

ALESSANDRA ANTONELLA RITA MAGLIE

Homo Laborans.

Tra Hannah Arendt e Simone Weil

Abstract: *Hannah Arendt and Simone Weil, who had in common both a Jewish origin and the experience of the exile, were able to cast a light on the darkness of the 20th century with their words and actions. They lived two parallel lives – even though Simone’s came to an end when she was 34 years old. The aim of this essay is to retrace their arguments on themes they both dealt with: it is interesting to note how sometimes they complete each other, while other times they provide different perspectives on the challenging tasks that the events in Europe gave to political thought in the 20th century. This essay specifically deals with similarities and differences in their ways of conceiving labour, with a particular emphasis on the labouring class – the “homo laborans”, in Arendt’s words – and their theories on industrial work. To conclude, I will put forward some reflections on Arendt and Weil’s relationship with the Marxist tradition, in an attempt to consider their criticism and their disagreements with Karl Marx’s theories.*

Keywords: Hannah Arendt; Simone Weil; Studies on Totalitarianism; Karl Marx; Philosophical anthropology.

1. Introduzione

“*It is a curse to live in interesting times*” è un’espressione idiomatica dell’inglese americano, resa celebre da un pubblico discorso di Robert F. Kennedy del 1966 e nota come “*the Chinese curse*” (perché tradizionalmente associata, a torto, ad un proverbio cinese), la quale sta a significare quanto difficile sia sopravvivere, mantenendo la propria integrità, in tempi bui e travagliati. Si può dire che entrambe le autrici protagoniste di questo studio, per mezzo del sospetto, della pungente critica sociale e della penetrante analisi politica, si siano confermate, entrambe a modo loro, come brillanti eccezioni a questa “maledizione cinese”.

Innanzitutto, è necessario premettere alcune precisazioni sulla cronologia delle opere delle due autrici in questione. Simone Weil, nata nel 1909, è di poco più giovane di Hannah Arendt, che nasce nel 1906; al confronto, l’attività intellettuale e politica di Simone Weil si consuma in un lasso di tempo brevissimo, che si conclude con la sua morte, a soli 34 anni, nel 1943. In quell’anno, Hannah Arendt era già emigrata negli Stati

Uniti, e sulla base delle notizie che giungevano dall'Europa, cominciava appena a scrivere i saggi preparatori che porteranno, nel 1951, all'uscita della sua prima grande opera, *Le origini del totalitarismo*. In tal senso, si può dire che, mentre Simone ha già scritto un'enorme mole di articoli, saggi e lezioni prima della soglia dei trent'anni, Hannah non scrive l'opera che la consacrerà come una delle personalità di spicco del panorama culturale statunitense prima di averne più di quaranta.

Entrambe hanno condiviso il travaglio della persecuzione e dell'esilio, passando per le stesse tappe: Hannah, da Berlino, è costretta a emigrare a Parigi, città di nascita di Simone. Le due si sfiorano, senza tuttavia mai incontrarsi, a Marsiglia, crocevia per chiunque desiderasse lasciare l'Europa per New York: Simone lascerà la città nel 1942, un anno dopo rispetto a Hannah. Negli Stati Uniti, il loro percorso prende rotte divergenti: Simone non soggiornerà a lungo in America, giacché il suo obiettivo è aiutare la resistenza francese, ma morirà a Londra senza essere riuscita a tornare in patria. Hannah, invece, in America troverà fortuna, divenendo una personalità di spicco in prestigiosi ambienti accademici. Entrambe, in virtù di questa esperienza condivisa su binari paralleli, determinante per la loro vita intellettuale e anche emotiva, e della loro prospettiva di "escluse", in quanto donne e in quanto ebreo, matureranno una analisi lucida e penetrante del fenomeno totalitario – anche se Arendt pubblicherà *Le origini del totalitarismo* a circa un decennio di distanza dalla morte di Simone Weil, la quale, per questa ragione, non potrà arrivare a concepire la *Shoah*. È necessario puntualizzare quanto diverse siano state le carriere da loro intraprese: da una parte, Hannah, nonostante le difficoltà dell'esilio, riuscirà ad avere successo nel mondo accademico (e anche al di fuori di esso, con le sue pubblicazioni più note), restando sostanzialmente nei "binari istituzionali" dell'accademia, pur suscitando scalpore con le sue pubblicazioni più controverse; dall'altra, Simone si renderà presto conto che non potrà adempiere alla propria "missione" intellettuale da dietro una cattedra di liceo, e rinuncerà alla propria carriera per il lavoro in fabbrica, l'attività sindacale, e l'impegno nella resistenza francese.

Simone Weil, se confrontata con la maggioranza dei pensatori suoi contemporanei, compresa Hannah Arendt, compie un percorso intellettuale decisamente anomalo. Sin da giovanissima, comincia a sviluppare un precoce interesse per la politica e si dichiara

sfrontatamente bolscevica.¹ Ciononostante, nell'arco della produzione intellettuale weiliana, il periodo di maggior coerenza politica è molto breve, e copre gli anni che vanno dal 1928, anno dell'ammissione all'École Normale, fino alla prima esperienza in fabbrica alla fine del 1934. Il lavoro in fabbrica segna un punto di svolta nella sua produzione, giacché conferisce ai suoi scritti una prospettiva di più ampio respiro, che non può più considerarsi esclusivamente politica, in quanto pienamente consapevole delle minacce poste dall'età della tecnica alla società contemporanea e della reale e quotidiana condizione delle classi lavoratrici. Infatti, l'esperienza in fabbrica aveva fatto sorgere in Simone un sentimento di disillusione nel marxismo in cui aveva creduto da giovanissima, il quale ora rivela la sua natura puramente teorica, distante dalla realtà, fatta di oppressione e alienazione, quotidianamente vissuta negli ambienti operai. Questa disillusione la porterà, a partire dal 1938, a dare una svolta mistica al proprio pensiero, per continuando ad impegnarsi per alleviare le sofferenze delle classi oppresse, ma senza più schierarsi direttamente con questa o quell'altra formazione politica. In un certo senso, dunque, per gli interessi intellettuali di Simone, l'attività politica si dimostra insufficiente, come lei stessa si rende conto già dall'età di venticinque anni, al momento dell'ingresso in fabbrica. Quello appena illustrato è un percorso intellettuale anomalo, si diceva: si confronti, infatti, quanto appena esposto con gli anni di formazione di Hannah Arendt, la quale in gioventù e fino al 1933, anno dell'ascesa del Partito nazional-socialista al potere a Berlino, non si era mai occupata di politica: dunque, sul finire dei loro vent'anni, quando Simone ha già superato i metodi e le categorie della politica, Hannah sta appena iniziando a farne la conoscenza. Mentre Simone passa da una militanza politica attiva e fervente all'esercizio di un pensiero sostanzialmente impolitico, Hannah si sente chiamata ad abbandonare il disinteresse giovanile in vista di un impegno teorico irrinunciabile.

