

Karl Marx e il lavoro nel pensiero politico di Hannah Arendt

Giorgia Martini

Abstract

The article aims to reconstruct the main features of Hannah Arendt's critique of Karl Marx's philosophy of labor inside her political perspective. In particular it focuses on the question of the abolition of work, and, according to Arendt's thought, the contradiction in Marx's position. Why does he consider labor the specific activity of human essence and predicts its expiration in the future communist society at the same time?

Keywords

Hannah Arendt - Abolition of work - Karl Marx - *Vita Activa* - Philosophy of Labor

L'origine della critica: Arendt e la distinzione imprescindibile

Hannah Arendt considera Karl Marx il più grande teorico del lavoro e il suo pensiero l'apice della tradizione del pensiero politico occidentale. Tuttavia, ciò non la esime dal concepire una critica radicale proprio verso la filosofia marxiana del lavoro. Quest'ultima risulta, agli occhi di Arendt, instabile per due motivi: primo, elude la distinzione, per lei fondamentale, fra *lavoro* e *opera*, finendo per considerare ogni forma di produzione umana come frutto dell'attività che esprime il metabolismo dell'uomo con la natura (lavoro); secondo, anche posta tale sovrapposizione di categorie, Arendt non si spiega come, se il lavoro esprime la natura generica dell'uomo e dunque non può ridursi ad essere causa di espropriazione e alienazione, il filosofo di Treviri possa predicarne l'abolizione.

In questo articolo si intende approfondire entrambe le criticità messe in luce da Arendt, non tanto per concluderne o meno l'effettiva plausibilità, quanto per riflettere sul significato dell'abolizione del lavoro nel pensiero marxiano e sulla perenne attualità della questione. Per poter però comprendere l'incredulità arendtiana davanti alla mancata separazione fra *lavoro* e *opera* in Marx, è bene ritrovare l'origine di quella differenza che lei invece individua chiaramente. La filosofa di *Vita Activa* è convinta che la distinzione fra i due concetti in questione sia tanto lampante quanto trascurata dalla tradizione del pensiero occidentale in genere. E tuttavia tale differenza traspare dal fatto

che «ogni lingua europea, antica e moderna, possiede due termini etimologicamente distinti per ciò che noi siamo portati a considerare una stessa attività» (Arendt 2017, 106). L'esigenza di distinguere queste due attività, dice Arendt, ha origine a partire dal tradizionale disprezzo per il lavoro: l'aspirazione greca alla massima forma di libertà implicava, infatti, il rifiuto di tutte le attività lavorative, il cui peso veniva riversato sul lavoro schiavile. È questo l'ordine in cui secondo Arendt devono essere viste le cose: il lavoro non era disprezzato in quanto prerogativa degli schiavi, bensì l'esistenza degli schiavi era giustificata per via dell'esigenza di soddisfare i bisogni elementari. Come scrive in proposito Luigi Ruggiu, nella società greca che Arendt ha in mente,

Il lavoro è infatti considerato come espressione della necessità e quindi della mancanza di libertà. Da questa costrizione solo una ristretta élite può liberarsi. Ma la liberazione è un atto di violenza, che addossa ad altri il peso inestirpabile del lavoro (Ruggiu 2016, 154).

Per questo motivo istituzionalizzare lo stato di schiavo e renderlo esclusivo di alcuni individui classificati come non umani, rappresentava il tentativo di «escludere il lavoro dalle condizioni della vita umana» (Arendt 2017, 108). Arendt ritiene molto coerente l'utilizzo del termine *animal* associato all'aggettivo *laborans*, poiché il lavoro è a suo parere quell'attività che più rende gli esseri umani simili a tutti gli altri animali; non si può dire lo stesso per l'espressione *animal rationale* (Arendt 2017, 109).

Arendt si sorprende del fatto che in epoca moderna, quando il lavoro è stato nobilitato e glorificato, elevato a dimensione specifica dell'essere umano, non sia stata elaborata nessuna teoria che tematizzasse la differenza fra lavoro e opera. Due attività che in ottica arendtiana appartengono all'uomo in ambiti esistenziali ben distinti; secondo Mario Miegge, in linea teorica per Arendt «lavoro, opera e azione possono essere e sono frequentemente compresenti e associati nell'esistenza e nell'agire dei singoli e dei gruppi. Ciò che muta è il peso fattuale e l'ordine valoriale delle tre modalità» (Miegge 2009, 144). Miegge rileva però negli scritti arendtiani una tendenza a giustapporre in maniera diacronica piuttosto che sincronica le tre forme di vita e ciò contribuisce a tracciare in modo più definito i confini di ciascuna si esse: il lavoro è l'attività dell'*animal laborans*, l'opera è propria dell'*homo faber* e infine l'azione è attività specifica dell'uomo in quanto *polites*. A questo proposito Arendt spiega che

L'*animal laborans*, che con il suo corpo e con l'aiuto di animali addomesticati alimenta la vita, può essere il signore e padrone di tutte le creature viventi, ma rimane ancora il servo della natura e della terra; solo l'*homo faber* si comporta come signore e padrone di tutta la terra (Arendt 2017, 158).

