

Hannah Arendt: l'impossibile redenzione del lavoro

Ferruccio Andolfi

1. Introduzione

Per illustrare la concezione del lavoro di Hannah Arendt farò riferimento soprattutto a due suoi scritti: le lezioni tenute all'università di Princeton *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought* (1953) e *Vita activa* (1958). Prenderò in esame brevemente anche il saggio *On Revolution* (1963), in cui compare, accanto al tema del lavoro quello della felicità, che la filosofa introduce per esplicitare le conseguenze politiche a suo giudizio nefaste derivanti dalla centralità assegnata dalle società del lavoro alla ricerca della felicità. Per una più ampia ricostruzione della concezione arendtiana rinvio al mio *Il lavoro e la libertà* (Andolfi 2004, 171-99), e al saggio *Hannah Arendt e la critica dell'utopia sociale* (Andolfi 2006).

2. Marx e la glorificazione del lavoro

La posizione di Hannah Arendt si definisce sullo sfondo di quella di Marx e in contrasto con essa, ritenuta ambivalente. Da un lato, sostiene nel paper sopra ricordato, egli appartiene alla «tradizione», nel senso che recupera l'ideale proprio di Aristotele, e già prima della *polis*, dell'uomo libero come uomo «sgravato dal lavoro». Nello stesso tempo però, nel confrontarsi con i fenomeni del mondo moderno, egli si è spinto sulla strada *antitradizionale* della «glorificazione del lavoro». Il riscatto della classe lavoratrice viene cercato attribuendo a tutti gli uomini il destino di diventare lavoratori (KM 40).

Ferruccio Andolfi, University of Parma, Italy, ferruccio.andolfi@unipr.it

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Ferruccio Andolfi, *Hannah Arendt: l'impossibile redenzione del lavoro*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.105, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermari, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 913-918, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

La strategia di Marx segna un relativo progresso rispetto a quella seguita dal socialismo utopistico, che invoca ideali di giustizia sociale prossimi alla carità cristiana. La classe operaia non può essere riscattata attraverso atteggiamenti moralizzatori. L'apprezzamento da parte di Arendt di questa svolta fa parte di una sua più generale riserva verso l'uso improprio di atteggiamenti compassionevoli nell'arena pubblica (KM 41).

Di questo nuovo assetto di cose l'autrice non è però affatto soddisfatta: in esso gli uomini, ridotti a lavoratori, assumono come fine la conservazione della vita individuale anziché una meta comune; e in secondo luogo sono portati a giudicare parassitaria l'esistenza di coloro che non lavorano. Né sembra maggiormente convinta della speranza utopistica, che affiora a tratti nell'opera di Marx, che possa venir meno il dominio assoluto della necessità, e sia possibile una emancipazione dell'uomo dal lavoro (KM 96 s.).

3. La condizione umana ovvero le forme dell'agire

In *Vita activa* Arendt intraprende una ricognizione sistematica delle forme dell'agire che tradisce un impianto aristotelico. Il lavoro (*labour*) al suo livello più basso è una attività penosa, ripetitiva, tesa all'autoconservazione e alla soddisfazione di bisogni biologici elementari, in qualche modo non riscattabile. L'inferiorità della sfera del *labour* non ha a che fare tanto con la sua durezza, a cui potrebbe esserci rimedio, ma con il fatto di essere «un'attività necessaria per rimanere in vita». Di nuovo Arendt introduce l'idea moderno-capitalistica che essa serva alla produzione di ricchezza, metta in moto cioè un processo senza soggetto – il ciclo della produzione e del consumo – a cui gli individui soggiacciono, o in cui si alienano. Il consumo fa parte di questo sistema e quindi l'edonismo, che si collega al consumo, non fa che confermarlo. Al di sopra si colloca l'opera (*work*), l'esperienza della propria forza nella manipolazione anche violenta della natura, che conduce alla produzione di opere (*l'ergon* aristotelico a cui si sovrappone l'immagine dello spirito oggettivo hegeliano). Qui il soggetto attinge un grado più alto della propria identità, mettendo in atto le proprie capacità, e nel dar vita a opere durevoli trae un senso di sicurezza e di soddisfazione, candidandosi all'immortalità. Non raggiunge però ancora il nucleo unico del proprio sé (il *chi*), che si rivela solo nell'azione (*action*), una prassi che ha in se stessa la propria finalità. È nel lontano contesto culturale dell'Atene del secolo V a. C. che Arendt rintraccia l'idea che la libertà si costituisca grazie all'esonazione dal lavoro e che la vera umanità consista nel *politeuein*, ovvero in un'attiva partecipazione alle decisioni e al governo della cosa pubblica. Qui si dà inizio a qualcosa di completamente nuovo e ci si lascia interamente dietro le spalle le attività lavorative di riproduzione: un regno della libertà al di là del lavoro, e anche della ricerca della felicità, a cui l'eroe dell'azione è capace di rinunciare (VA, capp. 3-5).