Tuttavia, ella non si è mai spesa apertamente in campo politico, mantenendo sempre un distacco critico nei confronti sia del socialismo sia del sionismo; al tempo stesso, però, la sua attività di pensiero è già di per sé impegno sociale e critica politica, senza bisogno di un *surplus* di militanza attiva – d'altronde, «è possibilissimo capire la politica e

¹ Cfr. S. PÉTREMENT, *La vita di Simone Weil*, Milano, Adelphi, 2010 (I ed. 1994), p. 27.

riflettere su di essa pur senza essere un cosiddetto animale politico».² Queste sono le motivazioni che dà per il suo disinteresse: «Non sono qualificata per alcun tipo di lavoro politico diretto. Non mi diverte confrontarmi con la folla, sono troppo facile al disgusto, non ho abbastanza pazienza per manovrare, né abbastanza intelligente per mantenere un certo necessario distacco».³

Mentre Hannah vive secondo una rigida separazione tra pubblico e privato, tra azione e lavoro intellettuale,⁴ per Simone, al contrario, non ha senso parlare di pensiero slegato dalla prassi nella vita quotidiana, anzi, le sue azioni sono così estreme da rivelare una esemplare volontà di sacrificio e di autodisciplina. A proposito delle divergenze riscontrabili nelle rispettive opere, commenta Roberto Esposito: «Mentre l'intera opera arendtiana è ascrivibile al tentativo di difendere la contingenza dell'agire politico dalla ripetitività strumentale del lavoro, quella della Weil considera quest'ultimo come l'unica azione capace di sfuggire all'arbitrio di una pura scelta soggettiva e di incontrare il reale. Il contrasto sembra perfettamente traducibile nell'antitesi tra libertà e necessità».⁵

A questo punto, il confronto tra Hannah Arendt e Simone Weil non dovrebbe apparire più come una casuale convergenza. In questo studio, in particolare, si affronteranno contrasti e somiglianze nelle rispettive teorie del lavoro, con particolare attenzione al lavoro operaio – l'*homo laborans*, nel lessico arendtiano – e alle rispettive concezioni del lavoro intellettuale e manuale. Si concluderà con alcuni rilievi sul rapporto di Weil e Arendt con il marxismo, analizzando le critiche e le divergenze rispetto alle teorie del filosofo di Treviri.

2. La vita ai tempi della tecnica

«La macchina è, per l'operaio, un mistero» – scrive Simone Weil ne *La condizione operaia* – «non vi vede un equilibrio di forze. E quindi, di fronte ad essa, manca di sicurezza».⁶ L'operaio, di fronte all'imponenza – e all'apparente onnipotenza e

² Discorso inedito di Hannah Arendt nel ricevere il premio Sonning nel 1975, in E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. Una biografia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006, p. 11.

³ Hannah Arendt a Elliot Cohen, 24 novembre 1948, *ibid.*, p. 273.

⁴ Come la Young-Bruehl stessa ammette, *ibid.*, p. 17.

⁵ R. ESPOSITO, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Roma, Donzelli, 2014, p. 5.

⁶ S. WEIL, *La condizione operaia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1965, p. 76.

pervasività – della macchina, prova, si potrebbe dire – secondo l’espressione di Günther Anders – una sorta di “vergogna prometeica”, consapevole della sua impotenza al confronto. Questa considerazione, insieme alle condizioni di disuguaglianza e alienazione sperimentate quotidianamente dagli operai, sono le radici dell’oppressione delle classi lavoratrici. Per trovare argomenti in favore dell’umanizzazione del lavoro, però, Simone ha bisogno di sperimentare sulla propria pelle la vita da operai, per poterne trarre conclusioni teoriche che abbiano presa effettiva sulla condizione operaia: il lavoro in fabbrica è dunque vissuto da Simone come una vera e propria esperienza di studio, volta a confermare ed arricchire la propria analisi teorica. È da notare che la minaccia del pericolo per la sua salute e la sua integrità non ferma i suoi intenti, giacché il suo desiderio di comprendere prevale su qualsiasi ripensamento: «[...] Queste sofferenze non le sento come mie, le sento come sofferenze degli operai; e che personalmente le subisca o no, mi pare un particolare quasi indifferente. Così il desiderio di conoscere e di comprendere non ha difficoltà a prevalere».⁷

Simone lavorerà nelle officine Alstom e Renault per otto mesi nel 1936. Forte di questa esperienza di lavoro, ella sviluppa un vero e proprio elogio del lavoro manuale, il quale, a suo parere, sviluppa e valorizza le virtù più nobili degli uomini: l’obbedienza, la compassione, la responsabilità, la “rude amicizia”, libera da sentimentalismi. Tuttavia, come scrive Domenico Canciani, «l’entusiasmo di questa intuizione iniziale [degli scritti del 1928, periodo della *cagne*, il corso preparatorio all’esame per l’accesso alla *Normale*], che vede nel lavoro l’attività umana per eccellenza, dovrà scontrarsi con l’esperienza della “schiavitù” e dell’attutimento del pensiero; eppure, proprio il lavoro esperito in tutta la sua durezza – il mondo che si oppone, la “dura necessità” – diverrà una componente essenziale nella sua concezione dell’esistenza e della condizione umana».⁸

Infatti, come scrive Simone, con entusiasmo e con convinzione, all’amica Albertine Thévenon nel 1934, è necessario ripensare il lavoro operaio e far sì che muti la natura della fabbrica come luogo di lavoro: non più un contesto di umiliazione e alienazione, ma un luogo dove ci si scontra quotidianamente con “la vita vera”. Con ciò, Simone fonda

⁷ *Ibid.*, p. 30.

