
Marisa Forcina

CITTADINANZA E NON LAVORO PER LA DEMOCRAZIA DEL TERZO MILLENNIO

Quando, nel '58, Hannah Arendt dava alle stampe *The Human Condition*, da lungo tempo, potremmo dire, tutto un dibattito sul lavoro si era ormai sviluppato, non solo per ricondurre questa modalità della prassi concreta dell'uomo ai suoi risvolti politici, organizzativi, sindacali e tecnologici, ma quasi con l'intento, ancora una volta a cinquant'anni circa di distanza dal grande affresco weberiano¹, di costruire una nuova civiltà del lavoro e, conseguentemente, farvi derivare una modalità politica innovativa. E se Weber aveva conferito al lavoro il miglior passaporto per garantire non solo l'identità sociale di ognuno, ma persino la predestinazione di ciascuno, in conformità con quanto assicurava l'etica calvinista, bisogna dire che già Simmel (*Philosophie des Geldes*, Leipzig 1900) e poi Ernest Troeltsch (*Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912) e ancora Werner Sombart (*Der Bourgeois*, Monaco 1913), e Max Scheler (*Vom Umsturz der Werte*, Leipzig 1915) avevano collegato il lavoro allo spirito rinascimentale e all'influenza dell'ebraismo, facendo del lavoro la testimonianza migliore di una vocazione etica e soprannaturale², in grado di garantire prassi politiche che sarebbero potute essere innovative.

In tutti questi autori non era certamente il progetto di sostenere una mistica della santità del lavoro o una apologia del lavoratore³, ma certo era presente una filosofia del lavoro, che proprio negli anni '50 rivedeva altri interventi che ponevano nuove domande politiche e si ponevano in attesa di risposta.

Nel 1951 infatti, era stato George Friedmann a porsi la domanda *Où va le travail humain?* La domanda, con taglio sociologico-politico, era rivolta soprattutto al lavoro di fabbrica e al lavoro operaio che trovava sempre meno spazio per sé ed, invece, cedeva sempre più spazio alla disoccupazione. Si trattava, per Friedmann, di proporre un nuovo umanesimo del lavoro, che avrebbe reso lo stesso lavoro meno faticoso, «perché la fatica scompare in una società dove tutti lavorano». Nel francese, il lavoro permetteva di realizzare l'identità dell'uomo e di affermare

-
- 1 Cfr. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 1904, n. XX, pp. 1-54 e 1905, n. XXI, pp. 1-110.
 - 2 Sulla filosofia del lavoro non si può non ricordare la monumentale opera di Antimo Negri, *Filosofia del lavoro. Storia antologica*, Marzorati, Milano 1980-81, 7 voll. E anche il suo ultimo *Il lavoro nel Novecento*, Mondadori, Milano 1988, dedicato al compianto amico Felice Battaglia, «che esattamente trentasei anni fa, volle donargli, con affettuosa raccomandazione a seguirlo in questo itinerario di ricerca, la sua *Filosofia del lavoro*, frutto, senza dubbio, della sua mai tradita formazione attualistica», p. 3.
 - 3 Cfr. P. Jaccard, *Storia sociale del lavoro*, Armando, Roma 1963, pp. 272-273.

la sua esistenza al disopra della natura che, in questo modo, era, appunto, dominata attraverso il lavoro. Ad Arendt non sfuggì il taglio “accademico” di questa impostazione e, citando Friedmann in *Vita activa*, non mancò di annotare rapidamente e con la consueta ironia:

[...] dopo tutte queste teorie e discussioni accademiche, dà un senso di liberazione sapere che la grande maggioranza dei lavoratori quando si domanda loro: perché si lavora? rispondono “per poter vivere” o “per fare soldi!”⁴.

Libera, come sempre, da pregiudizi e idealizzazioni, Hannah Arendt aveva già implicitamente stigmatizzato anche *Homo ludens* di Huizinga, che era stato pubblicato ad Amsterdam nel '39 in tedesco. L'approccio interdisciplinare di Huizinga, che affrontava la natura e il significato del gioco come fenomeno culturale, la nozione del gioco nella lingua e come funzione creatrice della cultura, la sua connessione al diritto e alla guerra, al sapere e alla poesia, e che sottintendeva, insieme con altri critici, sempre la categoria del lavoro come gioco, sembrò ad Arendt così generale da apparire generica, e le sembrava rientrare totalmente nelle idealizzazioni moderne del lavoro considerato come mezzo per conseguire un fine superiore.

Il paradosso, che Arendt vedeva evidentemente profilarsi, era che tutti questi modi di intendere il lavoro facevano ulteriormente diventare l'identità politica e sociale sempre più continuamente sfuggente e sottoposta ad usura, proprio in una società dove il lavoro non solo era ritenuto l'unica fonte di una identità sociale ma contemporaneamente anche fonte di libertà⁵, nel senso che garantiva identità politica ed era considerato anche testimonianza di un impegno in grado di produrre trasformazioni sociali. E però, il lavoro stesso, che veniva spacciato come un puro piacere, come modalità soddisfacente allo stesso modo delle attività ricreative, dava a quella identità una coloritura vaga e inesistente, né innovativa, né restaurativa, ma, appunto, solo ricreativa e distratta, nel senso letterale di essere tratta fuori dal suo vero contesto. All'opposto, l'emancipazione del lavoro non aveva dato luogo all'eguaglianza di questa attività con le altre attività della *vita (activa)*, ma al suo indiscusso predominio. Sicché, dal punto di vista del “lavoro per vivere”, ogni attività non connessa al lavoro, diventava un passatempo⁶. In una società di consumatori, denunciava l'autrice, qualsiasi cosa facciamo, si suppone fatta per guadagnarsi da vivere, quindi è vendibile; mentre tutto il resto che non è vendibile, è fatto per gioco, o per *hobby*. Sotto questo aspetto, potremmo dire, allora, che l'identità politica che si profila è quella, ancora una volta oscillante tra una modalità di posizionamento nel denaro e nel mercato e un'altra evanescente e che rende superflui i soggetti, collocandoli entro confini sempre più mobili tra rapporti economici e rapporti, che, se non sono economici, sono superflui.