La distinzione tra «lavoro» (*labor*) e «opera» (*work*) le permette ora di comprendere l'ambivalenza di Marx, diviso tra la denuncia della miseria del lavoro e la sua glorificazione. Marx ha preso atto dello scadimento avvenuto con la ridu-

zione del lavoro a semplice «metabolismo dell'uomo con la natura» e dell'uomo ad *animal laborans*, ma ha finito per proiettare sul lavoro le caratteristiche dell'opera e per intendere la produttività come «produzione di un mondo oggettivo di cose» (VA 73).

Impressionato dalla produttività del mondo occidentale egli l'ha scambiata con la produttività dell'operare, illudendosi che prima o poi si potessero eliminare dalla vita umana i momenti della costrizione e del bisogno, legati alla faticosità di lavorare. Illusione favorita dal rilievo assunto dalle attività intellettuali e dal conseguente alleggerimento della fatica. Ma una simile credenza ostacola un effettivo processo di liberazione, perché, spiega Arendt, la libertà si guadagna sempre nei tentativi di liberarsi di una necessità (VA 86).

4. Il mito dell'abbondanza

L'ispirazione della teoria marxiana sarebbe da rintracciare nell'intuizione ebraica e classica che lega il lavoro alla fecondità e alla procreazione. Di qui deriva la tesi caratteristica di una *forza lavoro* capace di creare al pari della natura, un surplus, un circuito di abbondanza e di oggetti di consumo. L'ideologia della produzione si lega a quella, solo apparentemente opposta, del consumo (VA 77).

La glorificazione del lavoro ha potuto prestarsi a utilizzazioni da parte del totalitarismo, che per Arendt intrattiene un rapporto speciale con l'ideologia del lavoro. Le richieste di prestazioni stacanovistiche in Unione sovietica radicalizzano la tendenza propria della società moderna a diventare una società di lavoratori. Da fatto privato il lavoro diventa principio regolatore della vita pubblica. Si assiste al capovolgimento dell'immagine tradizionale della politica, che supponeva una sua incompatibilità con il lavoro (KM 48 s.).

Nella società greca la vita pubblica iniziava infatti con la liberazione dal lavoro, resa possibile dalla schiavitù. Prototipi dell'uomo libero erano l'eroe, il filosofo o il cittadino dedito all'attività pubblica proprio perché sgravato dalla fatica. L'approccio marxiano comporta viceversa una definizione antropologica dell'uomo sotto il segno della coercizione. Di fronte all'immagine di un *animal rationale* Marx fa valere come elemento distintivo degli uomini il fatto che producono i mezzi di sussistenza necessari alla continuazione della vita biologica (KM 55). Arendt sa che l'enfasi marxiana sul lavoro richiama un'analogia valorizzazione di esso da parte di Hegel, che ne aveva messo in luce le implicazioni 'spirituali', per cui l'uomo nell'atto di produrre la propria vita genera se stesso, tuttavia persiste in una caratterizzazione del lavoro come livello basso dell'esistenza perché attinente il corpo, i bisogni, la semplice conservazione della vita individuale (KM 95).