⁸ D. CANCELANI, *Simone Weil. Il coraggio di pensare. Impegno e riflessione politica tra le due guerre*, Roma, Edizioni Lavoro, 1996, p. 55.

sul lavoro operaio l'esercizio di nobili facoltà, di virtù profondamente umane e morali, sovvertendo l'ordine consueto che vuole il lavoro manuale al rango più basso tra le attività umane: «Ora, è così che sento il problema sociale: una fabbrica, dev'essere quel che tu hai sentito quel giorno a Saint-Chamond, quel che ho sentito tanto spesso, un luogo dove ci si urta duramente, dolorosamente, ma tuttavia anche gioiosamente, con la vita vera. Non quel luogo tetto dove non si sa fare altro che ubbidire, spezzare sotto la costruzione tutto quel che c'è di umano in noi, piegarsi, lasciarsi abbassare al di sotto delle macchine».⁹

Prima di considerare il ruolo fondamentale che ha il lavoro nella proposta weiliana di una nuova società, volta a sovvertire l'attuale ordine sociale fondato sull'oppressione e sulla tecnocrazia, è opportuno considerare quali perversità ella rilevi nella condizione operaia, tanto da giustificare degli auspici di riforma. Per Simone, lavorare in fabbrica segna senza dubbio un punto di svolta psicologico, morale e teorico nell'arco della propria attività intellettuale.

Le riflessioni raccolte durante l'esperienza di fabbrica convergono nella stesura delle *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, in cui l'autrice analizza la condizione operaia nell'ottica di scoprire le radici dell'oppressione, rinvenute nella disuguaglianza, nello specialismo della cultura, nella tecnocrazia, nell'alienazione. Ma se le *Riflessioni* sono il risultato delle considerazioni teoriche di Simone tratte dal suo periodo di lavoro, *La condizione operaia* rappresenta, si può dire, il suo "diario di fabbrica", a carattere meno sistematico e più intimistico. In entrambe le opere, la "schiavitù" sperimentata in fabbrica viene descritta nelle sue varie declinazioni: Simone sperimenta in prima persona i disagi e le storture del lavoro a cottimo, per cui agli operai viene corrisposto un salario proporzionale al numero di pezzi effettuati – Simone era ulteriormente penalizzata, giacché era consapevole della propria debolezza fisica e delle proprie scarse doti manuali: nonostante gli sforzi, infatti, non riesce a produrre la quota prevista. Ne *La condizione operaia*, commenta al riguardo: «Ci fanno una grazia permettendoci di ammazzarci sul lavoro; e bisogna ringraziare».¹⁰ Nelle *Riflessioni*, in

⁹ WEIL, *La condizione operaia*, cit., p. 19.

¹⁰ *Ibid.*, p. 29.

modo più articolato, con pochi tratti efficaci sintetizza la condizione operaia: «L'operaio non ha coscienza di guadagnarsi da vivere grazie alla sua capacità di produrre; semplicemente l'impresa lo asservisce ogni giorno per lunghe ore, e gli concede ogni settimana una somma di denaro che gli dà il potere magico di suscitare in un istante prodotti già pronti esattamente come fanno i ricchi, la presenza di innumerevoli disoccupati, la crudele necessità di guadagnare un posto fanno apparire il salario, piuttosto che un salario, un'elemosina».¹¹

Ad ogni modo, la condizione più mortificante del lavoro operaio è la sensazione di essere completamente privati non solo di ogni diritto,¹² ma anche della capacità di pensare, giacché la ripetitività dei gesti imbriglia l'espressione dei pensieri e delle emozioni: «In senso generale, la tentazione più difficile da respingere, in una vita simile, è quella di rinunciare completamente a pensare: si sente così bene che questo è l'unico mezzo per non soffrire più».¹³ E ancora: «Per quanto riguarda i propri impulsi di nervi e di malumore, bisogna tenerseli; non possono tradursi né in parole né in gesti, perché i gesti sono, in ogni momento, determinati dal lavoro. Questa situazione fa sì che il pensiero si accartocci, si ritragga, come la carne si contrae dinnanzi a un bisturi. Non si può essere "coscienti" ».¹⁴

Nella lettura de *La condizione operaia*, colpisce il suo atteggiamento di stoica accettazione nei confronti delle condizioni di lavoro proibitive a cui è costretta, il suo sforzo di comprensione e di studio delle varie attività compiute alla catena di montaggio, e il suo tentativo, nei limiti del possibile, di "mantenere una coscienza". Simone individua nello specialismo della cultura e del sapere pratico (di cui si dirà meglio più avanti) il morbo colpevole dell'oppressione dei lavoratori non specializzati: «Bisognerebbe anzitutto che gli specialisti, gli ingegneri e gli altri, fossero sufficientemente preoccupati

¹¹ S. WEIL, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Milano, Adelphi, 2011, p. 121.

¹² «Che cosa ho guadagnato in questa esperienza? Il senso che non ho nessun diritto, di nessun genere e su nulla (attenzione a non perderla, questa coscienza). La capacità di essere moralmente autosufficiente, di vivere in questo stato di umiliazione latente e perpetua senza sentirmi umiliata ai miei propri occhi; di gustare intensamente ogni istante di libertà o di amicizia come se dovesse essere eterno. Un contatto diretto con la vita [...]». WEIL, *La condizione operaia*, cit., p. 114.

¹³ *Ibid.*, p. 16.

