

Eleonora Missana

Intervento del 20 marzo su:

L'INDAGINE FENOMENOLOGICO – ERMENEUTICA DEL LAVORO IN HANNAH ARENDT

La scelta di Arendt per la trattazione del tema del lavoro e della relazione tra lavoro e genere da un punto di vista filosofico è stata determinata da due ragioni principali. La prima ragione è che Hannah Arendt è forse tra i filosofi e filosofe del '900 la sola o uno dei pochissimi (un'altra è Simone Weil) a ritenere centrale la questione del lavoro inteso come attività umana fondamentale, questione indagata da Arendt in quella che può senz'altro essere considerata come una delle opere filosofiche fondamentali del '900: *Vita Activa*. La seconda ragione è che Arendt, che proviene, come lei stessa dirà più volte, dagli ambienti della filosofia classica tedesca, che non brillavano per la loro apertura alle donne, è una delle poche filosofe donne del '900 ed è diventata negli ultimi vent'anni, che sono anche gli anni della ricezione filosofica di Arendt, un punto di riferimento essenziale per gli studi femministi e in particolar modo per le filosofie femministe (cfr. *Feminist Reception of Hannah Arendt*).

Ora, se uno degli intenti di questo seminario è provare a riflettere oggi sulla questione del lavoro in termini femministi, posta tra l'altro la pluralità dei punti di vista femministi, questa seduta di seminario parte da questa domanda: in che modo la riflessione arendtiana può essere utile, se può essere utile, ad una riflessione femminista sul lavoro? Ma giocoforza la domanda implica un coinvolgimento di tutte e tutti perché ne porta seco una serie di altre: ovvero perché partire proprio da questo tema per riflettere sulla condizione delle donne, sulla costruzione del genere...? Cosa significa per noi una riflessione femminista sul lavoro? I femminismi, anche considerando gli ultimi trent'anni, hanno avuto posizioni diverse sul tema e quindi credo nulla si può dare per scontato e poi è forse proprio interesse di questo seminario interdisciplinare provare a costruire momenti di riflessione teorica e politica, intendendo questo termine in senso arendtiano come quel modo peculiarmente umano di essere insieme nel mondo che si crea quando una pluralità di persone si ritrova per discutere e giudicare il mondo.

Partirei ora senz'altro con la lettura del testo arendtiano premettendo due parole sulle premesse ermeneutiche generali dell'indagine arendtiana.

In primo luogo occorre osservare come nella lettura arendtiana non ci sia una specifica analisi di genere anche se in realtà la questione dell'identità femminile e della peculiare posizione delle donne nel *Dasein* umano percorre il sottotesto arendtiano. Altra osservazione è che delle analisi di *Vita Activa* sono state soprattutto quelle sull'azione ad essere oggetto di apprezzamento e di riflessione da parte di pensatrici femministe e anche per tale ragione la questione di cui sopra (cosa farne...) non ha risposte scontate ma può diventare occasione di riflessione anche se le analisi arendtiane del lavoro possono risultare effettivamente provocatorie, talvolta riduttive o troppo "metafisiche". Tuttavia credo feconde.

In sintesi, per chi non ha presente il testo di Arendt, in *Vita Activa* o *The condition of human being* Arendt indaga le condizioni fondamentali dell'esistenza degli uomini (intesi genericamente come esseri umani) sulla terra, così come sono emerse nel corso del tempo (l'uomo scrive A. crea condizioni che poi divengono a loro volta condizionanti): la vita, il mondo di cose e opere (utensili ma anche opere d'arte), la sfera dell'azione (*praxis*) intesa come la forma di attività, agire inscindibilmente correlato al discorso, in cui propriamente si rivela l'umanità nei suoi tratti ontologici costitutivi: natalità, libertà, unicità e pluralità.

Scrive Arendt nelle prime pagine dell'opera: "Pensare a ciò che facciamo è infatti il tema principale di questo libro. Esso concerne solo le articolazioni più elementari della condizione umana, quelle attività che tradizionalmente, almeno nell'opinione corrente, sono alla portata di ogni essere umano. ...Sistematicamente, perciò, il libro si limita ad un esame dell'attività lavorativa, dell'opera e dell'azione, che costituiscono l'oggetto dei tre capitoli centrali.... (pp.5-6).

Questa articolazione dell'agire, inteso come la forma fondamentale con cui il soggetto si apre al mondo e si fa mondo, per usare un linguaggio più fenomenologico, in tre figure, lavoro, opera e azione propriamente detta, è quindi il presupposto generale a partire da cui Arendt intraprende l'indagine di ciascuna attività mostrandone la specificità rispetto alle altre e indicando i fraintendimenti che il progressivo oblio della distinzione tra le diverse forme della *vita activa* ha prodotto.

