza un'interessante osservazione nei confronti di questo modo di comportarsi sottolineando che, con l'avvento dell'industrializzazione e con l'imposizione della disciplina implicita nella produzione moderna: "il lavoro è in fondo più inumano di quanto non sia stato per gli schiavi, e più totalitario, in quanto non lascia spazio per null'altro, nessun gioco, nessuna indipendenza, nessuna vita familiare. Si presenta per i lavoratori come una sorta di fatalità, di destino. Diventa allora necessario compensare questa situazione con una sorta di ideologia (che appare corrispondere esattamente al punto di vista di Marx sull'ideologia), secondo la quale il lavoro è posto come una virtù, un bene, un riscatto, un'elevazione. Se il lavoro fosse interpretato ancora come una maledizione, esso sarebbe radicalmente intollerabile per l'operaio". Perciò il lavoro è divenuto simile ad una moderna religione, o ad un credo che non può essere sottoposto a critica. Il cambiamento sarà dunque difficile, se non impossibile. Le religioni sono sempre resistenti al cambiamento. Condivido pertanto quello che sembra essere il tuo pessimismo su un nuovo inizio del processo di riduzione del tempo di lavoro. D'altra parte non possiedo alcuna bacchetta magica, né grandi suggerimenti di politica governativa da avanzare. Mi limito a scrivere da storico, e posso solo mostrare che l'ideologia che concentra la vita attorno al lavoro è una realtà culturale nuova - non un dato "economico", biologico o antropologico. In quest'ottica posso solo descrivere in che modo l'ideologia ha consentito di mantenere ed estendere le forme di controllo politico e sociale, precludendo ciò che oggi sarebbe un radicale recupero democratico della vita al di fuori del lavoro, capace di condurre ad una vita consapevolmente "costruita".

Vorrei provare a definire in termini semplici il nocciolo delle mie ricerche. Fino a poco tempo fa, la maggior parte degli storici interpretava la lotta per la riduzione dell'orario come una prova della spinta, da parte dei lavoratori, ad ottenere salari più elevati. Nelle mie pubblicazioni ho invece cercato di dimostrare che la spinta per un tempo libero addizionale era *radicalmente diversa* da quella per salari più alti. La maggior parte degli economisti hanno trattato il tempo libero con la stessa trivialità dei capitalisti e della cultura del consumismo di massa. Con i miei studi ho cercato di dimostrare che i lavoratori perseguivano invece il tempo libero per un insieme di obiettivi del tutto validi, tra i quali: un controllo delle condizioni di lavoro, un diverso assetto delle relazioni familiari, una diversa impostazione della cultura del lavoro, ed una moltitudine di altri interessi di natura non pecuniaria. Mentre gli economisti hanno interpretato la riduzione dell'orario come una questione limitata e specialistica, ho cercato di far vedere come essa costituisse invece l'interesse più ampio, che superava perfino la tutela della salute, l'educazione, la stabilità del posto di lavoro e la partecipazione politica. Ho fornito evidenza di come fu proprio la lotta per ridurre il tempo di lavoro a far venire alla luce il movimento dei lavoratori; che essa fu la forza dinamica sottostante al rafforzamento del lavoro e la fonte principale della solidarietà tra lavoratori. Tutto ciò mentre la questione dei salari divideva i lavoratori sulla base della specializzazione, del genere, della razza, dell'appartenenza etnica, ecc.

Com'è stato precisato da Gary Cross, "questa redistribuzione del tempo a favore del tempo libero rappresenta una concreta riduzione dell'autorità e della costrizione, una realizzazione personale, e perfino la democratizzazione delle opportunità di scelta

personali". La criptica affermazione di George Meany, secondo il quale "il progresso verso una settimana lavorativa più breve è la stessa storia del movimento dei lavoratori", assume in tal modo un significato sostanziale. Letta attraverso la lente della lotta per la riduzione dell'orario, la storia del lavoro si trasforma da un banale ritornello, sempre teso ad "avere di più", in un'epica battaglia per la libertà. Non a caso sono ottimista in ciò che è implicito nella lotta per la riduzione del tempo di lavoro, e ritengo che ciò corrisponda al ristabilimento della prospettiva storica, che è andata smarrita. Sono inoltre convinto che comportamenti, ciò che E. P. Thompson ha chiamato "una nuova dialettica", nello svolgimento della quale le antiche aspirazioni dei lavoratori sull'emancipazione dalla necessità, in contrapposizione ad una cultura materialistica e consumistica, sostenuta da una nuova ortodossia politica, possono esprimersi al meglio. Nonostante sia stato svuotato, trivializzato ed accantonato, il tempo libero continua ad essere un monumento al quale i lavoratori possono far riferimento, un referente attuale per le loro battaglie, un indirizzo efficace per le loro aspirazioni di potersi sottrarre alle attività imposte dal di fuori.

Tenendo fermo che è esistita un'alternativa razionale al concentrarsi della vita attorno al lavoro, un'alternativa che scaturiva dallo stesso processo industriale e che, per un secolo, è stata considerata altrettanto "praticabile" della continua crescita economica, spero - anche se so che non può essere altro che un contributo limitato - di far salire di un gradino il dibattito in corso. Spero di aprire uno spiraglio a quel cambiamento che ponga fine a quella che Ellul, a conclusione del testo che ho sopra citato, ha definito come "l'ideologia del Bene Lavoro".

Mazzetti: Condivido la tua osservazione secondo la quale, con il procedere del nostro dialogo, emergono "più dissensi di fondo di quanti non potessimo originariamente immaginare". Ma ritengo che questo possa costituire l'aspetto più interessante del nostro dialogare. In uno scambio di idee, come nel resto della vita, l'accordo non dovrebbe mai essere presupposto; al contrario dovrebbe essere prodotto. E può essere realmente prodotto soltanto se coloro che dialogano si arricchiscono delle diverse esperienze reciproche. Per questo il disaccordo *tra persone che cercano un accordo* - come penso che tu ed io facciamo! - è così importante. Fornisce infatti la materia prima per la loro sincera, eventuale, convergenza, nella quale esprimere una comune interpretazione dei fatti o della proposta della quale discutono. Una comune interpretazione che può arricchirsi solo attraverso l'integrazione delle *diverse* esperienze.