¹⁴ *Ibid.*, p. 21.

non solo di costruire oggetti, ma di non distruggere uomini. Non di renderli docili, e nemmeno felici; ma solo di non costringere nessuno di loro ad avvilirsi». ¹⁵

Allo stesso modo, Hannah Arendt, nella sua speculazione teorica sulle caratteristiche dell'*animal laborans*, usando una terminologia sorprendentemente weiliana, afferma che lavorare significa «essere fatti schiavi della necessità», ¹⁶ il che è la ragione per cui, secondo la tradizione classica, le occupazioni lavorative venivano affidate agli schiavi, mentre all'aristocrazia si addicevano l'*otium* e la contemplazione. È solo in tempi più recenti, con la razionalizzazione del lavoro operaio in seguito alla seconda rivoluzione industriale, che al lavoro viene dato un posto di rilievo tra le attività umane, al punto che l'*animal laborans* viene elevato al livello dell'*animal rationale*, giacché è il lavoro – anzi, per meglio dire, la produzione di oggetti –, e non la ragione, a distinguere l'uomo dagli altri animali. Ma se l'*animal laborans* diventa il padrone della sfera pubblica, lo spazio politico si popola, in luogo di cittadini, di consumatori alienati, avvinti da una parte dal determinismo del ciclo di produzione, consumo e scarto, e dall'altra, dal ritmo incessante del lavoro, necessario per la rigenerazione di questo ciclo per mezzo della continua e cieca produzione di nuovi oggetti. Il risultato sono grandi masse di uomini la cui spontaneità è completamente annientata, e la cui esistenza è ridotta a pura necessità: «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 macinano impietosamente e sterilmente un corpo umano, impotente fino alla morte – distrugge la felicità elementare che proviene dall'essere vivi». ¹⁷

Se in Arendt la vita pubblica, compresa dunque la vita lavorativa, è esente dall'influenza della sfera economica, nel pensiero weiliano essa fa i conti con tutte le tematiche che riguardano la società di massa (il consumismo, l'alienazione, l'impossibilità di un'autentica azione politica), portando in tal modo all'estremo alcuni

¹⁵ *Ibid.*, p. 274.

¹⁶ H. ARENDT, *Vita Activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 2009, p. 60.

¹⁷ *Ibid.*, p. 77.

temi marxisti, di cui si dirà oltre in questo studio. Nonostante le riflessioni contenute in *Vita Activa* siano per certi versi opposte a quelle de *La condizione operaia*, giacché Arendt evidenzia le criticità del paradigma dell'*animal laborans*, mentre Weil considera il lavoro operaio come punto più alto della condizione umana, le due autrici concordano tuttavia su un punto importante: come esemplificato dalle parole stesse di Arendt, che il lavoro sia per l'uomo «la più grande e la più umana»¹⁸ delle sue facoltà, e che i mali che affliggono la condizione delle classi lavoratrici siano l'asservimento alla società dei consumi e la tecnocrazia, con le relative conseguenze psicologiche e morali – l'alienazione, le nevrosi, l'umiliazione, l'apatia.

3. *Lavoro intellettuale e lavoro manuale*

Secondo lo stereotipo presente nell'immaginario comune, il filosofo è un uomo tutto perso nelle nuvole della concettualità, e lontano da ogni senso comune. In netta contrapposizione a questa maniera di concepire il lavoro del filosofo, la sfida che traspare dall'opera di Hannah Arendt sembra quella di guardare alle vicende del mondo non dalla propria torre d'avorio, bensì con gli occhi del *common sense*. Esiste, si può dire, una storica inimicizia tra filosofia e politica, dove per quest'ultima s'intende lo studio del regno delle azioni umane, che mal si concilia con lo studio delle eterne categorie dell'Essere che occupa la mente dei filosofi. È per sfuggire a tale concezione del disimpegno filosofico che Hannah Arendt non si riconosceva nell'appellativo di filosofa, preferendo dare alla disciplina di cui si è occupata l'etichetta di “teoria politica”. Perciò, ella si assume il compito di fare una diagnosi del presente senza mettersi sul “piedistallo” della contemplazione, ma prediligendo il punto di vista della *vita activa*, cioè di un'esistenza vissuta con responsabilità e impegno: «L'espressione “filosofia politica”, che io evito, è straordinariamente sovraccarica di tradizione. Quando parlo di questi argomenti, ho sempre cura di mettere in rilievo la tensione tra filosofia e politica, e cioè tra l'uomo in quanto essere che filosofa, e l'uomo in quanto essere che agisce».¹⁹

¹⁸ *Ibid.*, p. 74.

¹⁹ H. ARENDT - G. GAUS, *Che cosa resta? Resta la lingua materna*, in «Aut-Aut», 240, 1990, p. 12.

Nel pieno del “secolo breve”, le categorie storico-filosofiche tradizionali erano andate distrutte quando i totalitarismi si dimostrarono in grado di dare corpo ad un Male assoluto, contro ogni visione positivista del divenire storico. Ai “filosofi dopo Auschwitz” (Hannah, infatti, al contrario di Simone, ha potuto vivere la fase del dopoguerra) non era più permesso barricarsi dietro ad un atteggiamento di *contemptus mundi*; perciò, ella, tra l’uomo che filosofa e l’individuo che agisce, ha sempre prediletto il punto di vista di quest’ultimo. L’azione politica, però, come si è già detto, nella vicenda esistenziale di Hannah Arendt, non si è mai espressa come politica attiva (non sposò, infatti, la causa del partito sionista);²⁰ eppure la vita pubblica in generale offre molte occasioni di agire, dove “agire” significa imprimere un qualche effetto sul mondo. Dietro al suo rifiuto dell’appellativo di “filosofa”, si può individuare la volontà di prendere le distanze da un modo di concepire il lavoro del pensatore come sostanzialmente disimpegnato, il che rappresenterebbe un vero e proprio fallimento di fronte alla storia.

