

Ágnes Heller. Il lavoro come espressione di libera individualità

Vittoria Franco

1. Cenni biografici

Ágnes Heller (Budapest, 1929-2019) è una filosofa ungherese, formatasi negli anni '50 del '900 alla scuola di Lukács. Fino a tutti gli anni '70 le sue elaborazioni utilizzano categorie marxiane, sia pure in cornici teoriche eccentriche rispetto al marxismo ortodosso, come i bisogni radicali o la vita quotidiana. È in tali contesti che si occupa anche del problema del lavoro. Il suo orizzonte è ancora quello del comunismo, per quanto dissidente. Le sue posizioni non ortodosse le costarono la definitiva espulsione dall'Università e fu costretta all'emigrazione, prima in Australia (1977) e poi negli Usa (1986), alla *New School for Social Research*. Negli anni '80 approda alla svolta esistenzialista da Marx a Kierkegaard e all'abbandono della 'grande narrazione', al rifiuto dell'illusione di occupare un posto privilegiato nella storia. Emblematico di questa nuova fase è il progetto di etica che culmina nell'elaborazione di un'etica della personalità (Franco 2019).

2. I contesti

Ágnes Heller si occupa del problema del lavoro mai in maniera diretta, ma sempre in contesti più ampi, che si possono ridurre a tre: la sociologia della vita quotidiana, la teoria dei bisogni radicali, le *Annotazioni*, per lo più critiche, che gli allievi – che con Heller avevano costituito la “Scuola di Budapest” – scrissero in margine all'ultima grande opera di Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* (Lukács

Vittoria Franco, Scuola Normale of Pisa, Italy, vittoria.franco@sns.it

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

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

Vittoria Franco, *Ágnes Heller. Il lavoro come espressione di libera individualità*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.109, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 943-949, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

1976), uscita postuma. Siamo tra la fine degli anni '60 e la prima metà dei '70, una fase nella quale le sue riflessioni hanno ancora come orizzonte la società comunista come superamento dell'alienazione e possibilità di realizzare quella che lei chiama l'«individualità» umana, espressione piena della personalità, che ha sviluppato la capacità di un rapporto cosciente col genere. Di contro all'individualità esiste invece la «particolarità», che si identifica totalmente col suo proprio mondo e seleziona i suoi scopi in base alla mera autoconservazione. L'*outillage* di categorie che viene utilizzato è quello del giovane Marx: concetti come «genericità», «oggettivazione», che anche il suo maestro aveva reinterpretato sia nell'*Estetica*, insieme a «vita quotidiana», sia in passaggi importanti della stessa *Ontologia*.

3. Il lavoro nella vita quotidiana

Il lavoro come bisogno vitale significa tra l'altro che, affinché avvenga questo dispiegamento delle capacità, una parte della vita umana verrà ad essere occupata da quel tipo di attenzione concentrata, da quella applicazione finalizzata delle energie materiali e intellettuali che caratterizza il lavoro (fisico e intellettuale). [...] Esso presuppone uomini che non possono vivere senza contribuire (in qualche forma) alla produzione dei beni, uomini per i quali è impensabile un atteggiamento puramente "consumistico" verso la società. [...] Anche in tale futuro l'uomo lavorerà, in quanto non potrà vivere senza lavoro; ma non perché altrimenti la particolarità non potrebbe conservarsi, bensì perché senza lavoro non potrà riprodursi la sua libera individualità (Heller 1975, 130).

Nella lunga e complessa analisi della vita quotidiana, che Heller svolge in *Sociologia della vita quotidiana* (1971), il lavoro vi compare con una duplice dimensione. In primo luogo, come una delle 'oggettivazioni primarie' insieme con il linguaggio. «Oggettivazione» è il termine con cui anche Lukács traduce il termine del giovane Marx *Entäusserung*, estrinsecazione, dare forma a un'idea, a un progetto. Oggettivazioni sono considerate attività come la filosofia, l'arte, la scienza, la morale e anche la politica o la religione. Da questo insieme di oggettivazioni non si esclude il lavoro socialmente utile e non alienato. Esse sono il prodotto di talune attività umane, ma costituiscono anche sistemi di riferimento già esistenti. Il singolo deve dunque appropriarsene affinché le possa plasmare e riferirle a sé, e in alcuni momenti poter andare oltre la società data (Heller 1975, 232).