Il disaccordo non dovrebbe tuttavia essere confuso con un altro tipo di evento: quello del reciproco fraintendimento. Nella mia concezione, questo corrisponde ad una forma di comunicazione che *nega a priori il problema del coordinamento dei linguaggi*, cosicché l'accordo o il disaccordo finiscono con l'essere considerati come un problema di *buona o cattiva volontà*. Se ognuno riconosce di non essere il signore del significato di ciò che dice, si apre lo spazio per conquistare una comune esperienza ed un senso comune - ovviamente se e quando le condizioni per questa convergenza esistono. Altrimenti ciascuno discuterebbe per proprio conto, e non ci sarebbe spazio né per l'accordo, né per il disaccordo, appunto perché il comunicare sarebbe solo apparente. Poiché a me sembra che il nostro dialogo non ricada in questa fattispecie, dovremmo

cercare di rendere i nostri approcci quanto più franchi possibile per verificare quanto accordo è possibile, e quanto disaccordo è inevitabile.

Per questa ragione debbo tornare su uno dei punti al centro della nostra discussione. Non è vero che io creda ciò che tu mi attribuisce, ed esattamente “che non ci sia altro nell’esistenza umana oltre al lavoro e a ciò che è prodotto dal lavoro che può essere comperato col denaro”. Una delle prime cose che insegno ai miei studenti è che, quando la loro madre cucina per loro, produce qualcosa che deve essere considerato “ricchezza”, né più e né meno di come lo è il pranzo che consumano alla mensa universitaria. Per essere certo di essere compreso, aggiungo che anche quando un amico li accompagna in auto da qualche parte, produce una “ricchezza”, né più e né meno di come fa eventualmente un tassista che svolge lo stesso tragitto. La cuoca della mensa ed il tassista stanno lavorando, mentre la madre e il loro amico non stanno “lavorando”, nondimeno i secondi *producono*, al pari dei primi. E possiamo definire questo prodotto come “ricchezza”, appunto perché corrisponde alla soddisfazione di bisogni. Pertanto, nel mio pensiero, non solo il lavoro non è “tutto” quello che c’è nell’esistenza umana, ma non è neppure la sola attività produttrice di ricchezza. La storia però non finisce qui. Infatti, nelle mie lezioni normalmente aggiungo che tutti i paesi economicamente avanzati – i soli ad aver introdotto una misura della ricchezza – non includono l’attività della madre e dell’amico nel Prodotto Nazionale. Sottolineo poi che non possiamo puramente e semplicemente liquidare questa pratica come sbagliata, per la semplice ragione che essa non è affatto scaturita da un errore, ma piuttosto esprime le valutazioni sociali prevalenti, che dobbiamo sforzarci di comprendere, se vogliamo sperare di avanzare delle critiche che non siano completamente arbitrarie. Alcuni economisti e statistici (vedi ad esempio un testo di qualche anno fa, *Work in America*) pensano di poter uscire dal problema in modo semplice. Consigliano di procedere ad una quantificazione convenzionale di questa ricchezza non monetaria, ed aggiungerla al Prodotto Nazionale che è stato (prodotto) e valutato in moneta. Ma io non concordo. Il motivo del mio disaccordo è semplice: è vero che il pasto prodotto in famiglia e il pranzo consumato alla mensa sono entrambi “ricchezza”, ma non si tratta *di ricchezza della stesso tipo!* Vale a dire che le relazioni umane che mediano la produzione e le forme della partecipazione al prodotto sono tra loro profondamente diverse, e di questa diversità si deve tener conto.

Gli statistici giustificano l’esclusione dal Prodotto Nazionale del primo tipo di ricchezza, quello non monetario, dicendo che se non viene chiesto denaro le persone svolgono quella attività come un fine in sé, cioè *vogliono* svolgerla, e cioè soddisfano i *loro stessi bisogni*; mentre chi chiede denaro, le svolge come mezzo per un fine, e così facendo soddisfa bisogni *altrui*. Le prime si presentano come *forme particolari* della ricchezza, inerenti cioè ai soli attivi che le pongono in essere, mentre le seconde sono *forme generali*, cioè sociali. Gli studiosi di contabilità nazionale, per difendere questo orientamento, aggiungono: “chi potrebbe distinguere una partita a tennis, dalla coltivazione dei fiori fatta sul proprio giardino? E la prima attività rientra certamente *nella sfera del consumo, non in quella della produzione*. Perché dovremmo concludere che la cura dei fiori del tuo giardino sia una produzione che soddisfa bisogni altrui. Chi ti ha chiesto di produrli? Chi ha approvato il risultato della tua attività? Se e quando produci invece fiori per denaro, ed il denaro affluisce effettivamente nelle tue tasche, la

società può essere certa che tu stai producendo per altri. Nessuno ti pagherebbe senza che tu abbia fatto qualcosa che ti ha chiesto di fare, o che, se hai deciso autonomamente di fare, giudica comunque essere per lui. Il passaggio del denaro conferma praticamente l'esistenza di bisogni (privati) e che essi sono stati soddisfatti, con la produzione di una ricchezza che assume la *forma della merce*.