La sezione sul lavoro è preceduta da un capitolo sulla distinzione tra spazio pubblico e sfera privata dall'antichità greca ai giorni nostri (età moderna e società di massa contemporanea).

In sintesi, Arendt sostiene che la distinzione di pubblico e privato corrisponde alla distinzione tra cose che è necessario siano nascoste e cose che devono essere mostrate pubblicamente per poter essere. Se si bada a questa seconda accezione, "senza riguardo al luogo in cui le troviamo in una civiltà data, vediamo che ogni attività umana mira a una sua adeguata posizione nel mondo (p.53).

Anche l'analisi delle articolazioni della *vita activa* verrà condotta tenendo conto del modo in cui le varie comunità politiche determinarono quali attività dovessero essere mostrate in pubblico e quali nascoste nell'ambito privato. In tale direzione, dichiara A. alla fine del capitolo non si pretende di offrire un'analisi esaustiva delle articolazioni della *vita activa* ma sicuramente di stabilire con una certa sicurezza la loro rilevanza politica.

IL LAVORO

Il capitolo dedicato all'analisi fenomenologico-ermeneutica del lavoro ruota tutto attorno al confronto con Marx, il filosofo che, portando a compimento un processo avviatosi con l'età moderna, eleva l'attività dell'*animal laborans* (distinto dall'*homo faber* e dallo *zoon politikon*) al livello di massima espressione della *vita activa*.

La lettura di Marx è condizionata però da un presupposto ermeneutico molto forte: quello della sostanziale continuità del pensiero filosofico politico da Platone a Marx e la convinzione che la responsabilità per gli elementi totalitari del pensiero di Marx debba ricadere su tutta la tradizione di cui Marx è conseguente compimento.

Il fraintendimento della tradizione nasce proprio dall'aver considerato la vita attiva a partire dal presupposto della sua subordinazione alla vita contemplativa. Tale presupposto è responsabile dell'oblio della distinzione tra lavoro, opera e azione, fondamentale per Arendt per salvare il mondo, la politica, intesi come luoghi della libertà e della pluralità umana.

Arendt muove quindi anche per quel che riguarda l'analisi marxiana del lavoro dal presupposto che il pensiero di Marx si impigli in contraddizioni sostanziali in virtù della perdita dell'articolazione tra lavoro, opera e prassi propriamente detta e che ciò avvenga perché in fondo era mosso dal sogno dei filosofi di liberare gli uomini dalla prassi (se i filosofi devono ora trasformare il mondo è per renderlo filosofico per tutti).

E' inutile dire che un presupposto così forte pregiudica la lettura del testo marxiano. Tuttavia, mi pare che quella critica offra sicuramente spunti di riflessione utili anche, ma non solo, ad una prospettiva critica femminista.

A tal proposito si può osservare come la riflessione femminista sul lavoro sia stato fondamentale il confronto con il marxismo che ha offerto alla prospettiva femminista un fondamentale punto critico di osservazione sulla realtà della condizione femminile. La critica femminista del marxismo ha in effetti percorso il femminismo contemporaneo e

buona parte di essa è proprio legata alla discussione della questione della divisione sessuale del lavoro e del riduzionismo che una prospettiva meramente in termini di lotta di classe poteva offrire per leggere la questione della costruzione sociale del genere nelle varie forme del potere patriarcale (per un quadro sintetico della questione si rimanda a Ferguson A. 2004 cfr Bibliografia).

Ciò vale da Simone De Beauvoir a Carla Lonzi solo per citare due grossi nomi di due diverse "correnti" del femminismo contemporaneo. Ma questo è ancora un altro tema.

Punto di partenza quindi del capitolo e del confronto con Marx è la distinzione tra il "lavoro del nostro corpo" e "l'opera della nostre mani", secondo la citazione di Locke che apre il primo paragrafo e che ricorre nel capitolo (Locke che coglie ancora qualcosa di quella distinzione come attesta la sua difesa della proprietà privata apprezzata da Arendt). Tale distinzione è andata perduta nell'età moderna e in parte risultava già oscurata dai greci soprattutto in seguito alla nascita della filosofia politica (con Plato). Ne rimane tuttavia traccia nelle lingue naturali europee: *labor e work, fatiguer e oeuvre, ponein e ergon* ove nel termine connesso al lavorare, un verbo più che un sostantivo, risuona ancora il senso della fatica e della pena.

1) DISPREZZO E ESALTAZIONE DEL LAVORO DAI GRECI ALL'Età MODERNA.