Questo perché il primo svolge un'attività che per Arendt è perfettamente inclusa entro il ciclo biologico della vita, mentre il secondo è colui che rompe violentemente con la natura per modificarla a proprio piacimento, riproducendo ogni volta il gesto creativo di Dio ed entrando al contempo in conflitto con esso, modificando parte della natura da Dio stesso creata.

Arendt cita alcune delle distinzioni che sono state formulate nel corso del tempo, per esempio fra «lavoro produttivo e improduttivo, poi più avanti la differenziazione tra lavoro specializzato e non specializzato, e infine la divisione [...] di tutte le attività in lavoro intellettuale e manuale». Di tutte, l'unica realmente pertinente, per il discorso che porta avanti, è la prima e infatti, continua, «non è accidentale che i due maggiori teorici in questo campo, Adam Smith e Karl Marx, vi abbiano basato l'intera struttura della loro argomentazione» (Arendt 2017, 110). Per Arendt, «la distinzione fra lavoro produttivo e improduttivo contiene, benché in modo distorto, la distinzione più fondamentale tra lavoro e opera»: proprio come il lavoro improduttivo non lascia nulla dietro di sé, non si concretizza in oggetti, allo stesso modo anche il lavoro, secondo l'accezione arendtiana, produce uno sforzo che viene «consumato quasi con la stessa rapidità con cui lo sforzo è speso» (Arendt 2017, 111). D'altra parte, il lavoro produttivo sarebbe assimilabile a quella che Arendt definisce *opera*, l'attività specifica dell'*homo faber*, che con il suo *operare*, contribuisce alla costruzione del mondo di cose entro cui l'uomo vive. Il lavoro e il lavoro improduttivo sono i termini che nelle rispettive coppie concettuali esprimono la necessità: essi non si concretizzano in nessun oggetto permanente e tuttavia lo sforzo che comportano «nasce da un grande bisogno ed è motivato da un impulso più potente di qualsiasi altro, perché la vita stessa vi si fonda» (Arendt 2017, 111). Quanto è accaduto, secondo Arendt, è che a differenza del mondo antico, dove alla volontà di eliminare il bisogno e la necessità è corrisposta la relegazione del lavoro nelle mani di esseri non umani, in epoca moderna per eliminare il bisogno si è voluto «considerare ogni lavoro come opera», sovrapponendo l'attività dell'*animal laborans* a quella dell'*homo faber*. Ma la differenza che intercorre fra lavoro e opera non è per Arendt trascurabile. A tal proposito scrive:

[...] visti come parte del mondo, i prodotti dell'operare – e non i prodotti del lavoro – garantiscono la permanenza e la durevolezza senza le quali un mondo non sarebbe possibile. È nell'ambito di questo mondo di cose durevoli che troviamo i beni di consumo, mediante i quali la vita si assicura i mezzi di sopravvivenza. Necessarie al nostro corpo e prodotte dalla sua fatica, ma per se stesse prive di stabilità, queste cose fatte per il consumo incessante appaiono e scompaiono in un ambiente di cose che non sono consumate ma usate e, alle quali, usandole, ci adusiamo e abituiamo. In tal modo queste cose danno origine alla familiarità del mondo, ai suoi costumi e alle modalità abituali dei rapporti tra uomini e cose come anche tra uomini e uomini. Ciò che i beni di consumo sono per la vita dell'uomo, gli oggetti d'uso sono per il suo mondo (Arendt 2017, 117).

Arendt introduce infine un’ulteriore dimensione della condizione umana, l’unica che consideri realmente degna dell’uomo, la sola che, in ultima analisi, definisce l’essere umano in quanto *ente di genere*, per utilizzare un’espressione marxiana: l’agire politico. «I “prodotti” dell’azione e del discorso» sono ciò che nasce e al contempo rende possibile ogni rapporto fra gli individui; l’agire è infatti per Arendt l’unica attività che realmente esige e realizza la comunità umana. È solo all’interno di quest’ultima che risultano possibili il discorso e l’azione, i soli che rivelano l’unicità di ogni singolo nella dimensione della pluralità: «discorso e azione sono le modalità in cui gli esseri umani appaiono gli uni agli altri non come oggetti fisici ma *in quanto uomini*» (Arendt 2017, 194). L’azione, per come Arendt la intende, porta inevitabilmente sempre con sé l’illimitatezza e l’imprevedibilità di un nuovo inizio, che non è altro che la specifica produttività dell’agire umano. Ogni individuo, se posto in relazione con gli altri entro una comunità politica, è per Arendt fucina di nuovi inizi e proprio questa attitudine unica al cominciamento è ciò che distingue l’essere umano. Per questa ragione la filosofa di Hannover non può accettare che l’agire politico venga surclassato da un’attività intrinsecamente legata al consumo istantaneo, che si limita a rigenerare se stessa all’interno del ciclo biologico della vita, lo stesso che tutti gli altri animali producono e riproducono.