Come ha osservato Mildred Bakan, l'autrice «non presta attenzione all'origine hegeliana del pensiero marxista», e smarrisce così l'idea della mutua dipendenza di lavoro, opera e azione. Separati dai loro presupposti naturali l'azione e il discorso assumono un aspetto essenzialmente «teatrale» (Bakan 1979, 51 e 56). Il lavoro, come sottolinea un altro critico, Bikku Parekh, è un'attività razionalmente pianificata, e poco convincente riesce quindi il contrasto che Arendt

stabilisce tra l'*animal laborans* di Marx e l'*animal rationale* della tradizione. La rigida separazione arendtiana tra regno della necessità (o del lavoro) e regno della libertà rigetta il lavoro in un destino di ripetitività e monotonia che lo sottrae a qualsiasi possibilità di divenire significativo (Parehk 1979, 85-6).

5. La questione della felicità

L'*umano troppo umano*, che Arendt scorge al fondo della società del lavoro e del marxismo, che ne è la giustificazione, si traduce in un'attenzione marcata per la felicità., in cui riappare l'idea di una «benedizione» della vita, intesa come un tutto in cui si alternano pena e sollievo. Nelle teorie utilitaristiche ed evolucionistiche, in cui la filosofia del lavoro si prolunga, e più tardi nella filosofia della vita, la benedizione biblica riveste la forma di una «felicità concomitante il processo stesso» o della «felicità del maggior numero» che compensa un'«umanità laboriosa». L'edonismo implicato in questa posizione è avvertito da Arendt come una forma di concentrazione su se stessi e sulla propria vita corporea, che allontana da ogni interesse per il mondo (VA 76).

Nella prospettiva vitalistica del processo è la vita della società nel suo insieme, e non la vita limitata degli individui, a fungere da macrosoggetto di accumulazione della ricchezza. E l'accrescimento si compie anzi a condizione che l'uomo non agisca come individuo preoccupato della propria sopravvivenza ma come «essere generico». Ogni individuo diventa intercambiabile. La distruzione della sfera pubblica che segue allo sfrenato sviluppo delle forze produttive della società non prelude ad alcun esercizio di attività superiori, ma rinserra anzi gli individui in attività strettamente private e futili (*hobbies*). L'ideale dell'*animal laborans* che si afferma è quello dell'abbondanza, la quale trasforma gli oggetti d'uso in beni di consumo rapidamente sostituibili. La permanenza e stabilità delle opere è sacrificata al mito dell'abbondanza e del lavoro che la produce. L'utopia dell'emancipazione dell'uomo dal lavoro si compie, con l'automazione, solo nel senso di uno spostamento della forza lavoro umana verso il consumo. Una richiesta universale di felicità si fa valere in corrispondenza all'infelicità reale che pervade la società, che è contraddittoriamente dominata dai valori dell'*animal laborans* senza avere a disposizione quantità sufficienti di lavoro per soddisfarlo. Nello spirito di una tradizione eroica rinverdata da Nietzsche, Arendt ricorda che solo il lavoratore, diversamente dall'artigiano e dall'uomo d'azione, chiede di essere felice, illudendosi che gli uomini mortali possano esserlo (VA 95).

6. La ricerca della felicità e le rivoluzioni

Il pudore con cui Arendt espunge dalla morale qualsiasi motivazione eudemonistica non deriva solo dalla sua visione antropologica centrata sul valore dell'azione ma si connette a giudizi storici sul ruolo che la ricerca della felicità ha giocato nelle rivoluzioni, a partire da quella francese (R, cap. 3 "La ricerca della felicità", 124-53). Questa rivoluzione, divenuta esemplare, è nata, nelle teorie degli ideologi a cui si è ispirata come nella pratica dei suoi protagonisti, da moti

di compassione per il popolo sofferente (*le peuple malheureux*), e non, come quella americana, da un interesse per la libertà e la felicità pubblica. Questo vizio d'origine, destinato a ripetersi ogniqualvolta una rivoluzione scoppia in condizioni di povertà di massa, doveva produrre esiti violenti e terroristici, e in ogni caso sistemi di governo basati su una supposta volontà generale anziché sul consenso.

La compassione, che si giustifica come passione naturale finché è rivolta al singolo e rimane nella zona d'ombra dei rapporti interpersonali, si perverte nel sentimento della «pietà» quando pretende di guidare l'azione pubblica dando voce alla volontà di riscatto e al risentimento degli «infelici». Essa si traduce allora in una sorta di culto della sofferenza, in cui l'attenzione cade piuttosto sul proprio cuore sofferente che non sulle sofferenze da alleviare. Robespierre viene ricordato come esempio di capo politico che, nel farsi carico di un «oceano di sofferenza», si è sentito autorizzato a violare ogni regola di giustizia.