La vita quotidiana, dall'altra parte, è fatta di gesti e di attività tesi a garantire la riproduzione e la sopravvivenza dell'individuo singolo. Gesti che, il più delle volte, sono abitudinari, ma comunque necessari a soddisfare bisogni vitali, come mangiare, dormire, riprodursi, e anche lavorare. Vita quotidiana è un'espressione generale per attività multiformi che mutano nel corso della storia e nei contesti sociali, però è anche una dimensione della vita umana insopprimibile. Può essere limitata, più o meno ricca e soddisfacente, ma non soppressa.

In tale contesto, perciò, il lavoro appare sia come attività quotidiana sia come attività 'generica' e sociale, legata cioè allo sviluppo del genere umano e della

sua socialità. Ciò perché il lavoro ha due facce: è meramente esecutivo oppure si presenta come *oggettivazione*. Secondo la distinzione marxiana, può essere sia *labour* che *work*. Non è facile stabilire un confine preciso tra le due forme, anche perché l'interpretazione helleriana del lavoro in Marx è piuttosto libera, non sempre risulta filologicamente aderente. Le serve più che altro come spunto per le sue riflessioni sociologiche.

Sul piano economico è considerato *work* tutto ciò che è legato alla produzione di valore d'uso, «per cui ogni lavoro è insieme anche lavoro astratto che produce un valore (valore di scambio)» (Heller 1975, 123). Quando Marx definisce in questi termini il lavoro sta parlando del suo concetto fondamentale, «dato che l'attività produttiva è il fondamento di ogni altro lavoro». Sul piano sociologico, invece, esso ha un carattere sociale, è finalizzato alla riproduzione materiale di una determinata società. In ogni caso, del lavoro in generale in quanto, marxianamente, «ricambio organico con la natura», non si può fare a meno, né sul piano individuale (il lavoro dà, banalmente, da vivere) né su quello sociale. Esso è destinato a permanere in quanto «regno della necessità».

Il *labour* è invece il lavoro considerato nella prospettiva della vita quotidiana, cioè nella prospettiva della riproduzione del singolo. Nella società capitalista per il giovane Marx esso rappresenta il lavoro alienato, il lavoro che «resta esterno all'operaio, cioè non appartiene al suo essere»; è il lavoro che non è soddisfazione di un bisogno, bensì soltanto «un mezzo per soddisfare dei bisogni esterni ad esso» (Heller 1975, 127).

Nella forma alienata il lavoro perde ogni forma di autorealizzazione e serve esclusivamente alla conservazione della singola esistenza, cioè alla conservazione della particolarità, nella cui gerarchia di bisogni domina l'*avere*, anche quando, come nelle società industriali, si amplia la quantità di bisogni da soddisfare. Heller ritiene che tale forma alienata sia superabile solo con la trasformazione della struttura sociale complessiva in direzione del comunismo e col superamento della separazione fra lavoro fisico e intellettuale, cioè col formarsi dell'individualità come rapporto cosciente con la genericità, che – in quanto frutto di una scelta – contiene in sé il momento della libertà. Libertà e coscienza sono considerati entrambi elementi costitutivi dell'essenza generica (Heller 1975, 106).