Questa impostazione è stata giustamente sottoposta a critica. Tuttavia ritengo che la maggior parte di queste critiche non abbia ancora raggiunto la necessaria maturità. C'è, ad esempio, una posizione, espressa in Europa tra gli altri da Gorz e Habermas, la quale ritiene che una volta che si riesce a *ridurre al minimo le relazioni monetarie*, riferendole ai soli bisogni fondamentali, ci si muova nella direzione giusta. Questo perché le attività che sono decise autonomamente dal soggetto e che egli svolge senza finalizzarle allo scambio, sarebbero libere per definizione, cioè espressione della pura volontà dell'individuo. Per far fronte alla situazione di difficoltà sociale nella quale siamo piombati dovremmo limitarci ad applicare questa distinzione, che sarebbe oggettiva, e perciò stesso immediatamente praticabile. La parte di attività pertinente all'insieme prenderebbe corpo in una sfera specifica, quella della necessità, che dovrebbe essere minimizzata. E qualsiasi tentativo di spingere la produzione in essa al di là dello spazio che le compete potrebbe avere effetti solo negativi. L'altra parte, che essendo "particolare", è di pertinenza dell'individuo (e di ciò che lo definisce come tale nel suo microcosmo) prenderebbe corpo in un'altra sfera, ed avrebbe un'altra forma, quella della libertà. Per questo la sua espansione non dovrebbe essere inibita in alcun modo. Personalmente ritengo che questa costruzione teorica semplifichi arbitrariamente i problemi che abbiamo di fronte. Mi trovo molto più in accordo con Marx, quando, nei *Manoscritti del '44*, scrive: "la vita individuale degli esseri umani e la loro esistenza come membri della specie (o, aggiungerei io, come membri di un organismo sociale) non differiscono tra loro, nonostante lo specifico modo di vita degli individui sia - e non possa non essere - un'espressione più particolare o più universale della vita della specie, e la stessa esistenza della specie si esprima di volta in volta in una vita individuale che è più particolare o più universale".

Per accettare il principio ordinativo di Gorz, dovremmo credere che, nella loro vita quotidiana, gli esseri umani risulterebbero spontaneamente liberi, e la società tolga loro questa libertà. Una tesi del genere mi appare però del tutto insostenibile, anche nel più ingenuo degli orizzonti anarchici. Ognuno di noi viene infatti al mondo in una situazione data che preesiste al suo esserci, e che dunque non sceglie e non può scegliere. Questa situazione condiziona la sua esistenza, in quanto imprime ad essa la forma del suo prendere corpo, determinando ognuno di noi innanzi tutto come *creatura*. La possibilità di diventare creatori, e di esprimere una libertà "personale", appare sempre e necessariamente come *secondaria, e non come costitutiva dell'essere*. Per questo ho così tanto insistito sul fatto che, a mio avviso, non esistono spazi della vita umana che possano essere *aprioristicamente* considerati come espressione della libertà.

Sono consapevole che la mia convinzione sembra essere confutata dall'esperienza che esistono ampie aree della vita nella quale possiamo agire in una forma che non comporta delle costrizioni, cosicché si può dire che, nello svolgere quelle attività noi esprimiamo un senso di libertà (we are at leisure). Ma non dobbiamo mai dimenticare

il significato più profondo di questo spazio di libertà (leisure). Espresso appunto come “leisure”, esso fa riferimento al latino *licet*, ed indica “ciò che è consentito, permesso”. Pertanto noi siamo “liberi” di agire nel mondo in cui agiamo, in queste aree dell’esistenza, perché questa libertà corrisponde all’interiorizzazione del “lavoro” che le generazioni che ci hanno preceduti hanno fatto per “regolare” il comportamento. Tu ed io, ad esempio, ci sentiamo “liberi” nel condurre questo nostro dialogo e nell’esprimere i nostri pensieri; ma fino alla fase storica che corrisponde alla *Dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti d’America* (1776) e alla *Carta dei diritti dell’uomo* (1789), nelle quali furono sancite “la libertà di pensiero e di parola” come elementi intrinsecamente corrispondenti alla condizione umana, il nostro scambio di idee sarebbe stato condannato come sovversivo. Vale a dire che fino a due o tre secoli fa gli individui non potevano sentirsi liberi di fare ciò che stiamo facendo oggi.

Non nego che sia possibile avvicinarsi ingenuamente alla storia e credere, come d’altronde fecero coloro che per primi la rivendicarono, che la libertà di parola e di pensiero sia qualcosa di “naturale”, di “creato con l’uomo”, e che sia stato artificialmente inibito dalle classi egemoni feudali, nella loro lotta per mantenere il potere. Ma personalmente lo considererei come un errore bello e buono. Per quanto ne so, tutte le società precapitalistiche mancavano delle condizioni che poi sono state alla base della rivendicazione di questo tipo di libertà, perché non poggiavano e non potevano poggiare sull’indipendenza del singolo. La libertà di pensiero e di parola era pertanto considerata, ed era, distruttiva. Perciò *non era lecita*.

Ciò mi conduce a quello che sembra essere l’altro punto di disaccordo. Obiettando alla mia confutazione del fatto che possano esserci attività “intrinsecamente libere”, elenchi un certo numero di attività, una delle quali è appunto “il discutere”. Per come lo intendo, ciò significa che, nel dialogare con me, ti senti libero. Ora, nonostante io mi senta a mia volta libero, non direi mai, per le ragioni che ho appena esposto, che questa libertà possa essere considerata intrinsecamente corrispondente al fatto di discutere. Sosterrei piuttosto che la nostra libertà è “storicamente” corrispondente al fatto che le persone sono diventate indipendenti e sono *capaci* di discutere, ed allo stesso tempo la società si è sviluppata in modo da sperimentare il discutere come produttivo. Per questa ragione oggi il discutere è “lecito”, e noi ci muoviamo liberamente nel praticarlo.

Il problema non si presenta tuttavia solo ad un livello che chiama in causa immediatamente la storia dell’umanità. Lasciami esprimere i miei dubbi seguendo il tuo elenco: quale libertà prova una famiglia con un adolescente anoressico nel “passare più tempo a tavola”? Quale libertà può sentire un giovane agito dal complesso di Edipo nel passeggiare nel parco con suo padre? E che dire attorno al fare all’amore? Non è questo per un gran numero un’esperienza molto conflittuale, nella quale *cercano una libertà che non possono trovare*? Ed il pregare? E’ veramente la preghiera una manifestazione di libertà se chi la recita è incapace di immaginare un mondo senza “paradiso” e “inferno”, e senza un “Dio Giudicante”? Ti prego di non fraintendermi. Non voglio rovesciare la tua struttura dei valori. Sto solo cercando di spiegare che cosa intendo in pratica quando sostengo che la libertà dipende *dalle condizioni nelle quali l’azione prende corpo* ed aggiungo che si tratta sempre di un processo molto complesso, con molti momenti costitutivi che possono anche apparire contraddittori a chi si avvicina al problema con un approccio ingenuo. Per un adolescente anoressico la

libertà immediata sta nel potersi alzare da tavola il prima possibile (molti rifiutano perfino di sedersi); ma visto che questo comportamento non è considerato normale (cioè lecito), emerge il problema di come conquistare un libertà che includa la soluzione del conflitto che impedisce lo spontaneo godimento di una libertà che, per altri, è già data. Una libertà, l'altra, che può scaturire solo da un cambiamento nei concreti rapporti familiari, e che dunque non può essere considerata come intrinseca "al sedere attorno al desco".