I greci più di altri hanno disprezzato il lavoro proprio a causa delle sue caratteristiche penose e del suo essere al servizio della necessità della sopravvivenza. Il lavoro attesta, nella visione greca, la nostra schiavitù dalla natura e per tale ragione viene affidato agli schiavi, per avere più tempo libero per l'attività politica, considerata fino all'oscuramento di essa provocato dall'idea della superiorità della vita contemplativa, un'attività superiore. Oltre alla distinzione tra lavoro e agire politico rimane traccia nei greci anche della specificità dell'operare intesa come attività volta alla produzione di qualcosa di stabile e permanente anche se la sua dignità dipende dal grado di fatica e di sforzo che implica (tanto più degna quanto meno penosa).

Anche l'età moderna che riabilita la vita attiva, e proprio nella forma più disprezzata dai greci, il lavoro appunto, non elabora una chiara distinzione tra lavoro e opera. Ciò risulta chiaro nel pensiero politico da Smith a Marx. Troviamo invece la distinzione tra lavoro produttivo e improduttivo, manuale e intellettuale, specializzato e non specializzato che non corrispondono mai a quella distinzione e che infatti danno luogo secondo A. a vari fraintendimenti.

La distinzione su cui A. si sofferma è in particolare quella tra lavoro produttivo e improduttivo (Smith e Marx). OSS Distinzione di cruciale importanza per la critica femminista del lavoro (dal momento che il lavoro domestico e di cura delle donne viene squalificato dagli economisti liberali, ma in parte anche Marx, come lavoro improduttivo).

In linea generale, A. osserva come la vera ragione del fatto che Marx elevi il lavoro a massima espressione dell'umano sia proprio il suo peculiare carattere produttivo: non Dio crea l'uomo ma il lavoro che distingue l'uomo dagli altri animali in quanto "producono i propri mezzi di sussistenza" (secondo la celebre affermazione dell'Ideologia Tedesca). Il lavoro improduttivo per Smith e in parte per Marx era quello del servizio, di quei servi domestici che lavoravano più per il consumo che per la produzione senza lasciare nulla dietro di sé. In realtà è la caratteristica del lavoro in sé quella di non lasciare nulla dietro di sé, e "che il risultato del suo sforzo sia consumato quasi con la stessa rapidità con cui lo sforzo è speso".

La distinzione tra lavoro p. e i. contiene in realtà implicitamente quella tra lavoro e opera e l'ammirazione di Marx per la produttività dell'*animal laborans* sarebbe più adatta all'*homo faber*. Ciò non significa che Marx non abbia riconosciuto fino in fondo i caratteri peculiari dell'attività lavorativa e la sua peculiare produttività che non riguarda i suoi oggetti ma ha a che vedere con l'attività lavorativa come tale. La produttività del lavoro come "potere" umano la cui forza non si esaurisce nella produzione dei mezzi di sussistenza e

sopravvivenza ma è capace di fornire un <surplus>...E poiché non il lavoro in sé ma il sovrappiù di <forza lavoro> (*Arbeitskraft*) umana spiega la produttività del lavoro, l'introduzione di questo termine da parte di Marx, come giustamente osserva Engels, costituisce l'elemento più originale e rivoluzionario di tutto il suo sistema" (62). Il lavoro cioè è produttivo non tanto perché produce oggetti, ciò avviene incidentalmente, ma perché si occupa dei mezzi della propria riproduzione: "poiché la sua forza non si esaurisce dopo che la riproduzione è stata assicurata, può essere usata per la riproduzione di qualcosa di più che un processo vitale, ma non produce mai altro che vita. Attraverso l'oppressione violenta di una società schiavistica o lo sfruttamento nella società capitalistica della stessa epoca di Marx, la forza-lavoro può essere incanalata in modo tale che il lavoro di alcuni sia sufficiente per il lavoro di tutti" (63).

Considerando quindi l'attività lavorativa nella sua specifica produttività cade la distinzione tra compiti servili e la produzione di cose durevoli: il punto di vista sociale è identico se si considera il lavoro come funzione del processo vitale dell'umanità nel cui quadro di riferimento tutte le cose diventano oggetto di consumo.

In tal senso, scrive A.: "In un'<umanità completamente socializzata>, il cui solo scopo sarebbe quello di occuparsi del processo vitale ... la distinzione tra lavoro e opera scomparirebbe del tutto; ogni opera dovrebbe diventare lavoro perché tutte le cose sarebbero concepite non nella loro qualità terrena, oggettiva, ma come risultati di forza lavoro vivente e funzioni del processo vitale" (64).