È facile intuire, a questo punto, come gli strali della critica arendtiana siano rivolti contro gli intellettuali del suo tempo, in particolare quanti si fossero “allineati”, e cioè, lungi dall’assumersi il rischio di prendere le distanze dal regime nazista, si erano uniformati alle sue direttive. Nell’intervista con Gaus, commentando le motivazioni della sua emigrazione nel 1933, risponde così: «Il problema, il problema personale, non era tanto quello che facevano i nemici, ma quello che facevano gli amici. Ciò che a quel tempo avveniva sull’onda della *Gleichschaltung* [“allineamento”], in modo spontaneo e non per effetto del terrore, era che intorno a noi si formava un vuoto. Io vivevo in un *milieu* di intellettuali, ma conoscevo anche altre persone, e potevo constatare che tra gli intellettuali allinearsi era la regola, mentre non avveniva in altri ambienti. E non l’ho mai dimenticato. Me ne andai dalla Germania, con questa idea fissa, naturalmente un po’ esagerata: mai più! Mai più mi farò toccare dalle storie degli intellettuali! Non voglio più avere nulla a che fare con questa società».²¹

²⁰ Pur annoverando Kurt Blumenfeld, capo del partito sionista di Berlino, tra le sue conoscenze più strette, Hannah Arendt non condivise mai l’ideologia del partito sionista, da lei considerato come una sorta di “nazionalismo ebraico”. Ciononostante, per la sua vicinanza al partito, fu arrestata nel 1933 (e scagionata poco dopo). Cfr. *ibid.*, p. 12.

²¹ *Ibid.*, p. 20.

In questa promessa di non aver mai più nulla a che fare con le “storie degli intellettuali” sta la volontà di prendere le distanze da un atteggiamento di sottomissione e che avrebbe tradito il suo desiderio di *Selbstdenken*, di pensare autonomamente, «che è la massima di una ragione mai passiva. Consegnarsi a tale passività si chiama pregiudizio». ²² È interessante osservare come il lavoro intellettuale di Arendt, svoltosi sempre in ambienti istituzionali, si configura come una “critica interna” al modo tradizionale di concepire il lavoro filosofico, diffuso negli ambienti accademici, trovando un equilibrio tra un atteggiamento disimpegnato e i rischi del coinvolgimento nella politica attiva. Non si tratta semplicemente, per Arendt, di muovere delle critiche ai professionisti del pensiero, sia contro quelli disimpegnati, sia contro, per usare l’espressione di Julien Benda, i “chierici” che hanno tradito. In *Vita Activa*, infatti, nell’ambito dell’analisi della condizione dell’*animal laborans*, l’autrice accusa gli intellettuali, i quali non sono dei lavoratori “produttivi” a tutti gli effetti, di essere piuttosto i principali custodi del buon funzionamento della macchina burocratica e dei suoi meccanismi spersonalizzanti; nello stesso novero dei pensatori di professione, andrebbero dunque inclusi anche quei lavoratori che svolgono mansioni strettamente intellettuali – i cosiddetti “colletti bianchi”: «Nella misura in cui l’intellettuale non è un lavoratore – che come tutti i lavoratori, dall’artigiano al grande artista, è impegnato ad aggiungere una cosa in più, se possibile durevole, al mondo degli artefatti umani – a nulla forse somiglia tanto come al “servo domestico” di Adam Smith, benché la sua funzione non consista nel mantenere intatto il processo vitale e provvedere alla sua rigenerazione, ma piuttosto nel curarsi del mantenimento delle diverse gigantesche macchine burocratiche i cui processi consumano i loro servizi e divorano i loro prodotti, rapidamente e spietatamente come avviene nello stesso processo biologico della vita». ²³

La diffidenza per la classe degli intellettuali e dei politici di professione è condivisa da Simone Weil, che li giudicava ignari della reale condizione delle classi lavoratrici. Così scrive in una lettera ad Albertine Thévenon del 1934: «Quando penso che i grandi bolscevichi pretendevano di creare una classe operaia libera e che di sicuro nessuno di

²² H. ARENDT, *La vita della mente*, Bologna, Il Mulino, 1987, pp. 551-552.

²³ ARENDT, *Vita Activa*, cit., p. 66.

loro – Trotzky, no di certo, e nemmeno Lenin, credo – aveva mai messo piede in un’officina e quindi non aveva la più pallida idea delle condizioni reali che determinano la servitù o la libertà operaia, vedo la politica come una lugubre buffonata».²⁴

Sono evidenti, in questa citazione, le motivazioni del suo atteggiamento “impolitico”: la disillusione nei confronti delle categorie della politica istituzionale spinge Simone a rifiutare ogni contatto con l’“anticamera del potere”, per usare un’espressione schmittiana, preferendo agire “dal basso”, dando il suo contributo alle organizzazioni sindacali. E ancora, in un suo scritto del 1936, successivo all’esperienza spagnola, si legge: «Ci siamo chiesti se gli universitari non rischino di venir soffocati nella CGT. Ma io spero proprio che vengano sempre soffocati. Il giorno in cui la loro presenza si facesse sentire nell’orientamento della nostra Confédération Générale du Travail, sarei tentata di strappare la mia tessera [...]. Si vuole che mettano la loro intelligenza a disposizione della classe operaia? Benissimo, ma non facciamoci illusioni sul valore del regalo [...]. Quanto ad assumere una funzione, anche modesta, nella vita delle organizzazioni operaie, ciò non deve essere e non sarà possibile se non a quelli che ne avranno assimilato lo spirito [...]. Se vi porteranno uno spirito universitario, dovranno essere soffocati, e lo saranno».²⁵

Ecco spiegati, dunque, i rischi del coinvolgimento nell’impegno politico attivo di cui si diceva a proposito di Hannah Arendt: scegliendo questa strada, l’intellettuale, lungi dall’imporre al movimento il proprio dogma politico, deve piegarsi, non sempre con successo, alle esigenze del gruppo sociale di cui intende difendere gli interessi, ma di cui non può comprendere appieno le aspirazioni, a meno che non ne abbia sperimentato di persona le condizioni di vita. Ed ecco che Simone Weil, con la sua esperienza di vita, colma lo scarto che Hannah Arendt aveva solo teorizzato: ella si rivolge in generale agli intellettuali di professione, coloro che popolano le accademie, accusati di contribuire allo specialismo e all’elitismo del sapere, in virtù di una divisione artificiosa tra lavoro manuale e lavoro intellettuale, e di una supposta superiorità del secondo rispetto al primo, il che è la chiave della disuguaglianza e dell’oppressione sociale. A questa falsa credenza, Weil ribatte in alcune pagine delle *Riflessioni sulle cause della libertà e dell’oppressione*

²⁴ SIMONE WEIL, *La condizione operaia*, cit., p. 16.

