



Numero 3 / 2026

Giovanni MARI

La socialità del lavoro industriale

La socialità del lavoro industriale

Giovanni MARI

Filosofo del lavoro, Università degli Studi di Firenze

1. *Per essere felici, lavoriamo insieme*¹: ma non tanto o solo nel lavoro, bensì, grazie al lavoro, felici nella vita e nella società, in famiglia, nell'amore, nell'amicizia e nella «contemplazione», che nella moderna società non è più il privilegio «riservato ad una ristretta élite». Delle due dimensioni che costituiscono il lavoro, la *creazione* - attraverso la trasformazione di una materia in vista di uno scopo, un processo in cui cambia anche il lavoratore -, e la *socialità* - sia come rapporti sociali in cui il lavoro si svolge, sia come partecipazione attiva alla società attraverso il ruolo svolto in essa dal lavoro -, Chenu pone l'accento sulla socialità, intesa soprattutto nel secondo senso. Per cui la felicità di cui soprattutto parla in questo opuscolo di filosofia del lavoro pubblicato nel 1942, è quella sociale: «La gioia del lavoro ben fatto, la gioia di una natura dominata, la gioia di una creazione continua, la gioia della disciplina e della rinuncia: senz'altro tutto ciò; ma ciò assume consistenza e valore solo attraverso le due risorse che definiscono il contesto [...] la libertà e la fraternità [...] l'impegno del lavoratore si realizza in un'amicizia sociale [...] in cui l'altro è tanto più amato quanto più è autonomo [...] La comunità del lavoro genera gioia nella libertà e nella fraternità».

La gioia nel lavoro sottolineata da Chenu non è quella, di stampo *artigianale*, che Primo Levi conferisce a Faussone, costruttore di tralicci, ponti e sopraelevate, il quale confessa che «io l'anima ce la metto in tutti i lavori [...] Per me, ogni lavoro che incammino è come un primo amore», basta che mi senta «indipendente», altrimenti «addio patria, se ne va tutto il gusto». In questo caso, aggiunge Faussone, tanto meglio andare a lavorare alla FIAT, almeno quando uno «torna a casa si mette le pantofole e va a letto con la moglie». L'attività svolta in maniera creativa e autonoma fa scrivere a Levi che «amare il proprio lavoro (che purtroppo è un privilegio di pochi) costituisce la migliore approssimazione concreta alla felicità sulla terra» (Cfr. Falaschi, 2026). Per Chenu, alla felicità nel lavoro, che non è un privilegio, non basta la libertà, occorre, come si è visto, anche la fraternità, di cui Faussone non parla. Ma anche per Chenu, come vedremo, alla «FIAT» non si va per cercare la felicità nel lavoro, e non solo per i motivi, l'indipendenza, avanzati dal protagonista della *Chiave a stella*.

Ebbene, l'originalità del testo di Chenu è cercare la felicità *nel lavoro industriale*, rispetto al quale, a cominciare dal *Diritto all'ozio* di Paul Lafargue, la felicità è stata cercata *fuori e contro* il lavoro, nel tempo libero, nell'ozio o nella contemplazione. L'idea che sia possibile rinvenirla nel lavoro industriale assumendo, diversamente dal lavoro artigianale, il punto di vista della «comunità» e della «fraternità», ma non della «classe operaia», è, indipendentemente da come Chenu argomenta questa impostazione, il problema essenziale ed *ancora vivo* posto dall'opuscolo.

¹ Marie Dominique Chenu, *Pour être heureux travaillons ensemble*, Presses Universitaires de France, 1942, 64 pp. Il presente testo è la postfazione della pubblicazione dell'opuscolo, a cura di Tiziana Faitini, che uscirà presso la Firenze University Press. Per le citazioni abbiamo utilizzato la traduzione di Faitini.

2. Il ragionamento di Chenu non parte da una definizione del lavoro, ma dell'uomo: «L'essere umano è essenzialmente, radicalmente, sociale [...] È il mistero della vita umana, che è legata, attraverso l'incarnazione di uno spirito nella materia, all'interferenza tra le esigenze incomunicabili dello spirito e l'inevitabile necessità di scambi materiali». L'«essere umano ha quindi «sempre avuto bisogno dell'essere umano» e «ogni sviluppo» della sua natura ha avuto necessità del «sostegno» di un «tessuto comunitario». Ebbene l'essenzialità del lavoro risiede proprio nella sua «potenza di creare comunità», quindi di realizzare la natura umana, ed insieme a questa, la «civiltà», che essendo «un'interferenza tra bisogni soddisfatti e creazione perennemente in corso», è il «frutto compiuto del lavoro».