Alla luce di queste considerazioni secondo A. cade ad esempio un'altra distinzione quella tra lavoro manuale e intellettuale (qui risuona la polemica contro un certo tipo di intellettuali come funzionari). La qualifica di lavoro riferita all'attività intellettuale nasce da un lato dall'esigenza da parte degli intellettuali di farsi riconoscere come lavoratori in una società in cui il lavoro viene glorificato, dall'altro è determinato dall'ascesa dei grandi sistemi burocratici. Di fatto, osserva A., più che agli artisti e agli artigiani che aggiungono nuovi artefatti al mondo, come lavoratore, l'intellettuale a nulla somiglia di più se non al "servo domestico" di Smith anche se la sua funzione non è quella di provvedere al processo vitale e alla sua rigenerazione ma al mantenimento "delle gigantesche macchine burocratiche i cui processi consumano i loro servizi e divorano i loro prodotti rapidamente e spietatamente come avviene nel processo biologico della vita" (66).

2) A questo punto però occorre spostare secondo Arendt l'attenzione dal lato soggettivo dell'attività lavorativa a quello oggettivo. Sin qui infatti, sia considerando il disprezzo greco del lavoro come sforzo e fatica, sia l'esaltazione marxiana sulla peculiare produttività del lavoro, è stato preso in considerazione solo il lato soggettivo e anche per questo non è emersa chiaramente la distinzione tra lavoro e opera. Questa infatti si rivela solo se si considerano i prodotti delle due attività, il lavorare e l'operare, e il loro grado di "mondità" che si misura rispetto alla durata della loro permanenza nel mondo.

Secondo tale criterio, emergono tre tipi di oggetti: le "buone cose" utili e fondamentali per la riproduzione del processo vitale, i beni di consumo, prodotti del lavoro; gli oggetti, le cose in senso proprio, quei prodotti dell'operare che sono destinati a costituire un mondo di cose che "garantiscono quella permanenza e durevolezza senza le quali un mondo non sarebbe possibile"; e infine i prodotti dell'azione e del discorso che sarebbero labili quanto i più futili beni di consumo se non ci fosse un mondo costituito da una pluralità di esseri umani che vedono, odono e ricordano e senza l'attività dell'operare che opera anche le reificazioni dei prodotti dell'azione e del discorso (e dei pensieri che vi presiedono).

Date queste premesse, si possono e debbono riconoscere le due principali e compiti del lavoro umano tenendo anche conto della distinzione tra lavoro e opera.

- A) Il lavoro è in primo luogo quell'attività volta alla produzione delle "buone cose" utili e necessarie al processo vitale ma che, dal punto di vista del mondo, sono destinate

a durare il tempo del consumo necessario al proseguimento del ciclo vitale, alla rigenerazione della forza-lavoro. Il ciclo lavoro-consumo rivela l'iscrizione dell'essere umano nel processo ciclico della vita della natura, della *zoé*, e in tal senso Marx l'ha giustamente definito come il metabolismo dell'uomo con la natura. Sul fondo della vita come *zoé*, in cui tutti come esseri viventi siamo radicati, che costituisce il "motore della vita biologica" di ciascun uomo, si staglia un'altra forma della vita più specificamente umana, il *biòs*, che Aristotele, sottolinea A., definisce come "una specie di prassi" perché acquista il suo senso solo in riferimento a un mondo di cose e di uomini in cui un individuo nascendo fa la sua comparsa e da cui morendo scompare e ove la sua vita acquisisce la forma di una sequenza di eventi che "in definitiva si possono raccontare mediante una storia o scrivendo una biografia" (70).

- B) La seconda funzione del lavoro evocata da Arendt è meno appariscente della prima ma altrettanto fondamentale e ugualmente legata ai cicli ricorrenti dei movimenti naturali: è l'attività di proteggere e preservare il mondo dall'invadenza della natura. E' un'attività anch'essa ciclica, che va ripetuta quotidianamente, che richiede pazienza e fatica. Mostrando di riconoscerne l'importanza e anche il carattere penoso il mito aveva posto come una delle fatiche di Ercole la pulizia delle stalle di Augia. E' "la lotta quotidiana con cui il corpo umano è impegnato a tenere pulito il mondo" e a "riparare di nuovo ogni giorno il guasto di ieri" (p.72). Regge poco il paragone con gesta eroiche, osserva (ironicamente?) A, perché Ercole dovette farlo una volta sola.