Ovviamente, se la libertà non può essere presupposta, il problema della riduzione dell'orario di lavoro diventa più complicato. Non possiamo limitarci a dire che in esso c'è la libertà, dobbiamo piuttosto descrivere *quale* libertà un ridotto tempo di lavoro sia eventualmente in grado di produrre. Questo è il problema con il quale cerco di confrontarmi. Poiché ciò comporta che la riduzione dell'orario non è una risposta immediatamente positiva, e da parte mia cerco di individuare le resistenze che si frappongono alla sua accettazione, ti sembra che io la consideri come un qualcosa di negativo, che implica delle rinunce. Ma ciò non è quello che penso.

E' tuttavia vero che, nel mio pensiero, la riduzione dell'orario non è soltanto una questione di "scelta" (e ciò sembra allarmarti). Da parte mia diffido sempre del ricorso a questo termine, che tra l'altro è molto usato da autori conservatori (uno dei libri più venduti di Milton Friedman è, ad esempio, intitolato *liberi di scegliere*). E' mia convinzione che quando un individuo "sceglie" si pone in una relazione esterna rispetto all'oggetto della sua "scelta". Pertanto, se diciamo che le persone possono "scegliere" la riduzione dell'orario, facciamo passare la convinzione che *essi non abbiano bisogno di passare attraverso un radicale mutamento di sé* per conquistare la libertà connessa con quella trasformazione sociale. Ritengo che questo approccio potesse valere nella prima fase della lotta per la riduzione, quando la durata del lavoro era insostenibile e le persone potevano reagire spontaneamente ad una radicale espropriazione del loro tempo, posta in essere all'inizio del capitalismo. Il lavoro crebbe allora in radicale opposizione ad aspetti della vita che erano stati conquistati precedentemente ed i lavoratori sperimentavano giustamente tutto ciò come una deprivazione. Tu hai arricchito questo mio convincimento, ad esempio, con la ricostruzione di come il sabato libero sia dovuto alle lotte di quei segmenti della società USA che volevano poter celebrare anche il loro "giorno del signore". Ma non appena sono state raggiunte le 40 ore settimanali, si è instaurato una sorta di equilibrio, nel quale le tradizionali relazioni familiari e locali, con la soddisfazione dei bisogni ereditati, non erano più minacciate alla radice dal lavoro. *La preesistente individualità privata poteva cioè coesistere con il rapporto sociale di lavoro salariato*. Ecco perché l'azione difensiva di lotta giunse ad un punto morto. E perché un ulteriore sviluppo in direzione della riduzione del tempo di lavoro può poggiare solo su una diversa base che, per quanto mi riguarda, non è adeguatamente espressa dal concetto della "scelta".

Ovviamente quando ci battiamo contro i nostri oppositori, possiamo riferirci a Virgilio o, perché no? a Benedetto, con la sua scansione delle ore. Ma non credo che possiamo dire *a noi stessi* che ci troviamo di fronte ad un problema "che è stato compreso da millenni". In ciò concordo pienamente con John M. Keynes, secondo il quale solo l'emergere "della disoccupazione tecnologica", pone *per la prima volta* gli esseri umani di fronte al recedere della necessità economica e al problema del "che fare" di un tempo

che diventa realmente libero (potenzialmente) *per tutti*. Tutte le forme di libertà esistite in passato, delle quali godevano le ristrette classi dominanti, incluso il clero, non avevano questo presupposto, ma quello dello sfruttamento della grande maggioranza degli altri componenti della società. In estrema sintesi, il punto centrale della mia posizione può essere espresso come segue: se immaginiamo che la società poggi già sull'espressione di una libertà degli individui, possiamo sostenere che questi possono "scegliere" il tempo ridotto; ma se siamo convinti, come lo sono io, che la libertà individuale non è ancora stata coerentemente prodotta, perché la proprietà privata non riesce a contenerla, allora dobbiamo concludere che le persone possono agire in modo da ridurre l'orario solo se ricercano alla stesso tempo la loro libertà come individui. (Mi rendo conto che tutto ciò richiederebbe ulteriori passaggi che qui, per ovvie ragioni di spazio, debbo rinunciare a svolgere.)

Questo mi conduce ad un'altra differenza nei nostri due modi di avvicinarci al problema. Per me non è sufficiente far poggiare la strategia diretta a ridurre il tempo di lavoro sulla parola d'ordine "lavorare per vivere, non vivere per lavorare". La ragione è piuttosto semplice: tutte le forme della vita umana che hanno preceduto la fase storica nella quale il lavoro (salarinato) è diventato la forma dominante della produzione erano forme unilaterali dell'esistenza, che non possono essere paragonate con la vita moderna. Ad esempio i nostri predecessori non credevano nemmeno nell'eguaglianza degli esseri umani; non avevano alcun'idea di una forma generale della ricchezza umana, ed erano incapaci di praticare attività di tipo espansivo. (In qualche modo tu confermi questo punto quando sostieni, comparando le forme odierne della riproduzione familiare con quelle del passato, ed aggiungi che dovresti includerti come soggetto attivo di alcuni compiti casalinghi, una cosa che i nostri predecessori non avrebbero posto in essere.) La vita umana, come la conosciamo oggi, è pertanto il prodotto di quel mondo della socialità che è stato costruito *attorno al lavoro*. Per questa ragione Marx poté sensatamente sostenere che "il lavoro ha rappresentato il divenire per sé dell'uomo nell'alienazione". E spiegare molto bene perché il lavoro salariato, che al suo tempo poteva giustamente essere considerato come una moderna forma di "schiavitù", non poteva in alcun modo essere comparato con la schiavitù vera e propria: Nelle due situazioni il comportamento pratico degli individui era improntato a principi e a strutture relazionali profondamente diversi. Mi sembra che tutto ciò nella tua costruzione scompaia ed il lavoro assuma soltanto una determinazione negativa, mentre nella mia essa costituisce *la base sulla quale la libertà, che include il tempo libero, viene a poggiare*.