Contraddizioni insolubili? Marx secondo Arendt

Una volta individuati i punti cardine della prospettiva di Arendt, la contraddizione insita nel pensiero marxiano risulta evidente: come può il lavoro, un processo che genera solo se stesso e che ha fine con la morte dell’organismo vivente al quale è legato, avere la pretesa di costruire il mondo umano? Ciò spinge Arendt a decretare come unico esito possibile del progetto marxiano,

Una società di massa di lavoratori [...] rappresentanti, privi di mondo, della specie umana, siano essi schiavi domestici, costretti alla loro condizione dalla violenza altrui, o siano liberi di assolvere le loro funzioni volontariamente (Arendt 2017, 138).

Arendt non è nemmeno convinta che una volta emancipato dalla necessità *l’animal laborans* reindirizzi le proprie energie verso «“superiori” attività», al contrario ritiene che «il tempo libero dell’*animal laborans* non [sia] mai speso altrimenti che nel consumo, e più tempo gli rimane, più rapaci e insaziabili sono i suoi appetiti» (Arendt 2017, 152). Ciò che accade è che gli appetiti di questo nuovo *animal laborans* sono più «raffinati» e ambiscono non più solo alle cose necessarie, ma soprattutto ai beni superflui, così che «nessun oggetto del mondo sia protetto dal consumo e

dall'annullamento attraverso il consumo». Per Arendt, prova di ciò «è la misura in cui la nostra intera 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» (Arendt 2017, 152). Questo processo non è però per Arendt giunto ancora a compimento, se così fosse infatti non avremmo più nemmeno un mondo in cui vivere, ci abbandoneremmo semplicemente ad un «processo in cui le cose appaiono e scompaiono in cicli sempre ricorrenti [...] senza mai durare abbastanza per fornire uno sfondo al processo vitale» (Arendt 2017, 152-153). E tuttavia la moderna glorificazione del lavoro compromette l'esistenza stessa di un mondo artificiale, unico spazio in grado di ospitare «quella creatura instabile e mortale che è l'uomo» (Arendt 2017, 155).

La seconda questione, per Arendt ancora più spinosa, che costituirebbe il cuore della contraddittorietà imputata al pensiero marxiano riguarda, come anticipato, la duplicità dell'atteggiamento di Marx nei confronti del lavoro. È indubbio che Marx distingua esplicitamente il lavoro come attività potenzialmente nobile e creativa, manifestazione della dignità umana, dal lavoro come mera alienazione in ogni sua forma, eppure in vari luoghi egli scrive esplicitamente che il destino del lavoro in senso lato è quello di essere abolito. Arendt considera questa ambiguità un «filo rosso» che percorre «l'intero pensiero di Marx» e riassume così il problema:

[...] 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 (Arendt 2017, 126).

Secondo Arendt, Marx giunge a un punto di non ritorno quando oppone:

[...] la glorificazione del lavoro e dell'azione (in quanto contrapposti alla contemplazione e alla riflessione) [all'ambizione di] una società priva di stato, cioè priva di azione e (quasi) inoperosa (Arendt 2011, 50).

Per Arendt però la criticità della posizione marxiana rispetto al tema è più articolata: nel momento in cui Marx definisce il lavoro come il «metabolismo dell'uomo con la natura» e al contempo attività potenzialmente libera e creatrice, sta attribuendo all'attività da sempre legata alla coercizione, poiché «attività elementare necessaria alla mera conservazione», il valore di elemento specifico dell'uomo in quanto ente generico. Da ciò Arendt conclude che «quando Marx fece del lavoro la più importante attività

dell'uomo, venne a sostenere, nei termini della tradizione, che non la libertà, ma la coercizione è ciò che rende umano l'uomo» (Arendt 2016, 51-52). Per Arendt il paradosso raggiunge l'apice quando teoricamente l'uomo dovrebbe nel lavoro dispiegare «libera energia fisica e spirituale», in realtà, in ultima istanza, la società realmente libera, quella in cui «il libero sviluppo di ciascuno è la condizione del libero sviluppo di tutti» (Marx 1998, 32), è una società in cui il lavoro non esiste più.