A questo punto torniamo a Locke, Smith e Marx per rispondere alla questione: quali sono le ragioni per cui questi tre filosofi che esprimono così bene lo spirito della modernità hanno riconosciuto il valore del lavoro. Dei tre solo Marx ha riconosciuto fino in fondo il significato profondo del lavoro, ovvero il suo intimo nesso non solo tra lavoro e vita ma tra lavoro e fecondità, solo che il mancato riconoscimento della distinzione tra lavoro e opera (e l'importanza di garantire entrambi) ha rovinato le conclusioni della sua teoria che sfortunatamente non si sono rivelate utopiche come dimostra la tendenza della società contemporanea.

L'esaltazione di Marx per il lavoro è giustificata in effetti dalla constatazione dei progressi economici straordinari dell'Europa moderna ma nell'esaltazione confonde l'entusiasmo per il lavoro con l'entusiasmo per l'*homo faber* e quella confusione lo fa cadere in contraddizione. In particolare la contraddizione si evidenzia quando Marx definisce da un lato il lavoro come espressione dell'umanità dell'uomo, in quanto attività volta all'edificazione di un mondo, che culmina quindi nell'oggettificazione e reificazione, mentre dall'altro, la definisce, giustamente, come "eterna necessità imposta dalla natura alla vita" contraddicendo però la definizione precedente (edifica un mondo permanentemente destinato a essere consumato e a scomparire).

La contraddizione maggiore emerge però quando Marx vuole trarre le conclusioni del discorso delineando nel III libro del *Il Capitale* l'ideale di una società comunista. Per Marx infatti se da un lato il lavoro è la più umana e produttiva delle attività, dall'altro, la rivoluzione non ha solo il compito di emancipare le classi lavoratrici ma quello di emancipare l'uomo dal lavoro, soppiantando il regno della necessità con quello della libertà. Anche se non si capisce bene cosa possa essere a questo punto la libertà. Scrive Arendt a tal proposito:

" Il fatto è che in tutte le fasi della sua opera egli definisce l'uomo come *animal laborans* e poi lo conduce in una società in cui la più grande e la più umana delle sue facoltà non è più necessaria. Siamo lasciati nell'alternativa piuttosto angosciata tra schiavitù produttiva e libertà improduttiva" (74).

Ancora una volta occorre riprendere la questione di quali siano le caratteristiche dell'attività lavorativa che hanno determinato l'esaltazione del lavoro in età moderna e in Marx in particolare.

L'attenzione dei moderni è colpita dal progresso straordinario del processo produttivo e per tale ragione si è concentrata sul carattere processuale del lavoro. E' proprio tale concentrazione che ha condotto Marx a riconoscere quello che in effetti è il tratto determinante dell'attività lavorativa: il suo nesso con la riproduzione e con la fecondità. In questo senso, osserva A., Marx unisce la scoperta dell'età moderna con l'intuizione ebraica del nesso tra lavoro, vita e procreazione.

In sintesi, il carattere produttivo del lavoro consiste nella capacità della forza lavoro di produrre più di quanto necessario per assicurare la propria sopravvivenza come la riproduzione assicura non solo la sopravvivenza personale ma quella della specie. In base all'equazione di produttività e fecondità, che costituisce il nucleo profondo dell'analisi marxiana del lavoro "il famoso sviluppo delle <forze produttive> del genere umano in una società caratterizzata dall'abbondanza di <buone cose> non obbedisce in pratica ad altra legge e non è soggetto ad altra necessità se non al precetto <crescete e moltiplicatevi>...

La fecondità del metabolismo uomo-natura, che scaturisce dalla naturale abbondanza di forza-lavoro, appartiene ancora alla sovrabbondanza che vediamo ovunque nel regno della natura" (76)

A questo punto si chiarisce ulteriormente il nesso di lavoro e vitalità cui si connette anche l'esperienza umana della felicità come cessazione momentanea dello sforzo e della pena. Scrive A.

"la <benedizione o la gioia> del lavoro è la maniera umana di sperimentare la mera beatitudine dell'essere vivi che condividiamo con tutte le creature viventi, ed è inoltre il solo modo in cui anche gli uomini possono rimanere e muoversi con soddisfazione nel ciclo prescritto dalla natura, faticando e riposando, lavorando e consumando, con la stessa regolarità felice e senza scopo con cui si susseguono il giorno e la notte, la vita e la morte..." (76).

L'antico Testamento che, al contrario dei greci, riteneva sacra la vita, non a caso non considerava un male né il lavoro e né la morte.