Fissato in questo modo il nesso intrinseco tra natura umana e lavoro, la «misteriosa sintesi tra persona e comunità» realizzata dal lavoro, Chenu passa ad una valutazione storica dello sviluppo sociale, della «grandiosa» capacità produttiva della società industriale, ponendosi dal punto di vista della «civiltà del lavoro», che ai suoi occhi è stata tradita dal tipo di crescita che si è affermato. Positivamente, la società moderna presenta una *socialità inedita*: «la vita consociata ci avvolge e ci penetra da tutte le parti: il lavoro, il commercio, l'industria, il risparmio, l'istruzione, persino il tempo libero, non sono e non possono più essere praticati se non in gruppi sociali, legati a loro volta tra di loro in scambi e reazioni permanenti». «Ma ecco il dramma» e la contraddizione: in questa «grandiosa» solidarietà «terrena», materiale, «l'uomo non trova l'uomo», perché in essa la «potenza» del lavoro di creare «fraternità» e «comunità» è stata bloccata e distorta, determinando una società con un «grande corpo» materiale ed una «piccola anima».

In questo quadro, cruciale è l'analisi del fordismo, che nell'anno di pubblicazione dell'opuscolo è l'organizzazione del lavoro della società industriale, non solo capitalistica. Infatti la «crisi di crescita» inizia nella fabbrica. All'organizzazione scientifica del lavoro Chenu dedica un approfondimento in cui si possono distinguere tre piani: a) una critica del fordismo, che sottolinea lo «snaturamento» del lavoro da esso determinato; b) la ricerca delle cause culturali di questo snaturamento; c) la proposta per superare la contraddizione senza negare i positivi risultati ottenuti dalla produttività fordista.

a) «Alla Ford si produce un'automobile in quaranta ore, mentre nel 1904 ce ne volevano oltre mille; e un minatore estrae oggi ventimila tonnellate di minerali in un anno, invece delle ottocento del secolo scorso. Ogni giorno viaggiamo nell'aria a una velocità di quattrocento chilometri all'ora; e, girando una manopola della radio, il più povero tra noi può comunicare con i luoghi più remoti della terra». Questi risultati sono stati ottenuti attraverso l'introduzione delle macchine che hanno «completamente invertito il rapporto tra l'essere umano e il suo lavoro»: in molte attività l'uomo è «sostituito dalla macchina» ed il lavoro, in generale, «perde qualità umana». Il lavoro viene ridotto dalla «razionalizzazione e dalla meccanizzazione» in «elementi atomici riprodotti all'infinito nella ripetizione automatica». L'operaio non è che un «manovratore della catena di montaggio» e l'«organizzazione scientifica del lavoro fissa, seppellisce e annienta nella macchina ogni intelligenza e ogni valore». Per quanto riguarda il lavoratore, l'«organizzazione e i risultati gli sono estranei e in questa alienazione egli non è altro che un automa, un ingranaggio dell'immensa macchina che tuttavia funziona solo grazie a lui». Se il lavoro è la «prima grandezza umana, l'essere umano si disumanizza nel momento stesso in cui umanizza la materia».

b) Ma la causa di questo «snaturamento» del lavoro non è la macchina, la «responsabilità» è dell'essere umano. Precisamente della «mistica del lavoro», di una «certa etica degli affari», insomma di un «idealismo del lavoro» per cui il lavoro vale per sé stesso. Mentre esso è, pure

nella sua dignità umana, solo uno «strumento», il «mezzo per guadagnarsi da vivere» trasformando la materia. Il lavoro «serve»: alla felicità, alla fraternità, alla comunità, alla libertà, al riposo, alla contemplazione la quale sola vale in sé stessa: «la contemplazione è più degna dell'azione; è un bene assoluto, il bene per eccellenza e la felicità per l'essere umano; l'azione è al suo servizio». E non dobbiamo temere la parola, perché la contemplazione è aperta a tutti: nella moderna società essa non è più il privilegio di una «ristretta élite», essendo «consustanziale alla natura umana». Il lavoro va riportato alla sua *normalità* e naturalezza, esso non incarna nessuna particolare «missione». Alla base dell'«alienazione» e dello «snaturamento» del lavoro rinveniamo questa cultura del lavoro che lo ha «glorificato», e non tanto l'avidità del datore di lavoro, anch'esso snaturato nella sua attività svolta come un fine in sé della sua esistenza. La causa dello «snaturamento» del lavoro non risiede nella sua organizzazione, ma nella cultura che ha voluto e giustificato quest'ultima. Il taylorismo, che si autodefinisce organizzazione *scientifica* del lavoro, di fatto è il risultato di una «mistica» del lavoro.