Vorrei chiudere con un punto sul quale sono completamente d'accordo con te: la battaglia per la riduzione del tempo di lavoro non può mai più essere posta sullo stesso terreno di quella per salari più alti. Nella prima vedo il bisogno di spingere la vita al di là di tutte le forme di dipendenza che non sono espressione di una cooperazione liberamente praticata (ma qui si dovrebbe affrontare il problema del ruolo delle classi sociali, che nascondono il problema del bisogno di questa libertà). Chiedo però a coloro che sono portatori di questo bisogno di affrontare le difficoltà connesse col dare ad esso una forma feconda. Si tratta cioè di elaborare una consapevole relazione con il processo di riproduzione generale della società, comprendendo il quale si capisce anche la necessità di procedere oggi alla spartizione del lavoro. A mio avviso è un passaggio che

trascende la solidarietà dei lavoratori, nonostante presupponga questa solidarietà. La solidarietà da sola lascia i lavoratori deboli ed incapaci di comprendere i meccanismi sottostanti alle crisi economiche e al ristagno e di contrastarli. Ed essi possono essere facilmente convinti, come accade nel tuo paese e sempre più in Europa, che sia necessario lavorare ognuno di più, rinunciare ad una parte della ricchezza della quale si dispone ed accrescere i risparmi, proprio quando la riduzione del tempo di lavoro a parità di salario e la spartizione tra tutti del lavoro, rappresenterebbero la sola risposta *economicamente* sensata. Ciò significa che, secondo me, le persone non sono (ancora) in grado di battersi efficacemente per la riduzione dell'orario, non tanto perché non vogliono lavorare meno, ma perché non vedono come farlo senza subire un impoverimento. Dimostrare che la riduzione dell'orario di lavoro rappresenta la via maestra di un nuovo e superiore arricchimento costituisce dunque la chiave per il cambiamento. Ma per riuscire non dobbiamo considerare le resistenze che scaturiscono dalla vita come arbitrarie. Tu sottolinei che intravedo grossi problemi nei confronti della possibilità della diffusione a breve termine di una simile convinzione qui in Europa, ed è indubbiamente vero. Ma le cose vanno forse diversamente nel tuo paese?

Hunnicutt: Con lo spirito che tu suggerisci, nella ricerca di un accordo nello "spazio intersoggettivo" del nostro discutere, accetto la tua obiezione che forse l'espressione "libere", riferita alle attività che dovrebbero spodestare il lavoro, possa essere fuorviante. Non ho mai cercato di affermare che c'è una libertà personale, assoluta, nel senso in cui la intende Milton Friedman nel suo libro. Cercherò pertanto di riqualificare i termini di "libere" (free) e di "leisure". In tal modo forse il nostro disaccordo diverrà più chiaro e il fraintendimento sarà ridotto al minimo.

Innanzitutto, sono certamente d'accordo con te sul fatto che "non dobbiamo dimenticare il significato più profondo della parola "leisure", usata oggi per indicare il tempo libero, che viene dal latino "licet" e si riferisce "a ciò che è permesso". Anche se il "leisure", come viene dimostrato dalla ricostruzione etimologica che fai, è contestuale e dipende dalle condizioni economiche, politiche e sociali, può tuttavia essere facilmente distinto dal "lavoro". Insomma, sul piano storico ci troviamo, almeno nel mondo Occidentale, e fino al XVII secolo, di fronte ad una opposizione sulla base della quale il concetto di "leisure" ha portato con sé il rinvio a "ciò che è permesso", mentre "il lavoro" era collocato nella parte negativa della vita. Il modo moderno di concepire il lavoro (e l'ideologia del Bene Lavoro) come il centro "naturale" della vita, e come un qualcosa di positivo, è stato il risultato di un processo che molti storici e sociologi (Max Weber, Jacques Ellul, Daniel Rodgers, Adriano Tilgher) hanno definito come un "mutamento morale e culturale". Ellul e gli altri hanno anche posto una questione etimologica, dimostrando come fino a qualche tempo fa le espressioni per "lavoro", in Occidente, hanno sempre comportato, per le élite, una spiacevole assenza di libertà (in greco, *ascholia* e in latino, *negotium*), o nel linguaggio ordinario la tortura (in francese, *travailler* e in spagnolo, *trabajo*), la pena (del parto), un turbamento, un'afflizione (in latino, *laboro*, in italiano, *lavoro*), la schiavitù, l'abbandono (in tedesco, *Arbeit*) o gli escrementi (in inglese-irlandese, *job*). Come è stato a suo tempo suggerito dai greci e dai latini, il "lavoro" era un termine altrettanto relativo di come "il tempo libero" (*leisure*) lo è oggi. "Lavorare" nel mondo antico, significava, per gli aristocratici, essere

privati della propria libertà. Il non dover sottostare alla costrizione esterna costituiva per i greci e per i romani un'esperienza umana fondamentale – per loro era il lavoro a rappresentare l'esperienza aggiunta, subordinata. Nel nostro mondo invece “il lavoro” e “il tempo libero” (leisure) si sono scambiati di posto; il lavoro sembra essere il referente fondamentale della realtà umana, la sua base irriducibile, mentre il tempo libero l'elemento aggiunto, subordinato.