²⁵ Lo scritto in questione, *Réflexions brutales*, è citato in PÉTREMENT, *La vita di Simone Weil*, cit., p. 376.

sociale: «[...] “La separazione tra le forze spirituali che intervengono nella produzione e il lavoro manuale” oppure, secondo un’altra formula, “la degradante divisione del lavoro in lavoro manuale e lavoro intellettuale” è il fondamento stesso della nostra cultura, che è una cultura di specialisti. La scienza è un monopolio, non a causa di una cattiva organizzazione dell’istruzione pubblica, ma per la sua stessa natura; i profani hanno accesso solo ai risultati, non ai metodi, cioè possono solo credere e non assimilare. Lo stesso “socialismo scientifico” è rimasto monopolio di taluni, e gli “intellettuali” purtroppo hanno nel movimento operaio gli stessi privilegi che nella società borghese». ²⁶

In generale, è necessario che le classi lavoratrici diventino esse stesse artefici della propria liberazione, senza affidarsi alla “missione evangelizzatrice”, per così dire, di un intellettuale, attraverso l’impegno a riconquistare il dominio sulle condizioni del loro lavoro, e per far questo è necessario, da una parte, che gli intellettuali prendano coscienza delle reali condizioni del lavoro manuale, e dall’altra, che agli operai vengano forniti gli strumenti culturali per l’emancipazione, perché la fittizia e ingiustificata divisione tra lavoro intellettuale e lavoro manuale venga infine superata. Si noti che Simone Weil si è impegnata concretamente in entrambe le direzioni: nel primo senso, tramite l’esperienza in fabbrica, e nel secondo, tramite i corsi serali e le lezioni tenute ai minatori di Le Puy. ²⁷ L’aspetto pedagogico assume un rilievo particolare nella riflessione weiliana, che non si attenuerà nemmeno nell’ultima produzione. Infatti, Scrive al riguardo Domenico Canciani: «Questo impegno pedagogico appare subito come la traduzione pratica della sua riflessione sulla centralità del lavoro. Entrare in contatto diretto con degli operai rappresenta per lei il primo passo verso il superamento della divisione tra gli uomini, legittimata proprio dalla separazione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale. Essa, fin dall’inizio, è convinta che l’intellettuale ha ragione d’essere solo se acconsente a dare il suo contributo affinché questa divisione sia progressivamente eliminata e sia garantita a tutti gli uomini l’opportunità di svolgere un lavoro consapevole, metodico e libero». ²⁸

Sempre Canciani, qualche pagina dopo, sostiene che l’approccio di Simone Weil può essere definito a tutti gli effetti “operaista”, in ragione del fatto che è dal contesto operaio

²⁶ WEIL, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell’oppressione sociale*, cit., pp. 16-17.

²⁷ Si veda PÉTREMENT, *La vita di Simone Weil*, cit., p. 163.

²⁸ CANSIANI, *Simone Weil. Il coraggio di pensare*, cit., p. 59.

che deve partire una riforma di stampo sociale e pedagogico destinata a cambiare l'intera società, a cominciare proprio dall'insegnamento e dall'istruzione scolastica. Infatti, proprio nella scuola «l'abituale sovraestimazione dell'intelletto deve essere ridimensionata dalla saggezza che è nelle mani».²⁹

L'analisi weiliana della distinzione tra lavoro intellettuale e manuale evolverà e si arricchirà soprattutto dopo la svolta del 1938. Ad esempio, nella *Prima condizione di un lavoro non servile*, scritto a Marsiglia nel 1941, si legge che la distinzione tra lavoro intellettuale e lavoro manuale è priva di senso, in quanto entrambi sono accomunati dall'attività contemplativa che li precede, e che è necessaria per aspirare ad un fine più alto nel proprio lavoro, qualunque esso sia: «Marx, che è quasi sempre molto forte quando descrive semplicemente il male, ha giustamente bollato come una degradazione la separazione del lavoro manuale e del lavoro intellettuale. Ma non sapeva che, in ogni settore, i contrari hanno la loro unità su di un piano trascendente gli uni e gli altri. Il punto di incontro unitario del lavoro manuale e del lavoro intellettuale è la *contemplazione*, che non è un lavoro. In nessuna società colui che guida una macchina può esercitare il medesimo tipo di attenzione di colui che risolve un problema. Ma l'uno e l'altro possono egualmente, se lo desiderano e se hanno un metodo, esercitando ciascuno quel tipo di attenzione che nella società è suo proprio, favorire l'apparizione e lo sviluppo di un'altra attenzione situata al di sopra d'ogni obbligo sociale e che costituisce un legame diretto con Dio».³⁰

La perfetta saldatura tra lavoro manuale e lavoro intellettuale si compie, infine, nelle pagine de *La prima radice*, scritto nel 1943, anno della morte, in cui l'autrice dà un'esposizione più organica alle sue riflessioni mature. È in queste pagine che Simone si pone il problema della ricostruzione dell'Europa dalle macerie della guerra, dopo aver redatto una diagnosi dei mali che affliggono i suoi contemporanei, a partire proprio dalla condizione dei lavoratori. Una delle questioni affrontate è quella che ella indica come «sradicamento operaio». D'altronde, già ne *La condizione operaia* aveva scritto: «Gli

²⁹ *Ibid.*, p. 65

³⁰ S. WEIL, *Prima condizione di un lavoro non servile*, in *La condizione operaia*, cit., p. 285. Il corsivo è mio.

operai non si sentiranno veramente a casa nella loro patria, membri responsabili del paese se non quando si sentiranno a casa propria nella fabbrica e mentre vi lavorano».³¹