Superare l'*impasse*: il lavoro oltre il mantenimento della vita

Per cercare di comprendere meglio questa *impasse* e capire come il filosofo di Treviri sia potuto cadere, se così è stato, in una tale contraddizione, si può prendere in considerazione il passaggio dell'*Ideologia tedesca* in cui Marx scrive:

[...] nella società comunista, in cui ciascuno non ha una sfera di attività esclusiva ma può perfezionarsi in qualsiasi ramo a piacere, la società regola la produzione generale e appunto in tal modo mi rende possibile di fare oggi questa cosa, domani quell'altra, la mattina andare a caccia, il pomeriggio pescare, la sera allevare bestiame, dopo pranzo criticare, così come mi vien voglia, senza per questo diventare né cacciatore, né pescatore, né pastore, né critico (Marx 1966, 53).

Si potrebbe porre l'accento innanzitutto sul fatto che nel progetto che ha in mente Marx, è «la società [che] regola la produzione generale» e già questo spiega come non sia tanto il lavoro in quanto tale ad essere abolito, quanto la sua organizzazione nella forma borghese-capitalistica; la società che si caratterizza per questo assetto infatti mette «le condizioni materiali della produzione [...] a disposizione dei non operai sotto forma di proprietà del capitale e proprietà della terra, mentre la massa è soltanto proprietaria della condizione personale della produzione, della forza-lavoro» (Marx 1891, sez. I punto 3). Ciò si traduce nel fatto che i mezzi di consumo sono distribuiti in modo diseguale a vantaggio di coloro che non contribuiscono materialmente alla produzione. Se i mezzi di produzione appartenessero a tutti gli operai in maniera equa, anche i mezzi di consumo sarebbero distribuiti fra tutti in modo altrettanto equo. Da qui la seconda questione che emerge dalla citazione riportata: Marx descrive una società in cui ognuno può svolgere l'attività che crede, che più lo aggrada, senza dipendere in toto dalla volontà e disponibilità di chi possiede i mezzi di produzione, con il timore costante di «perdere i mezzi per vivere». Potrebbe essere quindi affrettato concludere che Marx ponga fine ad ogni attività produttiva in senso lato, egli piuttosto decreta la fine della produzione volta all'accumulazione di qualcuno a spese di qualcun altro e l'inizio invece della produzione come libera attività umana, reale espressione del lavoro come essenza di genere.

Quanto, infatti, si scopre con la pubblicazione dei Manoscritti economico-filosofici del 1844 è che per Marx, come ribadisce Marcello Musto nell'introduzione a una raccolta di scritti marxiani sul tema dell'alienazione,

[...] diversamente da Hegel, l'alienazione non coincideva con l'oggettivazione in quanto tale, ma con una precisa realtà economica e con uno specifico fenomeno: il lavoro salariato e la trasformazione dei prodotti del lavoro in oggetti che si contrappongono ai loro produttori.

Musto prosegue citando un passaggio di Marx che mette in chiaro il nocciolo della questione:

il [...] lavoro sarebbe libera manifestazione della vita e dunque godimento della vita. Ma nelle condizioni della proprietà privata esso è alienazione della vita; infatti io lavoro per vivere, per procurarmi mezzi per vivere, il mio lavoro non è vita. In secondo luogo: nel lavoro sarebbe quindi affermata la peculiarità della mia individualità, poiché vi sarebbe affermata la mia vita individuale. Il lavoro sarebbe dunque vera e attiva proprietà. Ma nelle condizioni della proprietà privata la mia individualità è alienata al punto che questa attività mi è odiosa, è per me un tormento e solo la parvenza di un'attività, ed è pertanto anche soltanto un'attività estorta ed impostami soltanto da un accidentale bisogno esteriore, e non da un bisogno necessario interiore (Musto 2018, § 2).

Nella prospettiva marxiana quindi il lavoro può essere «libera manifestazione» dell'esistenza umana solo nel momento in cui non sia più volto al mantenimento della vita, perché fino ad allora non può essere esso stesso vita, ma sarà solo un mezzo per guadagnarsela. Per questo motivo la critica arendtiana sembra non cogliere il punto: per Marx l'alienazione è una conseguenza specifica di una determinata forma di organizzazione del lavoro, per cui una volta sostituita quest'ultima, il lavoro potrà manifestarsi secondo la sua natura.