4. Il lavoro in rapporto ai bisogni radicali

In *La teoria dei bisogni radicali in Marx* Heller approfondisce il sistema dei bisogni come molla per il cambiamento sociale. Il quadro che nell'opera precedente si presentava come «rivoluzione della vita quotidiana» si arricchisce illuminando di luce nuova il concetto marxiano di «bisogni radicali» ai quali Heller assegna però il ruolo rivoluzionario che in Marx hanno le forze produttive. Essi sono infatti considerati «di natura tale da non poter essere mai soddisfatti nella società data, né dalla borghesia né dal proletariato» (Heller 1974, 107). Dunque, il capitalismo ha il suo sistema di bisogni, basato per lo più sull'*avere*, e tuttavia, quello stesso sistema produttivo «può creare, e crea, bisogni appartenenti al suo essere ma non al suo sistema dei bisogni». Sono bisogni che, per

essere soddisfatti, richiedono che si realizzi una formazione sociale radicalmente diversa dalla precedente, con un sistema di bisogni radicalmente nuovo. È quella che Marx chiama la «società dei produttori associati». Che ruolo ha il lavoro in questa società? Heller analizza le varie fasi del pensiero marxiano sul tema mostrandone le diversità e, spesso, anche le incongruenze. Il *clou* della sua nuova posizione è la distinzione fra produzione e lavoro, posto che il lavoro resterà sempre il regno della necessità. La prima è finalizzata al ricambio organico con la natura, alla produzione di beni di prima necessità, che richiede l'aumento del capitale fisso, cioè di macchine che consentano di alleggerire il lavoro manuale dell'uomo, e comporta la riduzione del lavoro vivo e l'ampliamento dell'attività di sorveglianza, per cui l'uomo «si colloca accanto al processo di produzione anziché esserne l'agente principale», secondo la celebre espressione marxiana dei *Grundrisse*. Nella società dei produttori associati non sarà più il lavoro la misura della ricchezza, bensì «lo sviluppo dell'individuo sociale che si presenta come il grande pilone di sostegno della produzione e della ricchezza» (Heller 1974, 113). Per giungere a questo stadio di automazione, deve però crescere il valore e l'intensità del lavoro scientifico, del *general intellect* che consiste nel pianificare, progettare, costruire. Si stabilisce una sorta di egemonia del lavoro intellettuale su quello fisico. Siamo sul piano dell'interpretazione del lavoro come oggettivazione, secondo il linguaggio helleriano.

È importante sottolineare ancora una volta che non è più la produzione in senso stretto la molla della ricchezza, bensì

la vera ricchezza della società si realizza attraverso la libera manifestazione degli individui sociali [...] e il loro sistema di bisogni qualitativamente molteplici. La vera ricchezza dell'uomo e della società si costituisce non nel tempo di lavoro, ma nel tempo libero (Heller 1974, 114).

È questa nuova qualità di bisogni che pone limiti ai bisogni materiali, al bisogno di avere. Al centro della vita degli uomini saranno quelle attività e relazioni umane che sono conformi al genere per sé. Saranno queste a costituire i loro bisogni primari e così si costituirà quella che l'autrice definisce «la personalità profonda e ricca di bisogni» (Heller 1974, 143).

Nel *Capitale* Marx parla del lavoro necessario come un dovere sociale, destinato a restare regno della necessità. Non è più bisogno vitale, come era nei *Grundrisse*. Il regno della libertà, lo sviluppo delle capacità umane, inizia nel tempo oltre il lavoro. Marx, cioè, immagina la società dei produttori associati come quella in cui, per misurare la ricchezza, non viene utilizzata la proporzione tra lavoro necessario e pluslavoro, ma quella tra tempo necessario e *disposable time*. La vera ricchezza dell'uomo si realizza nelle attività libere del *disposable time*, che è il tempo del consumo, non del lavoro, è il tempo del godimento derivante dall'uso di beni materiali; è il tempo dedicato alle attività intellettuali libere (Heller 1974, 127).