Tenendo fermo questo punto, concordo con te sul fatto che la parola “leisure” ha oggi il senso di “ciò che è permesso”, e che dunque ha forse *smarrito quasi tutta la sua qualità assoluta*. Ma è proprio a questo tipo di tempo libero che mi sono riferito nella ricostruzione storica, e ritengo che esso mantenga un forte senso di libertà. Certo non in modo assoluto, ma nella concezione più limitata di essere “liberi *da*” un'attività altamente costringente, e “liberi *di*” porne in essere una più desiderabile, perché meno impositiva. Provo però un senso di disagio nell'affrontare il problema nella forma astratta con a quale stiamo discutendo attorno alla natura della “libertà”, ed ho sempre cercato di evitare questo approccio chiedendo agli agenti sociali con i quali approfondivo i miei studi di esprimere *in che modo* essi stessi concepivano ed usavano i termini di “lavoro”, “tempo libero”, “libertà” e “costrizione”. Nella mia ricerca sulla giornata di sei ore a Battle Creek, Michigan, ho ad esempio riscontrato che i lavoratori usavano un “linguaggio di libertà”, la maggior parte delle volte parlando della loro giornata di sei ore come di un “libertà extra”, di “serate libere”, di “tempo libero”, ecc., indicando concretamente ciò che quella situazione offriva loro. Ma l'espressione “libertà” non era mai usata in termini assoluti ed isolatamente. I lavoratori usavano termini come “il mio tempo”, “il tempo a disposizione”, ecc., comparativamente; di solito in riferimento al loro lavoro. Quando raffrontavano l'attività in fabbrica con il “lavoro” a casa, tendevano a descrivere anche le attività casalinghe più spiacevoli e meno gratificanti come preferibili e meno costringenti. Poiché le attività svolte nel tempo libero erano soprattutto poste in essere per se stesse, i prodotti venivano descritti come “liberi”. Come sostenne Giovanni Gentile, “questi beni culturali hanno un attributo speciale, che fa sì che colui il quale li spartisce con gli altri non li perde, ma accresce il suo piacere in essi. Dividendoli li moltiplica.” André Gorz rappresenta qualcosa di analogo quando dice che “la razionalità che governa le attività svolte nel tempo libero è una razionalità opposta rispetto alla razionalità che domina le attività economiche: si tratta di attività che consumano il tempo libero invece di crearlo, il loro scopo non è quello di risparmiare tempo, ma di spenderlo. E' un tempo di vacanza, nel quale si può essere stravaganti, un tempo per l'attività gratuita che è un fine in se stessa. In breve questo tempo non ha utilità, né è un mezzo per un fine altro e le categorie della ragione strumentale (efficienza, produttività, rendimento) non si applicano ad esso, fatta eccezione per perfezionarlo”.

A me sembra ancora possibile distinguere il “lavoro”, come ciò che è più costringente, rispetto al “tempo disponibile” (leisure), che è meno costringente – e dunque “più libero”, tanto nella teoria, quanto nella pratica inerente alla vita quotidiana. Ricorrendo alla distinzione di Habermas tra logica strumentale, da un lato, e razionalità non strumentale o espressiva dall'altro, la distinzione diventa ancora più chiara. Come tu sai, Habermas sostiene che esistono in generale quattro generi di razionalità, che corrispondono a quattro tipi di azioni: quella strumentale (o finalizzata/strategica),

inerente a fini utilitaristici; quella relativa all'adeguamento alle norme che regolano il perseguimento degli scopi di gruppo; quella drammaturgica, che rinvia ad un'espressiva presentazione di sé in pubblico; e quella relativa agli scambi comunicativi, come quella che è in corso tra te e me, nella quale ha luogo l'esplorazione della possibilità di un accordo ed una comprensione intersoggettiva. La fine del movimento per la riduzione dell'orario, l'espansione del lavoro e la mercificazione della vita hanno condotto al predominio e alla sistematica espansione della razionalità strumentale e alla sua susseguente colonizzazione del resto della vita - con una trasformazione di quelle sfere dell'attività umana e della comunicazione che si collocano, legittimamente, al di là della razionalità strumentale, e per le quali il lavoro è stato tradizionalmente concepito come un mezzo. Come sostiene John Hemingway uno dei miei studenti, che nel frattempo è diventato docente presso l'Università della North Carolina, "nella misura in cui la razionalità comunicativa, che sottostà al tempo libero ... viene sostituita da una razionalità che fa emergere ruoli sociali di tipo non comunicativo, il potenziale emancipatorio del tempo libero (leisure) ne risulta ridotto. Vale a dire, nella misura in cui il tempo libero viene mercificato e ricondotto alla crescita dei consumi, finiscono col prevalere nel suo ambito ruoli sociali che poggiano su una razionalità non emancipatoria, la quale concepisce l'interazione umana come essenzialmente finalizzata alla soddisfazione dell'interesse egoistico in situazioni predefinite, piuttosto che nella ricerca di un accordo su interessi comuni, in una situazione comunemente definita, ed aperta ad un'effettiva critica reciproca. Ciò è esattamente quello che Habermas ritiene sia accaduto nel mondo moderno". Anche se la spinta verso il tempo libero è stata inibita dal prevalere della razionalità strumentale e dall'estensione del lavoro, conserva un potenziale emancipatorio, così com'è stato sottolineato proprio da Habermas.

Sono d'accordo con te che nel parlare di "tempo libero" non si può far riferimento ad una preesistente condizione di libertà. Che si tratta di un obiettivo da perseguire, le cui condizioni sono state prodotte dallo sviluppo industriale. Ma ritengo anche che l'evoluzione recente abbia determinato una colonizzazione di quello spazio, che deve essere sottoposta a critica. Senza questa critica non è possibile recuperare l'energia liberatoria implicita nella rivendicazione di un tempo per sé, un tempo non per una libertà pura, ma per una liberazione dalla costrizione capitalistica, del moderno sistema economico, e dal potere regolatorio dello stato burocratico. Lasciami richiamare nuovamente la posizione di Hemingway: "il tempo libero non può condurre ad alcuna emancipazione, a meno che non venga emancipato; il compito della teoria critica (ma io aggiungerei dell'analisi storica) è perciò quello di emancipare il tempo libero". Concordo con te anche sulla convinzione che, nella condizione alienata nella quale viviamo oggi, il tempo libero non è *immediatamente* in grado di assicurare un'emancipazione; che c'è prima bisogno di una critica dell'eccessiva estensione del lavoro e della razionalità strumentale, una critica come quella che ha animato i lavoratori per oltre un secolo in Occidente, sostenuta dalla prospettiva di un tempo per sé al di là del lavoro e della ricchezza monetaria.