Il lavoro rappresenta sempre il legame dell'uomo con la natura e perciò anche la natura specifica dell'uomo, ma la configurazione che esso ha assunto nel modo di produzione borghese-capitalistico lo ha fatto entrare in contraddizione col suo ruolo originario. A questo proposito Alberto Burgio, nel suo saggio su Marx, prende in analisi la critica arendtiana e in particolare in merito alla presunta contraddizione rilevata dalla filosofa di Hannover, scrive:

Per Marx [...] la “produzione” è anche costruzione di conoscenze e abilità, di pensieri e strategie pratiche. È di certo anche “necessità” imposta dalla natura, dalla dinamica di riproduzione della vita (e quando Marx ne immagina il superamento allude alle modalità specifiche, storicamente determinate, in cui il “metabolismo con la natura” si è sin qui svolto, tali da scaricarne l’intero peso su una parte della società; tant’è vero che continua a definirlo “il primo bisogno della vita” anche in riferimento a una “fase superiore della società comunista”). Ma è altresì elaborazione di soggettività nei diversi ambiti in cui gli esseri umani hanno modo di esprimersi, agire e interagire. Quindi anche produzione di rapporti sociali; di forme ideologiche e simboliche, di strutture giuridiche e istituzionali (Burgio 2018, 427).

Il passaggio che Burgio cita rispetto alla presenza del lavoro anche in una *fase superiore della società comunista*, vale la pena di essere ripreso, perché risulta effettivamente un luogo chiave per chiarire la posizione di Marx e rivedere la critica arendtiana; nella prima sezione della *Critica del programma di Gotha* si legge:

[...] in una fase più elevate della società comunista, dopo che è scomparsa la subordinazione servile alla divisione del lavoro, e quindi anche il contrasto di lavoro intellettuale e corporale; dopo che il lavoro non è divenuto soltanto mezzo di vita, ma anche il primo bisogno della vita; dopo che con lo sviluppo generale degli individui sono cresciute anche le forze produttive e tutte le sorgenti delle ricchezze sociali scorrono in tutta la loro pienezza, - solo allora l’angusto orizzonte giuridico borghese può essere superato, e la società può scrivere sulle sue bandiere: - da ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni! (Marx 1891, sez. I punto 3).

In questo passaggio si legge chiaramente che il futuro del lavoro nella società comunista non è affatto quello di estinguersi, ma piuttosto di passare dall’essere «mezzo di vita» ad essere «il primo bisogno della vita». Questo perché Marx continua a credere che il lavoro sia, e in modo particolare proprio nella sua società, l’attività che più di tutte esprime l’essenza specifica dell’uomo.

Marx, il lavoro e la pluralità

Arendt accusa la teoria marxiana del lavoro di essere utopica, adducendo fra i motivi anche il tema del rapporto fra lavoro e pluralità. Nella prospettiva arendtiana la condizione della pluralità è non solo la premessa dell’esistenza umana, «nessun uomo può esistere da solo, il che si esprime nell’esistenza dei due sessi», ma è la condizione di ogni esperienza, poiché «finché e nella misura in cui siamo soli in senso stretto, ossia senza nessuna rappresentazione concreta dell’altro, ci esperiamo necessariamente come se fossimo due» e paradossalmente «soltanto nell’incontro con i miei simili [...]»

divento uno. Soltanto se mi rivolgo a un altro esisto realmente qua io» (Arendt 2007, 39). Questa convinzione non può che scontrarsi con la lettura arendtiana della teoria del lavoro del filosofo di Treviri; Arendt scrive:

Marx: è centrale solo il concetto di lavoro. Tentativo, non tanto di trovare le leggi del movimento dell'economia (e del capitalismo), quanto, al di là di queste, le leggi del movimento di tutta la storia a partire dal concetto di lavoro. Il lavoro in sé è inteso in maniera del tutto individualistica in senso tradizionale: l'uomo lavora (Arendt 2007, 67-68).

Arendt sostiene infatti che dalle parole di Marx emerge come dietro il suo concetto di lavoro non «si nascondono gli uomini», cioè la pluralità, ma l'uomo singolo, il quale risulta addirittura minacciato dalla società. L'uomo, «lavoratore produttore del suo mondo», viene privato di quest'ultimo, esso gli «viene strappato di mano dagli uomini (la società) [e così egli] è pervertito a "spettrale oggettività"» (Arendt 2007, 70). In altre parole, l'uomo diventa spettrale oggettività perché gli viene sottratto il suo prodotto, il suo mondo, dalla società; da ciò si può dedurre che per sfuggire a questo destino ed essere non oggetto ma soggetto, egli debba possedere il suo prodotto, il suo mondo, la sua attività; cioè per essere umano deve essere soggetto di una attività e gli uomini per non pervertire questo «essere attivi» devono riunirsi solo in quanto soggetti di attività. Quello che Arendt si domanda però è come sia possibile che ciò avvenga se l'attività principale di ogni soggetto è il lavoro e questa scaturisce essenzialmente dal bisogno individuale e si rivolge solo secondariamente – lo scambio – all'altro. Gli uomini dovrebbero riunirsi solo come soggetti di attività: ma ciò è reso, per Arendt, impossibile per il ruolo centrale che in questo quadro riveste il bisogno: esso è il motore sia di quella che qui dovrebbe essere l'attività qualificante dell'uomo in quanto soggetto, sia della stessa spinta ad unirsi, data proprio dal bisogno di ciò che è stato prodotto dall'altro; in ultima analisi quindi ci si riunisce per privare l'altro e se stessi del prodotto della propria attività, contraddicendo la premessa stessa dell'esistenza della comunità. Infatti, continua Arendt, «la società è per Marx primariamente il mostro che strappa di mano al lavoratore il prodotto fabbricato nell'assoluta solitudine della relazione soggetto-oggetto» (Arendt 2007, 71).