Ma si possono distinguere così nettamente i due tempi? Che ne è di attività necessarie come l'insegnamento o anche della ricerca finalizzata alla produzione? Appartengono al tempo necessario o a quello *disposable*? Secondo il *Capitale*

appartiene al *necessary time* solo il lavoro semplice e, dunque, si avrebbe come conseguenza che anche una parte del *disposable time* sarebbe destinata al lavoro socialmente necessario. A proposito di attività elevate, come la ricerca o l'insegnamento, Heller fa osservare, oltre ai limiti dell'analisi marxiana, anche l'impossibilità di realizzare un mondo in cui tutti possono fare tutto, data l'estrema e necessaria specializzazione delle scienze e dei saperi, e ritiene che sia praticamente impossibile il superamento della divisione sociale del lavoro. Insomma, la studiosa ungherese sta avanzando dubbi sulla possibilità di realizzazione del comunismo disegnato da Marx, al di là delle suggestioni sull'umanizzazione delle relazioni fra gli esseri umani contenute in alcuni passaggi dei suoi scritti. Marx ha il merito di aver posto con forza il problema del superamento del lavoro estraniato, ma già sulla misurazione dei bisogni sociali sorgono problemi di impraticabilità. Come si misurano sul piano qualitativo e quantitativo? Si deve assumere che siano per tutti uguali? Ma i bisogni qualitativi non sono individuali? Marx assume che arriverà un momento, con la società dei produttori associati e l'uomo socializzato, in cui «il genere umano e l'individuo rappresentano un'unità realizzata. Ogni individuo rappresenta il genere e il genere traspare in ogni individuo» (Heller 1974, 137). Quella che l'autore del *Capitale* immagina è una società pacificata, che ha cancellato ogni ragione di conflittualità. Nella prospettiva nella quale Heller scriveva in quegli anni in Ungheria – che doveva essere, secondo la periodizzazione marxiana, quella della transizione al socialismo – tali elementi armonici fra individuo e genere non potevano però che apparire alquanto lontani e «utopistici» (Heller 1974, 143).

5. La critica a Lukács

Nella sua ultima opera, dedicata alla costruzione di un'ontologia dell'essere sociale, Lukács poneva il lavoro come «forma originaria» (*Urform*) e «modello» (*Vorbild*) della prassi sociale. Il suo intento era quello di dare valore all'azione e alla prassi sociale e politica degli uomini e ai soggetti storici nelle trasformazioni della società. Posizione di uno scopo, scelta fra alternative possibili e ricerca dei mezzi per realizzarlo; progettazione e realizzazione attraverso un uso adeguato delle causalità oggettive e creazione di nuovi strumenti: questo è il modello del lavoro. Una costruzione teorica complessa al fine di creare una cesura con le interpretazioni storicistiche ed economicistiche del marxismo corrente. Egli intendeva riaffermare il fatto che il socialismo è solo una delle alternative possibili; ad essa deve legarsi l'attività costruttrice degli uomini. Nelle annotazioni che gli allievi scrivevano come base delle discussioni collettive sull'opera, tale impostazione teorica è però fra quelle maggiormente sottoposte a critica (Fehér et al. 1977). Alla richiesta di chiarire le ragioni di una tale severità di giudizio, in un'intervista Heller rispondeva, riprendendo la sua posizione sui bisogni radicali: «Sostenevo che non bisogna confondere il paradigma del lavoro col paradigma della produzione; si tratta di due paradigmi distinti» (Franco 1995, 555). La distinzione non sarebbe stata sufficientemente e coerentemente sostenuta da Lukács con la conseguenza che sarebbe ricaduto nella filosofia della