Soffermandosi a chiarire la felicità che si rivela nel lavoro, A. chiarisce come non possa essere confusa con la sosta e il breve sollievo che segue il compimento dell'opera. "La benedizione del lavoro è che lo sforzo e la ricompensa si susseguono altrettanto strettamente della produzione e del consumo dei mezzi di sussistenza, così che la felicità è concomitante al processo stesso, proprio come il piacere è concomitante al funzionamento di un corpo sano" (ivi)

Per questo il diritto alla felicità o l'idea della felicità del maggior numero sono gli ideali di un'umanità laboriosa. La felicità in tal senso non va confusa con un'inesauribile abbondanza di buone cose che, senza la pena e lo sforzo per conseguirli, sarebbero in realtà fonte di infelicità (se si perseguissero come fine unico e ultimo dell'esistenza). Infatti: "Non c'è alcuna felicità duratura all'infuori del ciclo prescritto dell'esaurimento doloroso e della gradevole rigenerazione, e tutto ciò che rompe l'equilibrio di questo ciclo –la povertà e la miseria, quando l'esaurimento è seguito dalle angustie anziché dalla rigenerazione, o le grandi ricchezze e una vita del tutto priva di sforzo, quando la noia prende il posto dell'esaurimento e le ruote della necessità, del consumo e della digestione marciano impietosamente e sterilmente un corpo umano impotente fino alla morte- distrugge la felicità elementare che proviene dall'essere vivi" (77).

La conclusione del discorso è che ciò che conta per Marx è l'abbondanza o la scarsità dei beni necessari ad alimentare il processo vitale e non l'esistenza delle cose del mondo e "come dal punto di vista della vita della specie, tutte le attività trovano il loro comun denominatore nel lavoro".

Proprio questo punto di vista fatto proprio da Marx è quello che lo conduce a fraintendere sostanzialmente il significato della proprietà privata che invece era stato ben colto da Locke.

Qui A. offre una lettura e una difesa del significato di proprietà privata distinguendola essenzialmente dalla ricchezza con cui invece Marx, ma prima di lui Smith in qualche modo, l'aveva confusa.

In Locke la proprietà privata è un argine contro la tendenza invasiva e erosiva del processo lavorativo e di accumulazione della ricchezza. Così il processo lavorativo, il suo carattere implacabile e la sua processualità risulterebbe in effetti frenato dall'acquisizione e dalla difesa di quel posto nel mondo e di mondo che la difesa della proprietà mira a preservare (e uno spazio di privatezza reale che sia rifugio e riparo). "In una società di proprietari -osserva A.-, in quanto distinta da una società di lavoratori salariati e stipendiati, è ancora il mondo, e non l'abbondanza naturale né la mera necessità della vita, che si pone al centro della cura e delle preoccupazioni umane" (82).

Al contrario, se l'interesse primario è costituito dal processo di accumulazione e di accrescimento della vita e dei beni, tal processo deve potersi sviluppare senza freni e perché ciò possa avvenire fino in fondo occorre abolire la proprietà e in ultima istanza l'individuo stesso come essere separato: l'individuo dovrà infatti agire come *Gattungswesen* poiché il vero soggetto dell'accumulazione è la specie o la vita della società. In tal modo, si perviene però all'estinzione completa di quel mondo comune che "né l'abbondanza dei beni né l'abbreviazione del tempo effettivamente speso per lavorare sembrano suscettibili di costituire" e l'*animal laborans* espropriato della società comunista, ove sono stati aboliti tanto la sfera privata (ma "l'individuo deprivato della privacy non per questo diventa meno privato") quanto quella pubblica (secondo l'auspicio di Marx), è in effetti un individuo consegnato ad attività sostanzialmente estranee al mondo e quindi paradossalmente radicalmente private: tutto diviene hobby (secondo citazione dell'*Ideologia Tedesca*), la vita è consegnata alla futilità.

A questo punto il discorso di Arendt si avvia alla conclusione soffermandosi a esaminare quali siano le conseguenze principali per la condizione umana, il senso della realtà e della vita e del mondo, in una società come quella delineata da Marx in modo utopistico ma che sembra suggerire A. si sta di fatto delineando nella società contemporanea capitalistica.

L'attenzione si sposta su un'altra conseguenza del trionfo dell'*animal laborans* sull'*homo faber*: la trasformazione di tutte le cose in oggetti di consumo.

Tale trasformazione avviene per risolvere il problema del consumo che è correlato al ciclo lavorativo. Poiché il processo di accumulazione della ricchezza, grazie agli apporti dell'*homo faber* e della divisione del lavoro, può essere infinita e senza limiti, "il problema diventa come adeguare il consumo individuale alla illimitata accumulazione della ricchezza" che nel caso di un'umanità socializzata non avrebbe neanche la limitazione della proprietà individuale dissolvendo ogni ricchezza stabile.