c) Per uscire dall'alienazione e degradazione del lavoro occorre una «corretta percezione del lavoro». Cioè, da un lato, ricondurre il lavoro a ciò che naturalmente è, uno «strumento» con cui «guadagnarsi da vivere»; e, dall'altro, contro la «mistica del lavoro», appellarsi ad una «mistica della comunità». Dobbiamo cioè, normalizzare il lavoro e «umanizzare» l'economia, ponendo l'essere umano come fine della produzione. In una «economia comunitaria», «l'organizzazione della produzione dovrà incorporare le esigenze e le preoccupazioni fisiche e morali di chi lavora, che in questo “corpo”, nella misura in cui ne è membro, avrà accesso alle qualità e ai privilegi della persona umana. La partecipazione attiva a questo regime sarà la sanzione e la garanzia del suo impegno, che un semplice contratto di locazione² non potrebbe in alcun modo esprimere o promuovere. La condizione proletaria sarà eliminata». Il lavoro crea e diviene una «comunità solo per la realizzazione delle persone che vi si dedicano». Le «fraternità di lavoro» e le «solidarietà di mestiere» devono occuparsi anche di problemi non economici: «abbiamo visto che le comunità di lavoro basano le proprie rivendicazioni materiali e morali sul fatto che l'operaio è un marito, un padre, e su questa base la loro corporazione deve godere di funzioni extra-economiche». Le comunità create dal lavoro, che sono «unità organiche», evitano che la società sia composta di meri individui governati da un'«autorità» ed esse, distinte dalla società, garantiscono al singolo lavoratore un'autonomia nella comunità che gli permette di lavorare essendo liberamente coinvolto nella produzione. Ciò che la «società», di per sé, non garantisce.

3. Che il fordismo non sia semplicemente espressione dell'«avidità» dell'imprenditore, ma anche di una cultura del lavoro che ha penetrato la società industriale fino all'«etica degli affari», e che vede vittime della glorificazione del lavoro i datori e gli stessi operai (che comunque vanno trattati con «commozione»), è un'osservazione condivisibile. Assai meno è l'idea che l'operaio «atomizzato» e «alienato» aderisca liberamente e convintamente alla «mistica» del proprio lavoro ripetitivo, noioso e passivo. Quindi, la conquista di una nuova organizzazione del lavoro non richiede solo la negazione dell'«idealismo del lavoro», ma una cultura fondata sull'idea di una nuova qualità del lavoro. Una qualità che anche Chenu rivendica, ancorché solo come conseguenza delle nuove finalità «umane» dell'economia. L'assenza di una nuova idea dell'organizzazione del lavoro non è dovuta semplicemente alla «mistica del lavoro», ma a una cultura che ha intravisto nella razionalizzazione la modalità insuperabile per una crescita

² Il riferimento è alla *locatio operis* o *operarum*, che nel diritto romano regolava il contratto mercenario di lavoro subordinato

economica fondata sulla sottomissione e giustificata dal «misticismo», rimandando indefinitivamente, per interesse, la costruzione di nuovi rapporti sociali di lavoro in grado di costruire la qualità del lavoro negata dall'industrialismo. Un lato, questo dell'approfondimento dell'attività in cui consiste il lavoro, che Chenu, come vedremo subito, trascura, ritenendo che la qualità dell'attività lavorativa dipenda solo dalla «fraternità» nel lavoro e dai fini dell'economia.