Tra le proposte per risolvere la questione, per cui i lavoratori dipendono unicamente dal salario elargito loro come un'elemosina in cambio di un lavoro alienante e non specializzato, una in particolare riguarda la formazione della gioventù: per annullare il divario tra masse ed élite colte, i giovani operai devono affiancare i tirocini professionali ad un'educazione teorica,³² stimolando così gli intellettuali ad impegnarsi in una missione pedagogica contro lo specialismo della cultura: «La ricerca dei modi di trasposizione adatti a trasmettere la cultura al popolo sarebbe salutare più per la cultura medesima che per il popolo. Sarebbe per essa uno stimolo infinitamente prezioso. Uscirebbe così dall'atmosfera limitata e irrespirabile nella quale si trova chiusa. Cesserebbe di essere una cultura pe specialisti che va dall'alto in basso, ma degradandosi man mano che va verso il basso [...]. La cultura è uno strumento maneggiato da professori per fabbricare professori che a loro volta fabbricheranno professori».³³

Quella che, secondo Gabriella Fiori, può essere definita una vera e propria “estetica del lavoro”,³⁴ raggiungerà la sua formulazione più alta e più completa nelle ultime battute de *La prima radice*, di cui colpisce il tono incisivo con cui Simone attribuisce al lavoro il ruolo di “centro spirituale” della nuova società dell'avvenire: «Il lavoro fisico è una morte quotidiana. [...] La morte e il lavoro sono necessità, non scelta. L'universo si dà all'uomo nel nutrimento e nel calore solo se l'uomo si dà all'universo nel lavoro. Ma la morte e il lavoro possono essere subiti nella rivolta o nell'accettazione. Possono essere subiti nella loro nuda verità o ricoperti di menzogna. [...] Immediatamente dopo l'accettazione della morte, l'accettazione della legge che rende il lavoro indispensabile alla conservazione della vita è l'atto più perfetto di ubbidienza che sia dato all'uomo di compiere. Perciò le altre attività umane, comando di uomini, elaborazione di piani tecnici, arte, scienza, filosofia, e così via, sono tutte inferiori al lavoro fisico quanto a significato spirituale. È

³¹ *Ibid.*, p. 266.

³² SIMONE WEIL, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, Milano, SE, 1990, pp. 66-70.

³³ *Ibid.*, p. 70

³⁴ GABRIELLA FIORI, *Simone Weil*, Milano, Garzanti, 2006, p. 179.

facile definire il posto che deve occupare il lavoro fisico in una vita sociale ben ordinata. Deve esserne il centro spirituale». ³⁵

4. *In dialogo con Marx*

Come si è visto, mentre Weil elogia il lavoro operaio come esperienza umana a tutto tondo, tutte le riflessioni arendtiane riguardanti l'importanza dell'azione per l'identità dell'uomo sono invece indice di un tentativo di stabilire i lineamenti di un' "antropologia filosofica" in cui l'enfasi posta sull'autonomia dell'azione in contrasto rispetto alle istanze "inautentiche" dell'*homo faber* e dell'*animal laborans* dimostra una puntuale opera di distinzione tra natura e cultura, nonché una volontà di enfatizzare la libertà dell'uomo contro il determinismo dei meccanismi della natura. Nonostante le divergenze, Arendt si confronta con le opere weiliane e ne apprezza le riflessioni. Così ne parla in una nota in riferimento al capitolo di *Vita Activa* riguardante la condizione dell'*animal laborans*: «Non è forse esagerato dire che *La condizione operaia* di Simone Weil, è il solo libro, nella vasta letteratura sulla questione del lavoro, che tratti il suo oggetto senza pregiudizi e sentimentalismi. Simone Weil sceglie come motto per il suo diario: πόλλ' ἀεκαζομένη, κρατερή δ' ἐπικείσεται ἀνάγκη [“molto è contro la tua volontà, perché la necessità è molto più potente di te”] e conclude che la speranza di una liberazione dal lavoro e dalla necessità è il solo elemento utopistico nel marxismo, ed è al tempo stesso il motore di ogni movimento del lavoro ispirato al marxismo. Esso è appunto quell' "oppio del popolo" che Marx riteneva essere la religione». ³⁶

Il commento di Arendt a *La condizione operaia* va contestualizzato in un momento di critica al marxismo, il cui fine ultimo, in una prospettiva sostanzialmente illusoria e utopistica – e, a ben vedere, poco auspicabile –, è quello di emancipare l'uomo dalla necessità e dal ciclo di produzione, consumo e scarto, rendendo così superflua ogni attività lavorativa – come se quest'ultima fosse una sorta di maledizione da cui ci si deve liberare per conquistare la libertà: «Il regno della libertà comincia là dove cessa il lavoro». ³⁷ In questo senso, sostiene Arendt, l'ideologia marxista è fortemente aporetica,

³⁵ SIMONE WEIL, *La prima radice*, cit., pp. 267-268

³⁶ ARENDT, *Vita Activa*, cit., p. 262.

³⁷ Questa citazione da Marx è presente in ARENDT, *Vita Activa*, cit., p. 255.

in quanto, se da una parte assegna alle classi lavoratrici il ruolo di protagoniste del processo rivoluzionario di emancipazione dalla classe borghese, al tempo stesso, d'altro canto, non si discosta dalla tradizione che riservava al lavoro – soprattutto quello manuale, il quale costringe il lavoratore ad un rigido determinismo – il rango più basso nella gerarchia delle attività umane, tanto da aspirare a liberarsene, nella convinzione che il lavoro sia una forma di schiavitù.³⁸ Liberarsi dal lavoro, tuttavia, non è che un'aspirazione utopistica: finora, il trionfo dell'*animal laborans* nella società dei consumi non ha prodotto altro che una pericolosa invasione della sfera pubblica, che sarebbe destinata all'azione, non di cittadini, bensì di lavoratori alienati e dissociati, ridotti a mero "essere vivi" – per cui, come scrive Simona Forti, «la pluralità diviene la grottesca ripetizione seriale di uno stesso esemplare della specie umana».³⁹ Così Arendt commenta in *Vita Activa* le aporie del pensiero di Marx: «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 angosciosa fra schiavitù produttiva e libertà improduttiva».⁴⁰