Per quanto riguarda la questione delle possibilità di scelta, sento di dover tener ferma la mia convinzione che non esista un blocco assoluto, universale che impedisca il perseguimento dell'orario ridotto, per ragioni economiche, biologiche o evolutive di

natura transtorica o storica. Forse in questo somiglio a Milton Friedman, ma ritengo che tutti noi facciamo delle scelte; certo non completamente libere, certo influenzate – perfino controllate – dai mass-media e dalla società di consumi. Ciononostante noi indubbiamente scegliamo di spendere il nostro denaro in questo o in quello, di viaggiare o di comperare altri vestiti. Anche se è stata accantonata da oltre mezzo secolo (come risulta dalle mie citazioni di Kreps e Schor), la scelta economica per riprenderci indietro le nostre vite dal mercato e dal lavoro è ancora possibile. Nel sostenere questa mia convinzione, non posso non concederti che la spinta al cambiamento si sia attenuata con l'avvento della giornata lavorativa di otto ore, ma il fatto che i lavoratori siano stati in grado di ridurre il loro tempo di lavoro alla metà nel mezzo secolo della riduzione, dimostra ai miei occhi che se la visione e lo scopo prendessero nuovamente corpo nella classe operaia e nella stessa borghesia, il cammino verso la realizzazione pratica della diminuzione del tempo di lavoro risulterebbe aperto.

Credo che sia anche giusto che tu mi chieda, come hai fatto, maggiori dettagli sul contenuto della libertà implicita nel tempo disponibile. Una prima risposta l'ho già fornita, quando ho fatto riferimento al dispiegarsi della razionalità non strumentale di cui parla Habermas. Ma ce ne sono altre, alle quali ho fatto cenno sopra, e cioè giocare, conversare, fare dello sport, fare l'amore, ecc. Cercherò ora di sostenere questi rinvii con qualche riflessione teorica, visto che hai avanzato delle legittime obiezioni al puro e semplice rinvio esemplificativo. E lo farò dialogando con il pensiero di Victor Turner, che qui da noi, nel periodo tra la metà degli anni '70 e il 1983, quando morì, è stato considerato come uno dei più importanti studiosi in molti campi: l'antropologia, la storia delle religioni, la letteratura, e la stessa storia degli Stati Uniti. Come te, Turner ha sostenuto che quello del tempo libero (leisure) è un concetto relativo, il cui contenuto dipende dalle percezioni e dalle esperienze degli attori storici, nel mentre producono la loro stessa realtà culturale. Per lui, questa categoria non può rinviare ad un referente valido in modo universale, e quindi è diverso da momento a momento e da contesto a contesto. Da un punto di vista astratto, egli colloca questa dimensione della libertà in un processo che sta al cuore del cambiamento culturale e della sua trasmissione, un cuore che egli individua nel "limine", nella soglia al di là della quale ha luogo un passaggio. Il tempo libero è oggi l'incarnazione, o un analogo, delle "antistrutture" delle semplici società agricole del passato e di quelle tribali. Taluni riti e celebrazioni, particolarmente i riti di passaggio come quelli verso la maggiore età, consentivano ai partecipanti di collocarsi al di fuori dell'ordine sociale statico, e nel passaggio tra ruoli sociali ben definiti, oggettivavano funzioni normative, riti e doveri. Sulla scia dello studioso di folklore belga, Arnold van Gennep, Turner ha definito questi tempi e luoghi di transizione "al di fuori", come "al limine". Egli è stato colpito dalla natura ludica di questi contesti. Queste "nuove forme di azione simbolica", sono "particolarmente favorevoli allo sviluppo del gioco del comportamento sperimentativo ... intrapreso per scoprire qualcosa che non è ancora conosciuto.... Al limine nuovi modi di agire, nuove combinazioni di simboli, vengono messe alla prova, per essere scartate o rifiutate Ed al contrario si gioca con gli elementi familiari per defamiliarizzarli". La descrizione di Turner richiama alla mente la tesi di Johan Huizinga secondo la quale la cultura cambia (o "emerge") tramite il gioco. Turner rappresenta il limine come "il letto

di semina della creatività culturale, (dal quale) nuovi simboli e nuove costruzioni retroagiscono” nei confronti dell’ordine sociale ed economico esistente. Huizinga parla del “circolo del gioco” come di una dimensione a parte rispetto alla vita di ogni giorno, e delle persone che giocano come “separati eppure insieme”, con termini che sono sorprendentemente simili a quelli di Turner, quando parla del limine e della “comunità” che è possibile sperimentare in esso.

Questo elemento dinamico, ludico, “scorrevole” della cultura viene espresso in vari modi attraverso la storia. Nella sua ricostruzione, dai rituali delle società tribali, alle feste, al carnevale, ecc. fino all’odierno intrattenimento di massa, Turner individua una evoluzione generale attraverso la quale è diventato più privato e libero, e meno pubblico ed obbligatorio. Il tempo libero (leisure) è emerso, nella società contemporanea, come “una possibilità allargata di trascendere i limiti delle strutture sociali”, con la possibilità di stabilire “un dominio indipendente di attività creativa, non semplicemente un distorto rispecchiamento, una maschera o una campana per attività strutturate dai centri o dai luoghi di influenza del lavoro produttivo sociale. Una simile evoluzione è così sorprendente che Turner dovette ricorrere ad un nuovo termine per definirla introducendo il neologismo di “liminoide”. Che tra l’altro identificò con il tempo libero dei nostri giorni. Come lo storico britannico E.P. Thompson, Turner crede che il tempo libero e il lavoro siano prodotti storici unici, e che il primo fornisca le aperture necessarie per nuove scoperte, per nuovi modi di discutere attorno alle forme sociali date, e ai ruoli che le strutturano, rappresentando una strada maestra per il cambiamento a venire. Insomma il tempo libero costituisce, molto più di quanto non lo facessero le forme arcaiche del limine, un “potenziale sovversivo” che stimola la creatività sociale.