Quanto all'«idealismo del lavoro», al «lavorismo» spesso sostenuto anche dai lavoratori, che Chenu invita a considerare con «commozione», rivelano, da un lato, il bisogno di un'etica della *resistenza* in assenza di un lavoro soddisfacente ma necessario; e, dall'altro, la frequente impossibilità per gli operai di svolgere attività più interessanti del lavoro, interessante anche per le sue implicazioni sociali e politiche. Tutto questo è legato alla questione dello stato di contemplazione e di ozio creativo, che Chenu, a differenza di Lafargue, ponendo la questione della eliminazione della «condizione operaia», non concepisce come una conquista separata dal superamento dell'alienazione; ma che, analogamente a Lafargue, considera conquistabile attraverso una critica dell'idealismo del lavoro, anche se per Chenu questo significa una trasformazione del lavoro. Infatti il lavoro ritrova la sua naturalità, che comporta la sua subalternità alla «contemplazione», attraverso la critica della «mistica» e l'«umanizzazione» dell'economia, e con ciò la sua funzione si esaurisce nel «guadagnarsi da vivere».

Quanto alla soluzione neocorporativa che Chenu prospetta, rappresenta il lato meno interessante e sostenibile della sua proposta, anche se in essa egli intuisce la necessità per la democrazia di corpi intermedi. Ma il fatto di includere nella organizzazione del «"corpo"» solo chi lavora, cioè solo chi ha creato «fratellanza», rimanda a chiusure sociali di altri tempi.

4. Rimane, a questo punto, da valutare complessivamente la proposta di Chenu volta ad approfondire e sviluppare la socialità del lavoro industriale, che abbiamo considerato come il lato originale e attuale della sua riflessione. Una sfida che egli pone alla modernità, che tale lavoro ha originato. Il lavoro della grande industria marxiana ed il fordismo, suo diretto erede, hanno perso questa sfida, facendone pagare l'elevatissimo prezzo al lavoro subordinato: invece di socialità hanno costruito coercizione e gerarchia. Ed infatti Chenu, come abbiamo visto, non manca di criticare questo tipo di organizzazione, di cui pure riconosce la «grandiosa» produttività. Un risultato storico da cui è derivata una liberazione, ancorché disuguale, dalla necessità materiale, ma senza una crescita proporzionata dell'«anima» dei lavoratori e dei cittadini, categorie che Chenu comunque tiene separate.

Il punto forte del suo ragionamento è la tesi che per la socializzazione del lavoro industriale occorre affermare finalità economiche che siano radicalmente diverse dalla produzione per la produzione, ovvero per un profitto concepito in senso assoluto, che per Chenu va comunque salvaguardato (la «molla») e indirizzato al bene comune. Egli capisce che queste finalità «umane» dell'economia determinano anche un *modo di produrre* diverso. Quindi ritiene che la socialità non sia un risultato indipendente dal modo di lavorare, anche se sottovaluta la resistenza dell'organizzazione rispetto alle finalità economiche. L'attività del lavoro è, nella sua necessaria razionalizzazione, relativamente autonoma rispetto agli scopi che il lavoro si dà, anche se il loro significato si riflette sul *sensu* del lavoro *individuale*, cioè sull'attività stessa. In altre parole Chenu, connette la socializzazione agli scopi dell'economia, insiste sul legame tra economia e socialità, ma *trascura* il peso dell'*attività*, del modo di lavorare, di cui non si preoccupa più di tanto, ritenendo,

appunto, che muti quando mutano le finalità economiche. Inoltre ha un concetto ristretto di «fratellanza», che deriva dalla sua concezione della società come risultato del legame dell'insieme delle «fraternità del lavoro». Ma l'aspetto principale è la sottovalutazione dell'attività, delle sue forme e del fatto che anche da queste derivi il *sensu individuale* del lavoro, la sua felicità, che in questa maniera appare assicurata dalla sola umanizzazione dell'economia. Il lavoro, se permette di lavorare con soddisfazione personale e utilità solo avendo un *sensu sociale*, solo se si tratta di un lavoro di *qualità* può avere anche un *sensu individuale*, e quindi non essere un mero strumento «per guadagnarsi da vivere», e se insoddisfacente fonte di supplizio quotidiano anziché di felicità. Il *sensu sociale* e quello *individuale* sono ugualmente indispensabili, ed il secondo non è garantito dal primo, ma solo dalla libertà e dalla creatività con cui il lavoro viene svolto: il lavoro industriale ridefinisce non cancella i caratteri di quello artigiano che in questo *sensu* andrebbero mantenuti (Sennett, 2008).