Quanto all'utopica liberazione dal lavoro, l'interpretazione che Arendt qui espone è coincidente col pensiero weiliano, e trova conferma in un luogo delle *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, in cui si legge: «Solo l'ebbrezza prodotta dalla rapidità del progresso tecnico ha potuto far nascere la folle idea che il lavoro potrebbe un giorno diventare superfluo».⁴¹

In effetti, è evidente dalle riflessioni di Simone Weil come ella sia cosciente dello scollamento tra la lettera delle opere di Marx e l'interpretazione che ne danno gli intellettuali contemporanei, i quali, forse con troppo zelo, pur avendo deciso di sposare gli interessi della classe operaia, non hanno saputo o non hanno potuto fornire alle masse e ai partiti gli strumenti necessari per contrastare l'ascesa del nazismo nel 1933. Ella stessa ammette, in quello stesso anno, di "soffocare", «dentro a questo movimento

³⁸ A tal proposito, si veda il saggio di Arendt, recentemente pubblicato in un volume in italiano: *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, a cura di S. FORTI, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2016.

³⁹ S. FORTI, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, Bruno Mondadori, 2006, p. 196.

⁴⁰ ARENDT, *Vita Activa*, cit., p. 74.

⁴¹ WEIL, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, cit., p. 34.

rivoluzionario dagli occhi bendati [...]».⁴² È proprio il 1933 a segnare l'insoddisfazione definitiva di Simone Weil nei confronti del marxismo: «Noi viviamo di una dottrina elaborata certo da un grande uomo, ma un grande uomo morto cinquant'anni fa».⁴³ Infatti, ella è cosciente delle forti illusioni di cui si nutre il movimento rivoluzionario, il quale ha adottato delle formule ingannevoli, atte a dare alla dottrina marxista una veste di inevitabilità e di sicuro successo, ad esempio adoperando un linguaggio pseudo-scientifico, o aforistico come quello dei dogmi religiosi, fino al punto in cui la cultura scientifica del progresso infinito (sia economico, sia storico), diviene, si può dire, una sorta di nuova teologia. Con queste polemiche in mente scriverà, alla fine del 1937: «Nulla permette di affermare che gli operai hanno una missione, un "compito storico", come diceva Marx, di salvare l'universo [...]. È bene che si difendano, sarebbe bello se riuscissero a liberarsi; non c'è altro da dire. Le illusioni che vengono loro prodigate, ricorrendo a un linguaggio che mette insieme deplorabilmente i luoghi comuni della religione con quelli della scienza, sono per loro funeste. Perché fanno loro credere che le cose saranno facili, che hanno alle spalle a spingerli un dio moderno che si chiama Progresso, che una provvidenza moderna, che si chiama Storia, compie per loro lo sforzo più grande. Insomma, nulla consente di promettere, al termine del loro sforzo di liberazione, le gioie e il potere».⁴⁴

Conclusione

In generale, quando le due autrici si confrontano con il tema del lavoro come dimensione peculiare della condizione umana, le loro riflessioni sono, si potrebbe dire, complementari, e si chiariscono e si confermano a vicenda. Se la posta in gioco per l'*animal laborans* è la sua vita biologica, il suo corpo, vincolato dal determinismo delle leggi della natura, ne deriva che i criteri che denotano l'essere umano sono unicamente deterministici, e perciò, come scrive Simona Forti, «valore supremo è diventata la vita, nel mero senso di *zoe*, la quale *davvero* a tutti, indistintamente, è comune: rispetto alla

⁴² Lettera a Urbain Thévenon, cit. in PÉTREMENT, *La vita di Simone Weil*, cit., p. 207.

⁴³ *Réflexions concernant la technocratie, le national-socialisme, l'URSS et quelques autres points*, cit. in PÉTREMENT, *La vita di Simone Weil*, cit., p. 213.

⁴⁴ *Sur les contradictions du marxisme*, progetto d'articolo, inedito, scritto probabilmente verso la fine del 1937, in CANCIANI, *Simone Weil. Il coraggio di pensare*, cit., p. 124.

quale, nessuna differenza specifica è significativa».⁴⁵ D'altro canto, lo psichiatra Eugenio Borgna ha rilevato la raffinatezza e la profondità del lessico del dolore di Simone Weil, quando parla della condizione operaia.⁴⁶ D'altronde, cosa significhi mettere quotidianamente la propria esistenza in gioco, Simone lo spiega bene in un'altra lettera alla Thévenon, scritta nel 1934, in cui afferma che gli della vita operaia l'hanno privata di ogni dignità, vincendo persino il suo desiderio di ribellione. Di conseguenza, sottratto ogni diritto, la vita dell'operaio diventa non dissimile dalla nuda vita di un *homo sacer*: «Per me, personalmente, ecco cosa ha voluto dire lavorare in fabbrica: ha voluto dire che tutte le ragioni esterne (una volta avevo creduto trattarsi di ragioni interiori) sulle quali si fondavano, per me, la coscienza della mia dignità e il rispetto di me stessa sono state radicalmente spezzate in due o tre settimane sotto i colpi di una costrizione brutale e quotidiana. E non credere che ne sia conseguito in me qualche moto di rivolta. No; anzi, al contrario, quel che meno mi aspettavo da me stessa: la docilità. Una docilità di rassegnata bestia da soma».⁴⁷

Tuttavia, seppure le due autrici siano su molti aspetti in evidente accordo, le rispettive riflessioni si distanziano nella polemica nei confronti della società dei consumi: mentre la critica arendtiana tende a mettere il lettore in allarme di fronte alla deriva consumistica della società contemporanea, fondata sullo sfruttamento e l'abbruttimento dell'*animal laborans* –, Simone Weil scrive in vista di «una diversa – più spirituale – società del lavoro».⁴⁸

⁴⁵ FORTI, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 193.

⁴⁶ Cfr. E. BORGNA, *L'indicabile tenerezza. In cammino con Simone Weil*, Milano, Feltrinelli, 2016.

⁴⁷ WEIL, *La condizione operaia*, cit., p. 20.

⁴⁸ ESPOSITO, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, cit., p. 13.