Che cosa possono fare le persone quando non lavorano e non consumano? Giocare! Impegnarsi in attività che sono ludiche, e valevoli in e per se stesse – al di là del lavoro e del denaro! Elaborare ed esprimere le loro culture. Sperimentare la loro vita in modo diretto, senza l’intermediazione dei media o degli specialisti culturali – perfino preparare un pasto per il loro figlio prediletto. Certamente, la preparazione del pasto da parte di tua madre è per te qualcosa di valevole – ma ha forse un prezzo? Sosterrei che è senza prezzo. Che cosa direbbe mai se tu ti offrissi di pagarla? Che cosa varrebbe il tuo tornare a casa, se lei fosse stipendiata dal governo per prepararti la cena? E dove dovremmo mai fermarci? Dovremmo forse pagare per una conversazione? Pagare per un flirt? Pagare coloro con i quali beviamo un bicchiere di vino o ci facciamo una fumata? Tua madre cucina per te perché ti vuole bene, non per avere qualcosa in cambio. Il cibo ottenuto in questo modo è molto più valevole di quello che si può ottenere alla locale trattoria. I lavoratori della Kellogg’s hanno descritto un universo di beni fatti in casa, un mondo di cose valevoli che trascendevano l’ordinario scambio mercantile. Il gelato che si facevano, i pomodori che coltivavano, il cibo in scatola che conservavano, ecco a che cosa hanno rinunciato! Questo era fatto nello spirito del dono e della convivialità. Lo spazio del “fatto in casa” era al di là del “ti do se mi dai”, transcendendo ciò che Habermas ha chiamato la logica strumentale – era completo in se stesso.

Abbandonando l’obiettivo della riduzione dell’orario, legandosi sempre di più alla creazione di lavoro, di un “lavoro senza fine”, sia la sinistra che la destra si sono unite

per sostenere una cultura dominata dalla nuova etica capitalistica della produzione per la produzione, secondo la quale solo il lavoro sembra avere valore e garantire la creazione di valore. La distinzione tra il marxismo materialista e il capitalismo materialista è così andata perduta, perché entrambi negano il valore del tempo disponibile e accettano il lavoro come assoluto. Per superare questo potente accordo c'è bisogno di una *nuova visione politica*, che renda possibile alla sinistra di sopravvivere e di offrire un programma di riforme. A livello teorico è necessario ristrutturare le fondamenta ideologiche del modo di pensare, recuperando una più antica, alternativa, visione della Libertà, basata sulla riduzione dell'orario, e sulla rinuncia alla continua crescita economica. Mi riferisco alla liberazione dal lavoro e dai padroni - alla disponibilità di un tempo libero, da impiegare in attività più importanti dell'aver e del comperare. Gorz ha descritto tutto ciò come "un'attività autodeterminata il pieno perseguimento dei propri sogni, in quel tempo che sin qui è stato dedicato a servire le istituzioni, un'attività che può garantire la rigenerazione spirituale connessa con la disponibilità di un tempo libero". Lo ripeto, quello di cui abbiamo bisogno è un nuovo approccio, che riprenda il vecchio principio socialista secondo il quale il tempo disponibile è la vera ricchezza, un tempo che dovrebbe essere contabilizzato come vera misura della prosperità nazionale e del progresso. Il riemergere di un simile approccio rovescerebbe le priorità imposta dall'economia a rivoluzionerebbe la politica. Ma l'opposizione è formidabile. La politica finalizzata a creare sempre più lavoro e la cultura che la sostiene sono saldamente in sella qui negli Stati Uniti. Se il processo della riduzione dell'orario dovesse riprendere, si tratterebbe di un rinnovamento di portata storica. Questo rovesciamento della tendenza storica, come ho già detto, comporterebbe l'instaurarsi di una "nuova dialettica" corrispondente alla opposizione di vecchi sogni, intorno alla libertà dal lavoro e dalla costrizione, ad uno schieramento di forze sin troppo reali: la cultura materialistico/consumistica, l'ortodossia politica, che vede la principale funzione del governo nella creazione di più lavoro, e l'ideologia economicistica, che crede che il lavoro a tempo pieno e la crescita economica siano al di sopra di tutti i valori terrestri e celestiali.

Si può dunque contare su qualcosa di più che un barlume di speranza?

Mazzetti: Mi sembra che questo nostro dialogo si chiuda con molti problemi in sospeso. Ma credo che essi riflettano lo scarso grado di maturità della nostra proposta, testimoniato anche dalla difficoltà di rendere conto delle divergenze nei nostri approcci. C'è evidentemente una differenza nel nostro modo di intendere la strategia di una possibile riduzione del tempo di lavoro. Tu poni enfasi sul lato soggettivo, sul valore positivo e libero di una scelta che suggerisci. Io privilegio un confronto con le resistenze che si frappongono alla sua accettazione e sulle condizioni socio-economiche indispensabili per realizzarla. Semplificando al massimo potremmo dire che il tuo approccio è prevalentemente storico-idealistico ed il mio soprattutto storico-materialistico. Mi sembra però che, nonostante queste differenze, convergiamo su un punto fondamentale: il compito che abbiamo di fronte è difficile, ma la sua soluzione è condizione dello sviluppo futuro. Direi dunque con Virgilio "*Hoc opus, hic labor*", convinto come sono che i modi di sentire e di pensare degli individui sono multiformi, e

dunque che tanto il tuo approccio quanto il mio possano contribuire al cambiamento che cerchiamo di determinare.