Culturalmente, questa sottovalutazione del lavoro in quanto attività è imputabile ad una filosofia di impronta aristotelica, che Chenu richiama per sottolineare il mero lato materiale delle trasformazioni realizzate dal lavoro; e quindi per sostenere una gerarchia tra lavoro e «contemplazione» in cui il primo «serve» sempre la seconda, anche se Chenu considera entrambe forme, direi attività, inerenti alla vita di ciascuno. Ovviamente l'assenza di una persona attiva, autonoma e creativa nel lavoro industriale che Chenu conosce, favorisce la sottovalutazione, non tanto della possibilità di una «partecipazione» attiva nel lavoro che egli rivendica, ma del significato che questa partecipazione può avere ai fini della felicità e identità della persona che lavora. Chenu afferma esplicitamente che nel lavoro l'uomo non si arricchisce spiritualmente, ed in questo *sensu* che il lavoro è solo uno strumento: «l'operaio può, come si usa dire, metterci tutta l'anima e, incarnando il suo spirito nella materia, trovare in ciò vera grandezza. Questo è vero, e qui sta la verità; ma questa verità del lavoro è inserita in un'attività che non arricchisce di per sé il suo lavoratore, diversamente da come la verità arricchisce lo spirito che la conosce, o l'amore beatifica il cuore che ha catturato». Ma questa separazione tra una contemplazione che arricchisce e un'attività lavorativa indifferente all'identità, recuperabile solo nella fraternità e nella comunità, è un'*astrazione*. Ed anche una *riduzione* della ricchezza a cui possono condurre le diverse forme di vita a cui la persona deve poter ugualmente accedere. L'essere umano si arricchisce in tutte le attività che comportano conoscenza e valori, come il lavoro, e la gerarchia in cui queste si dispongono dipende, sia, dalle vocazioni con cui ciascuno agisce, sia dal momento della vita in cui una persona si trova: fissare una gerarchia ontologica una volta per tutte non comporta un arricchimento ed una concentrazione, ma semmai proprio il contrario.

Con la crisi del fordismo la persona è *rientrata* nel lavoro, il lavoro si è fatto, in *sensu* marxiano, da astratto a concreto, da erogazione di un tempo astrattamente uguale ad impegno sempre più professionale e ricco di conoscenza e responsabilità, ancorché in un mercato del lavoro polarizzato. Ed anche se il problema rimane quello della socialità - che Chenu ritiene di risolvere economicamente, cioè con una «democrazia economica» che dovrebbe condurre al superamento dell'«alienazione» e della «condizione operaia» -, potremmo dire che il problema della libertà e della partecipazione del lavoratore nell'attività produttiva, cioè la questione della «democrazia industriale», non può essere sottovalutato se ricerchiamo nel lavoro *sensu* e soddisfazione. E per non cadere nel paradigma del lavoro artigiano, che non perviene alla socialità del lavoro industriale, occorre rilevare che il *sensu* del lavoro individuale, come ritiene anche Chenu, sia irraggiungibile senza quello *sociale*, ma anche che quest'ultimo sia insostenibile senza quello

individuale. Un paradigma *insieme individuale e sociale* che la crisi del fordismo ha reso pensabile e praticamente sostenibile.

Infine occorre rilevare che Chenu intende correttamente metter in opera *subito* il processo di liberazione e di socializzazione del lavoro. Ma questo proposito è attuabile partendo dal senso *individuale* del lavoro, per evitare, ponendo prima quello sociale, di non recuperare mai il senso personale dell'attività, come la storia del capitalismo e del "comunismo reale" insegnano. Occorre iniziare subito, come Chenu sostiene, ancorché nei termini di una «economia comunitaria», la ricerca di una nuova organizzazione del lavoro, senza attendere l'eventuale conquista del potere; e contemporaneamente, ma non prima, porre la questione della "democrazia economica". Anche perché senza una diversa organizzazione del lavoro, come Simon Weil ci racconta nella *Condizione operaia*, tra gli operai vi è concorrenza più che fraternità, cioè indisponibilità a qualsiasi «mistica della comunità». Una consapevolezza, a ben leggerlo, non assente in Chenu.

Bibliografia

Falaschi, G., 2024, *I molti mestieri di (e in) Primo Levi*, in G. Mari, F. Ammannati, S. Brogi, T. Faitini, A. Fermani, F. Seghezzi, A. Tonarelli, *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, Firenze, FUP.

Sennett, R., 2008, *L'uomo artigiano*, Milano, Feltrinelli