La rivoluzione americana non ha sofferto di questo limite, essendo mossa dall'avversione verso gli oppressori piuttosto che dalla miseria. E se nella Costituzione americana è inserita la «ricerca della felicità», essa è da intendere, almeno così congettura Arendt, come libertà pubblica e non come restrizione in uno spazio privato di godimento.

7. L'operare e l'agire politico

Se l'introduzione della felicità perverte l'azione pubblica, il carattere non finalizzato del vivere insieme politico non è compatibile neppure con gli schemi abituali dell'operare. La divisione di un sapere che comanda e di un fare che esegue il comando appartiene appunto all'ordine della fabbricazione. Il re-filosofo di Platone applica l'idea (del bene) come l'artigiano applica le sue regole. Con questa interferenza del principio dell'operare emerge un sistema politico utopistico costruito secondo un modello. In questa interpretazione degli affari umani come ambito del fare è latente un elemento di violenza (Arendt richiama l'immagine marxiana della violenza «levatrice» della nuova società), o, che è lo stesso, di giustificazione di ogni mezzo efficace per raggiungere presunti fini superiori (VA 146-53).

8. Considerazioni finali

Un pregio della teorizzazione del lavoro di Hannah Arendt risiede nel tentativo di collocare la sua espressione moderna capitalistica all'interno della costituzione di una «società di lavoratori», che intralcia la possibilità di esercitare le attività liberali superiori della tradizione classica. Anche la denuncia delle insidie proprie della glorificazione specificamente 'socialista' del lavoro presenta un forte motivo d'interesse. Meno convincente appare la separazione rigida tra le diverse forme dell'agire, che priva il lavoro di ogni possibilità di evoluzione in senso 'attraente'.

Il collegamento creato poi tra l'enfasi sul lavoro, la ricerca della felicità e gli eccessi rivoluzionari nasce da un'analisi storica parziale, che non coglie la radi-

ce comunque appassionata di qualsivoglia movimento sociale e neppure il potenziale eversivo dell'edonismo (su cui si era soffermato ad esempio Marcuse), non riducibile alla sua versione consumistica.

Riferimenti bibliografici

- Arendt, H. 1958. *The Human Condition* (Abbr. VA). Chicago: University of Chicago Press (trad. it. *Vita activa*. Milano: Studi Bompiani, 1991).
- Arendt, H. 1963. *On Revolution* (Abbr. R). New York: Viking Press (trad. it. *Sulla rivoluzione*. Torino: Edizioni di Comunità, 1989; rist. Torino: Einaudi, 2006).
- Arendt, H. 2016. *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought* (Abbr. KM). Library of Congress, Washington, Manuscripts Division, "The papers of Hannah Arendt", Box 64, (trad. it. *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, a cura di S. Forti. Milano: Cortina, 2016).

Altri riferimenti bibliografici

- Andolfi, F. 2004. *Il lavoro e la libertà. Marx, Marcuse, Arendt*. Reggio Emilia: Diabasis.
- Andolfi, F. 2006. "Hannah Arendt e la critica dell'utopia sociale." In *Hannah Arendt. Percorsi di ricerca tra passato e futuro*, a cura di M. Durst, e A. Meccariello, 33-44. Firenze: Giuntina.
- Bakan, M. 1979. "Hannah Arendt's Concept of Labor and Work." In *Hannah Arendt. The Recovery of Public World*, edited by M. A. Hill, 49-65. New York: St. Martin Press.
- Bernstein, R. J. 2018. *Why Read Hannah Arendt Now*. Cambridge UK: Politi Press.
- Leccardi, C. 2019. *Percorsi di lettura sul lavoro 12 – Vita activa di Hannah Arendt*. ADAPT, 7 ottobre.
- Parekh, B. 1979. "Hannah Arendt's Critique of Marx." In *Hannah Arendt. The Recovery of Public World*, edited by M. A. Hill, 67-100. New York: St. Martin Press.
- Villa, D., a cura di. 2000. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Young-Bruhel, E. 2009. *Hannah Arendt: perché ci riguarda*. Torino: Einaudi (ed. or. 2006).