storia privilegiando in realtà il paradigma della produzione. Come Heller chiarisce, infatti, quest'ultimo può essere utilizzato più facilmente in una filosofia della storia costituendo il «momento soverchiante», quello che dovrà condurre necessariamente al crollo del capitalismo e alla realizzazione della società senza classi (Fehér et al. 1977, 106). Inoltre, esso non può funzionare da modello per altre attività, mentre il lavoro sì. Quest'ultima ammissione non porta comunque a una condivisione del punto di vista lukacsiano con l'argomento secondo cui, nel corso dell'elaborazione teorica, il maestro sarebbe arrivato a confondere i due paradigmi portando al fallimento il tentativo di stabilire una relazione fra «due totalità: l'individuo e la specie (il genere umano) oppure l'individuo e il mondo culturale (come totalità), in tutte le sfere dell'interazione della comunicazione» (Heller 1981, 114). Insomma, sarebbe venuto meno quel modello del lavoro che lei considera come oggettivazione, *Entäusserung*. E conclude, infatti, con la proposta di un terzo paradigma, una «struttura di oggettivazione» che definisce «sfera dell'oggettivazione in sé». Una struttura presente in tutte le società ma completamente variabile quanto al contenuto. Individua in essa tre componenti: l'uso degli oggetti fatti dall'uomo; l'osservanza dell'insieme culturalmente definito dei costumi; l'uso del linguaggio comune. Essa «può essere considerata come la base di tutte le azioni sociali e forme di comunicazione in un dato periodo storico e contesto culturale» (Heller 1981, 114), e presenta il grande vantaggio di essere estranea a ogni filosofia della storia. Insomma, il tentativo lukacsiano di rompere definitivamente con la filosofia della storia viene rovesciato nel suo opposto e sostituito con una struttura non compresa nel progetto del maestro.

In conclusione, il tema del lavoro rappresenta per Heller un modo per affrontare questioni legate alla costruzione di una società nella quale possa realizzarsi una individualità ricca di bisogni e di capacità, che abbia superato l'estraneazione del e nel lavoro. Indagine condotta con strumenti teorici che, se pur con richiami alle categorie marxiane, sono calati in contesti originali che approdano a processi di umanizzazione della società, che l'autrice non ha mai rinnegato, neanche dopo la svolta verso l'esistenzialismo, come lei stessa ammette ricostruendo la sua autobiografia intellettuale (Heller 2016). L'elemento di continuità è costituito proprio da quel filo etico-antropologico che la porterà alla costruzione di un'etica della personalità il cui fulcro è la scelta esistenziale di se stessi come persone buone.

Riferimenti bibliografici

- Fehér F., Heller, Á., Markus, G., e M. Vajda. 1977. "Premessa alle «Annotazioni sull'ontologia per il compagno Lukács» (1975)." *aut-aut* 157-58: 3-20.
- Franco, Vittoria. 1995. "Ágnes Heller, una vita per l'autonomia e la libertà. Intervista biografico-filosofica." *Iride. Filosofia e discussione pubblica* 16: 544-602.
- Franco, Vittoria. 2019. "Ágnes Heller, interprete e testimone del '900." *Iride. Filosofia e discussione pubblica* 88: 647-62.
- Heller, Ágnes. 1975. *Sociologia della vita quotidiana*. Roma: Editori Riuniti.

Heller, Ágnes. 1981. "Paradigma della produzione e paradigma del lavoro." *Critica marxista* 4: 103-14.

Heller, Ágnes. 2016. *Breve storia della mia filosofia*. Roma: Castelvecchi.

Heller, Ágnes. 1974. *La teoria dei bisogni radicali in Marx*. Milano: Feltrinelli.

Lukács, György. 1976. *Per l'ontologia dell'essere sociale*. Roma: Editori Riuniti.

Altri riferimenti bibliografici

Heller, Ágnes. 1974. *Per una teoria marxista del valore*. Roma: Editori Riuniti.

Heller, Ágnes. 1978. *L'ideale del lavoro dal punto di vista della vita quotidiana*. In *La teoria, la prassi e i bisogni*, 125-43. Roma: Savelli.

Heller, Ágnes. 2018. *Un'etica della personalità*. Milano: Mimesis.

Saccardi, S., Franco, V., Comina, F., e S. Zani, a cura di. 2020. "Le passioni di Ágnes." *Testimonianze* 530-31: 30-170.