Per Arendt, Marx pensa l'uomo alla stregua del fabbricante nel mondo greco, il quale, dice, era «in linea di principio solo con ciò che [produceva]» e gli altri erano considerati esclusivamente assistenti o maestri; ma la conseguenza di tale concezione è, secondo lei, l'estensione, nel processo lavorativo, delle categorie mezzo-fine idonee alla fabbricazione, anche all'uomo;

[...] da nessuna parte è tanto evidente e in un certo senso legittimo trattare gli uomini come mezzi quanto nel processo lavorativo. Questo è per così dire il peccato capitale del lavoro, che viene interamente alla luce soltanto nell'organizzazione moderna del processo lavorativo (Arendt 2007, 71).

Nella fabbricazione l'uomo usa la natura come mezzo, «l'uomo tratta la natura vivente come se gli fosse stata data come materiale, in quanto cioè la distrugge come natura. La legna è la morte dell'albero»; equiparando il lavoro alla fabbricazione e tenendo conto del fatto che l'uomo in quanto lavoratore si mescola continuamente con la materia che lavora, Arendt conclude che l'uomo stesso nel lavoro viene degradato a mezzo. L'esito finale dell'identificazione dell'essenza dell'uomo con il lavoro, porta secondo Arendt ad estendere le categorie del lavoro produttivo anche alla politica e da ciò consegue che

[...] I. La pluralità viene concepita essenzialmente come somma degli individui isolati, e precisamente di coloro che isolatamente fabbricano nella scissione soggetto-oggetto. Oppure la pluralità II. Viene pervertita a un individuo-mostro chiamato umanità. Ciò avviene se, consciamente o inconsciamente, si prende a modello il processo lavorativo moderno, il quale, attraverso la divisione del lavoro, organizza i fabbricanti in un soggetto-massa. III. Si progetta una forma di Stato e di società che si crede di poter fabbricare alla stregua di un prodotto del lavoro, con la differenza che ora per il materiale, invece che alla materia della natura, si deve ricorrere agli uomini stessi (Arendt 2007, 58).

Per Arendt questa prospettiva è ancora più terribile e inaccettabile poiché nel momento stesso in cui l'uomo distrugge la natura che gli viene data per farne materia per la fabbricazione, sta di fatto commettendo un atto di violenza, il quale viene esteso prima al lavoro, poi all'uomo e infine alla dimensione politica. Ma questo secondo Arendt significa uscire dalla dimensione del *logos*:

la violenza inizia dove ammutolisce il discorso; ogni azione tranne quella violenta, si effettua nel discorso. Tutti i mezzi della violenza sono mezzi per sostituire il linguaggio o renderlo superfluo (Arendt 2007, 179).

È in questo quadro che per Arendt la prospettiva marxiana si qualifica come inevitabilmente destinata a risolversi in una forma di «dispotismo illuminato», in cui gli uomini-massa non sono altro che strumenti nelle mani dell'uomo di Stato.

Per Arendt la posizione marxiana risulta estremamente problematica anche perché se il suo fine manifesto sembra essere quello di eliminare il più possibile il lavoro «per portare alla luce l'uomo», allo stesso tempo in questa visione l'uomo «diventa libero e ha tempo libero, senza avere attività»; ancora, scrive Arendt, «quale avrebbe dovuto essere l'attività propriamente umana una volta abolito il lavoro – a parte philosophiein e politeuein – [Marx] non l'ha mai detto». Questo problema si presenta in modo sempre più critico man mano che la tecnica progredisce: la società moderna, infatti, è una società di lavoratori nella quale il lavoro umano è sempre più superfluo;

La contraddizione fondamentale di Marx: il lavoro crea l'uomo – il lavoro rende l'uomo schiavo. Ed entrambe le cose si sono avvurate: le macchine creano talmente tanto tempo libero che tutti gli uomini potrebbero essere esonerati dal lavoro, se solo tutto non fosse diventato lavoro (Arendt 2007, 231).