Naturalmente si è ancora lontani, osserva A. dall'aver raggiunto il limite dell'abbondanza e quindi "il modo in cui la società può superare il problema della sua stessa fecondità può essere stabilito in modo ipotetico e su scala nazionale" (89). La risposta offerta nelle società contemporanee è quella di "trattare tutti gli oggetti d'uso come se fossero beni di consumo", cosa resa possibile dalla trasformazione dell'attività artigianale grazie alla divisione del lavoro e alle macchine in produzione di massa. "L'interminabilità del processo lavorativo -osserva quindi A. - è garantita dalle sempre ricorrenti esigenze di consumo; l'interminabilità della produzione può essere assicurata solo se i prodotti perdono il loro carattere d'uso per acquistare sempre più quelli di oggetti di consumo, o se, in altri termini, la velocità d'uso e il rapido andirivieni dei beni di consumo, diminuisce fino a essere insignificante"(90). Il bisogno di una sempre più rapida sostituzione delle cose, prosegue A, ci porta a "divorare" letteralmente le nostre case, i nostri mobili e le nostre automobili. E'

come “aver forzato i confini che proteggevano il mondo, l’artificio umano, dalla natura”. L’ideale dell’*homo faber* “il costruttore di mondi” è sacrificato all’ideale dell’abbondanza dell’*animal laborans*. E conclude questo penultimo paragrafo: “Viviamo in una società di lavoratori perché solo il lavoro, con la fecondità che gli è connaturata, sembra garantire l’abbondanza; e abbiamo trasformato l’opera in lavoro, frantumato questo nelle più minute particelle...allo scopo di eliminare dallo sviluppo della forza-lavoro, che è parte della natura e forse è anche la più potente delle forze naturali, l’ostacolo della “innaturale” e puramente mondana stabilità dell’artificio umano” (90).

A questo punto, giungiamo al paragrafo conclusivo ove Arendt ha ormai lasciato il confronto con Marx per orientare la propria critica sulla società liberale capitalista contemporanea.

Il punto di partenza del paragrafo conclusivo è la constatazione del fatto che si vive in “una società di consumatori”. Ma questo non è che un altro modo di dire una società di lavoratori. Una società di lavoratori chiarisce ancora A. non è una società in cui le classi lavoratrici sono state emancipate, ovvero ammesse alla sfera pubblica, in cui acquisiscono i diritti politici, ma è una società in cui l’attività lavorativa diventa l’attività più degna, l’unica degna di occupare la sfera pubblica, il comun denominatore di tutte le attività considerate serie in contrapposizione a quelle ludiche, tra le quali vengono ormai annoverate tutte le attività non finalizzate al “guadagnarsi da vivere”, anche quella dell’artista “il solo creatore di opere” rimasto in una società di lavoratori”.

In tal senso, è più giusto dire che è una società in cui il lavoro come tale è stato emancipato ma non per riconoscerlo nella sua specifica e limitata funzione, che è quella di assolvere alla necessità della vita e anche di liberarsi da tali necessità, accanto alle altre attività fondamentali per preservare il mondo, l’operare, e l’umanità degli uomini, l’esercizio positivo della libertà, l’azione e il discorso.

L’ideale di una società del lavoro è in fondo una possibilità illimitata di consumo in una progressiva diminuzione della fatica e della pena. Una società di questo tipo (che può solo oggi essere paventata ma di cui ci sono in certe aree del mondo occidentale già i segnali) sarebbe una società votata alla futilità e al consumo illimitato. L’illusione di Marx, la speranza che lo alimentava è che il tempo liberato dal lavoro potesse emancipare gli uomini dalla necessità e rendere produttivo l’*animal laborans*. Ciò si fondava su una concezione meccanicistica della forza lavoro che come qualunque altra forza fisica non sarebbe mai andata perduta. E in effetti in parte è vero ma solo nel senso che l’energia liberata viene utilizzata per il consumo connesso al ciclo del lavoro.

L’errore di ragionamento di Marx viene però in luce nella società capitalista contemporanea. Per concludere lascio parlare il testo arendtiano:

“Un centinaio d’anni dopo Marx comprendiamo l’errore di questo ragionamento; il tempo libero dell’*animal laborans* non è mai speso altrimenti che nel consumo, e più tempo gli rimane, più rapaci e insaziabili sono i suoi appetiti...”

Uno dei più evidenti segni di pericolo, che mostra come siamo in procinto di tradurre in realtà l’ideale dell’*animal laborans*, è la misura in cui la nostra economia è divenuta un’economia di spreco, in cui le cose devono essere divorate ed eliminate con la stessa rapidità con cui sono state prodotte, ammesso che il processo stesso non giunga a una fine improvvisa e catastrofica...