Non si tratta, per Arendt, sappiamo bene, di opporre alle categorie economiche altre categorie, che potrebbero essere tratte dall'etica, per designare un coerente modo di vita e quindi anche un modello politico. Ella fu sempre convinta che una politica che assumesse la bontà come paradigma sarebbe condannata alla sua stessa distruzione; perché la bontà, così come il crimine, hanno bisogno di essere tenuti nascosti agli occhi e all'ascolto degli altri. L'esempio arendtiano di Machiavelli, che insegnò agli uomini «come non essere buoni», è illuminante al

4 H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958, tr. it. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1989, nota 75, p. 261.

5 Cfr. sul tema del lavoro e della libertà le analisi svolte da F. Andolfi, *Lavoro e libertà. Marx, Marcuse, Arendt*, Diabasis, Reggio Emilia 2004.

6 H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 91.

proposito, e non perché gli uomini dovevano imparare ad essere cattivi, ma perché come «la malvagità distrugge il mondo comune», così «la bontà che entra nella sfera pubblica non è più buona, ma corrotta nella sua sostanza e porterà la sua corruzione ovunque giungerà»⁷. Proprio per questo motivo Machiavelli aveva giudicato corruttrice l'influenza esercitata dalla Chiesa nella politica italiana, e non per la corruzione dei singoli prelati. La sfera pubblica, secondo Arendt, corrompe le istituzioni religiose e quindi si corrompe a sua volta, oppure le istituzioni religiose non si corrompono, ma proprio per questo distruggono completamente la politica, in quanto, insegnando la pratica della bontà, si rivolgono a soggetti privati, e non a cittadini, ossia a soggetti politici, in grado di opporsi, come diceva Machiavelli, «a governi scellerati che fanno tutto il male che vogliono»⁸.

Al fondamento è, allora, la necessità di verificare storicamente i giudizi in base ai quali le comunità politiche hanno determinato la relazione tra sfera pubblica e sfera privata sulla base delle attività della vita.

Vale la pena ricordare che solo l'anno prima della pubblicazione di *Vita activa*, nel 1957, K. Polanyi in *The Great Transformation* aveva sostenuto che il lavoro era un'attività umana che non era prodotta per essere venduta. Né va dimenticata l'eco che ebbe *L'être et le travail* di J. Vuillemin, che PUF aveva pubblicato nel '49 e che Arendt non mancò di citare come prova di quel che accade quando si cerca di risolvere le contraddizioni e le ambiguità fondamentali del pensiero di Marx. Citando il testo di Vuillemin⁹, dove nel lavoro «la necessità esprime per l'uomo una libertà nascosta», la Arendt controbatte ancora con la solita ironia: «Contro queste volgarizzazioni intellettualistiche sarà utile ricordare l'atteggiamento superiore dello stesso Marx nei confronti della propria opera», e riporta un aneddoto riferito da Kautsky che, nel 1881, chiese a Marx se non pensasse all'edizione delle sue opere complete. Al che Marx replicò: «Queste opere, bisogna prima scriverle»¹⁰. Come dire che sarebbe tutta da inventare e da scrivere una storia della necessità che nasconde al suo interno la libertà.

E, a proposito di rapporti tra necessità e libertà, probabilmente, fu proprio soprattutto Simone Weil, che Arendt conosceva bene e che citava con precisione¹¹ anche per articoli meno noti e pubblicati con pseudonimi¹², a insegnarle la perdita irreparabile di sovranità che il nuovo

7 Ivi, p. 56.

8 N. Machiavelli, *Discorsi*, libro 3, cap. 1. Citato da Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 253, nota 89.

9 J. Vuillemin, *L'être et le travail*, PUF, Paris 1949, pp.15-16.

10 H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 258, nota 48.

11 Ivi, p. 262, nota 83. L'ultima pubblicazione della filosofa italiana Angela Putino, recentemente scomparsa, ha messo in rilievo come l'incarnazione non sia tendenza alla fusione individuale o collettiva, ma ciò che si può configurare come "intima estraneità"; questo significa che la molteplicità resiste sempre alla sintesi unitaria e che la pluralità non può essere ridotta a totalità. L'intelligente analisi della Putino riapre gli studi weiliani in direzione innovativa dove la comunità ospita comunque la solitudine. Cfr. A. Putino, *Simone Weil. Un'intima estraneità*, Città Aperta, Troina 2006.

12 Cfr. ivi, p. 278, nota 54. Arendt si riferisce a un articolo sulla scienza della Weil, pubblicato nel '42 con lo pseudonimo di Emile Novis, dove la francese sosteneva che il creatore di un'ipotesi dispone di possibilità praticamente illimitate ed è altrettanto poco limitato dal funzionamento dei suoi organi che dagli strumenti di cui si serve. Pertanto nessuna misurazione può confermare o disconfermare un'ipotesi, ma soltanto farne vedere la maggiore o minore convenienza. Arendt commenta: «Simone Weil sottolinea qualcosa di *infiniment plus précieux*» che la scienza ha compromesso in questa sua crisi: la nozione di verità; non vede tuttavia come la maggiore complessità di questo stato di cose derivi dal fatto innegabile che queste ipotesi "operano" effettivamente.