In *Vita activa* Arendt scrive: «viviamo in una società dominata dal lavoro, ma che non ha abbastanza lavoro per esserne appagata» (Arendt 2017, 153). Parallelamente la glorificazione e sopravvalutazione del lavoro per Arendt ha generato «l'incapacità di tutti di godersi il tempo libero» (Arendt 2007, 171), il quale, in una società di lavoratori non può che configurarsi come l'altra faccia del lavoro: il consumo. Le macchine per Arendt alleggeriscono certo la fatica ma non cambiano la sostanza delle cose: «l'*abrutissement* rimane presumibilmente lo stesso, può trasformarsi in *abrutissement* dei divertimenti, o meglio, prolungarsi in essi»; più avanti prosegue, «non saremo mai più liberi come i greci; nessun progresso tecnologico potrà più aiutarci a sfuggire alla schiavitù degli *anankaia*» (Arendt 2007, 172-173).

Arno Munster in *Hannah Arendt contre Marx?* spiega come Arendt pregiudichi la propria comprensione, non solo del lavoro secondo Marx, ma della questione del lavoro in quanto tale nel mondo moderno, restando vincolata a «un modello ontologico transtorico del lavoro», cioè all'idea che il lavoro sia

[...] un'attività vitale, una specie di *perpetuum mobile* dell'organismo vivente, il quale arriva allo stremo delle forze e soffre con questa attività dettata dalla necessità e dalla volontà degli esseri umani di sopravvivere e di riprodursi (Munster 2008, 211).

Arendt fa coincidere il concetto di lavoro con quello di necessità e inserisce il tutto all'interno del ciclo naturale degli eventi, per questo motivo nulla di ciò che è prodotto dal lavoro, come del resto la stessa attività lavorativa, ha un inizio, né una fine

propriamente detti; la fine del lavoro coincide solo con la fine dell'organismo. La posizione di Arendt, secondo Munster, mostra limiti strutturali, derivanti dal fatto che prescinde totalmente da alcuni fattori che invece non possono essere ignorati. Il lavoro come attività disumana e alienante doveva considerarsi, agli occhi del filosofo di Treviri, un prodotto della società industriale e ciò che Arendt non sembra cogliere è che esso poteva essere per Marx contemporaneamente «principale attività della libertà dell'uomo, ma anche [la] principale fonte della sua alienazione e del dominio dell'uomo sull'uomo» (Munster 2008, 194), a seconda del contesto storico-economico esistente.

Conclusioni: oltre la categoria classica di lavoro

Arendt si rende protagonista di un processo di «desacralizzazione» del lavoro sulla base dell'eredità del pensiero greco, ma restando vincolata alla tradizione classica e rifiutando l'analisi dialettico-materialistica offerta da Marx, compromette «le sue possibilità di cogliere la problematica del lavoro, nella modernità contemporanea, in tutta la sua complessità», come sostiene Munster (Munster 2008, 197). Questa presa di posizione infatti non le permette di dare la giusta importanza per esempio, agli effetti della Rivoluzione industriale, alla quale è, nei fatti, possibile imputare la sostituzione di ogni attività produttiva, compreso l'operare dell'artigiano, con il lavoro moderno e alienato. Ancora, Arendt, pur rilevando che

[...] gli oggetti del mondo moderno sono diventati prodotti del lavoro destinati ad essere consumati. E allo stesso tempo la divisione del lavoro è diventata una delle principali caratteristiche dei moderni processi dell'operare, cioè della fabbricazione e della produzione di oggetti d'uso (Munster 2008, 198).

non sembra cogliere gli effetti di questo radicale cambiamento. Quanto accade e che Arendt ben intravede è che, non solo anche gli oggetti che tradizionalmente erano destinati a edificare il mondo umano, sono diventati vittime del consumo, ma l'operare stesso, inteso come attività che una volta era propria dell'*homo faber*, si è articolato secondo il principio della divisione del lavoro. Ciò che però sembra non vedere è il peso imputabile, in questo quadro, all'avvento del modo di produzione industriale e con esso al sistema economico capitalistico. È qui che per Munster Arendt incappa in un errore strutturale: la filosofa di Hannover non solo osserva un completo silenzio sulle rivolte dei lavoratori scoppiate nel corso dell'Ottocento, ma soprattutto sembra tralasciare l'aspetto più importante del rapporto che il macchinismo industriale instaura col capitalismo nel XX secolo; è infatti proprio a causa di quest'ultimo che «l'uomo-lavoratore» viene trasformato «in una specie “di annesso vivente” alle macchine, in un

essere alienato e disumanizzato, privato sempre di più della sua propria soggettività» (Munster 2008, 213).