Il mondo, la casa dell’uomo, costruita sulla terra e fatta dei materiali che la natura affida alle mani dell’uomo, non consiste di oggetti da consumare ma di oggetti da usare... Senza strappare le cose dalle mani della natura e senza consumarle, senza difendersi dai processi naturali della crescita e del deperimento, l’*animal laborans* non potrebbe mai sopravvivere. Ma senza trovare la propria dimora tra oggetti resi dalla loro durata adatti all’uso e alla costruzione di un mondo, la cui permanenza si pone in diretto contrasto con la vita, questa vita non potrebbe mai essere umana.

Più sarà diventata facile la vita in una società di consumatori, o di lavoratori, più sarà difficile rimanere consapevoli della necessità da cui è guidata... Il pericolo è che una società del genere, abbagliata dall'abbondanza della sua crescente fecondità e assorbita nel pieno funzionamento di un processo interminabile, non riesca più a riconoscere la propria futilità – la futilità di una vita che <non si fissa o si realizza in qualche oggetto permanente che duri anche dopo che la fatica necessaria a produrlo sia passata>” (94-96).

OSSERVAZIONI CONCLUSIVE:

In queste riflessioni arendtiane mi pare emergano alcune considerazioni che risultano sicuramente attuali e utili per una critica dell'organizzazione contemporanea del lavoro.

L'emergere del lavoro come unica attività degna è sintomo di una società e cultura che pone la sopravvivenza e la vita nel senso più naturalistico del termine al centro dei suoi valori, anche se poi a ben vedere non c'è nessuna reale rispetto per la vita visto che non si pone il problema, eminentemente “politico”, dell'equità e della distribuzione del lavoro stesso e delle risorse prodotte. Da qui le tante contraddizioni di una “società di lavoratori senza lavoro”, di una società cioè dove riconoscimento e integrazione passano attraverso il “lavoro” mentre l'organizzazione economica produce un numero sempre crescente di esseri umani considerati “superflui” perché senza lavoro, con un lavoro intermittente e precario, o attività non considerate sufficientemente produttive e quindi degne.

Una delle contraddizioni evidenti, che emerge se proviamo a leggere le analisi di Arendt in un'ottica di genere (sostanzialmente non esplicitata da Arendt nella trattazione del lavoro), è che nonostante il lavoro principale volto alla sopravvivenza quotidiana sia storicamente svolto dalle donne, il lavoro quotidiano di cura e domestico, che secondo le analisi arendtiane, possiede tutti i caratteri della “produttività” specifica del lavoro, di essere funzione della vita, non risulta socialmente riconosciuto come lavoro.

Anche in riferimento alla critica finale di una società come grande macchina volta all'incremento della ricchezza quale si riflette nell'immagine di una società dei consumatori ove alla fine il mondo viene eroso e divorato, mi pare non manchino le possibilità di operare collegamenti con alcune proposte recenti come quella di un'economia della “decrescita” di Latouche o la riflessione sui saperi femminili, davvero conservativi della vita, di una pensatrice come Vandana Shiva.

A proposito di Arendt e le donne vorrei in conclusione risalire molto indietro, al 1933, ad un breve scritto di Arendt, una recensione in cui Arendt si sofferma sulla condizione femminile e il lavoro. Non che si possa mettere in rapporto con il suo testo filosofico ma è per segnalare che se pur non presente in modo esplicito la coscienza della discriminazione di genere, anche proprio in quanto mascherata da un'eguaglianza formale, era ben presente alla Arendt.

Arendt inizia osservando come nonostante l'eguaglianza formale dei diritti, le donne non vivano un'eguaglianza effettiva come si può mostrare almeno in due situazioni. La prima è che spesso le donne lavorano per un reddito considerevolmente inferiore a quello percepito dagli uomini e che se provassero a rivendicare un salario paritario rischierebbero di perdere il posto di lavoro, con la condizione paradossale che “esige la rinuncia parziale all'uguaglianza per amore dell'uguaglianza”. La seconda è legata al ruolo della donna nella famiglia, come madre e moglie, che la costringe, socialmente o “biologicamente”, ma questo dirà subito dopo è argomento ideologico perché la maternità non è un *factum brutum* ma può anch'esso essere modificato dalle trasformazioni sociali, a scegliere tra la “schiavitù in casa propria o la dissoluzione della famiglia”(103).

ELENCO OPERE CITATE:

Hannah Arendt *Vita Activa* Bombiani 1989.

Hannah Arendt *Archivio Arendt I*, a cura di Simona Forti, Feltrinelli, Milano, 2001.

Bonnie Honig (a cura di) *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* Penn State Press, 1995.

Ferguson A., *Feminist Perspectives on Class and Work*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2004, a cura di E. N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/win2004/entries/feminism-class/>.