Si può quindi affermare che il lavoro come attività umanizzante, nel modo in cui Marx l’aveva pensato, non ha fino ad ora trovato spazio entro i confini delle società moderne; ciò però non può naturalmente essere considerato un elemento definitivo a favore della sostenibilità della critica arendtiana. Quest’ultima al contrario si rivela instabile sotto diversi aspetti e soprattutto, come Munster sottolinea, Hannah Arendt condanna la sua posizione a un «deficit teorico», dal momento che non articola nessuna

[...] critica radicale dell’ordine economico-sociale che ha prodotto [quei] fenomeni [di consumo e spreco], né una critica dei fenomeni di alienazione e reificazione della coscienza delle masse che risulta direttamente da questo ordine economico e sociale fondato sulla produzione massificata di merci, sulla concorrenza (su scala nazionale e mondiale), così come sull’accumulazione di capitale e di profitto per un numero ridotto di detentori di capitale e di mezzi di produzione (Munster 2008, 220-221).

In sostanza, Arendt offre fondamentali spunti critici rispetto alla società moderna; restando però vincolata alla prospettiva classica, si condanna al fraintendimento della teoria marxiana e delegittima la dimensione del lavoro in quanto tale, pregiudicandone una piena comprensione nella sua complessità. Per questo, nonostante il valore delle intuizioni arendtiane, è innegabile che la concezione marxiana del lavoro sia enormemente più articolata e complessa di quanto non emerga dall’analisi critica di Arendt. Definendo il lavoro come attività specifica del genere umano, Marx non ha in mente nulla che abbia a che vedere con la mera sussistenza biologica, o meglio, è solo quando i bisogni primari vengono soddisfatti che è possibile iniziare a lavorare nei termini che egli pensa per la società comunista. A differenza di quanto sostiene Arendt, quindi, Marx non confonde lavoro e opera, ma crea una categoria concettuale che trascende le differenze specifiche fra le forme di vita da lei elaborate. Per Marx il lavoro, nella sua versione emancipata, è al contempo creatore dell’uomo, espressione nobile della sua essenza e occasione di interazione, collante della comunità nella società futura.

Bibliografia

Arendt, Hannah. 2007. *Quaderni e diari 1950-1973*. Vicenza: Neri Pozza.

Arendt, Hannah. 2011. “La tradizione e l’età moderna.” In *Tra passato e futuro*, a cura di Alessandro Dal Lago. Milano: Garzanti.

- Arendt, Hannah. 2016. *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, a cura di Simona Forti. Milano: Raffaello Cortina.
- Arendt, Hannah. 2017. *Vita Activa*. Milano: Bompiani.
- Burgio, Alberto. 2018. *Il sogno di una cosa. Per Marx*. Bologna: il Mulino.
- Forti, Simona. 2006. *Vita della mente e tempo della polis*. Milano: Mondadori.
- Forti, Simona 2016. "Hannah Arendt lettrice di Karl Marx." In H. Arendt, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*. Milano: Raffaello Cortina.
- Holman, Christopher. 2011. "Dialectics and Distinction: Reconsidering Hannah Arendt's Critique of Marx." *Contemporary Political Theory* X, 3: 332-353.
- Marx, Karl. 1875. *Critica al programma di Gotha 1875*. Archivio Internet Marx-Engels, sez. I punto 3 (<https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/index.htm>).
- Marx, Karl. 1998. *Il manifesto del partito comunista*, a cura di E. Cantimori Mezzomonti. Torino: Einaudi.
- Marx, Karl. 1966. *La concezione materialistica della storia*, a cura di F. Codino. Roma: Editori Riuniti.
- Miegge, Mario. 2009. "Lavoro e motivazioni." In *Il lavoro come questione di senso*, a cura di F. Totaro, 139-148. Macerata: EUM.
- Munster, Arno. 2008. *Hannah Arendt contre Marx?* Parigi: Hermann Éditeurs.
- Musto, Marcello. 2018. "Introduzione." In K. Marx, *Scritti sull'alienazione. Per la critica della società capitalistica*, a cura di M. Musto. Roma: Donzelli.
- Pansera, Maria Teresa. 2006. "La riabilitazione della "praxis" in Hannah Arendt". In *Bene navigavi: studi in onore di Franco Bianco*, a cura di M. Failla, 217-232. Macerata: Quodlibet.
- Ruggiu, Luigi. 2016. "Al di là delle storiche distinzioni fra lavoro, opera e attività." In *Il lavoro dopo il Novecento: da produttori ad attori sociali*, a cura di A. Gramolati e G. Mari, 153-162. Firenze: Firenze University Press.

Giorgia Martini graduated in philosophy from Università di Bologna and then from Università Vita-Salute San Raffaele with a research thesis in philosophy of labor, mainly studying Karl Marx, Ivan Illich and André Gorz's theories of work. She is currently ADAPT Junior-Fellow, author for ADAPT Bulletin of the series *Rethinking the Classics of Work*.

Email: giorgiamartini61@gmail.com